

Voix des textes, voies des corps

Une sociologie du protestantisme évangélique

Thèse en cotutelle
présentée à la Faculté des Sciences économiques et sociales
de l'Université de Fribourg (Suisse)

par

Philippe GONZALEZ

de Meyrin (Genève)

pour l'obtention du grade de Docteur ès Sciences sociales
et
du Doctorat de Sociologie délivré par
l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, France)

Acceptée par la Faculté des Sciences économiques et sociales
le 16 septembre 2009 sur proposition de
Madame la Prof. Muriel Surdez (première rapporteuse),
Madame la Prof. Laurence Kaufmann (seconde rapporteuse),
et Monsieur le Directeur d'Études Jean-Paul Willaime (troisième rapporteur)

Fribourg 2009

Voix des textes, voies des corps

Une sociologie du protestantisme évangélique

Thèse en cotutelle
présentée à la Faculté des Sciences économiques et sociales
de l'Université de Fribourg (Suisse)
pour l'obtention du grade de Docteur ès Sciences sociales
et
du Doctorat de Sociologie délivré par
l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, France)
par

Philippe GONZALEZ
de Meyrin (Genève)

Directeurs de thèse

Mme Élisabeth CLAVERIE, Directrice de recherches CNRS, EHESS
Mme Muriel SURDEZ, Professeure à l'Université de Fribourg
M. Jean WIDMER ([†]), Professeur à l'Université de Fribourg

Membres du jury

M. Daniel CEFĂI, Maître de conférences à l'Université de Paris X Nanterre
Mme Laurence KAUFMANN, Professeure à l'Université de Lausanne
M. Philippe LEFEBVRE, Professeur à l'Université de Fribourg
M. Jean-Paul WILLAIME, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études

La Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Fribourg (Suisse) n'entend ni approuver, ni désapprouver les opinions émises dans une thèse : elles doivent être considérées comme propres à l'auteur (Décision du Conseil de Faculté le 23 janvier 1990).

Voix des textes, voies des corps

Une sociologie du protestantisme évangélique

para Carmen, pour Jean.

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo*

Juan de la Cruz

Sommaire

Remerciements	11
Introduction	15
Prélude	27
1. Des évangéliques, qu'ils se reconnaissent	31
Première partie – Les voix d'une présence immédiate.....	79
2. Changer de voie : quand se dire, c'est se (re)faire	83
3. La loi de l'immédiat, ou le <i>moi</i> sans médiations	153
4. Convertir les signes, figurer l'expérience	207
Deuxième partie – Les voies d'un individualisme communautaire	277
5. Variations sur la conversion : une logique énonciative.....	281
6. Les transports de la Parole, une histoire de médiations	333
7. Entre le collectif et la communauté	375
8. Autoriser la parole, réduire les voix au silence	403
Conclusion	447
Annexes	467
Bibliographie	497
Table des matières.....	515

Remerciements

Il y a quelque chose de paradoxal à apposer son nom à un objet, comme s'il s'agissait là d'une propriété individuelle. Certes, les travers qui émaillent les lignes à venir sont de mon ressort. Mais pourrait-on en dire de même de ces idées qu'il m'est arrivé de trouver lumineuses (en espérant que ce soit parfois le cas du lecteur) ? Toute entreprise de savoir est collective, quand bien même la division du travail académique stipulerait que l'on peut, moyennant certaines dispositions, revendiquer certains énoncés qu'on aurait signés de sa main. Et dire qu'il y a du collectif dans une telle entreprise, c'est tout simplement énoncer une vérité qui confine à l'humilité : seul je n'y serais jamais parvenu. C'est grâce aux autres, à ces proches, parents, amis, collègues, détracteurs, enquêtés – c'est grâce à eux que j'ai pu mener à bien cette étude et, un jour, mettre un point final à ce manuscrit.

Vous tous qui figurez quelque part sur cette liste, je vous témoigne, avec ces quelques mots si insuffisants, toute ma reconnaissance. Si je me suis parfois senti très seul au moment d'écrire cet ouvrage, il dit quelque chose de nos communes existences. Les pages qu'il contient, nous les avons vécues ensemble. Elles sont à présent rassemblées et offertes pour que d'autres puissent participer à ce qu'il nous a été donné d'explorer, ajoutant ainsi leurs expériences aux nôtres, afin de les enrichir.

Au moment d'écrire ces lignes, une profonde émotion me submerge, comme si tout ce qui s'était accumulé pendant tant d'années me revenait d'un seul coup. Les joies, les peines et les doutes. Et surtout un manque, celui d'une présence dont la perte ne saurait être aisément conjurée.

Un deuil est inscrit au cœur de cet ouvrage. Celui qui fut mon maître et mon ami s'en est allé beaucoup trop tôt. Avant même que je n'aie le temps de lui raconter tout ce qu'il m'avait appris, et combien il m'avait fait découvrir un monde plus riche que celui que je connaissais avant notre rencontre. Cette absence a été sa dernière leçon. La plus grande. La plus profonde. La plus terrible. J'ai rédigé chacune de ces pages comme un dialogue. Choissant de continuer les conversations que nous menions si fréquemment dans son bureau, par le moyen de cette thèse. Une correspondance étrange, mais qui correspondait si bien à notre relation. J'écrivais en lisant ses textes, je *lui* écrivais en lisant ses textes.

Façon de dire que ce qui nous relie est plus fort que ce qui nous sépare. Je suis certain qu'il n'aurait pas été d'accord avec bien des éléments que j'avance. Et l'échange aurait été épique.

Jean, ce fut un privilège d'être ton élève, un continuuel émerveillement. J'ai donc choisi de te placer aux côtés de la mère de mon père, la femme qui m'éveilla à la foi, comme tu m'initias à la sociologie. Cette étude est pour vous.

J'aimerais également remercier les femmes et les hommes des congrégations évangéliques dans lesquelles j'ai pu mener mes recherches. Ils m'ont ouvert les portes de leurs églises, de leur intimité, avec une bienveillance et une patience que mes questions souvent maladroitement n'ont pu entamer. J'ai conscience que nombre d'analyses présentées dans cette étude pourront paraître corrosives aux yeux de certains de ces protestants. Ces critiques sont la contrepartie d'une attention aussi rigoureuse que possible au protestantisme évangélique. Mon souhait est que les conclusions auxquelles je parviens, et les analyses qui les sous-tendent, contribuent à enrichir les réflexions sur l'évangélisme, qu'elles soient savantes ou croyantes, au sein du monde francophone.

Pour ce qui est du monde académique, je commence en m'excusant, car il est certain que j'oublierai des personnes.

J'ai eu le privilège d'avoir une codirectrice de thèse remarquable, É. Claverie. Ses études ethnographiques ont rendu possibles les approches que je mets en œuvre actuellement. Si la lire s'est révélé stimulant, échanger avec elle à propos de mon terrain fut aussi exigeant que jubilatoire. Qu'elle en soit profondément remerciée.

Je suis reconnaissant envers M. Surdez d'avoir accepté de suppléer à l'encadrement de ma thèse après le décès de J. Widmer. J'ai grandement bénéficié de ses remarques, malgré le fait que nos options sociologiques divergent considérablement.

Je remercie mes collègues, passés ou présents au Département des Sciences de la Société de l'Université de Fribourg, et en particulier B. Beuret, M. Borsky, É. Crettaz, E. González Martínez, B. Hirschi, G. Loretan, D. Pichonnaz, F. Plomb, F. Poglia, O. Tschannen. Sans le poste de collaborateur scientifique, puis les charges de cours qui m'ont été offerts par le Département, cette étude n'aurait jamais pu voir le jour.

Ma gratitude va également à l'Institut de sociologie des communications de masse de l'Université de Lausanne. L. Kaufmann a tout mis en œuvre pour que je puisse enseigner et continuer à mener mes recherches. Travailler et réfléchir aux côtés d'une sociologue de ce calibre est un privilège renouvelé au quotidien. Je remercie également les assistants qui m'ont aidé à mener à bien ces enseignements : M. Du Ngoc, K. Skuza et F. Widmer.

Au bénéfice d'une cotutelle, j'ai eu la possibilité d'intégrer le Groupe de sociologie politique et morale de l'École des hautes études en sciences sociales, et bientôt, l'Institut

Marcel Mauss. Dans cet environnement, j'ai eu l'occasion de côtoyer tous les chercheurs qui ont contribué, par leur lecture et leur contact, à façonner la sociologie que je mets en œuvre aujourd'hui : D. de Blic, L. Boltanski, M. Breviglieri, B. Conein, D. Cefaï, P. Costey, C. Gayet, É. Gardella, B. Karsenti, B. Latour, E. LeMener, C. Lemieux, L. Pattaroni, A. Piette, L. Quéré, D. Trom, J. Velkovska.

Parmi tous ces amis, je souhaite en signaler un, qui a considérablement contribué à mes réflexions. Il s'agit de J. Stavo-Debaugé.

Il est nécessaire également de mentionner le groupe des « widmériens », dont on sait qu'ils gravitent quelque part entre Fribourg et le reste du monde. Ainsi, pour les praticiens de la sociologie inspirée par notre maître : D. Acklin, A. Bovet, J. Hedström, C. Terzi. Et pour la famille (essayez une analyse de catégorisations) : R. Boronat-Widmer, F. Widmer et V. Widmer, H. Peiry.

Il me faut à présent rappeler plus succinctement celles et ceux qui ont pris le temps de réfléchir avec moi, me donner un coup de main, le moment venu, ou, tout simplement, me témoigner leur amitié. Merci à L. Amiotte-Suchet, H. S. Becker, N. & J. Blough, A. Cicourel, T. Berard, F. de Coninck, D. & C. Eyer, O. Favre, Y. Fer, J.-N. Ferrié, N. Genet, P. Gisel, Y. Goldmann, Th. Gyger, A. Join-Lambert, A. Ijspeert, S. Keel, Ph. Lefebvre, Luc Alexis Leuthold (ainsi que Nadia et Romain), F. Malbois, P. Philibert, E. Ochsenmeier, L. Oyer, A. J. Reimer, J. Rempel, J. Roth, P. Rychen, A. Snyder, B. & E. Sommer, Ph. Sormani, D. Wenger, P. & L. Widmer, J.-P. Willame, K. Yoder.

Je remercie tout spécialement J. Luder, Ch. Monnot, et D. Shehu pour leurs lectures attentives de mes chapitres. Leurs retours m'ont permis de donner le meilleur de moi-même, me poussant parfois jusque dans mes retranchements. Quant à Ch. Addor et S. Espejo-Waelchli, leur secours m'a été précieux pour expurger mon manuscrit de la plupart de ses coquilles. À nouveau, je leur témoigne toute ma gratitude.

Viennent finalement les personnes qui tiennent la première place dans ma vie, même si cela n'a pas toujours paru évident. Elles ont vécu cette étude de l'intérieur, souvent comme un fardeau qui me rendait trop souvent indisponible. Il s'agit de mes parents, Sindo et Angelina, de mon frère, Serge, de mes beaux-parents René et Monique.

Mais tout cela est encore plus vrai de la femme avec laquelle j'ai le privilège de partager ma vie, Stéphanie, et de nos merveilleux enfants, Nausicaa et Menahem. Ils ont donné plus que quiconque pour que ces lignes puissent voir le jour. Aucun mot ne saurait exprimer ce que je leur dois.

Introduction

l'Église ne se réduit pas à ce que l'on voit,
mais elle ne peut récuser ce qu'on voit d'elle.

Michel de Certeau,
L'étranger ou l'union dans la différence

« On ne naît pas chrétien, on le devient. » Cette phrase est énoncée par Tertullien, dans un écrit qu'il rédige aux alentours de l'an 197, l'*Apologétique* (XVIII, 4). L'auteur y défend le christianisme contre les accusations dont il fait l'objet, dans un contexte qui lui était défavorable, celui de la Rome antique, avant que l'Empire n'embrasse la foi chrétienne sous l'impulsion de Constantin. Cet énoncé pourrait être repris aujourd'hui, tel quel, par des chrétiens se revendiquant du protestantisme évangélique, tant il résume bien la conception que l'évangélisme se fait de l'expérience de la foi, et de la nécessité d'en témoigner, y compris dans des situations peu favorables. Car le passage obligé de tout croyant réside dans la conversion. Ce que d'autres traditions chrétiennes seraient évidemment disposées à concéder. Cependant, les pratiques et les notions que les évangéliques mobilisent, lorsqu'ils envisagent l'exigence de se convertir, revêtent des caractéristiques spécifiques, que la présente étude tentera de décrire et d'élucider.

De tous les protestantismes, la veine évangélique est certainement celle qui connaît actuellement le plus fort essor. Car, comme le documentent un certain nombre de recherches¹, le projet de communiquer leur foi anime ces chrétiens. Au point qu'ils savent tirer parti des ressources techniques et médiatiques pour propager leur message : la nécessité d'expérimenter une conversion afin d'établir une « relation personnelle » avec Dieu, au travers de la Bible et (dans certains cas) de son Esprit. Évidemment, Jésus n'est pas oublié dans cette relation, il joue même un rôle déterminant, comme on le verra.

Un tel accent placé sur l'exigence de se convertir n'est pas uniquement professé en direction de l'extérieur des milieux évangéliques. Il s'affirme tout autant comme un impératif énoncé à l'intérieur, adressé aux enfants de convertis. « On ne naît pas chrétien » – à la limite, peut-on naître « dans une famille chrétienne ». Or, lorsqu'on tient compte de la démographie de ce courant du protestantisme², il apparaît que la

¹ Je mentionne en passant quelques contributions récentes sur le sujet. Elles portent principalement sur les contextes européen ou francophone (Bastian, 2004 ; Campiche, 2001 ; Fath, 2005a, 2003, 2004 ; Favre, 2006 ; Sinclair, 2002). Nous reviendrons sur ces recherches tout au long des chapitres à venir.

² Les chiffres seront discutés dans le chapitre 5.

grande majorité de ses fidèles a grandi dans un contexte évangélique. Ce qui signifie qu'un tel impératif de conversion implique nécessairement une mise en tension, au regard de la transmission d'une identité confessionnelle et de sa réappropriation croyante par l'adolescent ou l'adulte ayant bénéficié d'une socialisation religieuse dès sa prime enfance.

Nous voici donc parvenus au cœur de la question qui guidera cette étude : tenter de restituer les articulations et les contradictions relatives à une appartenance sur la base d'un format spécifique de l'expérience religieuse.

Ce qui présuppose, tout d'abord, de déplier ce vécu spirituel pour en donner à voir les modalités de production et la texture phénoménologique. La rencontre *immédiate* avec Dieu suppose en effet des pratiques et un savoir partagés, portant sur un corpus particulier, la Bible, de sorte à faire advenir une *voix*, celle de la divinité. Ces pratiques renvoient alors à ce que j'appelle des *herméneutiques ordinaires*³. On verra ainsi comment la proposition de se convertir au christianisme est étroitement liée avec ces opérations de sens qui permettent au converti de s'engager dans un monde habité par une présence divine.

Cette façon de se rapporter à Dieu configure les relations qui s'instaurent avec ceux du dehors, les profanes, mais aussi ceux du dedans, les autres croyants, selon la distinction qu'introduit la conversion. C'est pourquoi le fait de se convertir n'est pas seulement à appréhender comme un marqueur identitaire inerte. Une description fine mettra en évidence que cette transformation de l'identité renvoie à l'acquisition d'inférences culturelles partagées, soit à un ensemble d'activités ayant une pertinence locale et générale pour des acteurs sociaux partageant ces procédures.

Sur la base d'une telle élucidation, il sera possible de restituer la façon dont une expérience partagée permet aux fidèles de s'agrégier. Ce qui implique que le type particulier de vécu religieux proposé, l'*immédiateté* avec la divinité, va trouver à se réinscrire dans des configurations collectives ou communautaires. Or, si le propre de ces procédures, c'est qu'elles ne se présentent pas comme des médiations, il s'ensuit que la structuration du collectif ou de la communauté s'en voit affectée. C'est ici une seconde tension qu'il s'agira d'appréhender, soit comment se structurent les médiations d'un collectif, alors que l'expérience qui est censée le générer se veut immédiate ?

³ Il m'arrivera, à l'occasion, d'user du singulier et d'évoquer une *herméneutique ordinaire*. Ce sera pour indiquer qu'elle est commune à l'évangélisme. Dans la plupart des cas, je privilégierai le recours au pluriel, afin de signaler que ces *herméneutiques* renvoient aussi à des spiritualités variées et, parfois, antagonistes, comme c'est le cas dans l'opposition qu'entretiennent de évangéliques de sensibilité conservatrice en regard de pratiques charismatiques (l'inverse pouvant être également vrai).

« *Nous sortons de vos rangs* »

Les raisons qui m'ont conduit à m'intéresser à ce protestantisme relèvent en premier lieu de ma trajectoire biographique. Au gré d'une invitation, dans un groupe d'enfants, puis de jeunes, j'ai connu un investissement croyant dans une congrégation évangélique, de type conservateur. J'aime ainsi à dire que je suis *empêtré* dans l'évangélisme⁴. L'histoire de ma vie est inextricablement mêlée à celle d'hommes et de femmes qui professent cette foi. Puis, à la faveur d'études de sociologie, j'ai eu l'occasion d'initier un travail ethnographique qui, progressivement, m'a fait passer du statut de participant à celui d'observateur, suivant toutes les gradations possibles au sein du spectre allant de la « participation pure » à « l'observation pure »⁵.

La maîtrise du langage naturel inhérent au milieu, la détention d'un savoir partagé par les croyants, mais aussi l'insertion dans des réseaux de sociabilité : ces différents éléments se sont révélés d'excellents atouts pour mener à bien mon projet ethnographique. Ils m'ont permis d'avoir accès à la perception de l'expérience du point de vue des membres, selon des modalités naturelles, étant donné qu'il m'était possible d'apparaître comme un participant. Dès lors, les fidèles n'avaient pas forcément l'impression d'être observés, sauf lorsqu'il m'arrivait d'abuser de la prise de notes en public. Mon travail a également été facilité par le recours à divers artefacts médiatiques que produisent les évangéliques, en particulier les enregistrements de célébrations dominicales. Ce qui m'a permis de mettre en œuvre une démarche ethnographique prenant appui sur des données produites *par* des croyants *pour* leurs coreligionnaires.

Parvenu au terme de mon enquête, je ne peux faire autrement que d'user du présent pour me définir comme sociologue, et de recourir au parfait, temps de l'accompli et du révolu, pour évoquer mon identité évangélique⁶. C'est pourquoi j'ai fait allusion, dans le sous-titre, à un second extrait tiré de l'ouvrage de Tertullien, qui précède directement celui avec lequel j'ai débuté cette introduction, et dont il convient de resituer le contexte.

L'auteur tente de convaincre ses lecteurs que les disciples du Christ ne sont pas des « ennemis de l'État ». Usant de toute l'habileté rhétorique du juriste qu'il fut, il se livre à une longue plaidoirie. La phrase qui nous intéresse advient dans un passage consacré à l'exposé de la foi et du culte chrétiens. Alors qu'il évoque le Dieu unique, Créateur de

⁴ Le motif de l'empêchement fait évidemment référence à la phénoménologie historique que développe W. Schapp dans *Empêtrés dans des histoires* (1992 [1953]).

⁵ Pour ces distinctions, on se reportera à l'article de R. Gold (2003 [1958]).

⁶ Je m'empresse pourtant d'ajouter que, si j'ai délaissé l'évangélisme, je me reconnais toujours dans le christianisme. Ce qui ne simplifie rien à la discussion. J'en conviens. Ainsi, en 2006, j'ai été consacré « prédicateur » mennonite. Un ministère pastoral que je continue à exercer dans une congrégation composée de gens qui, pour une grande part, se conçoivent comme des évangéliques. Ce qui n'est pas mon cas. On peut ainsi être mennonite, sans être évangélique.

toutes choses, auquel rendent témoignage les Écritures, et qui rétribuera chacun selon ses mérites, Tertullien, anticipant les sarcasmes de ses adversaires, s'écrie : « Il fut un temps où nous riions, comme vous, de ces vérités. Car nous sortons de vos rangs. On ne naît pas chrétien, on le devient. »

Énoncer que je sors des rangs des gens sur lesquels j'ai enquêté revient simplement à concéder que j'ai été partie prenante du type d'engagement religieux que je m'apprête à décrire. Ne pas l'indiquer serait déroger aux règles minimales de la réflexivité et de la déontologie. Le propos de Tertullien me permet néanmoins de méditer sur ce que signifie avoir pris ses distances avec une identité, l'idée de « sortir du rang » pouvant s'apparenter à un acte de bravoure ou de lâcheté. Un geste susceptible de susciter les moqueries, précisément parce que celui qui l'accomplit ne tient plus la place qu'on lui avait assignée. Et, ce faisant, il remet en cause les délimitations entre les groupes censées présider à l'ordre du monde, c'est-à-dire assurer sa stabilité. Car il y a quelque chose de transgressif, comme le soupçon d'une souillure (Douglas, 2001 [1967]), dans le fait de mêler des catégories qui devraient demeurer séparées.

Pourtant, comment raconter ce qui advient dans des parties du monde inconnues, si l'on ne prend pas le risque de les explorer, de les pratiquer, quitte à s'y perdre dans l'espoir de mieux se retrouver ensuite ?

Je ne peux demander à mon lecteur de croire ce que je raconterais en raison de mon statut de sociologue. D'aucuns pourraient tout aussi bien opposer : « il en a été », sous-entendu « qu'est-ce qui nous garantit qu'il n'en est pas encore ? ». Et, selon une telle conception de la posture énonciative, ils auraient inévitablement raison. Ils auraient raison si l'on considère que l'énonciation est déterminée par la position qu'on occupe dans un espace social, qu'elle s'y réduit. De sorte qu'il suffirait de savoir d'où parle autrui pour connaître à l'avance ce qu'il s'apprête à raconter.

Cependant, je ne m'inscris pas dans une telle conception, ni non plus les gens qui m'ont formé, à commencer par mon maître et ami, Jean Widmer⁷. Dans une perspective sensible au lien entre activité et catégorisation, je crois profondément que les individus sont tout autant déterminés par ce qu'ils font que par les catégories qui servent à les désigner, ces catégories, pour être réputées « justes », devant entretenir un lien étroit avec l'action à laquelle elles prétendent se rapporter. Ainsi, je demanderai à mes lecteurs de juger sur pièces, cette étude fournissant un matériau amplement suffisant pour être en mesure de se faire une idée sur ma façon de pratiquer la sociologie et de fonder ce que j'avance aussi bien théoriquement, qu'empiriquement.

⁷ De ce dernier, et à ce propos, on lira son article sur « J.-P. Delamuraz prend position » (Widmer, 1999a).

Une démarche et un itinéraire

Voilà près de neuf ans que je travaille sur le protestantisme évangélique⁸, et huit que je le pratique sur le mode d'un terrain ethnographique. Au fil du temps, j'ai produit un certain nombre de contributions qui me serviront de point d'appui tout au long des analyses que j'esquisserai dans les pages à venir. Cependant, contrairement à l'accoutumée, la première partie de cette étude ne se focalisera pas sur des observations que j'aurais pu effectuer dans le cadre de congrégations de la région genevoise. J'ai pris le parti de faire un détour par un site Internet d'évangélisation, pentecôtiste, basé en France, afin de soumettre les contenus qu'il propose au même genre d'analyse que je déploie habituellement sur mes autres données ethnographiques.

Une telle option s'explique en raison de mes orientations disciplinaires et de mes ancrages institutionnels. Je suis un sociologue travaillant sur des faits religieux, au sein d'un département enseignant la sociologie de la communication et des médias. Mais d'un objet à l'autre, la posture est identique : prêter une attention minutieuse au matériau empirique de sorte à restituer fidèlement les modalités de production du phénomène. Il s'agit donc d'une démarche sociologique sensible aux dimensions phénoménologiques, sémiotiques, pragmatiques et praxéologiques de l'expérience. Un positionnement préoccupé par l'activité des acteurs sociaux, ce qui implique leur façon d'instaurer des médiations, notamment au travers des médias, afin de donner forme à des collectifs aussi divers que la congrégation, le public ou la communauté nationale.

Venons-en au déroulement du propos.

Le chapitre initial tient lieu de prologue. J'y explicite ma posture analytique en regard du matériau analysé. Cette posture ressort à une comparaison attentive portée aux capacités et aux activités mises en œuvre par les enquêtés, d'une part, et par les chercheurs travaillant sur l'évangélisme, d'autre part. Je montrerai comment le manque d'articulation entre ces deux plans a généré des problèmes conceptuels dans les études sociologiques, et empêché de prendre pleinement en compte l'expérience de membres, selon ses modalités de donation originaires.

La première partie, « Les voix d'une présence immédiate », investigate, à partir d'une analyse détaillée de quatre émissions provenant d'un site Internet, comment des personnes racontent leur conversion. Ce compte-rendu est clairement énoncé sous la forme d'une invitation à se convertir adressée aux destinataires qui visionnent la séquence. Il s'agira ainsi de voir comment ces récits donnent des indications pour nouer un rapport interpersonnel et immédiat avec la divinité.

⁸ Mon mémoire de maîtrise en sociologie portait déjà sur ce sujet (Gonzalez, 2000).

Ce sera l'occasion de discuter des apports de la sociologie de la conversion, y compris dans ses inflexions les plus pragmatiques, et de les comparer au programme de recherche auquel je participe. Il apparaîtra alors que le témoignage n'est pas simplement un opérateur de transformation identitaire, mais qu'il fait advenir un horizon phénoménologique particulier (chapitre 2). Ces reconfigurations de l'identité seront néanmoins prises en compte. Elles seront appréhendées à partir de l'interaction que le croyant établit avec la divinité par le moyen de la Bible. *L'immédiateté* avec Dieu s'assortit, pour le fidèle, d'une refondation de son identité sur un mode radicalement individuel (chapitre 3). Ce premier volet débouchera sur une investigation des relations étroites qui se nouent entre la transformation existentielle que rapporte le témoin et les opérations de conversion sémiotique auxquelles il soumet un *corpus* perçu comme acheminant la présence divine : les Écritures ou, en registre charismatique, le corps du chrétien visité par l'Esprit. On évoquera alors le rapport *oraculaire* qui s'établit entre le croyant et la divinité par le moyen des *herméneutiques ordinaires* (chapitre 4).

La seconde partie de l'étude sera consacrée à la structuration des architectures collectives auxquelles donne lieu l'évangélisme, sur la base de l'expérience de conversion et des procédés herméneutiques qui l'assortissent. Une telle structuration est prise entre des tensions contraires qui renvoient aux dimensions individuelle, commune et collective. Ce qui est restitué par l'oxymoron présent dans le titre : « un individualisme communautaire ».

Les chapitres de cette partie viseront à réinscrire les témoignages analysés dans un cadre plus large. Ce sera tout d'abord le corpus empirique dont ils sont tirés. On évaluera ainsi le rapport de ces entretiens en regard des différentes émissions qui composent le site, mais également vis-à-vis des formats que mobilisent les croyants, en d'autres circonstances (ecclésiales notamment), pour raconter leur itinéraire spirituel. On reviendra alors sur l'écart entre les représentations collectives de la conversion et la réalité démographique propre à l'évangélisme (chapitre 5). Les *herméneutiques ordinaires* seront ensuite ressaisies à l'intérieur du cadre historique ayant présidé à leur diffusion, en s'intéressant particulièrement à la façon dont elles résonnent différemment selon les architectures sociales qui les accueillent. Ce sera l'occasion de discuter le rôle que joue l'émotion dans la piété évangélique. On en viendra à évoquer les dérives habituellement rapportées à des modes d'inspiration qui semblent s'affranchir du cadrage normatif qu'assurerait le recours au Livre (chapitre 6).

Ces mises en perspective permettront de consacrer un chapitre (7) à la clarification des concepts utilisés dans le but d'appréhender les architectures sociales de l'évangélisme. Car les *herméneutiques ordinaires* véhiculent potentiellement la possibilité, pour le

croyant, de s'émanciper complètement du cadre ecclésial, cette ultime médiation pouvant être perçue comme superflue. Le dernier chapitre (8) s'apparente à une longue narration présentant des conflits survenus dans deux congrégations genevoises, l'une charismatique, et l'autre conservatrice, ainsi que les résolutions différentes qu'ils ont connues. Là encore, on verra de quelle façon des médiations sont mobilisées ou invoquées *en action*. Ce sera l'occasion de restituer comment les voix de la transcendance peuvent être réduites au silence. Désormais, les fidèles les entendront possiblement comme les véhicules d'une manipulation humaine.

Prélude

Nous croyons, au contraire, que le moment est venu pour la sociologie [...] de prendre le caractère ésotérique qui convient à toute science.

Émile Durkheim,
Les règles de la méthode sociologique

I.

Des évangéliques, qu'ils se reconnaissent

Il existe différentes façons d'appréhender en sociologie le protestantisme évangélique. La première approche prend pour point de départ les caractéristiques retenues par les spécialistes des sciences religieuses pour définir ce qu'est l'évangélisme¹. Le chercheur adoptant cette nomenclature enrichit alors un champ d'investigation, après avoir identifié un groupe à investiguer sur la base des critères mis en lumière par des études antérieures. Dans une telle option, ces différents traits se donnent comme la confirmation d'une identité. Ils ressortent à des *propriétés* que partageraient les fidèles et qui permettraient au chercheur de les reconnaître.

Une seconde voie consiste à poser que l'« être évangélique » ne correspond pas uniquement à un ensemble d'attributs, mais relève d'une activité accomplie par les croyants, soit à une *pratique* observable et descriptible. Les deux démarches ne sont pas forcément incompatibles. L'approche par la pratique tente simplement de montrer comment, les qualités que certaines postures sociologiques appréhendent généralement comme des données aussi spécifiques que statiques découlent, à bien y regarder, d'opérations mises en œuvres par les enquêtés, c'est-à-dire d'une dynamique interne à l'action qui institue des configurations sociales. Le sociologue qui adopte cette posture d'enquête enrichit les concepts de la sociologie en les passant au crible de la pratique des acteurs.

Mon approche s'inscrit dans cette seconde option. Son intérêt porte premièrement sur l'*activité* des fidèles, mais aussi du chercheur. Il s'agit de restituer comment des façons de faire propres aux évangéliques, leurs conduites ou leurs discours, participent aux modalités de donation du phénomène religieux que l'on appréhende communément sous le nom « d'évangélisme ». Une telle description laisse deviner les affiliations et les inflexions qui informent la posture mise en œuvre : elle se veut phénoménologique,

¹ La première partie de l'ouvrage de S. Fath (2005a) présente longuement les quatre attributs généralement avancés : orthodoxie biblique, sacrifice vicair du Christ, impératifs de conversion et d'évangélisation. La plupart de la littérature académique présuppose ces différents traits (Bastian, 2004 ; Campiche, 2001 ; Fath, 2003, 2004 ; Favre, 2006).

pragmatique et praxéologique. Le dernier terme renvoyant à l'action, la *praxis*, il peut tenir lieu de bannière pour l'ensemble du projet scientifique. Car, en définitive, il s'agira de donner à voir le monde apprêté et habité par les fidèles, ainsi que la proximité et les tensions qu'il entretient vis-à-vis du reste de la société. Retenons, pour l'instant, l'idée d'une *sociologie praxéologique*.

Mon intérêt porte sur les évangéliques ou, pour être plus précis, sur leur manière de faire corps au travers d'une expérience similaire du divin. Il appartiendra ainsi à l'enquête de montrer comment s'organisent les échanges entre l'individu et le collectif. Il convient cependant de préciser le point de vue à partir duquel je prétends appréhender ce fait religieux.

Ma posture est le fruit d'une double fidélité à l'égard d'une démarche et d'un phénomène. Et lorsqu'on soutient que la démarche se veut phénoménologique, attentive à ce qu'elle a sous les yeux (au risque d'en être obsédée), un unique impératif demeure, celui de la description². L'argument que je déploierai dans ce chapitre se situe donc en amont du moment descriptif. Il en explicite les conditions de possibilité. Cette affirmation est relativement correcte pour autant que l'on n'entende pas « en amont » selon une acception chronologique : je me serais d'abord attablé à mon bureau où, après un long effort de concentration, je serais parvenu à la formulation de mon raisonnement, avant même d'avoir franchi le seuil d'une église. S'il est possible que la philosophie procède de la sorte, il en va difficilement ainsi pour la sociologie, à moins qu'elle n'ait renoncé à être une science empirique³. Cet argument traduit ma posture sur le terrain,

² L'entier de ce chapitre fera apparaître les auteurs que je prends pour guides dans mon itinéraire intellectuel en terres évangéliques. Du point de vue de la théorie sociologique, il s'agit de penseurs investiguant les rapports du langage à l'action et les médiations auxquelles ils donnent lieu. S'il fallait citer trois noms, ce serait d'abord ceux de M. de Certeau, D. Smith et J. Widmer. On notera une nette, bien que critique, influence de l'ethnométhodologie, en particulier dans ce qu'elle a pu produire de meilleur comme ethnographies phénoménologiques (Pollner, 1987 ; Sudnow, 1967 ; Wieder, 1974).

³ Pour É. Durkheim, la sociologie l'emporte en complexité sur la philosophie, car elle ne se limite pas à ordonner ses concepts selon la logique de la pensée, mais s'expose à la consistance et à la résistance du réel au travers de ses données. Dans un langage explicitement naturaliste (et teinté de positivisme), l'auteur avance que la « nécessité [...] logique ne ressemble en rien à celle que présentent les vraies lois de la nature. Celles-ci expriment les rapports suivant lesquels les faits s'enchaînent réellement, non la manière dont il est bon qu'ils s'enchaînent. [...] Et cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses. [...] Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de *data* qui constituent le point de départ de la science. Les phénomènes sociaux présentent incontestablement ce caractère. Ce qui nous est donné, ce n'est pas l'idée que les hommes se font de la valeur, car elle est inaccessible : ce sont les valeurs qui s'échangent réellement au cours des relations économiques. Ce n'est pas telle ou telle conception de l'idéal moral ; c'est l'ensemble des règles qui déterminent effectivement la conduite. Ce n'est pas l'idée de l'utile ou de la richesse ; c'est tout le détail de l'organisation économique. Il est possible que la vie sociale ne soit que le développement de certaines notions ; mais, à supposer que cela soit, ces notions ne sont pas données immédiatement. On ne peut donc les atteindre directement, mais seulement à travers la réalité phénoménale qui les exprime. Nous ne savons pas *a priori* quelles idées sont à l'origine des divers courants entre lesquels se partage la vie sociale ni s'il y en a ; c'est seulement après les avoir remontés jusqu'à leurs sources que nous saurons

c'est pourquoi il pense et exprime, sur un mode réflexif, les difficultés de positionnement que j'ai pu éprouver lors de l'investigation. Que ces difficultés *fassent partie du phénomène*, c'est ce qu'énonce la phénoménologie depuis Husserl. Sur la base de ces résistances, j'ai pu accéder au noyau de cet argument et graduellement en expliciter les conséquences.

Ce noyau tient dans une reconsidération du rapport qui lie un acte à une parole. Que fait une action ? Qu'arrive-t-il lorsqu'elle se voit assortie de mots ? Comment ceux-ci peuvent-ils se substituer au geste, voire l'accomplir ? La simplicité initiale de ces questions cède le pas à la complexité, aussitôt que l'on fait intervenir les figures de l'enquêteur et de l'enquêté. Comment le sociologue s'y prend-il pour décrire l'agir de l'évangélique ? Quel accueil l'exposé scientifique peut-il (doit-il) ménager aux propos des fidèles ? Comment articuler les catégories des uns avec les concepts de l'autre ?

Mon argument de départ constate simplement l'*écart* qui subsiste entre la pratique des enquêtés, leur *praxis*, et celle de l'enquêteur, sa *theoria*. Formulé de la sorte, ce constat suscite un certain nombre d'interrogations. N'est-il pas réducteur d'assimiler le travail du scientifique à la simple théorisation ? Le propre de l'ethnométhodologie n'est-il pas d'avoir montré, précisément, que les membres mobilisent théories profanes et méthodes ordinaires, afin d'élaborer un monde commun⁴ ?

La sollicitation du couple *praxis / theoria* ne conduit pas nécessairement à opposer l'agir au discours. L'action n'est nullement une prérogative des évangéliques, pas plus que la théorisation demeurerait la chasse gardée du sociologue. Je soutiens que le second entretient un *rapport* particulier à l'égard des pratiques des premiers. Il se tient dans un *écart* que le langage prétend combler. Cette distance se répercute toutefois sur les propos des enquêtés, de sorte que leur sens est affecté d'un nouveau coefficient sitôt qu'ils sont repris par le chercheur. Il importe dès lors de penser la *médiation* que constitue le recours aux mots. C'est pourquoi la posture adoptée dans cette étude, si elle se veut d'abord praxéologique, se reconnaît, à mesure qu'elle progresse, comme une *sociologie des médiations*.

L'argument revêt une certaine complexité. Il se décline en plusieurs parties, bien qu'il tienne d'un seul bloc. Il porte sur l'épistémologie et la méthodologie de l'enquête, tout en revêtant des incidences morales, sociales et politiques que je tâcherai de mettre en lumière. Le raisonnement va même jusqu'à transcender les conditions usuelles, qu'elles

d'où ils proviennent » (1990 [1895], pp. 27-28). On veillera à tempérer le caractère trop radicalement inductif du propos durkheimien en posant que le raisonnement scientifique relève également de l'abduction (cf. Cicourel, 2003 [1979]).

⁴ L'entier des *Studies* tente précisément d'atténuer la distance entre rationalités ordinaire et scientifique, montrant qu'elles ne divergent que sur peu d'éléments (Garfinkel, 2007 [1967]).

soient profanes ou sociologiques, d'appréhension d'un monde commun, pour nous mener à envisager des ontologies exotiques⁵. La posture praxéologique, prenant appui sur une analyse rigoureuse des médiations à partir desquelles les humains organisent leurs rapports les uns à l'égard des autres et avec leur environnement, est à même de rendre compte des échanges avec la divinité. Le primat accordé à l'action et à la parole des évangéliques conduit à dévoiler un monde à la texture et à l'épaisseur à la fois similaire et, pourtant, si dissemblable de l'univers mental de nos contemporains. Le quotidien évangélique abrite des entités que la sociologie classique croyait définitivement exorcisées ou auxquelles elle ne prête guère d'attention (par opposition aux fidèles), de peur de perdre toute créance scientifique. (Car, pour compter dans le champ, il convient de se parer d'un agnosticisme méthodologique de bon aloi.) Partant, c'est fort maladroitement, et non sans outrecuidance, que la présente étude se revendique d'une sociologie *réenchantée*.

Une démarche qui consacre le primat de la pratique des enquêtés en regard des théories du sociologue suscite une certaine suspicion. Qu'advient-il lorsqu'elle fait crédit à ces mêmes enquêtés, à propos de l'existence d'entités réputées indémontrables depuis que Kant a réglé leur sort, dans sa *Critique de la raison pure*, lors de la discussion des antinomies de la raison ? On commencera par noter que les cinq voies de Thomas ou l'argument ontologique d'Anselme n'ont pas cessé de faire couler de l'encre, malgré les réfutations que leur oppose le philosophe de Königsberg (Hegel allant jusqu'à se payer le luxe de faire équipe avec l'archevêque de Canterbury pour mettre à mal la critique kantienne). Les querelles théologiques ou philosophiques sur l'existence de la divinité ont certes leur intérêt, mais demeurent relativement externes aux préoccupations de mes enquêtés – du moins formulées sur ce mode. L'enquête ne tente pas de trancher un problème spéculatif, mais bien de montrer comment il a déjà été tranché ou, tout simplement, ne se pose même pas. Ne cherchez plus : Dieu existe, c'est une évidence, *ils* l'ont rencontré.

À ce point, le crédit scientifique de mon étude semble irrémédiablement compromis. Peut-on qualifier de « sociologique » une démarche qui ferait tant de cas de la *Weltanschauung* des enquêtés au point de prendre au sérieux leur ontologie ? Qu'advient-il de l'impératif d'une rupture épistémique permettant au chercheur de trouver la distance nécessaire à la formulation d'un savoir critique ?

⁵ C'est l'occasion de confesser ma dette à l'égard de B. Latour et des anthropologues du religieux que sont É. Claverie, T. Csordas et A. Piette.

Les pages à venir avancent les raisons qui sous-tendent la posture adoptée. Ce faisant, elles explicitent la portée critique d'une sociologie praxéologique. Avant de parvenir à cette explicitation, l'exposé procède en cinq moments, autant de jalons balisant un parcours qui va de la reconnaissance à la représentation. Le cheminement est ainsi encadré par deux questions : comment *reconnaître* le phénomène que l'on se propose d'investiguer et comment en rendre compte, c'est-à-dire le *représenter* ?

Dans un premier temps, je distingue entre deux formes de reconnaissance : celle dont témoigne la pratique évangélique et celle caractéristique de la méthode sociologique. Cette distinction initiale fournit l'assise à un second développement, consacré aux modalités effectives de présentation de soi mises en œuvre par les évangéliques. Je pose que celles-ci ont préséance sur les définitions que serait susceptible de mobiliser l'analyste. L'argument se veut autant épistémologique ou méthodologique que moral. La troisième étape discute des supports matériels dont use l'analyse pour décrire l'expérience des fidèles, en particulier l'enregistrement sonore et sa retranscription textuelle. Ces artefacts constituent de véritables médiations entre le monde investigué et la théorie sociologique, dévoilant, du coup, l'impératif de traduction et la dimension médiatrice propres à la sociologie, ainsi qu'aux sciences humaines. L'examen du fonctionnement de la transcription (objet opérant à l'interface entre l'événement dont il se veut la trace et sa saisie théorique) permet de pousser plus loin le questionnement sur (l'absence de) la présence. De fil en aiguille, la réflexion révèle une transcendance nichée dans l'*écart* qui court entre l'occurrence et sa retranscription, tout comme entre l'énoncé et l'énonciation. Ce sera le quatrième moment. Avant de s'achever, le parcours passe en revue la problématique des représentations médiatique et politique de l'évangélisme, *via* une discussion technique sur ce que signifie la représentativité d'un échantillon. Une fois encore, il apparaît que le mouvement caractéristique d'une enquête fidèle à son terrain consiste à aller de la *pratique* des membres vers la *conceptualisation* du sociologue, par le moyen d'une subtile opération de traduction, c'est-à-dire de *médiation*.

(Se) reconnaître (comme) un évangélique

Restituer le mouvement qui va de l'appel d'un individu à son incorporation ecclésiale n'est pas aisé. La difficulté porte avant tout sur l'identification du phénomène : qu'est-ce que l'évangélisme ? À quoi reconnaît-on un évangélique ? Posons d'emblée, de façon quelque peu abrupte, qu'il existe deux manières de répondre à ces questions, l'une relevant d'une expérience religieuse, l'autre d'une connaissance théorique. (Cette

dernière est, certes, appelée à se voir reconfigurée sur la base d'une fréquentation du terrain, mais restons-en à notre dichotomie initiale, avant d'exposer l'approche privilégiée par la présente étude.) Nous avons donc commencé par distinguer deux modalités de reconnaissance, l'une propre aux pratiques des enquêtés eux-mêmes, l'autre relative aux définitions et aux concepts sur lesquels repose la sociologie de l'évangélisme.

La première forme de reconnaissance se rapporte à l'expérience religieuse. Il s'agit du travail que déploient les fidèles les uns à l'égard des autres, afin de se reconnaître mutuellement comme évangéliques. Cette forme d'identification dépend d'opérations catégorielles et narratives spécifiques, de façons de se dire et de se raconter ou de procéder à des imputations causales. Ces opérations, je les ai réunies sous le concept analytique d'*herméneutiques ordinaires*⁶. Les chapitres à venir introduiront et approfondiront ces herméneutiques, permettant au lecteur de se familiariser avec les modalités de leur déploiement. Pour l'instant, contentons-nous de garder à l'esprit qu'il s'agit de processus mis en œuvre par les évangéliques, afin d'expérimenter leur rapport au divin, à soi et au monde. Une formulation plus lâche ferait état d'un genre particulier de « spiritualité », le terme n'est pas si inapproprié qu'il y paraît pour évoquer les implications globales, y compris sociales, de cette vie spirituelle. Ainsi, ces herméneutiques ont des répercussions massives sur la constitution du groupe, en ce qu'elles définissent le récipiendaire de cette spiritualité comme un membre parmi des semblables, un fidèle en compagnie des siens. Autrement dit, l'expérience d'« être un évangélique », loin de demeurer privée, se révèle d'emblée collective.

Les *herméneutiques ordinaires*, en tant qu'opérations, informent l'expérience religieuse individuelle et ont une incidence sur la forme du collectif religieux. Elles permettent notamment de discriminer entre ceux qui en sont et ceux qui n'en sont pas, entre les « sauvés » et les « perdus ». Un tel discernement, avant de transiter par la réflexion, tient d'abord à un air de famille et à un ajustement mutuel : la présentation de l'autre, son apparence ou son allure, apparaissent inappropriées, par trop déséquilibrées ; sa manière d'associer les choses détonne, ne respecte pas la mesure habituelle⁷. Cette contrariété infligée à l'esthétique commune véhiculée par l'évangélisme

⁶ Pour un précédent traitement de ce sujet, voir mon étude *Herméneutiques ordinaires : l'évangélisme comme expérience collective* (2005), ainsi que mon article « L'institution du divin et du collectif, ou les politiques du réel de la prédication évangélique » (2006). Cette façon de traiter l'ordre du phénomène participe du projet scientifique inauguré par l'ethnométhodologie (Garfinkel, 2007 [1967]). Ce courant considère l'ordre social comme la condition de possibilité et le résultat endogènes de la coordination de l'agir des membres. Le projet ethnométhodologique subit toutefois une inflexion : il est repris dans une veine attentive à la constitution des collectifs et des communautés, notamment politiques. Une telle reprise s'inscrit dans filiation intellectuelle inaugurée par J. Widmer (2004, pp. 171-173, 2006).

⁷ Je m'inspire ici des brillants travaux de mon ami J. Stavo-Debaugé (2009) sur la venue à la communauté.

conduira le fidèle contrarié à s'interroger sur le statut religieux de son partenaire de discussion. Le contexte sera alors susceptible d'être envisagé comme une « occasion de témoigner ». Autrement dit, la redéfinition de la situation verra l'imposition d'un cadre énonciatif alternatif où l'évangélique, en position asymétrique favorable vis-à-vis de son interlocuteur, se devra d'instruire ce dernier quant à la vérité de sa condition spirituelle – la perte – tout en lui proposant l'alternative du salut par la foi « en Jésus ». En résumé, ce premier genre de reconnaissance est lié à la *pratique* religieuse inhérente au protestantisme évangélique et vise à la perpétuation de cette même pratique.

J'ai mentionné un second type de reconnaissance, relevant de la connaissance théorisée que génèrent les sciences. L'une des caractéristiques centrales de cette connaissance tient à son détachement en regard des orientations pratiques spécifiques à l'évangélisme. Il s'agit d'un savoir de second ordre, réflexif, que peut mobiliser le sociologue soucieux d'identifier à son tour des évangéliques. (Je délaisse pour l'instant la réflexivité que les croyants sont en mesure de développer vis-à-vis de leur propre pratique.) Quand bien même ce savoir sociologique convoquerait un important appareillage conceptuel en vue de fournir une description rigoureuse de l'évangélisme, il entretient un rapport problématique, voire déficient, à son sujet d'étude. Cette déficience relève de son incapacité à restituer les *herméneutiques ordinaires*, ces façons particulières qu'ont les fidèles de se rapporter à la divinité et les uns aux autres, des opérations qui constituent le phénomène « être un évangélique » et permettent, entre autres, l'identification mutuelle. Car les évangéliques *ne se reconnaissent pas* suivant les critères énoncés par les sociologues, et s'ils s'y retrouvent, c'est pour des motifs étrangers aux préoccupations scientifiques, des raisons d'ordre apologétique ou politique⁸. Par conséquent, l'approche de l'évangélisme retenue par la présente étude choisit de partir de la manière dont se présentent ces « chrétiens » – pour reprendre un qualificatif qu'ils affectionnent particulièrement – plutôt que des définitions qu'en donne habituellement la sociologie des religions.

⁸ La sociologie tombe ici dans le travers dénoncé par M. de Certeau : « le sociologue peut donc aisément “comprendre” ce qui s'est passé et l'interpréter dans son langage, puisqu'il retrouve précisément chez ses opposants [pour nous, chez ses enquêtés] les concepts qu'il a lui-même mis en circulation [...]. Reste que les intéressés, eux, sont nombreux à ne pas s'y reconnaître : ils refusent de s'expliquer comme ils sont expliqués » (1994 [1968], p. 48).

(Se) présenter, ou les enjeux de la description

La brève discussion qui précède, relative aux modalités de la reconnaissance, a contribué à formuler des distinctions centrales en regard des pratiques évangélique et sociologique. Il apparaîtra bientôt que le *moment* interactionnel que les sociologues prennent généralement pour objet de leurs analyses se révèle fort problématique en ce qu'il survient déjà trop en aval par rapport aux opérations auxquelles se livrent les fidèles pour s'identifier mutuellement. La déficience du moment de l'observation se traduit non seulement en un brouillage du phénomène étudié, celui-ci ne paraissant plus dans son intelligibilité première et ordinaire, mais également au niveau de sa restitution scientifique et dans l'ensemble de l'appareillage conceptuel sollicité par l'enquêteur. Ces quelques remarques motivent autant de raisons pour ne pas s'appuyer, du moins pas dans un premier temps, sur les habituelles « définitions » sociologiques du protestantisme évangélique comme point de départ, même si elles ont momentanément orienté mon investigation. Dès lors, quel moment permettrait une intelligence accrue du fait social que constitue l'évangélisme ? D'autre part, le questionnement relatif à la *temporalité* de l'enquête revêt des incidences massives sur les discours mobilisés par l'évangélique ou le sociologue. Plus spécifiquement, l'élaboration d'une conceptualité sociologique ayant prise sur la réalité étudiée dépend largement de cette temporalité. Ainsi, une seconde question surgit quant à l'articulation entre le dire religieux et sa traduction scientifique : comment conserver la force descriptive de la conceptualisation sans que celle-ci vienne écraser les significations des enquêtés⁹ ?

⁹ Ces différentes critiques – perte de l'intelligibilité naturelle du phénomène au profit d'une reconstruction théorique de l'objet, évanescence de la spécificité religieuse du phénomène investigué – ont déjà été formulées par M. de Certeau à propos des sciences des religions. L'auteur souligne que le travail analytique consiste à extraire des faits religieux de leur contexte ordinaire pour les réinscrire dans des « systèmes » conceptuels propres à chaque discipline (sociologie, histoire, psychologie), un tel traitement permettant aux mêmes faits d'*acquérir* un sens (pour l'analyste). Et Certeau de définir le « système » : « non [comme] la réalité d'une infrastructure ou d'un tout isolable, mais [comme] le modèle interprétatif que constitue et vérifie une pratique scientifique, c'est-à-dire une organisation cohérente des procédures interprétatives » (1987 [1971], p. 191). L'auteur durcit quelque peu la teneur nominaliste du projet scientifique pour souligner la manière dont elle s'oppose à la réalité du vécu religieux. La cohérence à laquelle parvient l'analyste, dans l'appréhension de son objet, tiendrait à une cohérence intrasystémique propre à la grammaire conceptuelle qu'il met en œuvre et non à l'adéquation à une quelconque « réalité » ou « vérité » qui appartiendrait au monde (social). Une tel nominalisme, c'est-à-dire le choix de construire un *modèle* explicatif plutôt que de tenir compte des pratiques et des explications *réelles* des enquêtés, a pour conséquence une atomisation du *Lebenswelt*, suivant les découpages propres aux disciplines respectives. Les tentatives pour établir une inter- ou une pluridisciplinarité relèvent ainsi d'un désir de formuler un « méta-discours » visant à « restaurer l'antique ambition d'une théorie unitaire ». Cependant, « le réel reçoit, entre ces discours [disciplinaires] régionaux, la figure de l'objet perdu. Non pas qu'il soit dénié (ce qui serait absurde), ni anéanti (ce qui serait impensable). Mais il est *rendu absent* par l'approche même. Il disparaît par le fait même de la connaissance. Il devient partout *supposé* et partout *manquant* » (1987 [1971], p. 198). En ce qui concerne la présente étude, son inscription dans une sociologie d'inspiration phénoménologique revient

Le souci de préserver l'intelligibilité naturelle du phénomène investigué, en particulier les significations propres aux évangéliques, impose de déployer une sociologie appliquée à décrire les pratiques ordinaires de l'évangélisme. Le moment des présentations se révèle un point de départ fort commode pour appréhender cet univers social. Les enquêteurs ont parfois tendance à oublier ce fait apparemment trivial, mais capital pour l'ethnographe aguerri : les individus n'ont pas attendu les chercheurs pour *se présenter*. Dès lors, avant de prétendre les « définir », il vaudrait la peine de tenir compte de l'importance que les évangéliques accordent à la présentation de soi. Concéder à l'enquêté la latitude de se présenter comme il l'entend, c'est l'appréhender d'abord comme le *sujet* d'une parole, une personne à part entière, et non comme l'*objet* d'un dire dont le sociologue serait le détenteur. De la sorte, on accède à la *représentation* – au sens anglo-saxon de « *performance* »¹⁰ – que l'individu destine à autrui, voire à un public, cette modalité de la représentation s'articulant également à la conception que l'on se fait de soi-même, c'est-à-dire au rapport réflexif qui va de l'*ego* au soi. Or les manifestations qu'est susceptible de prendre la présentation de soi, chez les évangéliques, attestent d'un souci particulier relatif à la possibilité de rendre compte de sa foi. Accepter de témoigner, c'est être prêt à répondre de sa parole et de ses actes, affirmer sa capacité à assumer les conséquences de ses faits et dires. En d'autres termes, le croyant qui *raconte* sa découverte de l'Évangile, en *rend compte* : il se conçoit comme un être *responsable*, il attend et espère être traité comme tel. Ne pas le prendre au sérieux sous prétexte qu'il ne saurait pas véritablement ce qu'il dit, qu'il n'aurait pas conscience de la réalité qui le meut – alors que le sociologue serait, au contraire, au bénéfice d'un savoir privilégié – ne constitue pas simplement une erreur épistémologique, mais également une faute morale, celle de ne pas faire place, avant même de lui faire droit, à l'altérité d'autrui. C'est concevoir l'altérité d'un sujet en tant qu'objet d'une causalité¹¹.

à tirer les conclusions propres à l'unité *première* du réel vécu par les personnes en regard de la théorisation scientifique.

¹⁰ On pense évidemment aux travaux d'E. Goffman (1973 [1957]) sur la « présentation de soi », tout en signalant, avec R. Watson (1989), que la virtuosité de l'analyse goffmanienne pâtit d'un ancrage empirique déficient et se complait dans les facilités que lui permet la métaphore théâtrale (comme le reconnaît Goffman au terme de son ouvrage).

¹¹ « Parler d'êtres humains dans le cadre d'une relation conversationnelle, c'est poser en principe que les sujets humains sont *difficiles*, complexes, et que comprendre exige du temps ; si les formes dominantes de relation font qu'on nie cette difficulté, et que les autres sujets sont constamment englobés dans les projets et les définitions d'un seul, il n'y a pas – c'est l'évidence – de conversation digne de ce nom. En conséquence, il n'y a pas non plus d'*activité de pensée* : les processus de pouvoir continuent à fonctionner à un niveau pré-réflexif, et aucun des intéressés ne participe à une activité spécifiquement humaine. Plus simplement dit, l'oppression est une situation dans laquelle les gens ne se parlent pas les uns aux autres ; où ils ne se trouvent pas mutuellement difficiles. Le langage d'un seul embrasse et incorpore l'expérience de l'autre, ainsi mis hors d'état de prendre directement la parole. Ainsi, le Blanc, imbu de la suprématie de sa race, qui affirme en toute sincérité comprendre ce que la population noire veut *réellement* ; le mâle (psychiatre ? théologien ? romancier ?), qui médite en toute tranquillité sur

Une approche rigoureuse de l'évangélisme ne peut, par conséquent, faire l'impasse sur la phénoménologie usuelle qui préside à la rencontre avec des évangéliques, mais se doit de restituer la manière dont ces derniers se définissent en de telles circonstances, au travers de leur « témoignage ». Ce n'est qu'après avoir formulé une description et une analyse scrupuleuses de cette *pratique* ordinaire de la présentation de soi que le sociologue peut élaborer, sur la base de cette analyse, une conceptualisation visant à doter le phénomène d'un autre éclairage¹².

Rencontre d'un autre type

Lorsqu'un individu se présente à moi comme un « chrétien », me vantant sa relation avec Jésus, le commerce quotidien qu'il entretient avec Dieu par le moyen d'une lecture assidue de la Bible, ou, éventuellement, les délivrances dont il a été le bénéficiaire sous l'effet de l'Esprit, il est fort probable que le même individu m'ait identifié comme un « inconverti », si j'ometts d'embrayer rapidement sur son discours avec la complicité caractéristique d'un coreligionnaire. La mention de mon baptême de nourrisson, d'un parcours catéchétique ponctué par la première communion ou de ma confirmation dans la foi catholique romaine – tout cela aura peu de chances de susciter une quelconque connivence chez mon interlocuteur. Il y a fort à parier qu'il discernera, dans cette énumération de rites, l'indice d'une indigence spirituelle. Le rappel de ma socialisation religieuse, loin de me constituer en « chrétien » aux yeux de ce partenaire de conversation, ne fera qu'attiser son ardeur à me témoigner des bienfaits divins dont je pourrais jouir dès aujourd'hui si seulement j'acceptais la conversion.

Cette vignette stylisée ne prétend nullement épuiser la variété des interlocuteurs évangéliques que l'on serait susceptible rencontrer, chacun exhibant une sensibilité

l'essence féminine ; l'historien de gauche à la mode, qui se prononce souverainement sur l'éthique et l'idéologie d'une culture plus ancienne ; l'"orientaliste", qui discute d'histoire asiatique, ou le laïc pur et dur, quand il discute du Moyen Âge : tous, ils représentent non pas tant une violation de "droits" qu'une incapacité radicale à penser, une incapacité à trouver les choses difficiles, comme à sa manière caractéristique, l'implique le langage humain » (R. Williams, 2005, p. 200).

¹² Ce mouvement allant de la *pratique* à la *conceptualisation* ne fait que tirer les conséquences de la critique épistémologique et politique fondamentale que K. Marx adressait aux théories de l'économie classique : une modélisation économique qui ferait abstraction des conditions *réelles* de production a pour conséquence de *réifier* cette production, et donc, d'*aliéner* les personnes y participant. La *praxis* est ainsi première en regard de la *theoria*. En termes phénoménologiques, un usage raisonné des conceptualisations théoriques se doit de lutter contre la propension à oublier que les concepts prennent leur appui dans le *Lebenswelt* et visent à le décrire. Ces intuitions ont été reprises dans le programme de l'*Institutional Ethnography* développé par D. Smith (2005) à partir de ses travaux à la croisée du féminisme (souci de la phénoménalité corporelle), de l'ethnométhodologie (attention accordée à la production de l'ordre social au travers des pratiques *locales* et *situées* des membres) et du marxisme (investigation de l'institution des relations de domination). Pour une lecture phénoménologique fascinante de la pensée marxienne – entretenant d'importantes résonances avec la sociologie smithienne, au point qu'on se demande si elle ne pourrait en constituer le fondement philosophique –, on se référera aux deux tomes que M. Henry consacre à Marx (1976a, 1976b).

particulière et une tolérance plus ou moins marquée à l'égard d'autres formes de christianisme. Pourtant, cette exposition sommaire aspire à restituer la physionomie d'un croyant ordinaire se revendiquant – lorsqu'on s'enquiert de précisions supplémentaires – d'un protestantisme évangélique. Les témoignages que nous aborderons dans les chapitres à venir permettront au lecteur de se faire une idée plus juste de la manière dont se présentent habituellement ces protestants et dont ils parlent de leurs convictions. Néanmoins, un élément transparait clairement : l'évangélique qui me raconte sa rencontre décisive avec Jésus n'a pas recours aux concepts élaborés par la sociologie des religions pour décrire sa foi. Dès lors, une démarche sociologique attentive à la phénoménologie propre à ce type d'interaction veillera à conserver les modalités effectives de présentation, en particulier énonciatives et catégorielles, déployées par les enquêtés.

Un spécialiste pourrait me rétorquer que les caractéristiques isolées par les sciences sociales des religions pour définir l'évangélisme – orthodoxie biblique, sacrifice vicairé du Christ, impératifs de la conversion et de l'évangélisation¹³ – sont contiguës, voire congruentes, avec les notions des évangéliques eux-mêmes. Pourtant, il n'en est rien : détachées du contexte pratique (principalement interactionnel) dans lequel elles sont ordinairement mobilisées, ces caractéristiques acquièrent une nouvelle signification du fait de se voir (ré)énoncées par le sociologue. Bien que les termes conservent leur stabilité sémantique, leur portée connaît une altération significative dont ne semblent pas avoir conscience les analystes. Ainsi, cette confiance accordée à la stabilité sémantique de certains concepts occulte le déplacement opéré par l'absorption du lexique ordinaire (et théologique) de l'évangélisme dans celui de la science et se révèle, au final, un mauvais indicateur¹⁴.

Une seconde manière de contrer les critiques que l'on serait amené à m'adresser sur ce point consiste à relever que les différentes caractéristiques attribuées aux évangéliques le sont sur la base de méthodes d'investigation *intrusives* dans lesquelles l'enquêteur vient quérir des réponses auprès de ses enquêtés. Cet argument porte que la recherche ait recours à des instruments quantitatifs (sondages, panels) ou qualitatifs (entretiens formel ou informel). Dans les deux cas de figure, les informations recueillies par le sociologue s'apparentent à des données de second ordre, enregistrant la réflexivité des

¹³ Les historiens et autres sociologues isolent généralement ces quatre caractéristiques, à quelques variations près (Bebbington, 1989 ; Fath, 2005a ; Stolz & Favre, 2005 ; Willaime, 2004b). Ces traits que la sociologie attribue classiquement à l'évangélisme seront discutés dans les chapitres à venir, en interaction avec l'usage qu'en font les évangéliques eux-mêmes dans leurs stratégies de présentation en public.

¹⁴ Voir à ce propos la critique approfondie que je mène sur les définitions classiques de l'évangélisme dans mon *Herméneutiques ordinaires* (2005), en particulier dans le premier chapitre.

croyants sur leurs pratiques, mais non les pratiques elles-mêmes. Évoquer la « réflexivité des croyants sur leurs pratiques » revient à tenir compte de la *justification* qu'appelle, chez l'enquêté, la question de l'enquêteur. Or le chercheur se livre à une confusion massive lorsqu'il prend l'explication, qu'il obtient en guise de réponse à sa demande, pour une description des mœurs qu'il est en train d'investiguer¹⁵.

De la nature des données

La démarche adoptée par la présente étude vise à éviter les difficultés relevées dans certains travaux sociologiques portant sur l'évangélisme. Les difficultés proviennent essentiellement de la façon dont ces travaux traitent la parole des enquêtés, le compte rendu de témoignages ou de prédications constituant un *locus* caractéristique pour mesurer l'étendue du problème¹⁶. Une différence majeure tient au fait que cette étude repose, en premier lieu, sur des *données naturelles*, au sens où le matériau analysé a été généré et enregistré par des fidèles dans un contexte interactionnel propre à leur activité religieuse ordinaire.

Les évangéliques ont pour habitude d'enregistrer leurs cultes dominicaux, afin de permettre aux absents ou aux malades d'y avoir accès. On grave des CD compilant les sermons délivrés par tel prédicateur durant les six derniers mois. On recueille les témoignages de conversion proférés lors d'une soirée d'évangélisation pour les mettre à disposition sur le site Internet de l'Église, dans un format aisément téléchargeable. On filme la célébration de baptêmes, afin que les baptisés conservent une trace de l'événement. Une fois captés, ces différents événements vont circuler dans des réseaux de diffusion variés pour donner lieu à des usages et des réceptions tout aussi divers. Certaines bandes passeront de main en main au sein d'une maison de repos, alors que des fichiers MP3 de prédications dominicales énoncées à Genève trouveront des auditeurs réguliers à Lyon, Montréal ou Abidjan – véritable *circulation* de la « Parole ».

¹⁵ Dans une étude sur la consommation de stupéfiants, D. Zimmerman & D. L. Wieder (1977) montrent fort bien comment le cadrage instauré par la *question* du sociologue établit, chez le fumeur de marijuana, la nécessité de se livrer à une *justification* de son comportement en termes d'agentivité et de projet d'action individuels, alors que la consommation collective de la substance illicite fait appel à une autre logique. Il y a ainsi un écart entre les pratiques effectives de consommation de l'enquêté et les réponses qu'il fournit à l'enquêteur, les deux moments renvoyant à des activités différentes du point de vue de l'agentivité de l'individu. Loin de se cantonner à « faire le récit » de ce qui s'est passé, l'enquêté est en situation de « rendre des comptes », cette seconde activité faisant peser sur sa parole d'importantes contraintes morales, voire juridiques, renvoyant à sa *responsabilité*, c'est-à-dire le fait qu'il soit *tenu* de *répondre* de ses actes.

¹⁶ Pour exemple, voir le collectif récent (Fath, 2004), intitulé *Protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion* et rassemblant la plupart des spécialistes francophones (et quelques sommités anglophones) de sociologie des religions. On notera la pénurie de matériel ethnographique, l'utilisation toujours illustrative du propos des enquêtés et l'absence de réflexivité quant à leur recueil ou à la position du chercheur dans le dispositif observationnel, c'est-à-dire communicationnel.

On aura saisi l'avantage que présente cette habitude de l'autodocumentation pour le sociologue à l'affût de matériau à analyser, lui facilitant l'accès aux modalités effectives de présentation auxquelles ont recours les membres en situation de célébration religieuse. Ici, le langage n'est pas encore cristallisé sous la forme d'un retour réflexif sur la pratique : il s'agit d'un discours de premier degré où langage et pratique ordinaire coïncident. Dès lors, ces quelques remarques en passant sur les rapports divers que peut entretenir la parole à l'action appellent à une rapide clarification visant à repérer divers usages langagiers.

La réflexivité, ou le langage dans tous ses états

Dans un article important traitant de la description sociologique, D. Smith distingue trois strates discursives allant du langage ordinaire à sa restitution savante, soit d'un ancrage dans l'indexicalité d'une pratique ordinaire, située, à une généralisation et une abstraction maximales caractéristiques de la réflexivité scientifique¹⁷.

Le niveau initial renvoie à un premier degré où (a) le discours s'inscrit dans l'effectuation d'une activité naturelle. Dans notre cas, cette couche correspond notamment aux récits de conversion ou aux prédications dominicales qu'enregistrent les pratiques d'autodocumentation mises en œuvre par les évangéliques eux-mêmes. La seconde strate se compose (b) du discours réflexif que les enquêtés tiennent à l'enquêteur vis-à-vis de leur pratique. Un tel matériau s'obtient généralement au moyen d'entretiens plus ou moins formalisés ou de questionnaires. Cette strate présente un certain degré de réflexivité que les personnes élaborent à la demande du sociologue. Elle opère donc la médiation entre la précédente, propre à un langage orienté vers l'accomplissement d'une pratique religieuse, et la suivante, à savoir (c) celle consacrée aux descriptions sociologiques. Ces descriptions permettent une transposition de l'activité des membres dans le jargon et le plan conceptuel de la sociologie. On se situe par conséquent dans la réflexivité relative à un traitement sociologique de l'agir. Partant, la *traduction* de l'action et des actes langagiers qui l'accompagnent, dans les termes caractéristiques d'un cadre théorique relevant des sciences sociales, peut aisément se dégrader en *trahison* si le chercheur ne distingue pas clairement entre les diverses strates discursives. C'est vrai, en

¹⁷ Cet article participe du projet smithien de penser les conséquences des médiations, notamment textuelles, et les types de « relations de pouvoir » [*relations of ruling*] qu'elles permettent ou instaurent (Smith, 1981, pp. 323-325). Ainsi, la relation que le sociologue entretient avec ses enquêtés est susceptible de prendre une teneur tyrannique, les seconds se voyant *assujettis* par le discours plus réifiant qu'objectivant du premier. Toutefois, le pouvoir de la médiation que constitue le discours sociologique peut également s'exercer sur un mode désaliénant, par exemple, en fournissant aux enquêtés une prise accrue pour agir au sein du contexte qui est le leur.

particulier, lorsqu'il confond l'explication que lui prodigue l'enquêté à l'égard d'une pratique (niveau 2) avec une mise au point qu'un membre fournirait à son semblable (niveau 1)¹⁸.

À évoquer la « réflexivité » distinctive de l'enquête sociologique, on court le risque de passer à côté du fait que cette enquête constitue également une activité munie d'une logique spécifique. Autrement dit, l'investigation ne procure nullement un point de vue transcendantal dépourvu de toute forme d'intérêt et, par là, capable de générer des descriptions parfaitement neutres et objectives. Un truisme suffira à étayer cette assertion : les biens et les objectifs (religieux) qui orientent l'agir des fidèles diffèrent de ceux qui guident la recherche du sociologue – à moins que ce dernier ne décide de connaître à son tour l'expérience de la conversion¹⁹. Deux logiques – croyante ou scientifique – semblent œuvrer simultanément, chacune renvoyant à des pratiques différenciées et évaluant la situation à partir d'une position et d'un cadre de référence spécifiques. On discerne ainsi une forme d'interférence entre les cadres mobilisés, l'enjeu central d'une ethnographie réussie résidant dans la capacité de les articuler sans réduire l'un à l'autre²⁰. Dès lors, à quels dispositifs aura recours l'enquêteur pour dresser des

¹⁸ Reste à savoir, évidemment, de quelle manière le sociologue se positionne sur le terrain. Selon le type d'observation participante pratiqué, l'enquêteur est susceptible de se présenter et d'apparaître comme un membre (potentiel) du groupe. Dès lors, les distinctions de D. Smith appellent à une recontextualisation adéquate en regard du dispositif d'enquête, mais n'en demeurent pas moins pertinentes. Pour une approche sommaire des modalités de présence au terrain, voir R. Gold (2003 [1958]).

¹⁹ La thématique du « virer indigène » [*go native*] est contemporaine de la constitution de l'ethnographie comme discipline scientifique. La question de l'intégration des chercheurs aux communautés et aux cultures étudiées s'est posée à partir du moment où ils sont partis sur le terrain. Il n'est dès lors pas étonnant que les meilleurs récits de l'expérience du « virer indigène », dans le cas de l'évangélisme, soient relatés par des anthropologues du religieux. Je pense en particulier à la quasi-conversion de S. Harding (1987) au baptisme fondamentaliste évangélique ou à l'adhésion de B. Jules-Rosette (1975) au pentecôtisme africain de l'Église de John Maranke. On notera que ces deux articles recèlent une force d'évocation et de démonstration rarement égalée ailleurs, quand bien même ils dérogeraient aux impératifs de pureté méthodologique requis par une conception positiviste des sciences sociales.

²⁰ L'*agnosticisme méthodologique* mobilisé par la sociologie des religions à la suite de M. Weber (Berger, 1971 [1967] ; Weber, 2003 [1919]) constitue une tentative pour conserver l'étanchéité entre le social et le divin, soit une reconduction, sous d'autres modalités, de la distinction entre le profane et le sacré. Dans un tel cadre, le sociologue ne prend en compte que des collectifs articulés autour de la notion weberienne de « biens de salut » (Bourdieu, 1971a, 1971b ; Weber, 1996, 1996 [1921]), sans jamais s'immiscer dans le rapport que les fidèles entretiennent effectivement, notamment dans l'interaction, avec leur divinité (dans le cas des théismes). Il y a dès lors un saut d'une sphère à l'autre, le croyant ayant (en théorie) peu de soucis à se faire quant aux implications religieuses de cette forme de sociologie. Celle-ci peine d'ailleurs à décrire des communautés, ayant fait de l'*échange* le geste paradigmatique de la religion. Ainsi le (super)marché (du religieux) semble circonscrire le lieu où se règlent les échanges de ces « biens » selon des « intérêts » individuels qui vont de l'acquisition de « pouvoir symbolique » à l'emplette de matériau visant à se « bricoler » une identité. On saisit comment la *modélisation* marchande constitue une forme de reconduction de la division libérale entre sphères publique et privée, la religion étant renvoyée dans le privatif singulier, au terme de l'échange. Le lieu public du marché permet donc aux acteurs, non pas de mettre leurs biens en commun et, par ce moyen, de se lier durablement les uns aux autres, mais d'*échanger* des avoirs sur le mode d'une prestation contractuelle et anonymisée – serait-ce la distribution d'un sacrement par un fonctionnaire habilité – avant de retourner vers des zones présentant des formes d'engagements plus denses, telles le proche et le familial. Or,

passerelles entre le monde religieux qu'il prétend explorer et celui de la science ? Comment s'y prendra-t-il concrètement pour rapporter, analyser et communiquer ce qu'il a vu de manière à ce que son compte-rendu restitue la teneur de la rencontre ?

Représenter l'expérience, transcrire une présence

L'entrée par l'aporie de la présentation des enquêtés – présentation de soi par l'évangélique ou présentation d'autrui par le sociologue – a permis de faire apparaître une série de difficultés épistémologiques (dont les répercussions affectent la dimension morale inhérente à l'enquête). Deux cadres de compréhension ont été mis en exergue, chacun obéissant à des logiques propres et visant des objectifs distincts. Là, le fidèle désireux de (faire) partager son expérience du divin, d'amener son interlocuteur à connaître une vie transformée. Le partage de cette réalité transitant par la communication d'une parole, par un témoignage qui n'offre d'autre créance qu'un « *ça m'est arrivé* » et en appelle donc à la *fides*, à cette confiance qui est assurance des biens qu'on espère et attestation des réalités inscrutables²¹. Là, le témoignage tient lieu d'évidence²². Ici, le sociologue qui, bien qu'il connaisse nombre d'affinités avec la situation de l'évangélique témoignant de sa foi, en particulier lorsqu'il se veut ethnographe, ne peut en rester à une simple déclaration quant à sa fréquentation du terrain, mais doit soumettre son discours à l'épreuve de la démonstration. Le chercheur n'avancera pas simplement qu'il y était ou que « *ça [lui] est arrivé* », encore lui faudra-t-il donner à voir ce qui arrive, se livrer à une restitution rigoureuse de ce qui se (ou est) produit, à une *dé-monstration*.

Le mouvement à effectuer semble bien établi : il s'agira de passer d'une présentation à l'autre, de la situation du « chrétien » au point de vue du sociologue, de la *pratique*

S. Bruce (2006) et, avant lui, M. de Certeau (1987 [1971]) rappellent opportunément que l'appréhension de la religion au travers du modèle marchand n'est possible et culturellement pertinente que dans une société sécularisée, soit une société ayant perdu le *sens* de ce que pouvait constituer ce phénomène par le passé : la religion ne fait plus *sens* pour elle-même. Délaissant la métaphore mercantile, je préfère quêter le sens là où il se trouve encore, en me focalisant sur les rapports *réels* que les fidèles entretiennent avec leur divinité et leur congrégation. À cet égard, le *théisme méthodologique* inauguré par É. Claverie (1991, 2003) et A. Piette (1999, 2003) me paraît plus convaincant en ce qu'il tente d'échapper aux impasses « libérales » de l'agnosticisme méthodologique, afin d'articuler concrètement les cadres de référence religieux et scientifique, ainsi que les strates discursives sur lesquelles reposent ces mêmes cadres (cf. Smith, 1981).

²¹ On aura reconnu l'allusion néotestamentaire : « La foi est une manière de posséder déjà ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités que l'on ne voit pas » (Hébreux 11, 1 [TOB]). Les citations bibliques proviennent généralement de la version employée par les enquêtés ; lorsque ce n'est pas le cas, je privilégierai la *Traduction œcuménique de la Bible*.

²² Sur le dispositif (et la précarité) fiduciaire du témoignage, cf. H. Arendt (1972 [1961]) et R. Dulong (1998).

religieuse à la *théorie* sociologique²³. Pour lever la difficulté, on prendra appui sur un dispositif permettant d'articuler les deux niveaux, une médiation étrangement similaire aux différentes strates du langage ethnographique que relève D. Smith. Et la réalité du péril auquel s'expose l'entreprise de connaissance, son possible échec, méritent qu'on explicite à nouveau l'écueil que tente d'éviter la démarche ici adoptée, non pour se prémunir à bon compte des critiques qui pourraient (et ne manqueront certainement pas de) lui être adressées, mais bien pour étayer les options qui ont guidé cette enquête. De même, évoquer ces options, avant d'entrer dans le vif de l'analyse, est une manière d'alerter le lectorat, d'exacerber sa sensibilité à l'égard du rapport que le langage (notamment théorique) entretient avec le monde qu'il prétend décrire, un univers d'abord appréhendé par le biais d'une pratique. L'enjeu central revient alors à dépeindre l'agir des enquêtés en le saisissant *d'abord* et *avant tout* dans sa modalité première de donation, *sub specie temporis*, avant même de tenter de le lire à la lumière de considérations spéculatives dont se passent fort bien ces protestants. Ce faisant, on se pare des précautions nécessaires – seront-elles suffisantes ? seules la restitution de l'enquête et la production de ses résultats le diront – pour éviter d'assujettir ces évangéliques à une raison qui leur demeurerait inexorablement étrangère.

Les sections à venir consistent en une exploration d'un dispositif offrant la possibilité de convertir la réalité d'un monde particulier en une connaissance scientifique. Cette conversion présuppose et opère un lien, une continuité, entre l'épaisseur du vécu et sa saisie conceptualisée. On verra comment cette conceptualisation progressive transite par la sollicitation de supports matériels que sont l'enregistrement sonore et sa retranscription. Ces artefacts permettent l'adoption d'une nouvelle perspective et l'objectivation du phénomène investigué, au risque parfois de le réifier. Au fil de la discussion, il deviendra évident que cette tension entre objectivation et réification du phénomène, inhérente aux dispositifs physiques sur lesquels prend appui l'analyste, traverse l'ensemble de l'enquête. De sorte que la transcription apparaît comme une métonymie du projet de connaissance scientifique.

Traduire une présence, ou l'esprit du médium

La prémisse du dispositif retenu par la présente étude consiste à poser que le plan de la pratique évangélique et celui du discours ou de la théorie sociologiques s'articulent au moyen de la *description*. Celle-ci prendra toutefois une allure bien particulière. Ainsi,

²³ On se gardera d'oublier que le passage d'une *praxis* à une *theoria* constitue l'une des apories majeures propres aux traditions aristotélicienne et marxienne, pour n'indiquer que certains des courants majeurs ayant réfléchi à cette question.

l'option marquée pour le recours à des données naturelles – produites par et pour les membres, dans le cadre de leur activité religieuse – n'annule pas pour autant une forme de *traduction*, en particulier lorsque ces données se présentent d'abord sous l'aspect d'un enregistrement qu'il s'agira de *transcrire*. Le passage de la parole à l'écrit, du son capté à sa restitution graphique, consiste déjà en une médiation particulière. Médiation épistémologique facilitant la saisie conceptuelle d'un phénomène. Médiation de la perte phénoménale, néanmoins, tentant d'apprivoiser, par le moyen de l'enregistrement sonore et textuel, l'absence qui la fonde, la distance de ce phénomène vers lequel elle ne fait que pointer. Car il est irrémédiablement *passé* l'événement saisi par les dispositifs techniques. Et quand bien même cette saisie se parerait des atours d'un éternel *présent*, elle ne renvoie que vers un ailleurs qui l'engendre, mais sur lequel elle n'a plus prise que de manière partielle, un lointain qui conserve à jamais une part d'irréductible étrangeté et sur lequel elle risque de s'exprimer partialement.

L'enregistrement, et plus encore sa retranscription, se situent ainsi à mi-chemin entre l'événement, dont ils constituent une trace, et sa saisie théorique, opérant au passage la médiation entre une présence désormais absente et l'horizon de savoir « ouvert » (au sens de « rendu possible ») par cette absence. La transcription renvoie à un autre lieu, signale le déplacement qui va d'un là-bas à un ici, tout en fonctionnant sur le mode de la *re-présentation*, une transformation de la présence qui tiendrait lieu de ce qu'elle était originellement. Cette présence qui se dérobe alors qu'on se croyait sur le point de la saisir, elle circule. Et la transcription, susceptible de ménager un accueil passager, de tenir momentanément lieu de remplacement, ne saurait mettre un terme à cette évanescence, fixer définitivement la présence²⁴. De sorte qu'il ne faudrait pas confondre le *médium* avec l'événement originel, le premier ayant la périlleuse tâche de convoquer le second, de le faire parler par-delà la séparation imposée, dans le temps et l'espace, par le flux de l'existence²⁵. Et l'on verra sous peu que si l'exercice se révèle téméraire, cela tient

²⁴ M. de Certeau pose ainsi une « insurmontable lacune [entre l'historiographie et l'objet qu'elle prétend rapporter] qui, dans le texte, porte au jour un manque et fait sans cesse marcher ou *écrire* encore ». Et l'auteur de poursuivre : « Cette lacune, marque du lieu dans le texte et mise en cause du lieu par le texte, renvoie finalement à ce que l'archéologie désigne sans pouvoir le dire : le rapport du *logos* à une *archè*, "principe" ou "commencement" qui est son autre. Cet autre sur lequel elle s'appuie et qui la rend possible, l'historiographie peut le placer toujours "avant", le remonter sans cesse plus haut, ou bien le désigner par ce qui, du "réel", autorise la représentation mais ne lui est pas identique. L'*archè* n'est rien de ce qui peut être dit. Elle s'insinue seulement dans le texte par le travail de la division ou avec l'évocation de la mort. | Aussi l'historien peut-il seulement écrire, en conjuguant dans cette pratique l'"autre" qui le fait marcher et le réel qu'il ne représente qu'en fictions » (1975a, p. 31). Cf. également « Le médium et son esprit » de J. Widmer (1989) auquel le sous-titre de cette partie renvoie implicitement.

²⁵ Nous voisinons ici avec la dimension oraculaire et démiurgique de la connaissance humaine dans sa prétention à convoquer des absents pour les interroger sur le sort des vivants. Ulysse quêtant le conseil du défunt devin Tirésias, par-delà l'abîme de l'Hadès, ou le roi Saül tirant le prophète Samuel de son

au fait que la médiation touche au *sens* appréhendé comme orientation et structuration endogènes d'une temporalité, c'est-à-dire à l'expérience ordinaire de l'écoulement du temps dans une situation donnée. Ce toucher se répercute sur une seconde dimension du *sens* qu'il contribue à déplacer, soit la compréhension située de ce qui est vécu sur le moment.

Les artefacts de l'enregistrement et de la transcription rendent possible une autre forme de circulation propre à la science. Pour reprendre l'heureuse formule de B. Latour, ils constituent tous deux des « *mobiles immuables* », soit des procédés offrant la possibilité de capter quelque chose du monde et de l'apprêter de sorte qu'il devienne un phénomène notable, mesurable, investigable, présentable et démontrable, mais surtout *déplaçable*, tout en conservant une apparence d'immutabilité, malgré le transport que la communauté scientifique lui fait subir. Dans le cas de la transcription, ce travail de conditionnement permet la saisie d'une pratique (discursive) et sa représentation graphique au moyen de marqueurs signalant que nous ne sommes pas simplement face à un texte ordinaire, mais en présence – de la *traduction*²⁶ – d'une interaction, dont la restitution appelle la mobilisation d'une signalétique particulière²⁷. Cependant, cette signalétique, loin de se borner à rappeler le caractère d'événement de parole que prétend rapporter la transcription, constitue la marque de propriété qu'une corporation savante appose sur un objet pour le reconnaître sien et autoriser sa circulation dans le champ disciplinaire, comme on marque du bétail au fer rouge, afin de garantir la sécurité de sa possession, tout en facilitant la latitude de ses déambulations.

repos mortel : figures mythiques cherchant auprès des morts un savoir susceptible de rendre compte des « forces » – divines – qui président au cosmos et aux destinées humaines.

²⁶ B. Latour définit ces *mobiles immuables* de la sorte : « [C]omment agir à distance sur des événements, des lieux ou des gens qui ne nous sont pas familiers [?] Réponse : en ramenant chez nous *par un moyen quelconque* ces événements, ces lieux et ces gens. Comment peut-on le faire puisqu'ils sont distants ? En inventant des moyens qui a) les rendent *mobiles* de façon à pouvoir les ramener ; b) en les maintenant *immuables* de façon à pouvoir les bouger dans tous les sens sans distorsion, perte ou corruption supplémentaire, et c) en les faisant se *combinaient* pour que l'on puisse les cumuler, les réunir, les battre comme un paquet de cartes quelle que soit la matière dont ils sont constitués » (2005 [1989], p. 534). Sur cette même notion, voir également son article intitulé « Le topofil de Boa-Vista » (1993) ou son récent ouvrage, *Changer de société ~ Refaire la sociologie* (2006, pp. 325-328). Il n'est pas anodin qu'au moment d'évoquer la transcription, il soit fait mention de « traduction » et référence à ce sociologue. Non que ce dernier se révèle un adepte de la transcription sous la forme qu'entend la pratiquer la présente étude, mais plutôt que sa sociologie – baptisée parfois de « sociologie de la traduction » – propose un cadre opportun pour penser les médiations, c'est-à-dire les transformations et les déplacements que nous faisons subir au réel, afin de l'appréhender.

²⁷ Pour l'essentiel, les conventions de transcriptions retenues dans cette étude s'inspirent largement de celles élaborées par l'analyse de conversation [*conversation analysis*] (Drew & Heritage, 2006 ; ten Have, 1999 ; Hutchby & Wooffitt, 1998 ; Psathas, 1995 ; Sacks, 1992a, 1992b ; E. A. Schegloff, 2007), en conservant toutefois des éléments de ponctuation classique, dans le souci d'alléger les contraintes de lecture pour le lecteur peu familier de ce type de traitement. Les conséquences épistémologiques et analytiques propres à la transcription ont donné lieu à une importante littérature (cf. Bonu, 2002 ; ten Have, 2002 ; Mondada, 2002 ; Pack, 1986 ; Psathas & Anderson, 1990).

Dès lors, une logique duelle préside à l'opération de transcription : il s'agit de conserver des caractéristiques notables de l'événement qu'elle se propose de restituer, tout en le faisant dans un langage commun à celui d'une communauté scientifique. C'est ici une double contrainte familière des traducteurs, celle de la fidélité à l'original et de l'exigence de lisibilité pour les destinataires. Il faudra veiller, par conséquent, à maîtriser les effets induits sur le sens par cette mobilité qu'instaure le dispositif de traduction. Si le sens est produit *in situ*, indexé sur les paramètres que sont le local et la séquentialité, l'extraction des propos de la situation initiale d'énonciation, arrachement suscité par le souci de circulation qui sous-tend l'analyse, implique une forme de déplacement du sens, un transport des bornes spatiales et temporelles qui circonscrivent l'événement. Réinscrit dans un *corpus* prétendant rassembler des phénomènes similaires, l'extrait, tiré de son lieu d'origine, perd quelque chose de sa particularité pour venir signifier une généralité. Simultanément, certains éléments de sens tendent à s'effacer au risque de disparaître complètement, alors que d'autres font leur apparition, les limites du nouveau contexte étant susceptibles de se voir appréhendées comme des indicateurs pertinents pour déployer un travail herméneutique inédit²⁸. Il vaut la peine de souligner ce point : le passage de l'indexation locale à l'insertion dans un corpus de données signale le déplacement d'une façon de percevoir l'événement dans sa singularité vers sa saisie en termes de typicité, soit *l'adoption d'un autre point de vue*²⁹. La transcription – véritable médiation matérielle – figure un promontoire sur lequel l'analyste et le lecteur peuvent se hisser dans l'espoir de gagner un peu de hauteur et, ce faisant, d'accéder à une vue en surplomb³⁰.

Cette extension de la vision n'est pas sans présenter quelques pièges en ce qu'elle fournit une perspective *différente* de celle d'après laquelle s'orientent les acteurs en situation. Du coup, le chercheur est guetté par la tentation d'oublier cet écart et de prendre les orientations graphiques qui guident son œil sur la page pour les paramètres

²⁸ Voir la notion de « méthode documentaire d'interprétation » [*documentary method of interpretation*] que H. Garfinkel (2007 [1967], chap. 3) développe à partir des réflexions de K. Mannheim, tout comme l'étude systématique à laquelle se livre A. McHoul (1982) sur les pratiques de lecture et d'interprétation.

²⁹ Précisons que la saisie d'occurrences particulières transite toujours par un *Gestalt*, soit une configuration à laquelle renvoie, et dans laquelle prend place l'occurrence, selon une « méthode documentaire d'interprétation » (Garfinkel, 2007 [1967]), suivant des méta-prédicats hiérarchisant les éléments pertinents propres à une situation (Cicourel, 2003 [1979]), ou d'après un schème conceptuel organisant des occurrences en des événements (Smith, 1978) – ces trois formulations renvoyant à un phénomène similaire. Dès lors, le travail du sociologue consiste à exhumer la configuration qui préside à la logique des inférences auxquelles se livrent les enquêtes.

³⁰ C'est le propre des travaux relevant de l'*Institutional Ethnography* (Smith, 1974, 2005), des *Studies of work* (Garfinkel, 1986 ; Garfinkel, Lynch, & Livingston, 1981) ou des *Science and Technology Studies* (Latour, 2005 [1989] ; Latour & Woolgar, 1996 [1978]) d'avoir mis en évidence le caractère *matériel* – pour une bonne part, *textuel* – des opérations de généralisation et d'universalisation relevant de la pratique scientifique.

effectifs présidant à la conduite des actions. Un exemple emprunté à la cartographie viendra étayer le propos.

Cartographier des pratiques

La carte est une représentation d'un territoire, un type d'abstraction offrant une prise à nombre d'activités. Bien qu'il y ait une certaine homologie entre le signifiant du plan et le signifié visé, un lieu particulier, il existe également une discontinuité – du point de vue – qui facilite, par le moyen du dispositif cartographique, l'adoption d'une perspective favorisant autant d'usages variés que sont la localisation d'une position, le suivi d'un itinéraire ou la planification d'une orientation. La représentation ne saurait donc se confondre avec la perception phénoménale que pourrait avoir un visiteur du panorama qu'il a devant les yeux. C'est d'ailleurs l'erreur classique du promeneur débutant que de se munir d'une carte routière pour se diriger dans un paysage accidenté, ce type de représentation faisant l'économie des indications inutiles à la circulation automobile, parmi lesquelles le relevé des courbes de niveau. Si le relevé cartographique ne constitue pas l'exacte restitution du regard en situation, il octroie par contre, à son utilisateur, la capacité de déployer une autre forme de vision, soit la possibilité de visualiser ce qui se situe derrière un accident du terrain, malgré l'obstacle qu'oppose cette colline au balayage oculaire du panorama. Le média de la carte, à l'instar de la transcription, introduit ainsi un décalage entre la saisie phénoménale d'un environnement et son appréhension théorique, cet écart étant le prix à payer pour permettre au champ de la vision de gagner en extension.

L'enregistrement d'une occurrence et sa retranscription constituent des formes de médiation ayant pour vertu de surmonter une distance spatio-temporelle et rendant ainsi présent un ailleurs déjà passé³¹. Cette transmission implique une altération de l'événement, tributaire, notamment, de la forme matérielle qui l'accueille : il circule d'une bande magnétique à un fichier audio, avant de se voir couché sur la page au moyen du

³¹ Il faudrait être plus précis quant à la forme de médiation qu'emprunte l'activité scientifique, par opposition à la médiation religieuse. À ce propos, B. Latour (1990) a posé quelques jalons théoriques utiles qui appellent à être passés au crible de travaux empiriques semblables à la présente étude (cf. Gonzalez, 2006). Pour en revenir à l'indexation spatio-temporelle générée par les deux types de médiation, il semblerait que la religion favorise une communication *existentielle* au sens où l'indexation se fait « *ici et maintenant* (pour *moi/nous*) », le ou les individus désignés par ce(s) pronom(s) devant se trouver dans une disposition de *cœur* particulière. Dans le cas des sciences, le phénomène rapporté est détaché de son contexte local et posé comme valable « *toujours, partout et pour tous* ». Cela ne signifie nullement qu'une forme d'indexation locale fasse défaut, mais elle prend une apparence qui implique une autre forme d'adhésion, celle-ci portant sur l'*évidence* d'un sens commun ou d'une démonstration rationnelle tenue pour universelle.

symbolisme ésotérique propre aux conventions de transcription³². Cette refiguration présente des avantages et des inconvénients similaires à ceux de la cartographie. L'analyste court perpétuellement le danger de réifier la transcription, de la confondre avec le « réel » qu'il prétend investiguer, ne serait-ce qu'en imputant aux actions des enquêtés une raison qui tiendrait à la traduction graphique de ce qui est advenu et non à la logique de l'interaction. Il s'agit dès lors de demeurer attentif aux *orientations* effectives des agents, à la manière dont ils évoquent, hiérarchisent et estiment avoir épuisé différents sujets de conversation. L'écueil de la réification connaît cependant sa contrepartie analytique en ce que la médiation du support fait apparaître des *opérations* mises en œuvre par les personnes sans qu'elles ne s'en soucient, ces opérations – telle l'alternance des tours de parole – s'avérant toutefois essentielles dans la poursuite d'une discussion³³. Partant, le détour par ce type de transcription permet de révéler des strates de l'agir qui seraient passées inaperçues autrement et de générer, par ce moyen, une description de l'événement à partir d'un *autre* point de vue que celui des enquêtés, tout en demeurant attentif à la perspective adoptée par les personnes engagées dans la situation.

En définitive, la transcription paraît résumer, sur le mode de la métonymie, l'ensemble des enjeux relatifs à une restitution rigoureuse du phénomène investigué. D'une part, elle a pour projet de donner à voir le réel au plus près de ses conditions de production, cette production étant le fait d'agents, de congrégations ou de collectifs. D'autre part, elle traduit ce même réel dans les critères d'une procédure standardisée permettant de déployer un travail analytique jugé adéquat au sein d'une communauté scientifique et de le diffuser auprès d'un public intéressé. Dès lors, le déplacement opéré par la transcription illustre le mouvement propre à une enquête de terrain : ce

³² Dans une compréhension sémiologique, la captation de la voix par la bande introduit un premier écart sémiotique vis-à-vis de l'événement de parole : le son de la voix constitue une *relique*, soit une trace ou un indice, de la personne qui s'exprime. En d'autres termes, la totalité du corps physique fait défaut, il ne nous parvient que sous la forme d'une partie. Il y a continuité *matérielle*, mais discontinuité *formelle*. La prochaine étape du processus de transcription procède à un écart supplémentaire, au niveau matériel : le produit fini aura transformé une situation initiale, voyant la coprésence de personnes de chair et de sang, en des symboles couchés sur une feuille. Voir D. Bougnoux (1991) pour une rapide introduction, bien que teintée de structuralisme, à la distinction sémiotique entre indice, icône et symbole. On se reportera également à la présentation des travaux de C. Peirce (Deledalle, 1978 ; Peirce, 1978 ; Veron, 1997b). S'inspirant d'un cadre de réflexion latourien, M. Ashmore & D. Reed (2000) présentent une étude extrêmement stimulante de ces différentes étapes inhérentes au travail de transcription.

³³ Je reprends ici la distinction formulée par L. Quéré (2002) entre *orientations symboliques* et *opérations praxéologiques* : la première renvoie au souci d'un sens ou d'une finalité présidant à l'agir des personnes, ce souci étant *accountable*, c'est-à-dire « rapportable » au sens de « raconter », mais également de « faire des comptes » ou d'en « rendre ». Quant à la seconde, elle désigne les opérations mises en œuvre par ces mêmes personnes, souvent sans y prêter attention, dans la conduite de leur action, ces opérations étant généralement subordonnées à des orientations symboliques.

mouvement de montée en généralité restitue un sens qui va de la pratique située des enquêtes à la conceptualisation du sociologue.

L'écart d'une présence, ou le signe et la parole habités

La médiation de la transcription présuppose qu'une distance sépare cet assemblage de signes, couchés sur la page, du vécu que ce dispositif prétend appréhender et rapporter. Le fait de vivre l'événement ne saurait être confondu avec une prise de connaissance informée par la transcription. Que cet artefact vise à *re-présenter* une expérience passée signale une variation dans l'ordre de la présence : *la présence se tient dans un écart*. Les signes matériels tiennent lieu, octroient un abri, à un reste de présence, lui disant « reste avec nous », à la manière des pèlerins d'Emmaüs suppliant le Christ de demeurer avec eux, alors que le processus de sa transformation en *corpus* scripturaire, social et sacramentel a déjà débuté – procès qui signe l'effacement de sa chair et sa transsubstantiation médiatique dans les espèces du texte canonique et de la communauté ecclésiale, du pain et du vin³⁴. Et comment envisager les querelles eucharistiques du 16^e siècle entre évêques et Réformateurs autrement que comme des disputes ayant trait à l'hospitalité qu'est susceptible d'offrir un signe ? Pour les uns, c'est l'évidence d'une *présence réelle*, d'un surnaturel qui fait irruption dans le monde pour s'en saisir et se donner au travers de sa matérialité. Quant aux autres, si présence il y a, elle est caractérisée par un déficit, celui d'une *absence* faite de souvenir et d'attente : par la Cène, on se remémore la venue du Christ et son départ, dans l'espoir de son retour³⁵.

Le dispositif de la transcription s'organise autour d'un premier écart, celui qui sépare – tout en les reliant – le signe qui macule la feuille de l'événement dont il constitue la symbolisation. De même, une approche appréhendant l'énonciation comme l'investissement d'un énoncé ne pourra que déceler un nouvel écart entre l'une et l'autre. Car l'énonciation d'une parole est toujours contrat d'engagement. Et la saisie d'un propos est dépendante du rapport qui lie un énonciateur à son énoncé par le moyen de son énonciation. Dans quelle mesure est-on *tenu* par son propos ? Comment s'y prend-on

³⁴ Sur les différents régimes de présence du corps absent du Christ, voir la section « “Corpus mysticum”, ou le corps manquant » dans la *Fable mystique* (Certeau, 1982, pp. 107-127). On se référera également à l'article de L. Marin (1986 [1982]), « La parole mangée ou le corps divin saisi par les signes », où l'auteur expose les développements théologiques, ainsi que ses conséquences pour une sacramentelle, de la cinquième édition de la *Logique de Port-Royal*.

³⁵ Il n'est pas indifférent que chacune de ces sémiotiques entretienne une affinité particulière avec des herméneutiques différenciées de l'Écriture, Zwingli et Calvin se voulant plus proches du littéralisme de l'école d'Antioche et récusant l'allégorisme qui régnait dans l'exégèse catholique médiévale (Beauchamp, 2002 [1998] ; Gisel & Zumstein, 2006 [1995]).

pour affirmer une chose, tout en disant son contraire ? À l'inverse, comment lester une phrase de sorte qu'elle ait la densité de la promesse ? Le sous-entendu, la litote, ou le mensonge, l'ironie, l'hyperbole ou l'hypocrisie attestent d'une multitude des proliférations du dire qui sont autant de manières de faire et de façons de répondre, c'est-à-dire de s'engager. Ainsi, l'écart entre le signe et l'événement se redouble au sein de la parole dans l'espace qui se creuse entre l'énoncé et son énonciation. La restitution de l'énoncé n'est dès lors pas suffisante, l'analyse devant encore restituer les formes d'engagement auxquelles il donne lieu, afin de dégager la portée réelle du discours. Qu'une telle restitution soit, par définition, incomplète et susceptible de révision tient à la capacité qu'ont les êtres de faire et défaire les attaches qui les lient, l'énoncé constituant l'un des liens matériels à partir desquels ils tissent leurs relations. L'espace ouvert par la parole – l'espace de parole – signe d'abord et en finalité un vivre en commun, renvoyant à une commune habitation. La parole est un lieu qu'on habite, un lieu *habité*.

Si l'on poursuit cette excavation progressive des couches sédimentées de la parole, on parvient à cette étrange découverte – mais n'est-ce pas ce que nous pressentons depuis toujours ? – que cette parole est habitée par une *altérité*. C'est un autre – d'abord en moi-même – que vise mon propos, car mon dire transite d'emblée par la forme réflexive d'un *se dire*, accueillant au passage une altérité qui *me* devient constitutive. Et une fois énoncé, ce dire est objectivé à la manière d'une chose partagée en commun, posée sur une table et qu'il s'agirait d'explorer ensemble. Dans ce partage, il peut arriver que mon propos me paraisse étranger au point que j'en vienne à me *dé-dire*, discernant dans cet énoncé une inquiétante altérité, une voix irrépressible ou répréhensible qui se saisit de ma bouche et à laquelle mon être se refuse désormais. Lorsque je parle, d'autres sont susceptibles de s'exprimer par moi, parfois à mon insu ou contre mon gré, cette polyphonie des voix, intrinsèque à mon dire, pouvant me conduire à accorder l'hospitalité aux façons de parler d'un ami, aux considérations d'un philosophe ou aux idées d'un parti. Or, si tant d'agences sont susceptibles de se frayer une voie au travers de ma gorge, n'en irait-il pas de même pour les voix du divin ou du démoniaque³⁶ ?

³⁶ Ces diverses considérations sur le caractère *oraculaire* de la parole proviennent de mon expérience de terrain et se sont vues largement confirmées par la phénoménologie de la voix, de l'appel et de la réponse développée par J.-L. Chrétien. Ainsi, le phénoménologue écrit-il à propos du prophétisme : « Pour que la voix soit altérée, il faut qu'elle soit et demeure la même, faute de quoi il y aurait seulement une autre voix, et comme un appel sans réponse. Ainsi, dans la définition que Philon d'Alexandrie donne de la parole prophétique dans un de ses traités, le prophète ne dit rien de propre (*idion ouden*), tout dans sa parole et de sa parole est à lui-même étranger (*allotria*), c'est l'autre qui résonne à travers lui. Philon peut donc écrire : "Véritablement le prophète, même lorsqu'il paraît parler, se trouve en état de silence : un autre se sert de ses organes vocaux, de sa bouche, de sa langue, pour révéler ce qu'il veut". Que l'origine elle-même parle à travers le prophète signifie ici sa pure et simple transformation en

Origine des voix ou voix des origines ?

Voilà belle lurette que les sciences humaines – en particulier lorsqu’elles se veulent critiques – ont accédé à la conviction qu’un autre se manifeste au travers des agents sociaux, qu’il les fait parler. En cela, elles véhiculent une ontologie naturaliste, quand elle n’est pas matérialiste, et constituent, pour certains critiques confessants, une théologie négative³⁷. Toutefois, la présence de l’altérité renvoie ici à une sorte d’*aliénation* et conduit à la dissolution du sujet (parlant), tout comme le structuralisme et ses rejets déconstructionnistes ont décrété la mort de l’auteur. Alors que j’ai l’illusion de m’exprimer, la réalité mise au jour par l’analyste se révèle singulièrement cruelle : *ça* parle en moi. Me voici devenu le support d’une *libido* contrariée, d’un *habitus* de classe, d’un intérêt économique ou symbolique. Et toujours le thème de l’*inconscient* ou de la *fausse conscience* de ressurgir, faisant apparaître que les agents sont mus par des forces qu’ils ignorent (et qu’il s’agirait de dénoncer ou d’exorciser).

Nul doute que les profondeurs de l’*inconscient*, les rapports troubles entre les genres ou les flux insondables du marché abritent leurs Léviathans. Assurément, prêtons-nous corps à ces démons, et jusqu’à notre voix. Ce serait cependant une erreur fatale que de réduire l’épaisseur du vécu des personnes à quelques variables (le niveau de formation, le statut socioprofessionnel des parents, le genre, etc.) pour avancer qu’il n’y a rien d’autre que *ça* qui parle. Cette manière de se rendre sourd à d’autres voix, de rompre les attaches qui lient un énoncé à son énonciation, viserait à faire émerger la structure inconsciente – serait-ce la *psyché* ou le *social* – qui porterait l’agir des agents³⁸. Reste la difficulté de

instrument. Le corps prophétique devient corps musical, comme le précise la suite du texte, résonnant d’une harmonie qui n’a rien d’humain. Il n’est plus tant porte-parole que porte-voix. Nous ne pouvons en effet porter la parole de l’autre que dans notre propre parole. Ici, la parole du prophète disparaît, il ne fait que sembler parler, et sa voix n’est plus du tout sa voix, elle ne constitue qu’un médium pour l’autre. La distinction entre parler de soi-même, à partir de soi-même (expression fréquente dans l’Évangile de Jean) et parler soi-même s’abolit. Qui ne parle plus de lui-même, ici, ne parle plus lui-même, il se tait même quand sa voix, ce que nous pourrions prendre pour sa voix, résonne » (1992, pp. 37-38). On trouvera des considérations similaires quant à l’énonciation chez G. Steiner (1991 [1989]). Le titre de son célèbre essai, *Réelles présences*, anticipe une réponse chargée d’un sens métaphysique évident à la question soulevée par le sous-titre (anglais) du même ouvrage : *Is there anything in what we say ?*

³⁷ À ce propos, voir la critique que le théologien anglican J. Milbank (2006 [1991]) adresse à l’ontologie sous-tendant les sciences sociales.

³⁸ C’est ici l’une des critiques que l’on pourrait adresser aux travaux d’A. Piette (1999, 2003), dans sa manière de traiter les énoncés religieux. Bien que l’auteur montre avec justesse qu’il y a un écart significatif – dans les deux sens du terme – entre un énoncé et ses énonciations plurielles, il paraît néanmoins en rester à un catalogue d’énoncés similaire à ceux que l’on dresse pour recenser les tropes de la rhétorique. Les diverses prises de parole religieuses sont ainsi détachées de leur contexte temporel et interactionnel pour venir entrer dans un carré sémiotique, suivant le parcours des médiations : de la réalité à la non-réalité, de celle-ci à la fiction, puis à la non-fiction, avant le retour à la case départ. Le tranchant pragmatique de cette sociologie est nettement émoussé, au final, par cette récupération structuraliste. Le problème tient certainement au traitement déficient que Piette propose de la temporalité. L’auteur ne paraît pas prendre la mesure de l’incidence de la perception temporelle des enquêtes sur la structuration du cours d’action, cette structuration se répercutant sur l’indexation des énoncés. À mon sens, on ne peut sortir de cette impasse qu’en poussant jusqu’à son terme la réflexion

justifier l'anathème prononcé à l'égard de voix porteuses d'une altérité que les méthodes des sciences humaines peinent généralement à accueillir : il n'y aurait là *rien* à entendre, si ce n'est déclarer qu'on est en *présence* d'une mystification. Mais sur quelles bases prétendre qu'il n'y a rien, ou qu'il s'agit d'autre chose que ce que confessent les enquêtés ? Une telle ontologie *a priori* ne prévient-elle pas, en la délimitant trop en amont, l'enquête de se déployer dans toute son effectivité et de saisir le phénomène au plus près de ses conditions de donation ?

Restituer leur pleine altérité aux enquêtés présuppose qu'on ne restreigne pas à l'avance la multiplicité d'ontologies possibles que mettra au jour l'enquête. Il s'agit d'accepter que la nature des *êtres* rencontrés sur le terrain sera susceptible d'altérer profondément la manière de faire de la sociologie. Car avant de se demander s'il existe ou non quelque chose comme du *supernaturel*, il convient d'observer à quel type de phénomènes les évangéliques attribuent cette désignation et sur la base de quels critères ils s'accordent pour le faire. Les arguments avancés jusqu'ici, tant en regard des écarts entre transcription et événement, énoncés et énonciation, que du passage en revue de l'ontologie sous-tendant les sciences humaines, ont fait apparaître qu'une profonde *altérité* habite nos discours, serait-ce à notre corps défendant.

On comprendra ainsi que la présente étude aille à contre-courant des présupposés guidant les travaux généralement produits dans le cadre de la sociologie des religions. Le parti pris de la *présence* d'une présence (ou d'une absence, soit de son double négatif) ne peut conduire qu'à une forme de *réenchantement* de la sociologie. Un tel parti pris, loin de reposer sur une position dogmatique *a priori*, étend le champ du possible offert à l'investigation, au moyen d'un détour réflexif sur les conditions de possibilité de l'enquête.

Représentativité des données et représentation des enquêtés

Comment (se) reconnaître (comme) un évangélique ? Ce questionnement nous a conduits à distinguer entre deux formes de reconnaissance, celle du fidèle et celle du sociologue. On a ainsi soulevé les enjeux épistémologiques et moraux inhérents au travail de *présentation* de l'évangélisme : comment les croyants se présentent-ils ? Comment le chercheur peut-il s'y prendre pour les présenter d'une manière fidèle et crédible, c'est-à-

sur l'énonciation, soit en prenant radicalement en compte l'insertion des énoncés religieux dans des situations particulières, ces énoncés permettant d'exprimer la nature de l'investissement qui lie le locuteur à autrui (Dieu, un coreligionnaire ou un profane).

dire digne de foi ? Cependant, les questionnements relevant de l'épistémologie, de la méthodologie ou de la morale ne suffisent guère à épuiser la réflexion. On a certes déjà exploré un premier aspect du rapport entre reconnaissance et représentation *via* la discussion relative à la restitution du phénomène investigué au moyen des artefacts désormais familiers de l'enquête sociologique que sont l'enregistrement et la transcription. À ce point, le souci majeur demeure encore celui de restituer fidèlement ce qui est vécu et observé sur le terrain.

Mais, bientôt, un second aspect va entrer en ligne de compte, dès l'instant où les observations se prêtent à un travail de publicisation. En raison de leur caractère public, les résultats de l'enquête, loin de se cantonner à la sphère scientifique, sont enclins à faire retour dans les débats de société. Et c'est là une autre façon de relier reconnaissance, représentation et représentativité ; non seulement par le biais d'une attention aux complications épistémologiques et méthodologiques que pourrait connaître l'investigation, mais également dans l'appréhension des usages sociaux auxquels le discours sociologique donne prise, lorsqu'il participe à des enjeux d'ordre médiatique ou politique.

La discussion qui suit commence par envisager le problème de la représentativité en tant que difficulté de méthode : à quelle pertinence peuvent prétendre des données ethnographiques en regard d'approches statistiques ? La réponse à cette interrogation survient au gré d'un détour par l'histoire de la sociologie. Il s'agit de montrer comment Durkheim résout la question en posant que la représentativité, avant de constituer une propriété d'un échantillon, est d'abord une modalité de structuration du collectif mise en œuvre par ses membres. La représentativité est en premier lieu une compétence *politique* des membres ; ce n'est que par dérivation qu'elle devient une aporie méthodologique pour le chercheur. La prise en compte de ce constat permet de discuter ensuite des enjeux portant sur la représentation publique des évangéliques, notamment l'image que s'en font les médias ou le politique. L'usage commun ou administratif de la catégorie « secte », de même que l'expertise des spécialistes provenant des sciences sociales des religions, jouent un rôle important dans ce qui s'apparente à une lutte pour la définition d'un religieux licite au sein de la société.

L'obsession de la représentativité

S'il est une inquiétude qui taraude le chercheur, en particulier lorsqu'il pratique des méthodes dites qualitatives, c'est la problématique de la *représentativité* : les communautés étudiées, les gens interrogés, les faits observés sont-ils réellement

représentatifs du sujet que l'on s'est donné pour tâche d'étudier ? Ici ressurgit l'éternelle question de la synecdoque, soucieuse de savoir si la partie est en mesure de parler pour le tout et comment elle peut en tenir lieu³⁹. Au premier abord, l'ethnographie semble bien désemparée face à la puissance de brassage de variables à laquelle prétend la méthode statistique. Cette dernière, véritable centre de calcul, fait confluer une multitude de renseignements vers autant de tableaux et de graphiques, afin de leur donner forme et d'en fournir une représentation. Comment l'ethnographie saurait-elle faire valoir ses arguments, dans ce combat inégal, elle qui, par essence, n'en reste qu'à une poignée de cas pour lesquels elle revendique l'éminence, la typicité ou, à défaut, la réalité ?

Une fois passée la fascination que pourrait exercer le sentiment de puissance brute que procure l'instrument statistique, on se rend compte que David conserve toutes ses chances face à Goliath et qu'il lui réserve plus d'un tour dans son sac. La force d'une approche ethnographique réside précisément dans son rapport à la réalité empirique – une réalité qui n'a pas subi le type de modélisation consistant à quantifier des réalités mondaines se prêtant difficilement à la quantification. La puissance analytique de l'ethnographie repose entièrement sur les dimensions morale et politique de la représentation ordinaire, soit ces représentations qui orientent effectivement l'action des enquêtés en situation et structurent les collectifs dans lesquels ils s'engagent. La présente étude n'est pas le lieu pour ouvrir à nouveaux frais le débat sur l'ontologie implicite propre à certaines opérations statistiques. Il convient toutefois d'évoquer quelques aspects se rapportant au « réalisme des agrégats », de manière à rendre compte de l'opportunité du recours à la démarche ethnographique pour mener à bien notre enquête sur l'évangélisme. Une fois encore, l'argument (car c'en est un) portera sur l'articulation du réel à sa représentation⁴⁰.

Durkheim en quête de représentations

Enquêter sur la nature du réel et de la représentation revient à voisiner avec les parages de la représentativité. Un rapide survol de l'évolution de la pensée de Durkheim quant à la portée de l'outil statistique permet d'explicitier cette affirmation, en montrant comment le sociologue est passé d'une conception nominaliste de la représentation,

³⁹ Pour une introduction à ces questions, voir les chapitres que H. Becker (2002 [1998]) consacre aux représentations (chap. 2), à l'échantillonnage (chap. 3) et aux inférences logiques (chap. 5).

⁴⁰ Mes réflexions s'appuient sur les travaux remarquables d'A. Cicourel (1969 [1964]) quant aux limites que rencontre une approche sociologique dans la traduction mathématique du monde, soit dans sa quantification et sa modélisation. J'ai également recours à l'excellent ouvrage d'A. Desrosières (2000 [1993]), en particulier le chapitre 3, « Moyenne et réalisme des agrégats ». Sur la place des arguments en sciences sociales, voir P. Winch (1990 [1958]).

celle-ci équivalant à la moyenne d'un échantillon, à une conception réaliste ancrée dans la pratique ordinaire des enquêtes et opérant la médiation entre le « je » de l'expérience individuelle et le « nous » de l'appartenance au collectif.

Dans le troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique*, consacré à la distinction entre le normal et le pathologique, Durkheim fait de la conformité à la moyenne le critère autorisant à distinguer, par le recours à une démarche objective, entre ce qui est socialement sain (un comportement, un individu, une institution) et ce qui ne l'est pas. La moyenne arithmétique constitue donc la *normale*, comme l'on dirait que « la température est au-dessus de la normale de saison ». Cette statistique se pare inévitablement d'une dimension morale, car les chiffres prétendent évaluer des actions humaines s'écartant d'une *normale* conçue sur le mode de la *norme*. La figure de l'homme moyen symbolise cette conformité au social et s'oppose, du point de vue d'une appréhension objectivée du sentiment moral, aux cas déviants et contraires qu'incarnent le criminel et le juste d'exception⁴¹. La moyenne statistique apparaît dans *Les Règles* comme l'opération par excellence permettant de donner à voir le processus de cristallisation que subissent les institutions sociales, lorsqu'elles passent du statut de « manières de faire » inaugurées dans un milieu particulier, à celui de « manières d'être » indépendant du substrat humain qui leur avait donné naissance. Ce passage signe la transition d'une génétique de l'institution à sa régularité et à son effectivité causale : l'institution acquiert son objectivité, soit une réalité *sui generis*⁴².

Durkheim ne soutient pas longtemps la thèse posant l'équivalence entre « type collectif » et « type moyen ». Son étude sur *Le suicide*, parue en 1897, soit deux ans plus tard, marque bientôt la rupture avec une conception qui concevrait le recours à la moyenne comme une méthode privilégiée pour mettre en lumière l'objectivité d'une institution sociale. La confusion des types collectif et moyen ne rend pas justice au sentiment moral et réduit la morale à un simple conformisme, ce qui grève lourdement

⁴¹ « Pour que [la conscience morale] puisse évoluer, il faut que l'originalité individuelle puisse se faire jour ; or, pour que celle de l'idéaliste qui rêve de dépasser son siècle puisse se manifester, il faut que celle du criminel, qui est au-dessous de son temps, soit possible. L'une ne va pas sans l'autre » (Durkheim, 1990 [1895], p. 70).

⁴² « [Certaines] manières d'agir ou de penser acquièrent, par la suite de la répétition, une sorte de consistance qui les précipite, pour ainsi dire, et les isole des événements particuliers qui les reflètent. Elles prennent ainsi un corps, une forme sensible qui leur est propre, et constituent une réalité *sui generis*, très distincte des faits individuels qui la manifestent. [...] Ce sont évidemment des faits sociaux. Au premier abord, ils semblent inséparables des formes qu'ils prennent dans les cas particuliers. Mais la statistique nous fournit le moyen de les isoler. Ils sont, en effet, figurés, non sans exactitude, par le taux de la natalité, de la nuptialité, des suicides, c'est-à-dire par le nombre que l'on obtient en divisant le total moyen annuel des mariages, des naissances, des morts volontaires par celui des hommes en âge de se marier, de procréer, de se suicider. Car, comme chacun de ces chiffres comprend tous les cas particuliers indistinctement, les circonstances individuelles qui peuvent avoir quelque part dans la production du phénomène s'y neutralisent mutuellement et, par suite, ne contribuent pas à le déterminer. Ce qu'il exprime, c'est un certain état de l'âme collective » (Durkheim, 1990 [1895], pp. 8-10).

toute tentative sociologique visant à en reconstituer la genèse⁴³. Un tel constat conduit le sociologue à user des statistiques avec une certaine circonspection, y discernant une dimension irréductiblement nominaliste : le type de représentation qu'elles fournissent d'un collectif, la moyenne, ne coïncide pas nécessairement avec les représentations effectivement – c'est-à-dire *réellement* – en vigueur au sein de ce collectif. Durkheim parvient dès lors à cette double conclusion, à savoir que la statistique se limite à enregistrer la régularité d'occurrences, sans en avancer les raisons, l'investigation de ces raisons restant à faire ; la conséquence logique de cette première conclusion étant que d'autres approches se révèlent plus fécondes pour mener à bien cette enquête⁴⁴. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* seront la mise en œuvre géniale de ce nouveau programme de recherche visant à recouvrer les représentations *réelles* qui structurent et orientent un collectif.

Le caractère novateur du dernier ouvrage de Durkheim tient en particulier au lien que le sociologue établit entre pratique religieuse, catégories de la pensée et structuration du collectif. L'un des projets durkheimiens essentiels dans cet écrit consiste à retracer la genèse des catégories de la pensée, tentant de résoudre empiriquement l'un des problèmes majeurs de la philosophie, soit la question épistémologique. L'originalité – voire la hardiesse – de la démarche réside dans le fait de penser « la raison dans les limites de la religion », soit à poser que ces catégories ont une origine religieuse et, donc, sociale. Au passage, l'épistémologie kantienne en ressort bouleversée et naturalisée, pour ne pas dire « socialisée » – ce qui revient strictement au même, d'un point de vue

⁴³ « Ils ne sont pas très nombreux ceux qui ont des droits d'autrui un respect suffisant pour étouffer dans son germe tout désir de s'enrichir injustement. Ce n'est pas que l'éducation ne développe un certain éloignement pour tout acte contraire à l'équité. Mais quelle distance entre ce sentiment vague, hésitant, toujours prêt aux compromis, et la flétrissure catégorique, sans réserve et sans réticence, dont la société frappe le vol sous toutes ses formes ! Et que dirons-nous de tant d'autres devoirs qui ont encore moins de racines chez l'homme ordinaire, comme celui qui nous ordonne de contribuer pour notre juste part aux dépenses publiques, de ne pas frauder le fisc, de ne pas chercher à éviter habilement le service militaire, d'exécuter loyalement nos contrats, etc. Si, sur tous ces points, la moralité n'était assurée que par les sentiments vacillants que contiennent les consciences individuelles moyennes, elle serait singulièrement précaire. | C'est donc une erreur fondamentale que de confondre, comme on l'a fait tant de fois, le type collectif d'une société avec le type moyen des individus qui la composent. L'homme moyen est d'une très médiocre moralité. Seules, les maximes les plus essentielles de l'éthique sont gravées en lui avec quelque force, et encore sont-elles loin d'y avoir la précision et l'autorité qu'elles ont dans le type collectif, c'est-à-dire dans l'ensemble de la société. Cette confusion, que Quételet a précisément commise, fait de la genèse de la morale un problème incompréhensible » (Durkheim, 1993 [1897], pp. 358-359).

⁴⁴ « Pour Durkheim, la mesure statistique a l'inconvénient notable de demeurer extrinsèque aux phénomènes sociaux qu'elle permet d'objectiver : elle n'atteint pas [l'épreuve de la résistance du fait social que constitue] la contrainte, mais témoigne seulement de ses effets à travers les régularités phénoménales qu'elle détermine, la raison de cette détermination restant dans l'ombre. Durkheim ne s'est jamais dépris de cette acception "nominaliste" de la statistique : si celle-ci est bien le signe d'une règle, la trace de son effectivité, elle ne la livre pas en elle-même et laisse intact, pour cette raison, le problème de son élucidation. » (Karsenti, 2006, pp. 17-18) « L'utilisation des données statistiques apparaît [...] ambivalente. Durkheim s'en sert, mais du bout des doigts. Elles impliquent des tendances collectives extérieures aux individus, mais ces tendances pourraient être constatées directement (c'est-à-dire sans statistiques) » (Desrosières, 2000 [1993], p. 126).

durkheimien. Mais quel rapport entre ce projet prétendant fournir une génétique naturaliste aux catégories de l'entendement (une entreprise qui, pour certains, flaire le sociologisme) et la question des représentations ?

Durkheim va restituer de manière synthétique les thèses avancées dans *Les formes élémentaires* et répondre aux principales interrogations qu'elles suscitent, lors d'une conférence délivrée peu après la parution de son livre et intitulée « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine ». L'auteur y explicite une conception dualiste de la psychologie humaine permettant d'articuler le plan individuel, propre à la sphère profane, avec le plan collectif, relevant de la religion. Tenant jusqu'au bout une approche naturaliste (et réductionniste) de la religion, le sociologue reconnaît les forces qui habitent cette dernière, mais pose qu'elles sont d'ordre naturel. Pourtant, l'action de ces forces sur les esprits révèle leur teneur morale. Et Durkheim d'avancer : « on ne voit que la société qui puisse exercer cette action dynamogénique qui caractérise la religion » (1975 [1913], p. 29). L'individu, lorsqu'il participe à l'effervescence collective présidant à la fusion des consciences, la cérémonie religieuse, communie à une puissance qui le dépasse, soit l'énergie dégagée par le collectif. Les croyances et les rites visent, en réalité, les idéaux communautaires personnifiés par le totem de la divinité. Dès lors, « il est inévitable que les peuples meurent quand les dieux meurent si les dieux ne sont que les peuples pensés symboliquement » (1975 [1913], p. 30)⁴⁵.

Dans la conception durkheimienne, les dieux symbolisent la communauté. Ils constituent une *médiation* que le groupe se donne à lui-même pour *se penser*. On est pleinement dans l'ordre de la représentation. Toutefois, la modalité de cette représentation n'est pas de nature statistique, mais bien *symbolique*. Croyances et pratiques religieuses permettent de signifier et d'asseoir, dans les âmes et les corps, l'expérience collective, qui est expérience du collectif. Cette représentation est dès lors politique, au sens où la religion administre le monde commun par le recours aux régulations discriminant entre le profane et le sacré. Ces catégories doivent cependant posséder une pregnance particulière auprès des individus qui forment le groupe. Cette

⁴⁵ La conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse* se poursuit en imputant la force que le croyant croit recevoir de sa divinité, à la fusion de l'individu avec le collectif. Le social constitue donc bien le « dieu » durkheimien. Au passage, le sociologue opère une réduction du théologal au social. On notera avec intérêt qu'un autre éminent penseur du religieux, contemporain du Français, W. James (2002 [1902]), reconnaît également la force dynamogène de l'expérience religieuse. Toutefois, le pragmatiste, loin d'acquiescer au réductionnisme durkheimien, dénonce le travestissement et l'appauvrissement qu'opère l'institutionnalisation du sentiment religieux, une institutionnalisation due à la cléricisation et au développement dogmatique, soit à un clergé et à la fixation de dogmes. On trouvera chez B. Karsenti (2006 [2004]) une très belle étude comparant les conceptions de Durkheim et de James sur la religion et l'expérience religieuse. C. Taylor (2003 [2002]) propose également une lecture contemporaine des travaux de W. James, retraçant la genèse de l'individualisme religieux, dans une perspective sensible à l'approche durkheimienne.

prégnance est le fait des forces morales mises en œuvres lors des rituels religieux et s'exerçant sur les esprits de ceux qui y participent.

À ce point le dualisme durkheimien révèle toute son efficacité, en distinguant entre corps et âme, soit un corps mû par des appétits égocentrés et préoccupé d'une satisfaction individuelle, alors que l'âme ménagerait un accueil aux besoins d'autrui, signant ainsi la présence de la conscience collective dans l'esprit de l'individu. Le passage du plan corporel au niveau spirituel – transit exposé à nombre de tensions et de tiraillements contraires – est acheminement d'un point de vue individuel à une perspective collective, d'un « je » à un « nous », voire à un « soi ». Ce passage constitue l'abandon d'un positionnement égocentré pour adopter un décentrement faisant place à la figure du tiers. Dans la foulée, le décentrement permet d'accéder à un champ de vision plus universel, dégagé des contingences immédiates, lieu privilégié pour le déploiement d'une morale et d'une politique, mais également propice à la contemplation théorique caractéristique de la réflexion scientifique. Il apparaît ainsi que le tiers est contenu dans la construction même de l'individu, celui-ci étant, de par ce fait, un être relationnel. Quant à cette compétence à adopter la position du tiers, elle provient du collectif, des voies qu'il se fraye dans la corporéité individuelle, des capacités qu'il vient lui ajouter. Parmi ces capacités, Durkheim retient l'habilité à pousser l'abstraction jusqu'à son terme – en édulcorant complètement le corps propre – de manière à élaborer des concepts formels (le Bien, la Vérité, la Justice) et à appréhender des entités abstraites (Dieu, la Nation, le Peuple)⁴⁶.

La représentativité comme compétence ordinaire

Le bref passage en revue des évolutions que connaît le programme de recherche durkheimien permet d'aborder la question de la représentativité sous un angle inédit. De toute évidence, les dividendes de la discussion sont à verser au crédit de la présente étude, celle-ci se reconnaissant volontiers héritière de certaines intuitions rencontrées chez Durkheim. On posera que l'investigation ethnographique d'un groupe doit précéder son traitement statistique, la compréhension étant un préalable au comptage. Cette

⁴⁶ Dans son célèbre article sur les réalités multiples, A. Schütz (1945) montre comment la pensée scientifique participe d'une contemplation voisinant avec l'*extase*, c'est-à-dire une sortie de soi, une aptitude à la désincorporation, afin de parvenir à un point de vue universel. Cette universalisation se fait par un *epochè* qui met en suspens les coordonnées corporelles propres à la subjectivité, soit l'expérience de la limitation propre au fait de percevoir en tant que corps spécifique. D. Smith (1990) fait apparaître combien ce processus de dépassement des limites corporelles, soit d'un point de vue subjectif, repose sur un travail relatif à l'indexicalité des pronoms. Ainsi, l'adoption d'un point de vue désincarné va de pair avec une opération de désindexation du discours qui vise à adopter une énonciation prétendant à une forme d'universalité.

compréhension porte essentiellement sur la manière dont les enquêtés se représentent en tant que groupe. La question de la représentativité n'est ainsi qu'une modalité de la représentation de soi à laquelle travaille le collectif.

Les considérations relatives à l'usage des statistiques, notamment la distinction entre « type moyen » et « type collectif », ont fait apparaître les implications qu'est susceptible d'avoir, sur l'intelligence d'un fait social, une opération apparemment aussi anodine que l'établissement d'une moyenne. Poser cette moyenne comme point d'équilibre d'une collection de cas (indépendamment d'une prise en compte du savoir dont disposent les individus, retenus par la procédure d'échantillonnage, pour former un collectif), revient à imposer une contrainte externe à l'analyse du phénomène, contrainte risquant de réduire à néant toute tentative de compréhension. Il convient dès lors de se rappeler que la capacité à comprendre le fait investigué ne saurait émerger de la seule puissance du calcul, quelle que soit la taille des échantillons brassés. Cette remarque se vérifie d'autant plus que ce qui prétend être mesuré se prête mal à la mathématisation, la traduction des croyances et des opinions en échelles de valeurs constituant l'un des casse-tête majeurs auxquels s'affronte le traitement statistique du social. *Compter n'est pas comprendre*⁴⁷.

Les travaux de Durkheim font apparaître l'écart qui va de la raison pratique au raisonnement mathématique. Et si ce dernier offre la possibilité de traduire sous forme modélisée un agrégat d'individus, afin de faire sens de ce qu'ils ont en commun, ce sens s'expose à demeurer extrinsèque à l'action, soit aux conditions et aux orientations réelles qui président à la constitution du collectif et au déploiement de son agir. Ce que le chercheur doit recouvrer, ce sont les inférences internes que mettent en œuvre les membres du collectif de manière à se reconnaître et à se coordonner mutuellement. L'analyste a pour tâche d'exhiber un *voir ensemble* sous-tendant l'expérience collective, celle-ci étant également l'expérience d'un *faire* collectif⁴⁸. Loin des modélisations abstraites générées par le traitement spécialisé des recensements statistiques, ce *voir ensemble* constitue une compétence ordinaire des membres, compétence visant à repérer

⁴⁷ J'ai déjà recours à un argument similaire à propos des statistiques sur l'évangélisme (Gonzalez, 2005, chap. 1). Cet argument est inspiré par les travaux de P. Winch : « The compatibility of an interpretation with the statistics does not prove its validity. Someone who interprets a tribe's magical rite as a form of misplaced scientific activity will not be corrected by statistics about what members of that tribe are likely to do on various kinds of occasion (though this might form *part* of the argument) ; what is ultimately required is a *philosophical* argument [...]. For a mistaken interpretation of a form of social activity is closely akin to the type of mistake dealt with in philosophy. [...] The difference is precisely analogous to that between being able to formulate statistical laws about the likely occurrences of words in a language and being able to understand what was being *said* by someone who spoke the language. [...] "Understanding", in a situation like this, is grasping the *point of meaning* of what is being done or said. This is a notion far removed from the world of statistics and causal laws : it is closer to the realm of discourse and to the internal relations that link the parts of a realm of discourse » (1990 [1958], pp. 113-115).

⁴⁸ Sur ce *voir ensemble* et l'expérience collective, voir l'excellent article de L. Quéré (2003).

l'extension réelle que le groupe se donne à lui-même sur la base d'une intelligence similaire du monde social. Il est dès lors essentiel que le sociologue se fasse ethnographe, de manière à restituer les inférences auxquelles ont recours les agents en vue d'appréhender la réalité, à partir d'un point de vue commun.

L'interrogation sur la représentativité fait alors retour sous un nouveau jour. Il ne s'agit plus de penser en premier lieu des procédures de validation scientifique indépendantes des circonstances locales et spécifiques du phénomène investigué. La représentativité d'une donnée tient, pour les enquêtés, à son caractère représentatif : elle constitue des points de référence et d'appui centraux pour leur agir. *Est représentatif ce dans quoi les membres sont susceptibles de se reconnaître, ce à partir de quoi ils sont en mesure de s'orienter.* Une telle conception de la représentativité recèle des implications massives, tant quant à l'épistémologie ou la méthodologie, qu'en regard du social et du politique.

Entériner cette compréhension de la représentativité, du point de vue du travail scientifique, ne signifie nullement que la préséance de l'action invaliderait toute forme de recours au décompte statistique, mais bien que la logique du comptage dépend éminemment des procédures ordinaires mises en œuvre par les membres pour identifier ce qui est significatif. Car pour être en mesure de compter, il faut connaître ce qui compte effectivement, ce qui vaut comme un coup dans le jeu ou ce qui présente un enjeu pour les enquêtés. Et si la valeur est une propriété relationnelle, elle ne saurait être recouvrée par des procédés extrinsèques qui poseraient que telles variables (importantes pour le sociologue) sont invariablement pertinentes, indépendamment de la nature du phénomène⁴⁹.

Le moment statistique de l'enquête n'est possible qu'à partir d'une connaissance informée des orientations et des intérêts qui président aux conduites des personnes. C'est exprimer autrement que, dans l'analyse du monde social, la démarche ethnographique *précède* toujours le recours à une autre méthode d'investigation, quelle que soit la somme d'information que celle-ci laisserait escompter. Le raisonnement avancé pour justifier de cette préséance est fort simple : avant d'être en mesure de compter quoi que ce soit, l'analyste doit savoir comment comptent les enquêtés et ce qui compte à leurs

⁴⁹ A. Cicourel pousse plus loin sa critique en posant, à juste titre, que la logique de l'action ne saurait être pleinement traduite par la logique statistique : « The very conditions for ordering and reporting the data of large-scale activities have built into them the assumptions which insure a quantitative product, irrespective of the structure of the social acts originally observed and interpreted » (1969 [1964], p. 36). Son argument est similaire à celui que je soutiens dans cette introduction, à l'égard des procédures de traduction de l'action et du discours ordinaires en langage scientifique. Une médiation implique toujours une perte, mais également un gain, dont l'enquêteur doit tenir compte au moment d'analyser ses données.

yeux⁵⁰. Par conséquent, tant la collecte des données que leur classement, soit la façon de relier et d'ordonner ces données, dépendent éminemment des inférences habituelles auxquelles se livrent les enquêtés⁵¹. Le chercheur est certes libre de s'écarter des méthodes d'inférence dont usent les membres, mais il ne le fera que sur la base d'une connaissance préalable de ces méthodes et en explicitant les raisons qui le conduisent à se départir du sens commun et, notamment, de la dimension ordinaire, toute politique, que revêt la représentation pour les enquêtés⁵².

⁵⁰ A. Cicourel (1969 [1964], chap. 1) avance très justement qu'une ethnographie des méthodes de comptage mises en œuvre pour générer les données devrait accompagner toute étude statistique.

⁵¹ C'est ici l'une des principales critiques que l'on peut adresser à la *grounded theory*, telle que la présentent A. Strauss et J. Corbin (2003 [1990]). Leur démarche collecte bien des *items* (documents, observations, propos) sur le terrain, mais les article selon une logique de classement propre à l'enquête et non forcément relative à la pratique des membres. Ce faisant, les liens naturels entre les différents éléments sont brouillés, en particulier la manière dont ils s'insèrent dans des pratiques. En réalité, la *grounded theory* s'apparente plutôt à une théorie du classement de l'information indépendamment des situations réelles, théorie permettant de passer du singulier au général au travers d'un processus de résumés successifs de chacune des étapes de l'enquête. La validation de l'enquête repose, en dernier recours, sur la formulation d'une théorie suffisamment englobante pour faire sens de la plupart du matériau recueilli, selon un usage plus ou moins rigoureux de l'induction analytique (Becker, 2002 [1998], pp. 301-319).

⁵² La sociologie de P. Bourdieu repose précisément sur la thématisation de cette rupture. Le sociologue fait état de cette différence lorsqu'il distingue entre le *corporate body*, soit le corps constitué ou encore la *corporatio* (le type collectif durkheimien), et entre la *collectio personarum plurium*, soit la simple addition d'individus juxtaposés (le type moyen). Dès lors, les « classes sur le papier » dont fait état *La distinction* ne constituent pas la réalité, mais la distribution « [des] agents [...] dans l'espace social global, dans la première dimension selon le volume global du capital qu'ils possèdent sous différentes espèces, et, dans la deuxième dimension, selon la structure de leur capital, c'est-à-dire selon le poids relatif des différentes espèces de capital, économique et culturel, dans le volume total de leur capital ». Plus loin, Bourdieu poursuit : « Du fait que le capital symbolique n'est pas autre chose que le capital économique ou culturel lorsqu'il est connu et reconnu, lorsqu'il est connu selon les catégories de perception qu'il impose, les rapports de force symbolique tendent à reproduire et à renforcer les rapports de force qui constituent la structure de l'espace social. [...] Les relations objectives de pouvoir tendent à se reproduire dans des relations de pouvoir symbolique » (1987 [1986], pp. 152, 160-161). Pour le dire en termes durkheimiens, d'après Bourdieu, la causalité s'exerce du type moyen vers le type collectif, soit de la structuration objective du social vers son appréhension symbolique. En d'autres termes (plus bourdieusiens), la distribution sociale du capital économique ou culturel détermine fortement la répartition du capital symbolique. Or, cette analyse ne tient pas. Si la primauté des structures objectives était effectivement le cas, la norme serait la coïncidence entre types moyen et symbolique, la marge de manœuvre du second étant réduite par rapport au premier. Toutefois, c'est bien l'inverse que l'on constate, soit le constant décalage entre ces deux points d'équilibre, preuve d'une plus grande autonomie de l'un à l'égard de l'autre que ne l'envisage Bourdieu à cette époque. Le sociologue recense très justement les différents problèmes inhérents aux rapports entre la représentation statistique de l'espace social et la réalité du pouvoir symbolique, soit la capacité à représenter (politiquement) un collectif. Toutefois il ne pense pas la médiation que constitue l'instrument statistique dans sa démarche de connaissance, ni l'opération consistant à poser d'abord l'objectivité de ce rendu formalisé, et donc de la structure qu'il révèle, pour ensuite décrire le champ phénoménal de l'expérience des personnes. C'est l'ordre de l'enquête qui fait problème chez Bourdieu, bien qu'il en ait balisé les topiques essentiels. Le développement de la présente introduction montre, au contraire, comment il s'agit de partir de l'expérience ordinaire pour remonter progressivement vers un point de vue formalisé, dans une sociologie soucieuse de rendre compte des dispositifs de représentation des membres, tout comme des siens. C'est précisément là une *sociologie des médiations*. En définitive, on retiendra de cette discussion l'apport analytique que retirerait une approche sociologique thématisant systématiquement l'écart entre type collectif et type moyen.

Politiques de la représentation

Le mot est lâché, « politique », dur aux oreilles des tenants d'une conception naïve de la neutralité axiologique, une conception qui espère garantir l'indépendance de la science, à l'égard des enjeux mondains, par le recours à une rhétorique de la méthodologie. Or l'exposé qui précède a rendu les choses bien plus complexes. Dans son appréhension ordinaire, première, la représentativité est d'emblée politique. Elle constitue un point de référence, d'organisation du groupe, ainsi qu'un pivot pour son action. C'est pourquoi des difficultés insurmontables guettent une analyse qui prétendrait fixer un autre centre de gravité au collectif, par un recours aux canons de la méthode, mais sans thématiser ce déplacement à l'égard de la pratique des membres. Ces difficultés tiennent à ceci que la démarche analytique possède des implications politiques : *toute* représentation se révèle politique, reste à savoir laquelle de ces politiques le chercheur choisit d'assumer et d'entériner⁵³. Une enquête déplaçant les représentations des membres, sous prétexte de donner à voir le lieu *réel* (caché ou inconscient) de leur détermination, a déjà outrepassé la problématisation de l'identité collective qu'elle se propose d'examiner, lui imposant une définition qui lui est étrangère. L'*autodétermination* de la communauté étudiée a cédé la place à son *hétérodétermination* par le discours scientifique, mesurant, au passage, combien le pouvoir de nomination, soit la capacité à définir, présente des liens étroits avec l'aptitude à administrer des catégories et, par conséquent, des corps. Partant, si les antagonismes sociaux se traduisent par une lutte pour les définitions symboliques permettant de représenter un groupe, de l'appréhender dans l'espace public, le travail scientifique vient tout juste de faire son entrée dans l'arène et d'exercer une forme de violence symbolique sur ceux dont il prétend rapporter le monde et les propos⁵⁴.

⁵³ Il n'est pas indifférent que P. Bourdieu énonce ainsi la thèse centrale d'une conférence portant sur la catégorisation et la lutte pour les classements : « la théorie de la connaissance et la théorie politique sont inséparables : toute théorie politique enferme, à l'état implicite au moins, une théorie de la perception du monde social et les théories de la perception du monde social s'organisent selon des oppositions analogues à celles que l'on retrouve dans la théorie de la perception du monde naturel » (1984 [1977], p. 86).

⁵⁴ Le raisonnement fait évidemment penser à P. Bourdieu : « [Un] groupe, classe, sexe (*gender*), région, nation, ne commence à exister comme tel, pour ceux qui en font partie et pour les autres, que lorsqu'il est distingué, selon un principe quelconque, des autres groupes, c'est-à-dire à travers la connaissance et la reconnaissance. [...] La lutte des classements est une dimension fondamentale de la lutte des classes. Le pouvoir d'imposer une vision des divisions, c'est-à-dire le pouvoir de rendre visibles, explicites, les divisions sociales implicites, est le pouvoir politique par excellence : c'est le pouvoir de faire des groupes, de manipuler la structure objective de la société. [Le] pouvoir performatif de désignation, de nomination, fait exister à l'état institué, constitué, c'est-à-dire en tant que *corporate body*, corps constitué, en tant que *corporatio*, comme disaient les canonistes médiévaux étudiés par Kantorovicz, ce qui n'existait jusque-là que comme *collectio personarum plurium*, collection de personnes multiples, série purement additive d'individus simplement juxtaposés » (1987 [1986], pp. 164-165). L'argument est toutefois envisagé à partir d'une optique plus praxéologique, proche des travaux de H. Sacks (1979).

La discussion relative à la représentativité des données pourrait laisser accroire que les griefs mis en évidence portent uniquement sur des instruments quantitatifs. Ce serait mal saisir l'argument. De fait, il envisage une portée plus générale et s'étend à l'ensemble des méthodes *intrusives*, le sondage ou l'entretien prêtant le flanc à des critiques fort semblables. Ce qui est en point de mire, ce sont les complications que génère cette intrusion dans la sélection des catégories propres à la description du monde social ; ce choix dépendant inévitablement du rapport énonciatif instauré entre l'enquêteur et l'enquêté⁵⁵. Que l'on saisisse bien : la difficulté ne tient pas tant à une *alternative* indépassable entre *auto-* et *hétérocatégorisation*, mais au *moment* où il devient possible pour le sociologue d'opérer ce basculement et aux *modalités* de cette traduction. Arguer qu'entre la conceptualisation des membres et celle des scientifiques, il faut choisir, c'est reconduire l'écueil d'un fétichisme de l'origine ou mépriser l'intelligibilité ordinaire des membres. Dans les deux cas, on soutient que la vérité d'une situation ne saurait émaner que d'un unique lieu, qu'elle n'est pas un rapport mis en lumière par *la méditation d'une médiation*⁵⁶.

Le choix de recourir à des données *naturelles* ne ressort nullement à un quelconque fétichisme de l'origine, mais bien à un souci de restituer, au plus près de leur dimension ordinaire, les opérations d'appréhension et d'investissement de la réalité déployées par les enquêtés, ces deux moments pouvant être subsumés par les modes actif et passif inhérents à la *représentation* : se représenter (dans) le monde social. Aborder la pratique religieuse des évangéliques en empruntant, dans un premier temps, la voie des témoignages de conversion, favorise le compte-rendu du dispositif énonciatif privilégié par ces fidèles pour se présenter et partager leur foi. Le gain en termes de connaissance scientifique semble désormais probable, si ce n'est évident (bien qu'il appartienne aux chapitres à venir de confirmer si l'analyste a été en mesure de tenir ses engagements). La dimension déontologique de l'étude, effleurée en passant, suit de près la discussion méthodologique. On discerne combien une description *ajustée* s'impose et qu'elle ne saurait être dissociée d'une *juste* restitution de ce que signifie « être un évangélique ».

[1966]) sur les effets politiques de la catégorisation, des effets se répercutant sur la capacité à agir des catégorisés. Pour une analyse du pouvoir symbolique dans une veine praxéologique, voir J. Widmer (2002).

⁵⁵ Sur le contrat énonciatif enquêteur / enquêté, cf. M. Moerman (1974), même si l'anthropologue appréhende l'énonciation par le moyen d'une analyse catégorielle. Ma critique des méthodes intrusives peut être nuancée lorsque la position du chercheur fait l'objet d'une prise en compte réflexive et d'une analyse symétrique, soit identique à celle qui est appliquée au propos des enquêtés. Dans le cas de l'évangélisme, des situations « artificielles » d'enquête, tel l'entretien, peuvent se voir détournées et transformées, par les enquêtés, en occasions de témoigner de leur foi (Bovet & Gonzalez, 2003 ; Harding, 1987).

⁵⁶ Je reviendrai sur cette « méditation d'une médiation » dans la conclusion de l'étude.

Une contrainte morale pèse sur l'ensemble du propos : il s'agit de *faire justice* aux enquêtés, en prenant soin de les *re-présenter* en tenant compte de la manière dont ils le feraient eux-mêmes, soit formuler à leur égard une parole dans laquelle ils se reconnaîtraient, mais qui viendrait à la fois les interroger quant aux implications de cette identité⁵⁷.

L'impératif déontologique ne s'exerce pas uniquement en amont de la recherche, sur les aspects présidant à la production de l'enquête : il déborde le cadre des questions épistémologiques ou méthodologiques. Esquisser la possibilité d'une lecture des comptes-rendus du chercheur par les enquêtés, c'est envisager que les résultats sont susceptibles de dépasser les frontières du monde académique et d'atteindre d'autres lectorats. Les enquêtés constituent évidemment l'un des publics probables. Ne serait-ce que par l'intérêt qu'ils prêtent au portrait qu'un tiers brosse d'eux et aux enjeux que revêt cette description. Plus précisément, ils ne sont que *l'un* des publics possibles parmi une foule d'acteurs sociaux. Dès lors, la contrainte morale s'étend également en aval de la recherche et vient porter sur la manière dont l'enquête contribue à *informer* le débat public, à lui communiquer des informations et à l'insérer dans un format particulier. La mention de « l'amont » et de « l'aval » de l'investigation sociologique rappelle cette évidence que les sciences – en particulier lorsqu'elles prétendent toucher à l'humain et à la société – ne se font pas dans un vide social. Ces sciences constituent des médiations entre un terrain investigué et un public plus large, susceptible de se livrer à son tour à une enquête (démocratique) sur la signification du *vivre ensemble*, soit du *faire société*. Les sciences sociales sont un lieu éminent de réflexivité pour une société démocratique désireuse de *se penser*, soit une forme de médiation offrant un point de vue particulier sur le monde commun et découvrant de nouveaux horizons à investir par l'action

⁵⁷ La tradition philosophique libérale, notamment arendtienne, pose la reconnaissance bienveillante de l'altérité et des engagements respectifs auxquels elle donne lieu, avant d'opérer le moment de la critique, celle-ci n'acquérant que plus de pertinence qu'elle s'est efforcée, dès le début, de rendre justice à chacune des positions respectives. La vie commune propre à la *polis* nécessite précisément la prise en compte de chacune des positions présentes dans la société, et donc leur description rigoureuse, de manière à pouvoir formuler un jugement politique, soit une *opinion*, tendant vers l'universalité (Arendt, 1972 [1961]). Une lecture de travaux de H. Sacks (1979 [1966]) attentive aux effets politiques des phénomènes de catégorisation se combine ainsi fort bien aux réflexions d'A. Honneth sur *La lutte pour la reconnaissance* (2002 [1992]). Dans une telle perspective, la revendication de reconnaissance porte principalement sur des enjeux touchant à la définition de la réalité, c'est-à-dire relevant de l'administration de dispositifs de catégorisation. Il s'agira, pour les personnes stigmatisées, de faire valoir leur *propre* manière de se définir par opposition à une définition qui leur serait imposée de l'extérieur, soit le passage d'une situation d'hétérocatégorisation à une situation d'autonomie dans l'administration des catégories pour *se dire* et *se concevoir* en public.

collective. En tant que telles, ces sciences constituent *une scène d'apparition publique* pour les groupes qu'elles investiguent ; elles participent de leur publicisation⁵⁸.

Mais, objectera-t-on, n'est-ce pas accorder plus de poids aux sciences sociales qu'elles n'en possèdent réellement dans l'espace public ? Une telle objection appelle à formuler avec nuance le pouvoir social que l'on prête au discours scientifique. Deux écueils sont à éviter : dire que ce qu'écrit le sociologue porte *toujours* – ou, à l'inverse, ne porte *jamais* – à conséquence. Dans le premier cas, l'assertion est présomptueuse quant à l'influence que pourrait prétendre exercer la sociologie (pour choisir parmi l'une de ces sciences) sur les débats de sociétés. À l'opposé, la seconde formulation, tenant que les travaux sociologiques n'ont aucun effet sur les enjeux sociaux, se révèle imprudente. La présente enquête soutient une voie médiane où la portée de la médiation scientifique dépend de ce qu'en font les acteurs sociaux. Ainsi, ce qu'écrit le sociologue *peut* porter à conséquence, son expertise étant toujours susceptible de se voir convoquée par l'un ou l'autre camp pour faire valoir un point de vue, au sein d'un débat de société, et justifier de la mise en œuvre d'une série de mesures politiques. Une conception de la portée du savoir sociologique, loin de découler d'une quelconque spéculation théorique, trouve son attestation empirique dans les données recueillies au fil de mon travail ethnographique sur le protestantisme évangélique⁵⁹.

L'audience sociale que peut espérer la recherche sociologique dépend éminemment des relais disposés à lui faire écho. On se situe toujours au sein d'un réseau de médiations et, si les sciences sociales désirent faire connaître leurs résultats en dehors du cercle restreint du monde académique, les médias apparaissent comme un moyen privilégié pour tenir un large public au courant des récents développements de la connaissance scientifique. Inévitablement, cette forme de communication suppose le format particulier et problématique de la vulgarisation, celle-ci comportant une double *traduction* qui s'exerce tant sur le langage que sur le statut social du locuteur. Ainsi, la reformulation de propos spécialisés dans une langue accessible au commun des mortels instaure un contrat énonciatif où la compétence du chercheur est « convertie » en autorité de l'expert⁶⁰. Une telle conversion ne va pas sans poser de difficultés dans un espace où

⁵⁸ Sur la notion « d'enquête » propre à public démocratique, voir ce classique du pragmatisme qu'est *Le public et ses problèmes* (Dewey, 2003 [1927]). Mon traitement du rapport entre science et formation de l'opinion publique est fortement redevable des travaux de J. Widmer (1987, 1997) et de L. Quéré (2002).

⁵⁹ On se reportera à la note 62, ci-dessous.

⁶⁰ M. de Certeau thématise cette conversion dans sa discussion de l'expertise scientifique : « une curieuse opération qui “convertit” la compétence en autorité. Il y a échange de compétence contre de l'autorité. » L'auteur rappelle, non sans quelques accents bourdieusiens, les ambiguïtés inhérentes à cette traduction, celle-ci s'inscrivant dans le jeu des logiques politiques et économiques propres au financement de la recherche. Il poursuit : « [l'expert] parle en homme ordinaire, qui peut “toucher” de l'autorité avec du savoir comme on touche sa paie pour du travail. Il s'inscrit dans le langage commun des pratiques, où

l'opinion publique, souveraine, quête informations et conseils auprès de spécialistes dispensant des *vérités* factuelles⁶¹.

À ce point, divers rapports entre sciences et médias ont été mis au jour, l'un se caractérisant par une quête de publicité de la part du travail scientifique et l'autre, par une demande d'expertise technique dans le cadre d'un débat de société – ces deux cas de figure pouvant se conjuguer. Il arrive cependant que l'expert connaisse d'autres formes de sollicitation, notamment par le politique, une invitation lui étant adressée, afin qu'il se prononce sur certains éléments posant problème dans la société. Dans cette situation, la position énonciative du chercheur, bien qu'elle demeure proche de la posture qu'il adopte dans les médias, diffère en ceci que sa parole se voit investie d'une portée singulière, alors qu'elle appose le sceau de l'autorité scientifique à une sentence judiciaire ou à une disposition légale. Le spécialiste en sciences des religions semble avoir supplanté le rôle jadis dévolu au théologien, dans l'accréditation et la normalisation des nouvelles formes du religieux⁶². Les sections à venir tentent de donner un peu d'épaisseur aux différents échos que connaît le discours scientifique sur les évangéliques, parmi les médias et le politique.

De la portée médiatique de l'expertise scientifique

Le traitement médiatique des mouvements évangéliques s'inscrit dans une redéfinition des rapports entre religion et société, allant de pair avec une problématisation de ce à quoi pourrait ressembler une forme sociale acceptable d'engagement religieux. Si l'on poursuit les réflexions esquissées par M. de Certeau dans les années 1970, on ne peut qu'entériner une analyse qui verrait la perte d'influence des

d'ailleurs une surproduction d'autorité entraîne sa dévaluation puisqu'on s'en procure toujours plus avec une somme égale ou inférieure de compétence. Mais lorsqu'il continue à croire ou à faire croire qu'il agit en scientifique, il confond la *place* sociale et le *discours* technique. Il prend l'un pour l'autre : c'est un quiproquo. Il méconnaît l'ordre qu'il représente. Il ne sait plus ce qu'il dit. Certains seulement, après avoir longtemps cru parler comme experts un langage scientifique, se réveillent de leur sommeil et s'aperçoivent soudain que, depuis un moment, tel Félix le Chat dans le film d'antan, ils marchent en l'air, loin du sol scientifique. Accrédité par une science, leur discours n'était que le langage ordinaire des jeux de tactiques entre pouvoirs économiques et autorités symboliques » (1990, pp. 21-23). Pour une introduction au thème de la vulgarisation, voir Y. Jeanneret (1994) et É. Veron (1997a).

⁶¹ Voir la belle discussion de H. Arendt dans « Vérité et politique » (1972 [1961]). Sur la déférence comme configuration médiatique instaurée par nos sociétés et se répercutant sur les modalités d'attestation d'une vérité, on se reportera aux travaux de L. Kaufmann (2006, 2008). Voir également l'analyse praxéologique que font C. Terzi et A. Bovet (2005) d'un article paru peu avant une votation populaire helvétique portant sur la procréation assistée. Le point de vue énonciatif de l'article se revendique d'une expertise médicale, afin d'inviter les citoyens à se déclarer incompetents sur le sujet et leur proposer de déléguer l'évaluation de la situation au corps médical.

⁶² Sur le terrain, il m'est arrivé de constater de quelle façon des organisations faitières évangéliques mobilisent les travaux sociologiques, en particulier les définitions de l'évangélisme proposées par les spécialistes en sciences des religions, afin de se légitimer au sein de l'espace public et de plaider leur cause auprès des journalistes et des politiques. Je rédige en ce moment un article sur ce phénomène qui relève, dans la terminologie d'A. Giddens, d'une « double herméneutique ».

autorités religieuses (occidentales) à l'égard de leurs ouailles. Pour l'auteur, ces autorités ne *représentent* plus « un accord, ou un risque ou un projet *commun*. Leur justification même est atteinte quand elles ne sont plus “croyables” au nom d’une solidarité » (1987 [1969-1970], p. 80). L'institution ecclésiale n'est plus la dépositaire d'une vérité, révélation ultime qu'elle communiquerait au commun des mortels. Cette vérité a trouvé un nouveau lieu d'accueil dans la quête existentielle que poursuit chaque individu, sans le secours d'une quelconque appartenance communautaire. Dès lors, le discours des représentants religieux ne dit plus la réalité d'une société achevant de se débarrasser des derniers reliquats de chrétienté qui lui collent aux semelles. Dans un tel contexte, la religion entendue comme « entreprise collective » apparaît incompréhensible, pour ne pas dire « incroyable », tant le sentiment religieux se doit de demeurer cantonné à la sphère privée. La dissociation entre croyance et pratique est parvenue à son aboutissement, en particulier lorsque cette pratique impliquerait la nécessité d'un engagement ecclésial.

Quant au langage religieux, « tombé dans le domaine public (comme les églises, les cérémonies, ou la littérature religieuse) » (Certeau, 1987 [1971], p. 186), il dit, sur un mode mythique, le réel inhérent au vivre en commun qu'expérimente notre société. Une société qui, privée des orientations que lui offraient les métarécits sécularisés ayant pris la place du christianisme (libéralisme des Lumières, messianismes marxistes, etc.), n'a d'autres saints auxquels se vouer qu'une rationalité instrumentale mâtinée d'une éthique sentant le marketing⁶³. Le langage religieux devient alors une ressource – journalistique, notamment – permettant de formuler des interrogations collectives indépendamment d'une allégeance à une communauté religieuse particulière. Dans ce « théâtre du monde » que propose la presse à son public, les figures d'autorité chrétiennes que représentaient le prêtre, le pasteur ou le théologien deviennent les caricatures de l'homme religieux qui court de plateau en interview, prié qu'il est de se prononcer sur les

⁶³ M. de Certeau, critiquant l'idéologie propre au *management* de la société, avance : « Quand une organisation ne sait plus comment situer le segment de rationalité (qu'elle constitue) dans l'ensemble incertain de la vie sociale, il lui faut des “dogmes”, vrais seulement parce qu'on a besoin d'y croire : entre les lois structurelles du rendement et les choix laissés à la conscience privée, entre le développement objectif de l'entreprise “capitaliste” et une éthique individualiste, on jette une passerelle de “valeurs” abstraites, mais ces “valeurs” gazéifient en principes généraux (le bon, le vrai, le bien) la vérité du Dieu incarné dans l'épaisseur de l'histoire, et colorent seulement de moralisme (philanthropique ou personnaliste) les règles qui font des “relations humaines” un facteur de bon fonctionnement pour l'entreprise » (1987 [1969-1970], p. 85). Voir également le plaidoyer de J. Widmer pour une réintroduction du *telos* de la sociologie et sa critique d'une éthique réduite à jouer les faire-valoir du marketing (2006, p. 142).

questions de sens qui (pré)occupent leurs contemporains, sans que ses réponses n'en acquièrent un surplus de crédibilité⁶⁴.

C'est dans un tel contexte (quand même il serait brossé avec précipitation et appellerait à bien des nuances) qu'il s'agit d'appréhender le traitement médiatique de l'évangélisme et les demandes de clarification que le journaliste adresse à l'expert scientifique. L'étonnement des médias semble précisément suscité par la capacité de mobilisation dont font preuve ces évangéliques, l'engagement au service d'une cause religieuse et la propension à la publiciser. Cet engagement transite généralement par la revendication d'une appartenance ecclésiale. Or, dans une société laïque et (se pensant) libérale, la référence à un sens de la communauté paraît renvoyer les échos inquiétants du communautarisme⁶⁵. Ce n'est pas tant sur la religiosité ambiante que l'on consulte le sociologue, celle-ci ayant l'air d'aller de soi⁶⁶. Les sollicitations que lui adressent les médias portent l'empreinte d'un trouble, le dérangement suscité par des personnes s'engageant dans des *communautés* (le statut communautaire de l'évangélisme restant à élucider d'un point de vue sociologique⁶⁷) et professant des croyances à prétention universelle qu'il s'agirait d'exporter⁶⁸.

L'interrogation surgit quant au risque que sont susceptibles de constituer ces groupes religieux. La catégorie « secte » joue ainsi un rôle essentiel, tant dans la presse que dans

⁶⁴ « Le journaliste peut puiser à son tour dans ce vocabulaire [de l'expression religieuse autorisée]. Il y trouve de quoi composer les allégories sérieuses qui permettent à l'informateur religieux d'être une sorte de barde ou de dramaturge contemporain. Certes, en continuant de choisir son matériau parmi les nouvelles tombées des agences, il maintient "l'effet de réel" qui est la condition première de "l'écriture de presse". Il ne peut pas dire n'importe quoi. Mais son œuvre rend au public, sur le mode propre au poème journalistique, l'image de ce qu'une société a fait de la religion : non plus le signe d'une vérité, mais le mythe ambigu d'une énigme multiforme » (Certeau, 1987 [1971], p. 190).

⁶⁵ Ces analyses sont convergentes avec celles que propose J.-P. Willaime : « La sécularisation de la société renforce paradoxalement les formes militantes et les plus engagées du religieux. Lorsque, en effet, il n'est plus évident d'être religieux lorsque la société elle-même n'est plus religieuse dans ses structures et les cadres habituels de la vie quotidienne, le religieux se réinvente sous des formes militantes. Le religieux lui-même étant décléricalisé, ce sont des individus autonomes et jaloux de leur liberté qui font quelquefois le choix de vivre un religieux exigeant et les plongeant dans un monde de représentations et de pratiques très différent de l'univers séculier environnant. C'est la religion du converti et du militant, une religion qui vient aussi remettre en cause la perception traditionnelle du religieux dans une société laïque, à savoir le religieux saisi essentiellement à travers l'activité culturelle et considéré comme un phénomène privé ne devant pas déborder dans les diverses sphères de la vie sociale : le travail, l'éducation, la santé... Or, ce religieux redécouvert par certains se veut aussi intégraliste, c'est-à-dire qu'il entend embrasser les différents aspects de la vie et les déterminer tous. Au *statu quo* socio-religieux prôné par les institutions religieuses, *statu quo* où chacun est invité à rester à sa place et où l'on veille à ne pas chasser sur les plates-bandes de l'autre, s'oppose la volonté prosélyte de groupes militants qui veulent convertir leurs semblables et accroître leur audience » (2001, p. 352).

⁶⁶ Sur le statut d'expert du spécialiste en sciences religieuses auprès des autorités politiques, on se reportera au collectif dirigé par F. Frégosi & J.-P. Willaime (2001), en prêtant une attention particulière à l'article que signe S. Fath (2001), dans le même ouvrage, à propos d'un cas impliquant une Église évangélique de type pentecôtiste, et l'appel fait à des sociologues, spécialistes du protestantisme (J. Baubérot, J.-P. Willaime, J. Ségué, R. Campiche), pour œuvrer comme médiateurs.

⁶⁷ Ce qu'on fera partiellement dans la seconde partie de cette étude.

⁶⁸ Pour une critique de la thèse de la sécularisation de la société, voir le collectif dirigé par P. Berger, l'un de ses anciens promoteurs : *Le réenchantelement du monde* (2001 [1999]).

le débat public, dans l'appréhension de formes religieuses marginales ou impliquant un certain engagement communautaire. Elle permet notamment de procéder à des inférences de sens commun vis-à-vis des fidèles : leur investissement anormal est certainement le fait d'un embrigadement ; ils risquent probablement de se voir spoliés de leurs biens et menacés dans leur intégrité corporelle. Partant, l'expert est invité à se prononcer sur l'innocuité d'un mouvement ou, au contraire, sur sa dangerosité. Pour l'exemple, on notera la réponse que fournit J. Stolz, directeur de l'Observatoire des religions en Suisse, à un hebdomadaire romand ayant pour coutume de couvrir l'actualité politique, économique et culturelle.

« L'autre accusation, celle du Nouvel Observateur, est plus sensible. Les évangéliques seraient sectaires. Jörg Stolz se veut prudent : "Si l'on entend par secte un groupe dangereux qui pratique la déstabilisation psychologique des individus, je dirais que la grande majorité des Églises n'entre pas dans cette catégorie. Mais il peut arriver qu'il y ait des dérives sectaires autour d'un chef charismatique. Et, souvent, si un parent se convertit dans une Église, cela est perçu par sa famille comme un mariage non désiré" »⁶⁹.

On notera que le journaliste esquisse l'accusation de sectarisme en l'imputant à un magazine français, *Le Nouvel Observateur*. Ce dernier avait publié, l'année précédente, un dossier dont le titre ravageur annonçait un contenu explosif : « Les évangéliques, la secte qui veut conquérir le monde ». Le dossier ne manqua pas de susciter un tollé de la part des organisations faïtières tant évangéliques que protestantes⁷⁰. C'est cet arrière-plan que reprend à son compte le journaliste, celui d'une lutte pour une *représentation* publique, alors qu'il ébauche sa question. Ce faisant, il invite le sociologue à se prononcer quant à la réputation d'un groupe, le qualificatif « sectaire » équivalant à une disqualification sociale et pouvant exposer les personnes désignées par ce label à d'autres formes d'enquête, notamment judiciaire. À ce point, les enjeux de l'expertise scientifique dépassent le cadre d'une simple controverse académique sur le gain heuristique que laisserait escompter le recours à la catégorie « secte »⁷¹.

⁶⁹ La citation provient d'un dossier réalisé par E. Felley et M. Beuret, pour le compte de *L'Hebdo*. Il est paru le 31 mars 2005. L'article consignant les propos du sociologue s'intitule « Faut-il avoir peur des évangéliques ? ». Quant aux autres articles formant le dossier, ils sont affublés de titres tout aussi évocateurs : « La révolution silencieuse des humbles » et « Les fous de Dieu à l'assaut de la planète ».

⁷⁰ Le dossier, signé par S. des Déserts et S. Zeghidour, fait la couverture du numéro 2'051, datant du 26 février 2004. Il recevra des protestations émanant du chargé de communication de la Fédération évangélique de France, du secrétaire général de l'Alliance évangélique française et du président de la Fédération protestante de France. L'hebdomadaire choisira de ne pas donner suite par écrit à ces doléances et réglera le contentieux lors d'un déjeuner privé réunissant les responsables des différentes organisations protestantes.

⁷¹ L'association entre sectarisme et évangélisme semble promise à faire les beaux jours de certains lieux communs journalistiques. Ainsi, un dossier de *L'Hebdo*, « La Suisse paradis des sectes » est paru récemment (19 juillet 2007). Il dresse le portrait d'une Église évangélique et l'associe à d'autres mouvements qui n'ont d'autre point commun que d'être minoritaires (des adeptes du New Age, des satanistes, etc.). L'association de cette Église évangélique à une secte s'avère fort ténue, au point que le

Le savant, témoin du politique ?

C'est souvent dans un contexte touchant à la sécurité publique que les politiques se tournent vers les scientifiques investiguant le religieux. L'appréhension du phénomène est teintée d'une inquiétude, propre à ce qui serait susceptible de venir troubler l'ordre public et attenter à sa quiétude. La délibération politique porte sur ce qui est perçu comme un religieux nocif ou pathogène pour l'intérêt général, les labels de « sectarisme », de « fanatisme » ou de « fondamentalisme » étant tenus prêts à l'emploi pour caractériser les groupes déviants. Les spécialistes de sciences religieuses sont dès lors convoqués à la barre, par les pouvoirs publics, en vue d'attester la nocivité de ces groupes ou d'innocenter ces « originaux » des griefs qui leur sont imputés. Le contrat énonciatif qui s'instaure entre l'expert et les autorités, proche de celui mis en œuvre par les médias, génère des conséquences dont la portée ne se limite pas forcément à entacher la réputation des mouvements passés à la loupe, la dégradation sociale pouvant se doubler de mesures coercitives relevant des dispositifs légaux ou judiciaires.

Jusqu'à présent, les Églises évangéliques helvétiques jouissent d'une liberté religieuse complète, les pouvoirs publics n'ayant pas exprimé d'inquiétudes à leur égard. Aucun des rapports officiels de la Confédération ne leur attribue le qualificatif « secte »⁷². Cela tient peut-être à une meilleure connaissance du protestantisme chez les chercheurs convoqués à titre de spécialiste, ainsi qu'à l'implantation historique, culturelle et institutionnelle que connaît la confession réformée en terres confédérées. Une telle implantation favorise une intelligence accrue du phénomène évangélique⁷³, bien qu'elle s'accompagne, à l'occasion, d'une certaine forme de condescendance de la part des institutions réformées (ce que les évangéliques leur rendent tout aussi bien).

portrait vire à la caricature, quand bien même la journaliste, J. Zaugg, convoque une série d'experts provenant du droit ou des sciences des religions, afin de donner crédit à son propos. (On notera, en passant, qu'aucun d'eux ne mentionne l'Église en question. Il conviendrait également d'examiner le portrait qui est brossé des autres mouvements.) L'objet central de l'article consiste à s'émouvoir du libéralisme qu'affichent les politiques helvétique en matière de liberté religieuse et se conclut sur un véritable réquisitoire : « L'examen des – très rares – interpellations déposées au Parlement sur les sectes confirme ce désintérêt des politiciens. Sans doute n'est-ce pas un combat très porteur électoralement... »

⁷² On mentionnera deux rapports : « "Sectes" ou mouvements doctrinaires en Suisse. La nécessité de l'action de l'État ou vers une politique fédérale en matière de "sectes" », Rapport de la Commission de gestion du Conseil national, 1^{er} juillet 1999 ; « La scientologie et les sectes en Suisse », Rapport à l'intention du Département fédéral de justice et police, décembre 2000. Chacun de ces documents a donné lieu à une réponse du Conseil Fédéral allant dans le sens de la liberté religieuse. Le premier comprend de larges citations d'ouvrages de spécialistes helvétiques des sciences des religions, tels C. Bovay, R. J. Campiche ou J.-F. Mayer. Les divers dossiers (rapports et réponses du Conseil fédéral) sont consultables sur le site de la Chancellerie fédérale, sous la rubrique « mouvements endoctrinants » : <http://www.bk.admin.ch/dokumentation/00492/00496/index.html?lang=fr> [consulté le 28.08.07].

⁷³ L'Observatoire des religions en Suisse est l'un des organismes mentionnés par les rapports comme lieu d'expertise. Il comprend des chercheurs provenant des sciences sociales et religieuses. Or cet organisme, fondé par R. J. Campiche, entretient des liens institutionnels étroits avec la Faculté de théologie [protestante] et des sciences des religions de Lausanne.

Par comparaison, le cas français se révèle nettement plus restrictif. Le rapport de la commission d'enquête sur les sectes de 1995, mandaté par l'Assemblée nationale, fait état d'une classification mise au point par les Renseignements généraux (sur la base du rapport Vivien de 1982), afin d'appréhender les groupes sectaires⁷⁴. La définition portant sur les « groupes "évangéliques" et "pseudo-catholiques" » est reproduite ci-dessous. On remarquera la prégnance qu'exerce le modèle ecclésiologique catholique (romain) sur les catégories permettant de distinguer une Église, soit une religion licite, d'une secte, son pendant pathologique.

« On regroupe sous ces deux qualificatifs les mouvements qui, tout en se référant à la tradition chrétienne (protestante dans un cas, catholique dans l'autre) sont réunis autour de personnes (pasteurs, anciens prêtres) développant une attitude de gourou. Dans le cas des groupes "pseudo-catholiques", leur doctrine est le plus souvent tellement éloignée de la théologie de l'Église qu'ils sont exclus de sa communion. »

Si l'on tient compte de la présentation dont font l'objet les mouvements « pseudo-catholiques » en regard du catholicisme, il apparaît que les mouvements évangéliques se situent dans un rapport similaire vis-à-vis de formes plus établies de protestantisme (luthéranisme, culte réformé, etc.). Le terme « évangélique » semble indiquer que ces mouvements ne sont, après tout, que des « pseudo-protestants ». Suivant ce genre de définition, l'ensemble de l'évangélisme serait exposé à être étiqueté comme « secte », quand bien même le rapport ne mentionnerait nominalelement qu'une poignée de groupes. L'appréhension étatique du phénomène sectaire a certes connu certaines avancées depuis 1995, liées, notamment, à la création d'organes gouvernementaux de surveillance des dérives religieuses⁷⁵. Une forme de reconnaissance des mouvements évangéliques semble actuellement de mise, pour autant qu'ils fassent partie d'une organisation faîtière telle la Fédération protestante de France, celle-ci fonctionnant alors en tant que caution morale vis-à-vis des instances politiques. Le rapport de 2004 de la MIVILUDES (Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires) avance, par exemple :

« L'une des autres conséquences néfastes perceptibles à la MIVILUDES est le confusionnisme : des demandes de renseignements lui sont adressées au sujet d'Églises évangéliques ou pentecôtistes

⁷⁴ Ce rapport (n°2'468), enregistré le 22 décembre 1995, est disponible sur le site Internet de l'Assemblée nationale : <http://www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp> [consulté le 28.08.07]. Il donnera lieu à une controverse, bon nombre de sociologues et d'historiens des religions s'offusquant contre ce qui était apparu comme l'instauration d'un droit de persécution (Introigne & Melton, 1996). À l'inverse, un certain nombre de chercheurs provenant d'autres horizons disciplinaires, telle la politologie ou la psychiatrie, ont assisté et soutenu le travail de la commission (ainsi, Fournier & Monroy, 1999).

⁷⁵ Un Observatoire interministériel sur les sectes est créé en 1996 par le gouvernement Juppé. Il sera suivi, en 1998, de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS), puis, en 2002, de la Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (MIVILUDES).

pourtant reconnues par les Fédérations protestantes, qui apparaissent “étranges”, donc dangereuses »⁷⁶.

La reconnaissance publique et étatique de l'évangélisme français semble en bonne voie. Pour autant, les évangéliques ne sont pas à l'abri de surveillances policières. Ainsi, le président de la Fédération protestante de France se voyait récemment contraint de signaler son mécontentement auprès des autorités gouvernementales, après avoir appris, de source officielle, le lancement d'une enquête nationale diligentée par les renseignements généraux et dirigée sur les milieux évangéliques⁷⁷.

Une fois encore l'enjeu apparaît porter sur les formes d'engagement personnel et collectif que proposent les mouvements évangéliques et la visibilité publique accordée à ce phénomène religieux, dans une époque où les rapports entre la religion et le politique sont en quête d'un nouvel équilibre, une époque où les confessions historiquement majoritaires et culturellement accréditées sont en perte de vitesse, une époque connaissant l'émergence de nouvelles formes d'investissement – ou, surtout, de désinvestissement – de la religion. Cet enjeu touche, par conséquent, les communautés ou les collectifs minoritaires qui suscitent une importante mobilisation de la part de leurs membres. Dans une veine fort similaire au cas des médias et de l'opinion publique, ce qui semble poser problème aux autorités politiques ne tient pas tant à une pratique individualisée et privatisée du religieux. Celle-ci correspond assez bien à la conception que nos sociétés (plus ou moins) libérales se font de la place réservée aux convictions religieuses. La difficulté surgit à partir du moment où des communautés s'organisent et revendiquent une forme de visibilité publique, au risque de remettre en cause la paix (religieuse) dont l'État laïc se veut le garant et qu'il désire faire régner sur la base de la distinction entre « propriété » privée et domaine public⁷⁸.

Le spécialiste des sciences sociales des religions, qu'il soit historien, sociologue ou politologue, engage bien plus que sa compétence, sa réputation ou celles de la

⁷⁶ La citation provient de la p. 72 du rapport ; c'est moi qui souligne. De même, mentionnant certains problèmes avec une Église évangélique, le rapport 2000 de la MIVILUDES indique, en page 20, que celle-ci « n'est pas répertoriée au sein de la conférence des églises protestantes de France ». J.-P. Willaime (2004b) fait la même observation.

⁷⁷ Cf. le communiqué de presse de la Fédération Protestante de France daté du 5 avril 2007.

⁷⁸ Sur la genèse de cette division moderne, voir la belle étude historique qu'O. Christin (1997) consacre aux procédures de médiation assurées par l'État, dans le règlement des conflits religieux du 16^e siècle. Ce rôle de médiateur débouchant progressivement sur l'autonomisation et la sécularisation du politique dont nous sommes familiers en Europe occidentale. Dans la réponse (datée du 30 septembre 2002) qu'il adresse aux différents rapports officiels sur le phénomène sectaire, le Conseil fédéral helvétique annonce la commande d'une étude scientifique au Forum suisse pour l'étude des migrations et de la population (Neuchâtel). Cette étude s'intitule « Staat und Religion in der Schweiz – Anerkennungskämpfe, Anerkennungformen » [*État et religion en Suisse – luttes pour la reconnaissance, formes de la reconnaissance*]. Elle porte, comme l'indique son titre, sur les modalités de reconnaissance des minorités religieuses. Le choix sémantique proposé pour envisager le phénomène renvoie évidemment aux problématiques qu'explorent les travaux d'A. Honneth (2002 [1992], 2006 [2000-2004]).

communauté scientifique dont il se réclame, lorsqu'il concède à prendre la parole pour adopter la position de l'expertise, dans un contexte semblable à celui qui vient d'être dépeint. Car ce qui se trouve engagé, c'est la liberté religieuse des hommes et des femmes *au nom* de qui il s'exprime ; sans, pour autant, que ceux-ci l'aient désigné ou *reconnu* comme leur porte-parole⁷⁹. Reste à expliciter ce qui *autorise* l'enquêteur à risquer une parole sur les enquêtés.

Avant d'esquisser une réponse théorique à cette question, je propose de commencer à y répondre en déroulant l'étude, l'exercice de la raison sociologique pouvant s'évaluer à la façon dont la démarche du sociologue s'acquitte de l'épreuve du terrain, et parvient à rendre justice au phénomène investigué, ainsi qu'au point de vue de ses enquêtés, sans pour autant l'endosser.

⁷⁹ On lira avec intérêt la lettre que S. Fath, historien du protestantisme évangélique et chercheur au CNRS, rédige, en août 2006, au moment de décliner la proposition qui lui est faite de siéger au conseil d'orientation du MIVILUDES. Le chercheur y argumente son refus de servir de caution scientifique à un organisme qui n'emploie pas de chercheurs en sciences sociales des religions et ne tient pas compte de leurs travaux. Il en profite pour demander la tenue d'un débat citoyen quant au fonctionnement de ces organismes. Cf. sa lettre : <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2006/06/08/pourquoi-j-ai-refuse-l-offre-de-la-miviludes.html> [consulté le 28.08.07].

Première partie

*Les voix
d'une présence
immédiate*

*Your own personal Jesus
Someone to hear your prayers
Someone who cares
Your own personal Jesus
Someone to hear your prayers
Someone who's there*

*Feeling unknown
And you're all alone
Flesh and bone
By the telephone
Lift up the receiver
I'll make you a believer
I will deliver
You know I'm a forgiver*

*Reach out and touch faith
Your own personal Jesus
Reach out and touch faith*

Depeche Mode,
Personal Jesus

2.

Changer de voie : quand se dire, c'est se (re)faire

Le protestantisme évangélique se pense et se présente, en premier lieu, comme une spiritualité de la conversion. Que le croyant accompli soit passé par l'expérience de la *rencontre* avec Dieu ou le Christ (éventuellement par le baptême du Saint-Esprit, pour les formes pentecôtistes et charismatiques de l'évangélisme), est un fait central. Ce qui conduit certains évangéliques à avancer qu'ils ne vivent pas une religion, serait-ce un christianisme, mais une *relation* avec Jésus. Pas moyen de se dire – ou plutôt de *me* dire – « chrétien » en dehors d'un tel retour sur soi. Or, en régime évangélique, expérience spirituelle et appartenance religieuse transitent précisément par un dire, celui du témoignage. Le *moi* croyant n'émerge qu'au travers de l'investissement personnalisé d'une grammaire codifiée propre au collectif religieux, reprenant à son compte les lieux communs qui servent de canevas à l'élaboration de ce genre de récit biographique.

Cette dialectique entre le caractère partagé d'une façon de se dire et la dimension personnelle de l'expérience religieuse appelle à une approche qui ne se réduise pas à une alternative considérant tantôt le compte rendu du converti comme l'indicateur d'un événement passé ou, inversement, posant qu'il n'est, en définitive, rien de plus qu'un accomplissement actualisé, aussi pragmatique serait-il. C'est à cette alternative entre passéisme et présentisme qu'il s'agira d'échapper, afin de délaisser la rigidité d'une fixation temporelle univoque. Une juste prise en compte du phénomène montrera comment le témoignage rend possible tant le déploiement d'un futur que celui d'un nouvel horizon articulant ces différentes temporalités¹. Ainsi, ce type de communication constitue une véritable *médiation* au sens où il permet un retour sur soi de son

¹ Pour une discussion du caractère temporel propre au *croire*, voir l'article de M. de Certeau, « Une pratique sociale de la différence : croire ». Selon l'auteur, le propre du croire tient justement à son caractère différé : « Dans l'ordre de la (re)connaissance, le croire serait l'équivalent de ce qu'est le sacrifice dans l'ordre des pratiques. Il creuse dans une autonomie la marque de l'autre ; il perd un présent pour un futur ; il "sacrifie", c'est-à-dire il "fait du sens" (*sacer-facere*), en substituant un dû à un avoir » (1981, p. 366).

énonciateur, où il vise une extériorité du discours qui est celle d'un ancrage dans le passé biographique du témoin, mais aussi dans le futur de son destinataire, et où il convoque un monde habité par une présence surnaturelle auquel il convie son auditeur.

Ce premier chapitre analytique se veut exploratoire. En focalisant l'analyse sur un témoignage singulier, je serai en mesure d'identifier les différentes problématiques qui nous occuperont dans les chapitres à venir. De sorte que cette prise de contact avec le matériau empirique s'apparente à un parcours de reconnaissance permettant de repérer l'itinéraire qu'emprunteront des explorations plus détaillées.

Après avoir inscrit ma démarche dans le prolongement d'approches sociologiques de la conversion attentives aux effets pragmatiques du langage, je décrirai la nature de mon corpus et les modalités qui ont présidé à sa constitution. Ce qui permettra de replacer l'entretien analysé dans son contexte global, un site Internet d'évangélisation proposant des vidéos où des invités racontent leur découverte de la foi ou leur spiritualité au quotidien. Dans la séquence qui nous occupera, le témoin est présenté comme un scientifique ayant délaissé son cartésianisme étroit au profit d'une découverte de Dieu. L'enquête s'attachera à distinguer deux dispositifs énonciatifs mis en œuvre durant l'interaction, afin de souligner leur articulation en situation : celui de l'interview, spécifique de la forme journalistique à laquelle recourt l'émission, et celui du témoignage religieux. Du second, on verra qu'il suppose une organisation duelle et asymétrique où le croyant invite son destinataire à faire une rencontre similaire avec la divinité, lui permettant de devenir, à son tour, l'énonciateur de son propre récit avec Dieu. La spécificité de ce genre testimonial tient à ceci qu'il vise à sa reproductibilité, le (nouveau) converti se faisant évangéliste par le partage de son expérience.

L'enquête se veut attentive à la dimension interactionnelle du témoignage, le fait qu'il est une *performance* (au sens anglo-saxon), une forme de représentation du soi témoignant. Cependant, à mesure que progressera l'analyse de l'émission, il deviendra évident qu'une simple approche en termes de composition d'une identité narrative se révèle insuffisante pour rendre compte de l'étendue de ce qui est mobilisé et mis en branle par les propos du témoin. De la production de soi, il faudra progressivement remonter vers la constitution d'un monde à part entière. Cette remontée transitera par les versants négatif des contraintes qu'impose le dispositif énonciatif à la narration, et positif des manières partagées pour appréhender la réalité, afin d'y reconnaître un ordre divin, ce voir en commun relevant de ce que j'appelle des *herméneutiques ordinaires*.

« Vis cette vie » : médiations et médiatisations du témoignage

L'injonction à changer d'existence est le propre du message de l'évangélisme. Répercutée tous azimuts, cette invitation emprunte une variété de formes impossibles à décliner de manière exhaustive. Il s'agit du traité déposé contre le pare-brise d'une auto stationnée sur le parc d'un centre commercial. Des papillons qui inondent les boîtes à lettres d'une allée. Des « calendriers bibliques » colportés de porte-à-porte dans l'espoir de réaliser un « contact », prélude à une visite à domicile. Des campagnes publicitaires où l'on affiche des versets tirés de la Bible, au bas du panneau, le passant trouvera l'adresse d'un site Internet faisant l'apologie de la foi évangélique. Et toujours cette même perspective d'une existence renouvelée par un accès *immédiat* au divin. Paradoxalement, le chemin vers la divinité transite par autant de dispositifs médiatiques multiples et variés, au point que l'évangélisme se présente comme l'une des formes les plus abouties de la médiatisation du discours religieux, quand bien même il récuserait une autre médiation (religieuse) que celle du Christ².

La première partie de ce chapitre vise à étayer comment je me propose d'étudier le témoignage évangélique. Il s'agira d'abord d'inscrire mon approche au sein d'un courant particulier de la sociologie de la conversion qui s'intéresse particulièrement à la *pragmatique* des comptes rendus que livrent les convertis. Je récolte ici les dividendes de recherches antérieures qui appréhendent ce récit comme une opération de constitution identitaire prenant appui sur un *langage canonique* [*canonical language*]. Ce langage est entendu comme un stock d'énoncés métaphoriques véhiculés par la Bible. L'exposé de ces démarches pointera également certaines de leurs faiblesses. La principale d'entre elles tient à une focalisation excessive sur la question de l'identité individuelle au détriment d'une prise en compte de la façon dont le témoignage articule une grammaire de l'appartenance collective et s'y rapporte. Dès lors, je tenterai de restituer comment la parole du témoin quête et accomplit minimalement une forme d'agrégation au collectif qui transcende son point de vue idiosyncrasique.

Ces mises au point initiales me permettent d'introduire et de discuter le corpus à partir duquel j'aborde tant la facture que les effets du récit de conversion. Une réflexion sur les lieux où est généralement énoncé le témoignage me conduit à collecter des émissions tirées d'un site Internet d'évangélisation (www.vi7vi.com) où des évangéliques font part de leur cheminement spirituel. La pertinence du choix de ces données tient à

² L'ensemble de cette étude, au-delà du présent chapitre, tentera de dégager les implications sociales d'une telle distinction, le qualificatif « sociales » renvoyant aux modalités de constitution des collectifs (Latour, 2006 ; Widmer, 2004). On peut y discerner d'emblée une nette préférence pour une relation *immédiate* au divin, ainsi qu'une conception péjorative des médiations institutionnelles du religieux.

leur représentativité, soit leur capacité à restituer une conception de l'expérience religieuse majoritaire au sein de l'évangélisme. Cependant, la démarche revêt une certaine originalité en ce qu'elle prend ce matériau à contre-pied, à partir des cas marginaux qu'il présente, dans l'idée que les témoignages déviants peuvent jeter un éclairage neuf sur l'ensemble du corpus. Ces séquences vidéo sont passées au crible d'une analyse sensible aux aspects pragmatiques et phénoménologiques des émissions. Ce faisant, je distingue plusieurs niveaux énonciatifs, notamment celui du média et celui du rapport que le témoin instaure avec son destinataire par le biais de son témoignage, un rapport qui rend possible la mise en contact avec la divinité. En dernier lieu, cette réflexion sur les médiations et les médiatisations dont se *charge* la parole du converti me conduit à prendre en compte les transformations que mon traitement analytique fait subir au matériau analysé en choisissant de le présenter sous la forme d'une transcription.

Le tournant pragmatique en sociologie de la conversion

L'essentiel de mon étude porte sur des témoignages, la plupart d'entre eux rapportant une conversion. Mon approche s'inscrit au sein d'une démarche esquissée dans les années 1980 par des travaux pionniers sur la figure du converti. Jusqu'à cette époque, les recherches se focalisaient sur les variables déterminantes de la conversion et traitaient les récits des enquêtés sur un mode transparent. Elles considéraient le discours des interviewés comme des sources d'information permettant d'établir des faits relatifs à l'état du monde social ou à la psychologie du croyant³. Pour reprendre la formulation d'un philosophe préoccupé par les liens étroits que le langage entretient avec l'action, il semblerait que les sociologues aient longtemps cédé à « l'illusion "descriptive" » (Austin, 1970 [1962], p. 39). Le caractère *performatif* des récits de convertis n'était nullement étudié. Le *dire* n'était pas réellement pris en compte comme une modalité du *faire*⁴. Seul importait l'aspect *référentiel* du discours. Le témoignage était appréhendé telle une fenêtre transparente donnant sur un ailleurs, sociétal ou mental. On reléguait l'entretien

³ M. Heirich (1977) passe en revue nombre des théories sociologiques expliquant la conversion, sans les trouver convaincantes. Pour un survol plus récent de la littérature anglophone sur la conversion, à partir d'une perspective classique en psychologie sociale, voir R. F. Paloutzian, J. T. Richardson & L. R. Rambo (1999). S. Laurens (2002) a proposé, avec *Les conversions du Moi*, une approche psycho-sociale fortement influencée par la psychologie pragmatiste de William James. Si son travail entretient des affinités avec mon étude, son approche en terme de « rôles » l'apparente davantage à l'interactionnisme, plutôt qu'à une prise en compte praxéologique du discours telle que je prétends la mener à bien. Pour un traitement francophone de la sociologie du témoignage évangélique, voir le collectif dirigé par S. Fath (2004).

⁴ Pourtant, C. Wright Mills (1940) avançait déjà des arguments sociologiques en forte consonance avec les apports postérieurs de la philosophie du langage ordinaire.

à n'être que le lieu où se recueillent des données sur cet ailleurs, sans grande préoccupation pour ce qui survient lors de l'interaction entre l'enquêteur et l'enquêté.

Deux articles, parus coup sur coup, et émanant de sociologues d'inspiration interactionniste, D. Snow et R. Machalek (1983, 1984), vont sensiblement modifier la donne et frayer la voie à de nouvelles approches en sociologie de la conversion. Leurs auteurs tirent les implications théoriques des acquis glanés à l'occasion d'une enquête ethnographique sur des personnes converties au bouddhisme⁵. Ils proposent alors d'appréhender les récits de conversion selon une modalité plus spécifiquement *pragmatique*, augurant qu'une telle approche permettrait une percée décisive dans la compréhension du phénomène investigué :

« L'étude des comptes rendus oraux de convertis se révèle très prometteuse pour l'avancement de notre compréhension de la nature de la conversion. Plutôt que de traiter de tels comptes rendus comme des sources de données relatives aux précipitants sociaux ou psychologiques de la conversion, nous escomptons de plus riches retours de questions telles que : de quelle manière et jusqu'à quel point les récits de conversion peuvent-ils être constitutifs de la conversion en tant que telle ? Est-ce que les comptes rendus oraux de convertis changent avec le temps ? Si tel est le cas, comment et pourquoi ? Quel genre de négociations et de transactions sociales produisent, maintiennent et modifient ces comptes rendus ? » (Snow & Machalek, 1984, p. 185)⁶.

C'est là une avancée majeure, car elle amorce une transformation du rapport aux données d'enquête. La proposition de Snow et Machalek permet de convertir ce qui était tenu jusqu'alors pour une ressource analytique non problématisée, le récit de conversion, en un objet d'investigation dont il s'agirait de scruter les modalités d'assemblage et de mise en œuvre par les convertis⁷. De simple source d'informations, le témoignage accède au rang d'*opération*.

Cette pragmatique du récit ouvre la voie à deux postures différenciées. Dans une conception modérée, le chercheur envisage le fait de raconter la conversion comme une réactualisation de la transformation survenue dans le parcours de vie du croyant. Mais il est également possible de pousser le raisonnement pragmatique dans ses conséquences les plus radicales, et d'avancer qu'il n'existe que des performances situées, sans qu'il soit

⁵ La thèse de doctorat de D. Snow (1976) consiste en une observation participante, « à couvert et à découvert » (Snow & Machalek, 1983, p. 281), dans le cadre de l'implantation du mouvement bouddhiste Nichiren Shoshu aux États-Unis.

⁶ Je traduis : « [T]he study of converts' verbal accounts shows great promise for advancing our understanding of the nature of conversion itself. Rather than treating such accounts as sources of data about the social and psychological precipitants of conversion, we expect richer returns from questions such as these : In what ways and to what extent can conversion accounts be seen as constitutive of conversion itself ? Do converts' verbal accounts change over time ? If so, how and why do they so ? What sort of social negotiations and transactions produce, maintain and modify these accounts ? »

⁷ J'ai conscience de tirer la proposition de Snow et Machalek du côté de l'ethnométhodologie, en particulier de la ressaisir à partir de la distinction que proposent d'opérer D. H. Zimmerman et M. Pollner (1971 [1970]) entre « ressource » [*resource*] et « thème » [*topic*].

nécessaire de postuler un quelconque rapport à un événement passé. La question de l'articulation entre *expérience* et *langage* se pose alors avec une acuité particulière. S'il arrive aux sociologues de manquer de réflexivité lorsqu'ils traitent le discours sur le mode de la transparence donnant directement accès aux états mentaux ou au vécu social des enquêtés, à l'inverse, une compréhension exclusivement pragmatiste du raconter risque de résorber l'expérience dans le langage. À délaisser la première vue pour embrasser la seconde, le chercheur s'expose à tomber de Charybde en Scylla. L'analyste qui considère ces deux options comme mutuellement exclusives se retrouve tôt ou tard prisonnier de conceptions intenables sur le langage et son rapport à l'expérience. Car privilégier l'une des alternatives revient à éluder le fait que le récit constitue une *médiation*. Ce que rappelle très justement P. Ricœur :

« c'est une médiation entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et lui-même ; médiation entre l'homme et le monde, c'est ce que l'on appelle *référentialité* ; médiation entre l'homme et l'homme, c'est la *communicabilité* ; médiation entre l'homme et lui-même, c'est la *compréhension de soi* » (2008 [1986], pp. 266-267).

Pour reprendre la terminologie ricœurienne, une approche classique uniquement préoccupée par ce qui se joue à l'extérieur du récit de conversion (et en dehors de sa communication) s'abîme dans une option référentielle. En effet, qu'advient-il à la référentialité une fois qu'elle se voit désolidarisée de la prise en compte des dimensions communicationnelles et herméneutiques du témoignage ? Son rapport au monde n'est-il pas tronqué précisément parce que des modalités essentielles qui participaient de sa façon de viser une extériorité du discours ont été obliérées par l'analyste ? Une telle critique s'étend également à une posture qui réduirait le compte rendu du converti à une simple compréhension ou transformation de soi⁸. Dans chaque cas, on oublie que le récit est aussi un *acte de communication*. Et cette dimension, loin de simplement s'ajouter aux autres, les transforme de part en part.

Ce qui me conduit à adopter une démarche dialectique, posant qu'un *écart* subsiste toujours entre l'expérience et le langage. Ils ne sont ni à confondre, ni à opposer de manière irréductible, mais bien à *articuler*. Ainsi, lorsque le témoin rappelle l'émotion qu'il avait ressentie lors de sa conversion, le *toucher* qui l'a atteint sur le moment, il a conscience de les *rendre présents* par sa narration selon une autre modalité de donation⁹, précisément en vertu du fait qu'elle est racontée.

⁸ Sur les médiations (institutionnelles) de l'identité personnelle, voir la belle analyse que propose P. Ricœur (1994 [1987]) d'un autoportrait de Rembrandt.

⁹ Sur la phénoménologie de la donation et le lien avec la saturation d'un phénomène par une présence, voir J.-L. Marion (2001). Quant à considérer l'écart où se tient la présence (divine), c'est au magnifique

La conversion, entre expérience personnelle et langage canonique

De tous les chercheurs qui adoptent la posture suggérée par Snow et Machalek¹⁰, P. Stromberg est certainement celui avec qui ma démarche entretient les plus grandes affinités. Son anthropologie psychologique des récits de conversion, qui s'inspire largement des acquis du *linguistic turn* inauguré par la philosophie du « second » Wittgenstein¹¹, tente d'articuler finement les aspects référentiels et constitutifs du langage. La proximité entre nos recherches se traduit jusque dans les courants sociologiques et les outils méthodologiques mobilisés pour mener à bien l'enquête. À chaque fois, il s'agit d'approches sensibles à la performativité du discours et à son impact dans la constitution d'un ordre social¹². Cette similitude se retrouve dans la façon d'appréhender le phénomène religieux investigué, mes investigations suivant de près le projet que se donne l'anthropologue :

« Mon intérêt porte principalement sur la façon dont les croyants intègrent un langage religieux partagé dans les détails idiosyncrasiques de leurs propres situations et histoires de vies [...]. Dans le christianisme évangélique, le croyant a pour tâche centrale de trouver, au travers de son interprétation des Écritures, un lien signifiant entre le système de symboles (la Bible) et son expérience. Le récit de conversion est la création de ce lien par le moyen du langage [...] » (Stromberg, 1993, p. 6)¹³.

L'auteur articule les instances que sont l'expérience du croyant et le fonds symbolique que constitue la Bible. Cette articulation transite par ce que l'anthropologue définit comme un *langage canonique*, soit des modalités pour se dire que le converti à l'évangélisme forge à partir de formules présentes dans l'Écriture. On se situe dans l'ordre de la construction identitaire. Ce même *langage* permet la jonction entre le stock de symboles que contient le Livre et le vécu de l'évangélique.

ouvrage de J.-Y Lacoste, *Présence et parousie* (2006), que je le dois, comme un pendant phénoménologique aux anthropologies religieuses d'É. Claverie et d'A. Piette.

¹⁰ Voir C. L. Staples & A. L. Mauss (1987), P. Stromberg (1993) ou U. Popp-Baier (2001). Quant à S. Harding (1987, 2000), sans évoquer Snow et Machalek, elle met en œuvre une approche de la rhétorique évangélique à la croisée de la narratologie et de la pragmatique. L'anthropologue développe des intuitions centrales avancées par B. Jules-Rosette (1975) dans son ethnographie sur l'Église africaine des Apôtres de John Maranke.

¹¹ Je pense évidemment au type d'investigation esquissé par les *Recherches philosophiques* (Wittgenstein, 2004 [1953]) et qu'ont exploré, selon des modalités différenciées, des philosophes tels qu'Austin, Ryle, Strawson, Grice ou Searle. Pour une brève histoire de la philosophie du langage au 20^e siècle, voir D. Marconi (1997). P. Stromberg (1993, pp. 8-11) reprend largement à son compte les travaux de Rorty.

¹² Stromberg s'inspire de l'ethnométhodologie, en particulier de l'une de ses variantes principales, l'analyse conversationnelle. Ce qui donne à nos transcriptions de témoignages une allure fort similaire.

¹³ Je traduis : « My concern here is with the ways in which believers integrate a shared religious language into the idiosyncrasic details of their own life histories and situations [...]. The central task of the believer in Evangelical Christianity is, through his or her interpretation of Scripture, to find a meaningful link between the symbol system (the Bible) and his or her experience. The conversion narrative is the creation of this link through language [...] ».

Dans un premier temps, la conception de Stromberg s'apparente davantage à une sémantique qu'à une pragmatique. La performativité ne survient que dans un second moment. Elle se met en place à partir d'une appréhension du témoignage en tant que *rituel*. Ce dernier fonctionne comme un catalyseur opérant un contact entre la sphère surnaturelle, rapportée aux énoncés métaphoriques véhiculés par la Bible (le langage canonique), et la sphère mondaine dans laquelle vit le fidèle et que désignent les énoncés référentiels. Ce faisant, un échange a lieu entre les différentes sphères et transforme l'identité du croyant en instituant certaines métaphores bibliques dans le registre du référentiel que constitue le monde quotidien.

« le croyant qui désire avoir une conversion doit apprendre à comprendre son expérience et la Parole de Dieu selon les mêmes termes ; un point de contact doit s'établir de façon à ce que le langage canonique et l'expérience confluent. En ce sens, l'exhortation à rechercher la conversion est un appel à s'engager dans une action rituelle du genre de celles qui caractérisent les religions de par le monde. Car [...] le rituel est toujours un ensemble d'activités visant à effectuer un échange entre les niveaux divin et mondain de l'existence. Le rituel est toujours le point où Dieu et l'humanité entrent en contact. Par-delà cette dimension, l'unique différence entre la conversion et d'autres formes de rituel tient au fait que la conversion se focalise sur un individu, plutôt que d'être une action ouvertement communautaire » (Stromberg, 1993, pp. 11-12)¹⁴.

Il y aurait bien à dire sur cette citation. Retenons pour l'instant que c'est ensemble, en tant que fonds sémantique et rituel aux effets pragmatiques, que langage canonique et témoignage de conversion transforment l'expérience du croyant. Ce faisant, ils permettent l'avènement d'une nouvelle identité. Cette façon d'envisager le phénomène révèle toute sa pertinence dans sa capacité à rendre visible le travail identitaire accompli par le compte rendu du converti sur la base d'une sémantique religieuse.

Ayant dégagé les lignes de convergence entre la posture de Stromberg et la mienne, j'en arrive au point où nos approches divergent. En effet, divers aspects me semblent particulièrement problématiques dans la démarche de l'anthropologue. Il s'agit d'abord de l'importance excessive accordée au caractère performatif du récit de conversion, une importance qui se fait au détriment de la dimension référentielle du propos. L'auteur recommande ainsi de ne pas se soucier de la véracité du compte rendu du croyant et de se

¹⁴ Je traduis : « the believer who would have a conversion must learn to understand experience and the Word of God in the same terms ; some point of tangency must be established where the canonical language of experience merge. In this sense, the admonition to seek a conversion is a call to engage in ritual action of the sort that characterizes religions throughout the world. For [...] ritual is always a set of activities intended to effect an exchange between the divine and the mundane levels of existence. Ritual is always a point where God and humanity come into contact ; along this dimension the only difference between the conversion and other forms of ritual is that the conversion is focused upon an individual rather than being an overtly communal action. »

focaliser uniquement sur le discours¹⁵. Si le mouvement est habile dans un premier temps – et il m'arrivera souvent de l'emprunter lors de mes analyses –, à terme, il conduit à une impasse. Car on ne peut indéfiniment dissocier le langage d'un ancrage soit dans un état précédent du monde, ou dans le passé du témoin, soit dans la possibilité d'un avenir qui serait expérimenté par le destinataire du témoignage choisissant de s'engager dans une démarche de conversion. Le tout pragmatique finit par oblitérer la réalité de l'expérience phénoménale du monde, et les variations pouvant survenir dans l'appréhension de ce vécu au gré de l'écoulement du temps.

Toutefois, Stromberg n'évacue pas véritablement la dimension phénoménologique. À vrai dire, il accomplit ce geste paradoxal qui consiste à la *somatiser*. Adoptant une approche inspirée de la psychanalyse, il avance une thèse forte où il tient que les récits de conversion ont la vertu de mettre fin à des troubles qui affectent le corps de l'individu, des perturbations que la sémantique sociale ordinaire est incapable de dire, et donc de symboliser de façon appropriée. Ce décalage entre les affections somatiques qui traversent un sujet et les concepts qu'il a pour concevoir son *ego* génère une tension. Le « symptôme » signale une incapacité à verbaliser l'intention d'un comportement, sa raison, selon une grammaire socialement codifiée. Dès lors, les convertis sont des individus affectés par ces troubles et qui ont trouvé, dans le *langage canonique* de l'évangélisme, des ressources leur permettant de faire sens de leurs désirs et de leurs malaises.

« Des pratiques telles que le récit de conversion surviennent comme des moyens rituels pour réconcilier des contradictions inhérentes aux vues du sens commun que tient un individu à propos des êtres humains, des intentions, de la morale, et ainsi de suite. De telles contradictions sont susceptibles de se manifester dans notre société sous la forme du conflit émotionnel ou de la “maladie mentale”. Ainsi, les récits de conversion font très souvent référence à une détresse émotionnelle, à la maladie mentale ou à d'autres types de conflit personnel intense comme aux conditions ayant précédé et frayé la voie vers la conversion » (Stromberg, 1993, p. 27)¹⁶.

Dans cette optique, l'étude du témoignage s'apparente à une anamnèse. L'analyste exhume, sous les strates narratives et entre les non-dits, la blessure initiale qui a obligé la

¹⁵ Évoquant le récit d'un enquêté, l'auteur avance : « The way to look at Jim's conversion, I have come to see, is not as something that occurred in the past and is now “told about” in the conversion narrative. Rather, the conversion narrative itself is a central element of the conversion. The way around the evidential problem [...] is to abandon the search for the reality beyond the convert's speech and to look instead at the speech itself, for it is through language that the conversion occurred in the first place and also through language that the conversion is now re-lived as the convert tells his tale » (Stromberg, 1993, p. 3).

¹⁶ Je traduis : « Practices such as the conversion narrative arise as ritual means to reconcile contradictions in common-sense views held by an individual concerning human beings, intentions, morality, and so on. Such contradictions are likely to manifest themselves in our society in experiences of emotional conflict or “mental illness.” Thus conversion narratives very often refer to emotional distress, mental illness, or other intense personal conflict as the conditions that preceded and make way for the conversion. »

psychè, dans un mouvement salubre, à sécréter les couches concentriques du récit qui donneront lieu à cette perle que constitue le compte rendu du témoin. Cette narration fonctionne alors selon une logique métaphorique que seul le chercheur (psychologue, historien ou sociologue) semblerait capable de déchiffrer, faisant ainsi la part entre le réel et le fantasmé. Ce qui contraint fortement la phénoménologie que va dévoiler l'analyse de Stromberg, malgré la finesse de ses présupposés et de sa mise en œuvre. Car les postulats de l'anthropologue imposent à l'avance l'ontologie que doit révéler le témoignage, les visitations surnaturelles étant systématiquement appréhendées comme la métaphorisation du trouble somatique que connaissait le témoin avant d'être en mesure de se dire au travers du langage canonique¹⁷.

Par ailleurs, en se focalisant exclusivement sur les effets identitaires du compte rendu du converti, Stromberg passe à côté de l'ancrage social de ce genre de discours. Certes, le récit de conversion permet la compréhension de soi, mais il constitue également un acte de communication. Ce que l'auteur ne semble pas totalement saisir, malgré l'attention qu'il porte aux éléments interactionnels de l'interview. En réalité, le chercheur ne prend pas véritablement la mesure des implications propres au témoignage comme acte d'*énonciation*. À aucun moment, l'entretien n'est thématisé en tant que tel en regard des occurrences usuelles dans lesquelles les évangéliques ont pour habitude de témoigner. Or, il est fort probable que les affinités que l'analyste décèle entre le récit de conversion et la cure psychanalytique tiennent en grande part à la configuration relationnelle qu'il a instaurée en tant qu'interviewer vis-à-vis de son interviewé, dans le cadre d'une entrevue confidentielle.

Le format de l'échange a des répercussions massives sur d'autres aspects de l'enquête, et remet en cause la représentativité des cas présentés. Ainsi, en parcourant les interviews recueillies par l'anthropologue, un familier de l'évangélisme sera probablement frappé des propos tenus par certains enquêtés. Ces derniers usent bien du langage canonique évangélique pour se doter d'une identité particulière et résoudre des troubles psychologiques suscités par une lacune dans les façons de se dire, soit une défaillance dans le lexique mis à disposition par la culture qui informe le sens commun. Il n'est pas toujours certain que des évangéliques reconnaissent comme des semblables les sujets interrogés par l'anthropologue¹⁸. Dès lors, si Stromberg montre le fonctionnement

¹⁷ C'est l'argument critique qu'avance M. Pollner (2002 [1975]), reprenant la formule de R. D. Laing, vis-à-vis des « politiques de la réalité et de l'expérience » qu'imposent les enquêteurs en sciences sociales à leurs enquêtés lorsque des visions antagonistes du réel s'affrontent.

¹⁸ Jean (il s'agit d'un prénom féminin) avance par exemple qu'elle gravite joyeusement autour d'une communauté d'homosexuels et qu'elle fréquente des chrétiens gays (Stromberg, 1993, pp. 44-50). Or, une telle situation pose d'importantes difficultés au regard de la morale évangélique. Si l'anthropologue

identitaire du langage canonique, c'est sur un mode idiosyncrasique, en dehors de la reconnaissance sociale que des coreligionnaires pourraient accorder au récit de l'interviewé, c'est-à-dire indépendamment d'une grammaire de l'appartenance.

Cet exposé critique de la démarche strombergienne permet de dégager les principaux accents de mon investigation. Il s'agira de demeurer attentif à la pragmatique du témoignage, et notamment à la compréhension de soi qu'autorise ce genre discursif. Toutefois, cette attention se fera sans perdre de vue le référentiel mondain du discours, en particulier lorsqu'il propose une ontologie contre-intuitive pour le sens commun. Et, plus fondamentalement, il est nécessaire d'appréhender finement les formes variées qu'adopte l'énonciation, pour évaluer la portée et le projet que se donne l'acte de communication investigué. Cependant, avant même d'évoquer ces différentes dimensions, il convient de travailler sur des prises de parole dans lesquelles des évangéliques se reconnaissent, de façon à ne pas réduire le témoignage à un opérateur idiosyncrasique, mais à le réinsérer dans une dynamique du collectif évangélique.

Témoignages en ligne

Témoigner est une activité essentielle à laquelle se livrent les évangéliques, dans leur désir de communiquer ce qu'ils ont découvert. Diverses occasions, tant publiques que privées, se prêtent à ce genre de discours. Au point qu'il est possible pour le sociologue d'avoir accès à des témoignages sans devoir les solliciter par le truchement d'interviews artificiellement réalisées. C'est pourquoi la plupart des chapitres de cette étude empruntent l'un des nombreux relais médiatiques où des « chrétiens » proposent à leurs destinataires de « rencontrer Jésus ». Il s'agit d'un site Internet dont l'adresse résume à elle seule le programme de toute entreprise d'évangélisation, www.vi7vi.com : « Vis cette vie ! » Cette imbrication étroite entre le dispositif médiatique que permet l'informatique et la propagation de la foi se retrouve jusque dans le slogan qu'arbore la bannière du site, « un clic pour la vie ». Fidèle à ce projet, l'équipe de réalisation présente son travail dans les termes suivants :

« vi7vi.com est principalement un site de vidéos mais vous y trouverez aussi bien d'autres services. | Mettre la vidéo au service de l'Évangile, voilà notre désir. | Au travers des films accessibles sur vi7vi.com, vous ver[r]ez et entendrez des dizaines de témoins de l'Évangile. | Des hommes et des femmes de tous âges et de toutes origines culturelles et sociales qui ont quelqu[e] chose à dire : La foi chrétienne est une réalité pertinente aujourd'hui. | Chacun a un parcours différent mais tous se

rapporte l'excommunication de Jean, c'est cependant en rapport avec un autre problème moral qui, par comparaison avec le précédent, semble moins important. L'interviewée est mise à la porte de sa congrégation car elle vit maritalement avec un homme (pp. 50-52).

retrouvent pour témoigner de la réalité de Jésus-Christ dans leur vie. | Ave[c] eux, nous vous invitons à vous approche[r] de ce Dieu qui nous aime d'un amour extraordinaire »¹⁹.

L'internaute a le choix entre une profusion de témoignages prenant l'aspect de courtes vidéos d'une durée qui oscille entre quatre et neuf minutes. Généralement, ces séquences donnent à voir un « invité » qui raconte, sur l'instigation d'un « présentateur », comment son existence, grevée d'un certain passif, a été transformée par la découverte de Dieu, du Christ, de l'Esprit ou de la Bible. L'intrigue de ces récits de rédemption exhibe singulièrement la même facture, bien qu'elle soit déclinée dans une pluralité de situations. C'est le fils d'une voyante qui, alors qu'il tente de mettre fin à ses jours dans le but d'échapper aux « démons » qui le tourmentent, se rend compte que Jésus est vivant. « Arraché à l'occultisme » sur-le-champ, il entreprend d'annoncer l'Évangile et devient pasteur pentecôtiste²⁰. C'est aussi une religieuse dont la soif spirituelle ne s'apaise guère, malgré deux décennies passées dans un ordre catholique. Mise au contact de la Bible lors d'une formation théologique à la Faculté de théologie de Lyon, cette religieuse expérimente « quelque chose dans [son] cœur », une « transformation » indiquant que sa foi acquiert une vie nouvelle. Son choix de se donner entièrement au Christ est scellé par « une effusion de l'Esprit »²¹. C'est encore une musulmane pratiquante qui, après avoir entendu le témoignage d'un ancien musulman ayant embrassé le christianisme, relit le Coran pour y découvrir de quelle façon Jésus y est présenté. Troublée par sa lecture, elle commence à fréquenter une Église évangélique, se plonge dans l'Évangile de Jean et reconnaît la divinité du Christ. Son parcours, qui semble transcender les questions d'appartenance religieuse, se dit selon le lexique de la rencontre : « c'est plus qu'une religion, parce que ça m'a amené à une *relation* avec Jésus »²².

De la représentativité du corpus

Cette brève présentation du matériau auquel va s'intéresser l'investigation permet de discuter de l'opportunité d'analyser des témoignages proposés par vi7vi.com. Il apparaîtra bientôt que ce choix se justifie en ce qu'il résout des difficultés inhérentes au caractère représentatif de la parole des enquêtés. Voyons dès lors quelle est la pertinence des données retenues pour appréhender l'expérience religieuse des évangéliques, en particulier dans sa manifestation testimoniale.

¹⁹ Informations recueillies sur <http://www.vi7vi.com/article.php?id=223> ; page consultée le 26.04.07.

²⁰ « Arraché à l'occultisme » [url : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=132 ; consulté le 17.10.2004].

²¹ « Une religieuse donne sa vie au Christ » [url : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=256 ; consulté le 17.10.2004].

²² « Devenir chrétien grâce au Coran ! ? » [url : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=144 ; consulté le 17.10.2004].

En premier lieu, notons que ces émissions constituent un matériau *naturel*, au sens où elles n'ont pas été produites par la sollicitation du sociologue, mais générées dans le cadre de la pratique normale des croyants – même si l'interview filmée est en léger décalage par rapport à d'autres sites (ecclésial, par exemple) dans lesquels s'énonce généralement le témoignage. La qualité des données entre en ligne de compte dans leur capacité à restituer des aspects essentiels d'une spiritualité évangélique. Toutefois, il ne s'agit là que d'un élément au sein de la problématique globale relative à la représentativité de ces données. Encore faut-il savoir si le type de rapport spirituel publicisé est partagé au sein de l'évangélisme, ou s'il est le fait d'une petite minorité. Dès lors, on évaluera la pertinence de ce matériau selon une double modalité. D'une part, elle revêt une dimension *externe*, se rapportant aux conditions de production de ces vidéos. D'autre part, elle présente un pendant *interne* propre à l'horizon religieux déployé et proposé par le discours tenu dans le cadre de l'émission.

En regard du contexte de production, le site Internet ne fait pas de publicité pour une Église ou une dénomination particulières. Quelques clics font cependant apparaître le réseau (évangélique et électronique) dans lequel il s'inscrit. Il s'agit d'une conception de CVA Multimédia, l'abréviation renvoyant à « Christ vous appelle ». Quant à « Multimédia », il est assorti du mot d'ordre de l'association cultuelle : « Les médias au service de l'Évangile »²³. De fait, CVA Multimédia constitue le Département médiatique des Assemblées de Dieu de France (ADD)²⁴, de loin la dénomination pentecôtiste la plus importante de l'Hexagone, totalisant à elle seule plus du tiers des évangéliques français (37,45 %)²⁵. Pour se donner une idée de son ampleur, cette dénomination pèse plus lourd, sur le plan démographique, que les trois familles d'Églises qui la suivent par ordre

²³ Le site Internet de CVA Multimédia indique qu'il s'agit d'une association cultuelle loi 1905, fondée en 1970. La direction, la présidence, tout comme les douze sièges du conseil d'administration sont occupés par des pasteurs. Les bureaux et les studios se trouvent à Eysines (Gironde). L'association possède des ramifications en Belgique, en Suisse et au Canada. Dans chaque pays, un pasteur est mentionné comme correspondant local. Dans l'exercice de son « ministère », CVA Multimédia a recours à la radio, l'Internet, l'édition, la vidéo, l'audio. [Informations recueillies sur la page « Présentation » de www.cvamm.com ; consultée le 26.04.07.]

²⁴ S. Fath définit succinctement la dénomination en ces termes : « Principale famille pentecôtiste en France, les Assemblées de Dieu (ADD) sont nées dans le sillage de la prédication de Douglas Scott, au début des années 1930. Elles défendent une version ascétique des charismes, dans un strict cadre biblique. La glossolalie, la guérison, la prophétie font partie de leurs signes distinctifs » (2005a, p. 360).

²⁵ Ce sont les chiffres qu'indique l'Alliance évangélique de France (AEF) pour 2004. Ils ont d'autant plus de chances d'être justes (voire sous-évalués) que les Assemblées de Dieu ne sont pas membres de l'AEF. [url : <http://www.alliance-evangelique.org/accueil/index17.html#8> ; consulté le 02.02.09]. Quant à la Fédération Protestante de France (FPF), elle articule des chiffres similaires : les ADD de France compteraient 713 lieux de culte, 409 pasteurs, 76 missionnaires, et 90'000 membres ou sympathisants. En 2000, la FPF invoquait cette importance numérique comme l'une des raisons majeures pour entamer un dialogue en vue d'un rapprochement avec ce courant central du protestantisme évangélique. [Information recueillie sur le site de la FPF ; url : http://www.protestants.org/fpf/dialogues/dialoguer2000_add.html ; consulté le 02.02.09 (information datant du 08.03.05).]

d'importance : la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes (FEEB, 12,3 %), les Communautés et Assemblées Évangéliques de France (CAEF, 10,4 %), et les Frères darbystes (10,1 %). On se situe par conséquent dans le courant majoritaire de l'évangélisme français, et vraisemblablement mondial, cette tendance étant, numériquement parlant, la plus importante du protestantisme actuel²⁶.

Les caractéristiques externes de la production des émissions se retrouvent à l'interne, dans leur contenu, non sur le mode du conditionnement, mais sur celui de la médiation d'une certaine façon d'envisager la vie spirituelle²⁷. Il y a ainsi continuité entre le lieu institutionnel qui produit le site et le genre de spiritualité proposé dans les témoignages, soit un évangélisme pentecôtiste dont le propre est de conserver un fort attachement à la Bible, tout en étant ouvert aux manifestations de l'Esprit. On notera que si tous les « invités » n'appartiennent pas au pentecôtisme, la ligne éditoriale adoptée par vi7vi.com tend à reproduire, au travers des contenus qu'elle suggère, un horizon de référence propre à cette tendance. Cet horizon se retrouve sur deux plans. Il articule d'une part le propos de l'invité, soit son témoignage de conversion ou la discussion d'une thématique qui le touche en lien avec la foi, et d'autre part la réception que fait le présentateur du discours de son interlocuteur, au cours même de l'entretien. On a ainsi une première validation interne, celle de l'interviewer ratifiant et orientant les dires de son interviewé. Nous y reviendrons bientôt. La seconde validation ressort à la diffusion de l'émission, soit le fait qu'elle soit rendue accessible en vue d'être visionnée sur un site prétendant initier l'internaute à la foi évangélique.

L'importance des cas marginaux

Le caractère représentatif des émissions de vi7vi.com pour aborder l'évangélisme a été établi sur la base d'un argument tant démographique (les pentecôtistes représentent la fraction la plus importante des évangéliques) que médiatique (ces entretiens proposent une représentation collective de la conversion et de la foi évangéliques). Une partie du

²⁶ En 2006, on recensait environ 150 millions de pentecôtistes classiques (Églises de Dieu et Assemblées de Dieu). Avec les charismatiques sortis des rangs du pentecôtisme, ce courant du protestantisme rassemble plus de 500 millions de personnes, et leur nombre ne cesse de croître (Hollenweger, 2006 [1995]-b). Parmi les monographies portant sur ce fait religieux, on retiendra en particulier celle de D. Martin (2002).

²⁷ Je m'appuie ici sur la sociologie phénoménologique que P. Scannell (1995, 1997) propose des contenus médiatiques. Le sociologue montre comment s'instaure une continuité entre le moment de production et celui de réception des émissions médiatiques en vertu d'une « intentionnalité communicationnelle » que l'on retrouverait de part et d'autre de la chaîne médiatique. Cette « intentionnalité » constitue une herméneutique partagée propre au sens commun. Ce que Scannell nomme également une « *for-anyone-as-someone structure* » (2000). Cette structure phénoménologique est fort proche du « savoir partagé » tel que l'entend J. Widmer (1999b), soit les opérations de sens commun qui s'inscrivent dans une relation entre énonciateur et destinataire et qui permettent de faire sens du discours en le réinscrivant dans une relation sociale qu'entretiennent ses producteurs et ses récepteurs.

raisonnement s'appuie sur le fait que les données proviennent d'un courant *majoritaire*. On s'apprête maintenant à infléchir radicalement la posture analytique pour s'intéresser aux cas marginaux. Ce mouvement constitue un choix méthodologique fort que seule une approche qualitative est en mesure de mettre en œuvre. En effet, les méthodes statistiques classiques procèdent en se focalisant sur les indicateurs moyens ou médians. Ce faisant, elles délaissent généralement les occurrences qui s'écartent de la tendance centrale, les tenant pour l'exception qui confirme la règle.

Or, tirant parti des acquis méthodologiques développés en vue d'appréhender les échantillons réduits et les cas statistiquement déviants²⁸, je considère tout d'abord que chaque entretien contribue à la compréhension globale du phénomène. Dans la situation des témoignages que l'on s'apprête à analyser, ce caractère significatif est d'autant plus vrai que le corpus n'a pas été généré de façon arbitraire, par le chercheur, mais qu'il est le résultat d'une sélection et de jugements naturels, propres aux évangéliques qui ont réalisé les émissions et les ont mises en ligne pour le compte de la dénomination la plus importante de France, les Assemblées de Dieu. Par ailleurs, toujours selon la même optique méthodologique, je propose de focaliser notre attention sur ce qu'une analyse tiendrait habituellement pour marginal. Il s'agit là d'un basculement du centre de gravité du corpus, qui ne vise pas à détrôner la tendance centrale, mais bien à l'articuler finement avec les occurrences numériquement faibles. Ces occurrences fournissent, en effet, des facteurs explicatifs décisifs portant sur la totalité des entretiens. On peut résumer cette posture par une opposition : si l'on appréhende le phénomène à partir de son milieu, il sera difficile de faire sens des éléments marginaux. Ceux-ci apparaîtront comme des écarts en regard d'une théorie générale. Par contre, en partant des cas de figure les plus rares, on est davantage en mesure d'avancer des explications valables pour *l'ensemble* du corpus, en tenant compte de chacune des situations qu'il comprend.

Revenons aux émissions que propose vi7vi.com. Lors de mon enquête, j'en ai dénombré cent treize accessibles en ligne²⁹. Mon souci, au moment de rassembler ce matériau, portait en premier lieu sur les récits de conversion. Je n'ai pourtant pas cherché à les privilégier alors que je récoltais des données. Il s'agissait pour moi d'atteindre le chiffre de cinquante émissions où un converti raconte son cheminement, en

²⁸ Ces méthodes comprennent l'analyse des espaces de propriétés (AEP), l'analyse qualitative comparative (AQC) ou quali-quantitative comparée (AQQC), ou encore l'induction analytique (IA). Pour une présentation de ces différentes approches, on se référera à H. Becker (2002 [1998], chap. 5). Sur l'analyse qualitative comparée, voir en particulier C. Ragin (1989) et G. De Meur & B. Rihoux (2002).

²⁹ Ces chiffres correspondent à la présentation du site Internet tel qu'il apparaissait jusqu'à l'été 2008, date à laquelle l'interface a été complètement refondue. Le dénombrement s'est fait sur le nombre de séquences que proposait le site juste avant sa transformation. La mouture actuelle de www.vi7vi.com diffuse environ 70 émissions. On trouvera la liste des 77 séquences que j'ai pris soin d'analyser dans l'Annexe 7.

conservant et en analysant tout ce qui se présenterait au cours de cette compilation. J'ai ainsi étudié soixante-dix-sept séquences (même si j'en ai visionné plus) sur un total de cent treize, ce qui équivaut à 68 % des vidéos présentes sur le site, comme le fait apparaître le tableau ci-dessous.

Tableau 1 - Corpus analysé et conversions rapportées

	conversion	conversion	Total
analysés	50 [44 %]	27 [24 %]	77 [68 %]
analysés	x	y	36 [32 %]
Total	50+x	27+y	113 [100 %]

Analyse sur un échantillon total de 113 émissions (N total).

Les témoignages de conversion constituent la proportion la plus importante au sein du matériau recueilli, soit près des deux tiers (65 %). Le reste est composé d'émissions abordant des thématiques générales (35 %), relatives à la vie quotidienne, parmi lesquelles on trouve les relations de couple, l'éducation des enfants, la santé ou la réussite sociale³⁰. Si l'on partait de l'hypothèse fictive que j'avais récolté tous les comptes rendus de convertis, soit qu'il n'y en aurait pas plus de cinquante – ce qui n'est évidemment pas le cas –, ceux-ci formeraient déjà 44 % de l'ensemble des vidéos. En regard de la focale analytique adoptée, une approche sensible aux petits échantillons (« *small N* », diraient les Anglo-saxons), un tel corpus est un excellent point de départ. Car la sensibilité d'une telle analyse s'exerce avant tout sur la *variété* des cas, au sens où ils constituent autant de chemins réellement parcourus dans un arbre logique, plutôt que sur l'importance numérique de l'un de ces chemins, serait-ce celui majoritairement emprunté.

³⁰ Ces chiffres sont obtenus en divisant les nombres d'émissions qui, au sein du corpus, présentent une conversion (50), ou n'en rapportent pas (27), par le nombre total des séquences qui constituent ce même corpus (77).

Tableau 2 – Thèmes évoqués dans les témoignages de conversion

	présent	présent	Total (N [% en lignes])
<i>Jésus</i>	45 [90 %]	5 [10 %]	50 [100 %]
<i>Bible</i>	39 [78 %]	11 [22 %]	50 [100 %]
<i>Croix</i>	13 [26 %]	37 [74 %]	50 [100 %]

Analyse sur un échantillon total de 50 émissions (N total).

Si l'on se focalise, à présent, sur le contenu de ces témoignages, on constate qu'ils mentionnent « Jésus » (ou le « Christ ») dans l'écrasante majorité des cas. Ce qui semble congruent avec les étapes de conversion que suggèrent les « traités » (les tracts) dont usent les évangéliques pour répandre leur foi. Le rôle décisif que joue Jésus, en particulier au travers sa mort rédemptrice sur la croix, a également été relevé par les sociologues. C'est ce que les spécialistes appellent le « crucicentrisme ». Cette notion figure parmi les quatre indicateurs généralement retenus par les chercheurs pour définir l'évangélisme (avec l'importance accordée à la Bible, à la conversion et à l'évangélisation)³¹. Quant à la centralité du Christ dans le cheminement qui conduit à la foi, S. Fath restitue, sous une modalité synthétique, le discours classique du protestantisme évangélique :

« Ce "chemin" propose une progression en trois étapes : l'individu doit d'abord prendre conscience de sa misère intérieure, de son état de péché, et exprimer ses regrets, son repentir. [...] L'étape suivante consiste à "accepter" que Jésus-Christ, le fils de Dieu, est mort sur la Croix pour ses péchés. Ce faisant, le pécheur peut recevoir un pardon total de Dieu, restaurant la communion brisée par le mal. Enfin, il lui faut s'engager à devenir disciple de Jésus-Christ. Ce dernier est reconnu non seulement comme sauveur mais aussi comme seigneur : pour le converti, Jésus-Christ vit (car ressuscité) et il agit dans l'ici-et-maintenant du croyant "né de nouveau" au travers d'une parole normative avant tout connaissable par la Bible » (Fath, 2005a, p. 41).

Le contenu des témoignages recueillis sur vi7vi.com ne correspond cependant pas tout à fait à ce que propose la littérature d'évangélisation, ni à sa restitution synthétique par les sociologues. Notons tout d'abord le peu d'occurrences de la notion de « croix ». Même si on leur ajoute les trois mentions du fait que « Jésus a souffert », on parvient à peine à

³¹ L'historiographie de D. Bebbington (1989) sur l'évangélisme britannique semble avoir contribué à consacrer ces quatre caractéristiques, au point qu'elles ont été reçues par les sociologues de la religion. Nous reviendrons largement sur ces catégories au chapitre 5.

32 % des émissions. Ce qui montre que, dans certaines circonstances, le crucicentrisme ne constitue pas un opérateur central pour raconter sa conversion. Reste à savoir quel rôle il joue. Pourtant, il y a plus intéressant encore : les absences de « Jésus ». Dans *cinq* cas, des témoins ont pu rendre compte de leur cheminement spirituel sans faire référence au Christ et – tout aussi important – ce compte rendu a été validé par le présentateur, lors de l'entretien, et par les producteurs de la vidéo qui ont choisi de la mettre en ligne. Dès lors, cela signifie que d'autres instances vont prendre la place de « Jésus » dans le récit, afin de lui permettre d'être reconnu comme un « témoignage ». Et c'est précisément ces instances que je souhaite investiguer, avançant qu'elles donneront accès aux inférences et aux opérations qui sont celles du témoignage évangélique.

Dans les pages et les chapitres à venir, je propose donc d'analyser en détail quatre émissions où des convertis racontent leur parcours. Les deux premières vidéos ne font aucune référence explicite au Christ³². Le second couple d'interviews rapporte par contre des manifestations de Jésus dans le cadre de « visions »³³ : dans un cas cette visitation est étroitement reliée à la Bible et à l'Esprit Saint, alors que ces entités sont absentes dans l'autre séquence. Le cinquième entretien étudié ne fait pas état d'une conversion. L'invitée y décrit sa pratique quotidienne de l'Écriture³⁴. Cette investigation permettra de complexifier la question de la reconnaissance de ce qu'est un évangélique, c'est-à-dire, en premier lieu, comment il est reconnu par un coreligionnaire. À noter qu'ici, les transformations identitaires qu'autorise le récit sont indissociables d'une grammaire de l'appartenance.

Polyphonie médiatique et ethnographie des voix

Une fois clarifiés les enjeux relatifs à la représentativité du corpus, il convient d'évoquer selon quelles modalités je me propose d'appréhender l'acte de communication que constituent les entretiens sur vi7vi.com et le dispositif énonciatif qu'instaure le témoignage de conversion, soit le genre d'activités qu'il accomplit et les actions qu'il appelle. Et, comme on pourra s'en rendre compte, ces différents niveaux renvoient à la médiatisation de présences, tantôt sur le mode de la manifestation d'une « intention » éditoriale présidant à la conception du site Internet, ou de la mise en contact avec une divinité qui interpellerait le destinataire du compte rendu.

Le format de l'interview proposé par vi7vi.com offre l'avantage de procéder à une apologie de la foi évangélique, sous couvert d'accorder la parole à des personnes dont la

³² Voir les Annexes 2 et 3.

³³ Voir les Annexes 4 et 6.

³⁴ Voir l'Annexe 5.

vie aurait été transformée. Cette parole, saisie sur le vif par le micro et la caméra, subit toutefois un déplacement du propos : le dire de « l'invité » – et nous aurons l'occasion de voir comment le « présentateur » participe à l'élaboration de ce dire – signifie *autre* chose une fois réinscrit dans le métadiscours véhiculé par le site Internet. Il serait téméraire d'avancer que cette différence constitue d'emblée une défiguration de l'intention initiale qui habitait et mouvait l'énoncé du discours. Mais il serait tout aussi imprudent de ne pas y voir une *refiguration* de l'énonciation³⁵. Le transport matériel de l'événement (interactionnel) de parole que permet l'enregistrement visuel et sonore opère simultanément un déplacement de l'énonciation. Et, tel un jeu de poupées russes venant s'emboîter les unes dans les autres, le sujet parlant qu'est le témoin devient, à l'écran, la *figure* d'un récit stéréotypé³⁶, énième variation autour d'une intrigue classique racontant la conversion (pour le mieux) de son héros. Si le passage de l'épaisseur du vécu à la figuration de la pellicule ou des pixels n'est pas immédiatement perçu, cela tient à l'*effet de réel* qu'engendre la phénoménalité du média³⁷, soit le rapport de ressemblance qu'entretiennent l'image et le son numériques à la réalité de l'expérience vécue sur le moment, alors que le témoin se *livrait* (et l'usage du passé de rappeler le décalage intervenant entre le temps du visionnage et l'événement qui a permis la production documentaire). « L'invité » se raconte, mais sa voix est habitée par la présence d'un *autre*, la présence de celui qui médiatise le récit en le mettant à l'écran. Or, cette mise en forme médiatique, véritable *information*, fait basculer l'invité de la « position » [*footing*] d'auteur de son propos à celle de personnage du discours d'un autre, l'auteur du média³⁸.

La discussion du *travail* accompli par la mise en forme médiatique a fait apparaître une première strate dans la *polyphonie* qu'exhibe le témoignage. Par le « miracle » du transport médiatique, la voix du témoin accueille simultanément son énonciation et celle du média. Mon analyse des interviews tentera de demeurer attentive tant au versant médiatique de ce matériau qu'à l'interaction entre le « présentateur » et son « invité ».

³⁵ Le concept de *refiguration* ressort à la triple mimésis théorisée par P. Ricoeur, celle-ci étant susceptible d'être appréhendée comme une théorie de la médiation (1986 [1975]), mais également de l'agir, au travers de l'idée de « l'action humaine comme œuvre » (1986 [1971]).

³⁶ La notion de *figure* fera l'objet d'une investigation particulière dans les chapitres à venir.

³⁷ Sur la notion « d'effet de réel », voir le célèbre article de R. Barthes (1968). Contrairement à Barthes, je traite cet effet, non comme le signe d'une coupure sémiotique, mais comme la possible fétichisation du travail médiatique nécessaire à la mise en forme du témoignage, tant au niveau de sa narration qu'en regard de son formatage audiovisuel et de sa diffusion par voie électronique.

³⁸ J'introduis ici une distinction classique de la littérature entre *auteur*, *narrateur* et *personnage*, distinction reprise par O. Ducrot (1984) dans l'élaboration de son « esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation » sous la forme du triptyque *sujet parlant*, *locuteur*, *énonciateur*. Dans sa discussion du positionnement énonciatif que constitue le *footing*, E. Goffman a recours à une conceptualisation similaire, distinguant entre *animateur* [*animator*], *auteur* [*author*] et *responsable* [*principal*] (1987 [1979], pp. 153-156). Lors de mon analyse, je n'ai pas recours aux terminologies de ces auteurs, le terme « animateur » étant par exemple traité comme synonyme de « présentateur ». Cependant, je tiens compte des distinctions conceptuelles qu'ils proposent.

Elle se concentrera toutefois sur la présence d'une autre strate au sein de cette polyphonie. Il s'agit d'une voix distincte du média, une voix dont l'altérité vient déranger le caractère lisse de la narration de sorte que le récit de rédemption ne saurait se résorber en une simple *success-story* où le personnage principal se découvrirait bénéficiaire d'une qualité de vie accrue, après avoir victorieusement surmonté une série d'épreuves initiatives. Ce qui résiste à la résorption, c'est l'épaisseur d'un monde. Car, comme le rappelle l'herméneute, le récit fait émerger un autre continent que l'univers ordinairement habité par le sens commun :

« Parler de monde du texte, c'est insister sur ce trait de toute œuvre littéraire d'ouvrir devant elle un horizon d'expérience possible, un monde dans lequel il serait possible d'habiter. Un texte n'est pas une entité fermée sur elle-même. C'est la projection d'un nouvel univers distinct de celui dans lequel nous vivons » (Ricœur, 2008 [1986], p. 266).

Ce nouveau continent, à la fois contigu et distant, se situe aux marges du monde commun. Paysage qu'un premier regard appréhende dans sa familiarité exotique, cet univers semble présenter une facture similaire à celle de notre ordinaire quotidien. Il accueille cependant une *altérité* radicale dont la présence a pour effet d'altérer les catégories communes de la temporalité et de la causalité. Le compte rendu du témoin est la chronique d'un voyage en ces terres, d'une rencontre avec cette présence à la densité exceptionnelle, de sorte que les mots propres au raconter ploient sous son attraction. Et si le compte rendu de cette odyssée déboussole un auditeur profane, c'est qu'il se présente comme un accès à un monde dont l'excès désarçonne³⁹. Des récits « marchent » devant les pratiques pour leur ouvrir une *voix*⁴⁰ : convocation à emprunter la voie du narrateur dans l'espoir de communier à cette présence pour communiquer avec le divin et, ainsi, investir un nouveau continent de sens.

Polyphonie des voix, multiplicité des médiations : le projet ethnographique se résume, en dernier ressort, à décrire ce qui habite une parole humaine, l'infinité de présences qu'elle est susceptible d'accueillir. Un corps émet des sons, une personne donne de la voix et, à partir de là, se met en place une dialectique de l'articulation et de l'écart entre un énoncé et les diverses énonciations qui vont l'investir. Ainsi, l'énonciation ne réside pas dans un lieu, mais se niche entre les interstices de ce qui est dit. Quelque chose comme l'absence d'une présence. Ou serait-ce la présence d'une absence ?

³⁹ Voir la notion de *cartographie narrative* que proposent M. Pollner & J. Stein (1996). Les auteurs développent ce concept à partir de leurs travaux sur les témoignages qu'énoncent des alcooliques anonymes dans le cadre de leurs séances thérapeutiques de groupe.

⁴⁰ Allusion à une phrase de M. de Certeau : « des récits “marchent” devant les pratiques sociales pour leur ouvrir un champ » (1990, p. 185). On lira avec intérêt l'ensemble du chapitre d'où provient cette citation, « Récits d'espace », tant il est susceptible d'être appréhendé comme un commentaire de la pratique du témoignage religieux.

Que l'on saisisse mon propos, une ethnographie des voix ne vise pas à les démêler les unes des autres, entretenant l'idée qu'il serait possible d'établir à l'avance, avant l'enquête, une « partition » policée qui renverrait chacun des énonciateurs à sa place pour en définir la portée : ici de l'humain, là du média, ailleurs du divin. Suivant les réflexions esquissées par B. Latour (1997 [1991]), j'avancerai qu'une telle « partition » céderait à l'illusion du « grand partage » sur laquelle s'est bâtie notre « modernité », nous obligeant à appréhender comme périmées – lorsqu'elles ne sont pas tout simplement perçues comme « sauvages » – des ontologies qui ne procèdent pas selon les distinctions qui sont celles des « modernes ». Force est de constater que les croyants entendent ces voix autrement que ne le font des profanes (parmi lesquels on pourrait situer le type d'écoute pratiqué par Stromberg). Ne pas y prêter l'oreille revient à passer à côté du phénomène investigué. Il s'agit dès lors de restituer l'audition que mettent en œuvre des évangéliques. C'est pourquoi, la présentation et l'analyse, tant partielle qu'intégrale, d'un certain nombre d'entretiens provenant du même site Internet, ambitionnent de retracer les canaux par lesquels l'énonciation divine se fraie un passage, vers le témoin, dans un premier temps, au fil des rencontres qui jalonnent son vécu, puis en direction de l'auditeur, par le moyen de la restitution qui lui est faite de ce vécu.

Cet enchevêtrement des voix s'accompagne d'une multiplicité de médiateurs, tant au-dedans qu'au-dehors du récit, travaillant à mettre le narrateur du témoignage et son destinataire en contact avec la divinité. L'ami chrétien rencontré au hasard, le pasteur de bon conseil, la Bible qui achemine une « parole » de provenance surnaturelle, le Saint-Esprit qui prodigue une vision : autant d'acteurs et d'actants enrôlés pour une cause commune, celle d'expérimenter le divin sur le mode de la *communication* et de la *communion*.

Et, cette prolifération des entités autour du récit nous conduit jusqu'au dispositif même du témoignage évangélique, vers les places apprêtées par son contrat énonciatif. D'une part la position du témoin qui *partage une rencontre*. De l'autre, celle du destinataire à qui il est communiqué le choix de *faire une expérience* semblable. Chacune des activités renvoie ainsi à des rôles séquentiellement articulés : on est d'abord le patient au sein d'une relation, celui qui écoute, avant d'être celui qui raconte, narrateur du récit parce qu'actant de celui-ci. On retrouve alors les deux pôles définis par les actions « d'évangéliser » et de « se convertir », en gardant à l'esprit qu'avant de consister en un changement d'appartenance religieuse – et, comme on pourra s'en rendre compte dans les chapitres à venir, il arrive souvent qu'il n'y ait *pas* changement –, la conversion est le fait d'un vécu particulier, la rencontre avec la divinité.

La transcription : transformation textuelle de l'interaction

La réflexivité sur les conditions de médiation et de médiatisation de l'émission ne peut faire l'impasse sur les opérations matérielles qui rendent possible l'analyse. L'accès à l'entretien transitera par une transcription qui, si elle *donne à voir* des éléments qui ne sont pas directement lisibles dans l'interaction, s'apparente également à une réduction de la richesse audiovisuelle propre au support médiatique original. La retranscription est un outil permettant d'objectiver certaines propriétés de l'échange, au moyen d'une conversion graphique. Toutefois, si on oublie qu'elle est aussi une transformation (en premier lieu, textuelle) de ce qui se noue dans l'interview, on court le risque de la réifier, la tenant pour ce qu'elle prétend restituer. Or, la séparation de la parole et de l'image transite par une mise en forme du discours et conduit inévitablement à un appauvrissement de certains éléments du matériau. Ce faisant, elle expose l'analyste à commettre des méprises, notamment en accordant trop d'importance à ce que le graphe hypertrophie. Certes, les conventions de retranscription développées par l'analyse de la conversation visent à prévenir, autant que faire se peut, la disparition des aspects centraux de l'interaction. Le risque demeure élevé, néanmoins, de traiter les transcriptions comme de simples stocks d'énoncés détachables d'un vécu phénoménal et d'opérations énonciatives. Parmi les éléments essentiels tendant à être effacés par le travail de mise en texte, on prêterait une attention particulière aux positions corporelles, à l'orientation des regards et aux expressions faciales : autant de ressources interactionnelles par lesquelles le locuteur indique à son vis-à-vis le rapport qu'il entretient avec ce qu'il énonce, par exemple en signalant qu'il adopte une posture ironique. C'est pourquoi, lorsque ce sera possible, on veillera à comparer le rendu transcrit avec la séquence vidéo⁴¹.

La retranscription est une science inexacte, bien qu'elle se veuille rigoureuse, en particulier si elle est pratiquée par un amateur, se voulant éclairé, mais loin de prétendre rivaliser avec les spécialistes de la discipline. Je me suis permis quelques libertés en regard des canons habituels de la transcription, en m'inspirant notamment des travaux de C. Pack (1986) sur la représentation du silence. Aussi, j'ai tenté de signaler la continuité du flot de la parole, malgré l'alternance des tours, lorsque nul silence ne venait

⁴¹ On trouvera un tableau descriptif des conventions utilisées et la transcription de l'émission en fin d'ouvrage. Il s'agit respectivement des Annexes 1 et 2. Chacun des extraits fait l'objet d'une numérotation renvoyant à l'annexe d'où il est tiré. Ainsi, pour « Extrait 1 : A02/01-17 » on lira : l'extrait 1 reproduit les lignes 1 à 17 de l'Annexe 2. L'adresse Internet des différentes émissions est chaque fois mentionnée en début d'annexe, en tête de transcription.

y mettre un terme. Cette option stylistique restitue assez bien le caractère collaboratif inhérent à la formulation du propos.

Au final, en dépit de l'abandon de l'image et des imprécisions que pourrait connaître la transcription, le parti pris analytique se révèle payant, tant sont rares les études portant sur ce type de matériau. Dans leur article programmatique sur la conversion, les interactionnistes Snow et Machalek appelaient de leurs vœux une approche sensible aux modalités d'élaboration des récits de convertis et à leurs effets. Dès lors, une posture praxéologique revêt toute sa pertinence, les outils dont elle se dote, tant sur les plans pragmatique que phénoménologique, s'avérant adaptés à ce genre d'analyse. Bien plus, en se montrant attentive aux enjeux propres à l'énonciation, elle est en mesure de retracer les médiations collectives qu'emprunte l'expérience subjective du croyant. Ce sont ces mêmes médiations qui permettent au témoin de proposer à ses destinataires profanes un investissement religieux similaire, soit un type particulier de rapport à Dieu et d'agrégation au collectif évangélique⁴².

« Comment Dieu interpelle un scientifique cartésien ? »

L'émission débute par un plan de poitrine sur un individu qui, les yeux fixés sur la caméra, formule les salutations d'usage à l'adresse des spectateurs : « Bienvenue sur vi7vi point com ! » La tenue est décontractée. Un polo beige et le teint hâlé laissent supposer que l'enregistrement se déroule en période estivale. Le présentateur, le visage jovial, le front dégarni et la chevelure grisonnante, paraît proche de la cinquantaine. Il jette un coup d'œil furtif en direction de ses notes, posées devant lui, et poursuit en introduisant son invité : « Philippe Forest, comment Dieu interpelle un scientifique cartésien pur et dur ? » À l'évocation du nom, le buste se déplace à mesure que le regard va chercher le contact visuel avec Philippe. Intervient alors un changement de plan : le second individu apparaît cadré dans un format analogue à celui de son allocutaire. Vêtu d'un t-shirt blanc, Philippe paraît un peu plus jeune que le présentateur, bien qu'il exhibe une calvitie assez marquée. L'invité amorce son tour de parole en reprenant les derniers mots de son interlocuteur : « Un cartésien pur et dur, ça, c'est sûr que je l'étais, hein ! » Bientôt, la caméra change de cadrage pour présenter un plan où l'on aperçoit les deux individus perchés sur des tabourets. Ils sont assis à une table haute de forme circulaire semblable à celles que l'on trouve parfois dans les bars. Philippe, sur la gauche de l'écran, regarde

⁴² D'emblée, il s'agira de ne pas confondre entre « collectif » et « communauté » évangéliques. Cette distinction sera explicitée tout au long de l'étude.

vers la droite, en direction du présentateur. L'ensemble de l'émission exploitera ces trois prises de vue.

L'analyse de cette vidéo suivra son déroulement séquentiel, de sorte à coller au plus près aux inflexions énonciatives que mettent en œuvre les interlocuteurs. Il s'agira d'abord de replacer le témoignage dans le dispositif particulier d'attribution de la parole que constitue l'interview. Celle-ci implique que l'élaboration du propos se fait sur un mode collaboratif et donne lieu à une première réception, en particulier celle de l'individu ayant l'initiative de l'échange, l'interviewer. Cependant, l'entretien est réalisé dans un cadre médiatique. Dès lors, la situation, loin de se résumer à un dialogue entre deux personnes, instaure d'emblée un rapport triadique : le présentateur, l'invité et le public. D'autre part, le format du témoignage religieux convoque un autre acteur, Dieu, dont il s'agira d'élucider les modalités de présence (cette élucidation étant accomplie tant par les participants de l'émission que par l'analyste).

L'entité divine fait irruption dans l'échange à partir de la présentation initiale du témoin. Car, avant de devenir chrétien, Philippe était un « scientifique cartésien » qui se montrait fort critique à l'égard des croyants. La divinité viendra pourtant à bout de ses résistances au gré d'étranges coïncidences. Ces fluctuations du « hasard » surviennent généralement lors de rencontres avec un ami, la Bible et un pasteur. Autant de *figures* de médiation qui préludent à un contact *immédiat* avec Dieu. Celui-ci se déroulera sur le mode d'une visitation surnaturelle. Toutefois, la position énonciative depuis laquelle Philippe restitue son parcours l'empêche vraisemblablement de décrire toute la gamme de l'expérience qui fut la sienne, en particulier dans ses dimensions affectives. Un vécu qui s'accommode assez mal avec l'exigence de rationalité qui pèse sur la parole de l'invité. Car, s'il n'est plus un cartésien, il demeure un scientifique.

Malgré cette limitation, le dispositif énonciatif du témoignage se dégage clairement, notamment dans son ambition reproductive. Ainsi, le récit aménage une place pour son destinataire, l'invitant à investir le « je » du témoin et, pour ce faire, à suivre les différentes prises que lui offrent les *figures* rencontrées dans la narration. De sorte que l'histoire d'un vécu particulier se propose comme un canevas universel.

Ce qui préside aux échanges : économie des actions et du sens

Le premier moment de l'analyse se doit de situer les propos échangés dans un cadre d'activités particulier, l'entretien, afin de montrer le lien étroit entre actions et discours. Il s'agit de tenir véritablement compte du fait que le témoignage est énoncé lors d'une interview, et que son énonciation se fait sur un mode collaboratif, entre les partenaires

Extrait 1 : A02/01-17

On notera d'abord que quatre actions sont accomplies entre les lignes 01 et 15 : A salue le public [01], puis interroge B [01-02] ; B va alors fournir une réponse [03-14], qui rencontrera une ratification de la part de A [15]. Laissons, pour l'instant, la salutation initiale et concentrons-nous sur les actions de *questionner*, *répondre* et *ratifier*. La structure de la séquence fait apparaître que l'un des interlocuteurs est en mesure de conduire les échanges par le recours au questionnement. On ne tardera pas à constater

que le procédé se répète tout au long de l'émission⁴³. La récurrence de ce schème d'action repose à la fois sur des propriétés séquentielles et catégorielles.

Au niveau séquentiel, la personne posant une question peut évaluer la réponse et procéder à une nouvelle demande⁴⁴. Si ce dispositif fonctionne par alternance lors de la conversation ordinaire, les interlocuteurs tendant à échanger les positions de questionneur / questionné, il est des situations où chacun des locuteurs se voit assigner une position spécifique et les actions qui l'accompagnent, durant toute la durée de l'échange. Ainsi, un comportement qui, en d'autres circonstances, passerait pour un manque de tact ou de l'indiscrétion, apparaît comme allant de soi, pour autant qu'il se donne à voir comme une modalité de l'entretien. Ce cadre interactionnel institue des rôles particuliers et attribue des positions énonciatives différenciées aux personnes en présence, chacune de ces positions (*interviewer*, *interviewé*) renvoyant à des catégories munies d'activités caractéristiques et d'attentes spécifiques⁴⁵. Ces remarques en passant font apparaître l'*économie des actions* que met en œuvre la situation d'entretien : A officie comme *présentateur* et, ce faisant, se voit conférer la tâche de poser les questions, alors que B, en tant qu'*invité*, se prête au jeu de l'interview et fournit les réponses⁴⁶.

La description des activités qui caractérisent l'interaction entre les différents interlocuteurs met en lumière des phénomènes qui outrepassent la simple structure formelle de l'entretien. Ces activités (*questionner*, *répondre*, *ratifier*) se répercutent sur l'*économie du sens* des propos échangés. Nous avons relevé la marge d'initiative interactionnelle dont bénéficie la personne qui questionne (ici, le présentateur). Cette

⁴³ Aux lignes 15-17, A formule une nouvelle question et, ce faisant, relance le schème mis en exergue (questionnement, réponse), pour aboutir à une nouvelle ratification qui sera suivie d'une autre demande [cf. 34-37]. La même observation est pertinente pour décrire la structure des échanges qui prévaut durant l'ensemble de l'émission.

⁴⁴ Cette maîtrise de la situation d'échange tient au fait que le questionneur attribue la parole à son interlocuteur et assortit cette attribution d'un mandat spécifique. Une fois que le questionné s'est acquitté de ce qui lui était demandé, le tour de parole revient naturellement au questionneur (à moins que l'interlocuteur n'ait inséré une demande à la fin de sa réponse, auquel cas, le dispositif énonciatif connaît une inversion). Sur le tour de parole [*turn taking*], voir les travaux classiques en analyse de conversation (Sacks, Schegloff, & Jefferson, 1974 ; E. Schegloff & Sacks, 1974 ; E. A. Schegloff, 1968). On lira la leçon « *On Questions* », que H. Sacks consacre au contrôle [*monitoring*] qu'est susceptible d'exercer, sur l'orientation de la conversation, la personne qui formule les questions (1992a, pp. 49-56). Pour un traitement du questionnement faisant dialoguer approche conversationnelle et démarche bourdieusienne, voir l'article de P. Encrevé & M. de Fornel (1983).

⁴⁵ La terminologie de l'analyse des catégorisations évoque des *activités liées à des catégories* [*category bound activities*] (Jayyusi, 1984 ; Sacks, 1974 [1972]). Pour une brève introduction à l'approche sacksienne de cette forme d'analyse, cf. B. Bonu, L. Mondada & M. Relieu (1994).

⁴⁶ L'analyse de la conversation a donné lieu à une série de travaux sur les variations que connaît l'organisation conversationnelle dans des situations institutionnelles, tels les rapports entre médecin / patient, avocat / témoin et interviewer / interviewé. Ces investigations sont recoupées sous l'appellation *institutional talk*. On en trouvera un exemple classique dans le collectif dirigé par P. Drew & J. Heritage (1992). Sur les interactions journalistiques, l'article de M. Relieu & F. Brock (1995) constitue une excellente introduction, la monographie la plus aboutie étant due à S. Clayman & J. Heritage (2005).

latitude se traduit également dans le choix des thèmes soumis à discussion. Et si le pouvoir d'initiative se révèle capacité à *initier* l'évocation d'un sujet, cette aptitude porte également sur le fait de *clorre* une séquence, soit la possibilité de mettre un terme à un point particulier de l'échange, afin d'en aborder un autre. Cette liberté de manœuvre couvre également le champ compris entre l'ouverture et la clôture d'un thème : le questionneur est libre d'estimer que la réponse demeure lacunaire et de demander un complément d'information, des précisions ou un éclaircissement à propos d'un élément resté obscur.

Le rappel des activités auxquelles se livre le présentateur met en lumière son rôle de *médiateur* dans le dispositif de l'entretien. D'un point de vue énonciatif, ses interventions, qu'elles se présentent comme des demandes de clarifications ou des commentaires, ne renvoient pas simplement à sa personne, mais pointent également en direction du public. Il incarne le type de l'intermédiaire, du *go-between*, de celui qui se situe entre un invité présent et des spectateurs absents. À l'écran, il se substitue aux absents et se voit chargé d'aborder, avec son interlocuteur, les thèmes censés intéresser les individus qui visionnent la vidéo à distance. Le positionnement de l'animateur exprime dès lors quelque chose du public envisagé, il constitue une posture énonciative. Si l'on fait le lien avec le choix d'initiative et de clôture dont dispose l'interviewer dans l'évocation des sujets soumis à discussion, il apparaît que le présentateur procède à une première réception du discours de l'invité. C'est ici la démonstration du fonctionnement de la validation *interne* de l'émission que j'évoquais précédemment, en relation avec les enjeux de représentativité du matériau tiré de vi7vi.com. Simultanément à ce travail d'autorisation, l'animateur propose aux spectateurs de réserver, aux propos de son interlocuteur, un accueil similaire au sien. Son rôle le conduit notamment à évaluer la pertinence des réponses que lui fournit l'interviewé, en l'absence (interactionnelle, mais non médiatique) du public. La *figure* du présentateur constitue donc une figuration du spectateur, soit une proposition d'identification⁴⁷.

L'analyse détaillée de l'émission reste à venir. Les remarques relatives aux économies des activités ou du sens constituent toutefois un préalable nécessaire, afin de saisir les éléments propres au dispositif énonciatif dans lequel s'insèrent les interlocuteurs sur le plateau et le public à distance. Il conviendra de demeurer particulièrement attentif au positionnement du présentateur, tant celui-ci semble contribuer à l'élaboration du témoignage. On verra bientôt comment cette participation à la production du récit prend

⁴⁷ Certains travaux sur les interactions médiatiques parviennent à des analyses similaires (S. E. Clayman, 2002 ; Heritage, 1985), malgré une certaine faiblesse sur la question politique. À ce propos, voir A. Bovet & C. Terzi (2007).

d'explorer. Bien plus, il s'agit d'une intrigue dont la suite des échanges promet de livrer la résolution. La tension qu'instille la question initiale joue sur la mise en rapport de deux figures généralement antithétiques, celle de « Dieu » et du « scientifique », selon l'opposition classique entre foi et savoir. On notera que si le premier ne fait l'objet d'aucun attribut, le second se voit dépeint comme un « cartésien pur et dur ». Dans ce dernier cas, l'accumulation des qualificatifs contribue à accentuer le contraste du scientifique à l'égard de la divinité ; elle décrit un engagement en faveur d'une vision rationnelle, voire scientiste de la réalité. L'expression « pur et dur » restitue bien la radicalité à laquelle prétend cette prise au sérieux de la science, mais dit également quelque chose quant à son caractère excessif et intransigeant, cette intransigeance pouvant aller jusqu'au ridicule⁴⁸.

L'étroitesse d'esprit du scientifique a pour pendant une divinité définie par un agir qui, d'emblée, se veut relationnel : elle « INTERPELLE ». L'accentuation prosodique signale un antagonisme, le caractère « CARTESIEN » de l'autre membre de la relation faisant obstacle à l'interpellation. Au moment où le présentateur formule son tour de parole, le sens de la question peut sembler relativement indéterminé (bien que le projet évangélisateur du site Internet soit apparent et contribue à cadrer le propos). On pourrait imaginer, dans un autre contexte médiatique (et profane), que l'interrogation renvoie à un intérêt thématique pour le divin. Ce qui pourrait être reformulé de la sorte : « comment se fait-il qu'un scientifique cartésien s'intéresse à (l'étude de) Dieu ? » Une telle compréhension du propos implique que la divinité demeure encore l'*objet* d'un savoir ou d'une curiosité. Cependant, les premiers mots de l'invité mettent rapidement un terme au conflit des interprétations : « Un cartésien pur et dur, ça c'est sûr que je l'étais, hein ! ». La réponse tranche l'ambiguïté en posant que le patient de l'action est bien l'individu assis aux côtés de l'animateur. Si la remarque paraît anodine, elle n'en revêt pas moins des conséquences massives quant à l'agentivité qu'est susceptible de déployer l'entité divine.

« COMMENT Dieu INTERPELLE un scientifique CARTESIEN pur et dur ? » : la syntaxe de la phrase place « Dieu » dans la position du sujet, soit de celui qui agit, en regard d'un « scientifique » en situation de réception de l'interpellation. L'usage du verbe relationnel « interpellier » au mode actif fait saillir une réalité étrange ou, du moins, étrangère pour

⁴⁸ On rapprochera l'expression « pur et dur » des catégorisations *en genre* [*type categorizations*] qu'évoque L. Jayyusi (1984, pp. 20-34) : « c'est le genre "bon samaritain" », par exemple. L'auteur signale que ces catégorisations peuvent contribuer à dégrader ou à traiter sur un mode ironique la catégorie assortie du qualificatif « il est du genre ». Jayyusi note cependant que les propriétés *attachées* par une catégorisation *en genre* ne sont pas nécessairement *constitutives* de celle-ci. Ainsi, dans notre cas, on peut être un « scientifique cartésien » modéré, par opposition à une posture intransigente propre à ceux qui se définissent (ou que l'on définit) comme des « purs et durs ».

17 particulier ? (0.2)

[suite p. 120]

Philippe reprend immédiatement la formule dont se sert le présentateur pour l'introduire, à ceci près qu'il délaisse le terme « scientifique » : « [u]n cartésien pur et dur, ça c'est sûr que je l'étais, hein ! ». Il met cependant l'emphasis sur le caractère passé de cette caractéristique. Ce faisant, l'invité dissocie son identité d'homme de science d'un radicalisme scientifique dont il a pu faire montre autrefois et indique probablement, de façon implicite, qu'il demeure un scientifique⁴⁹. Son récit consiste donc à montrer comment il s'est défait de son cartésianisme, le spectateur étant déjà informé que cette mutation n'est pas sans entretenir de liens avec une interpellation divine. Cette information est confirmée par la phrase suivante où Philippe date sa rencontre avec Dieu en termes d'années d'études universitaires en mathématiques. Un rapport causal est suggéré entre le changement survenu dans l'existence du locuteur et l'irruption qu'y a faite la divinité. Les deux premières phrases semblent donc former le préambule aux descriptions qui suivront à partir de la ligne 06. Ces descriptions, formulées sur un mode anecdotique, visent à dresser le portrait du cartésien qu'était l'invité précédemment à l'appel du divin. Avant d'aborder les activités auxquelles pouvait se livrer un Philippe sceptique, il convient de déplier les implications contenues dans les premiers instants de sa prise de parole.

On commencera par relever que la question posée par l'animateur en ouverture tient lieu de présentation de son interlocuteur : « Philippe FOREST, COMMENT [...] » [01]. Ce dernier entérine cette description et va élaborer le récit censé répondre à ce « comment » en se référant aux catégories sous-tendues par les désignateurs « scientifique » et « cartésien ». On s'est déjà aperçu du jeu subtil entourant l'absence du premier de ces qualificatifs. Assurément, il s'agit là d'une indication quant à la position énonciative qu'entend occuper le locuteur durant l'entretien. Toutefois, un rapide parcours des activités que Philippe attribue à son double narratif, tout au long de son compte rendu, laisse entrevoir que cette position ne recoupe pas entièrement celle de l'homme de science, mais l'excède dans une certaine mesure. C'est principalement lors de sa première intervention que l'invité rapporte des activités à caractère scientifique⁵⁰. Durant le reste

⁴⁹ Cette mise à distance d'un passé indésirable par le témoignage a donné lieu à plusieurs analyses (Popp-Baier, 2001 ; Smilde, 2003).

⁵⁰ Forest avance qu'il était étudiant en maths [04-05] et « dur dans [s]es raisonnements », en particulier vis-à-vis des croyants [07-09]. Il présente également un argument rationnel relatif à l'activité que des croyants devraient mener si l'existence de Dieu était avérée [12-14]. On peut entendre les lignes 55 à 61 comme une forme de raisonnement scientifique, en s'empressant d'ajouter qu'il bute aussitôt contre des limites.

de l'interview, les actions de Philippe révèlent d'une initiation à une pratique religieuse (il lit la Bible, rencontre un pasteur, assiste au culte). Les références ultérieures à son identité de scientifique ne contribuent qu'à montrer comment il se trouve dépassé par les événements qui lui arrivent, ce dépassement attestant indubitablement une proximité du divin. Ce motif du rationaliste confronté aux limites de sa raison court tout au long du témoignage et affleure particulièrement lors du rappel explicite de l'identité de « scientifique » ou de « cartésien » à laquelle prétend le narrateur⁵¹. En bref, la position énonciative de l'invité apparaît comme celle d'un homme de science *dépassé* par les manifestations de Dieu ou, pour le dire autrement, d'un être humain affronté à l'irruption de la divinité et qui, malgré le sérieux de sa formation et la rigueur de ses raisonnements, se voit contraint de confesser que quelque chose (ou quelqu'un) lui échappe.

On notera ensuite que les implications portent, non seulement sur l'agir divin, mais également sur les modalités de sa présence, alors que Philippe reprend les mots du présentateur en les assortissant d'un « je l'étais » [04]. Cette confirmation circonscrit dans un passé d'anciennes manières d'être, une temporalité révolue à laquelle vient mettre un terme une rencontre transformatrice avec le divin (et le récit qui s'ensuit). C'est dire la puissance de Dieu – la question de l'animateur laissant déjà escompter liberté et capacité d'action de la part de l'entité divine. Mais la force du dispositif testimonial délaisse ce registre pour se porter vers celui de l'existence. Un simple « je l'étais » acquiert alors une évidence sauvage et se mue en argument ontologique *incarné* posant que là, sur le plateau, se tient une personne profondément affectée par une rencontre d'un autre type. Et pour qu'il y ait rencontre, il faut (au moins) être deux. Dès lors, l'apparition à l'écran de l'invité fait signe vers un invisible, celui de la présence de Dieu. Car son « je l'étais » a valeur de « me voici » : « ici, je me tiens, et avec moi, il y en a un Autre ». La chair du témoin figure la trace de l'événement que constitue le passage de la divinité⁵². Le registre ici n'est pas simplement celui de la représentation d'une réalité,

⁵¹ Cf. les lignes 55-61 et 75-93 (78-79 pour la mention de « mon esprit cartésien »).

⁵² Je m'inspire des travaux de R. Dulong sur le témoin oculaire. L'auteur avance que ce « phénomène [...] consiste dans le fait que le corps-ayant-perçu constitue un élément pertinent de la situation où intervient un témoin oculaire, indépendamment de ce que ce témoin dit ; cette autonomie nous force à considérer ce qui se passe dans la rencontre d'autrui au-dessous du dialogue, ou plutôt avant le dialogue. [...] je me sers de cette particularité typique de l'attitude du témoin oculaire pour dessouder, dans le phénomène du témoin oculaire, ce que *dit* le témoin oculaire de ce qu'il *est*. Sans doute l'importance sociale du phénomène tient à la réputation du récit du témoin, des propos qu'il peut tenir, de ce qu'il peut dire de ce qu'il a vu et de ce qu'il a ressenti, mais cette aura de vérité est acquise avant même qu'il ne parle, parce que sa seule présence comme témoin fournit à la situation dont il est un élément un rapport particulier à l'événement. Même s'il se tait, sa présence contraint ce que les autres peuvent en dire devant lui. Grâce à lui, [...] ceux qui le perçoivent sont en prise sur l'événement » (1991, pp. 77-79 ; cf. également Dulong, 1998). On notera que l'analyse de l'interview de Philippe Forest fait apparaître l'élaboration discursive de la position de témoin. Suivant les analyses phénoménologiques de M. Henry

mais bien d'une *participation* à ce réel⁵³. Pour être plus précis, il faudrait dire que la représentation débouche sur une *mise en présence* autorisant autrui à participer à ce qui est représenté⁵⁴.

Cette double évocation de la posture énonciative adoptée par l'invité et du régime de présence divine mis en œuvre par le dispositif du témoignage permet d'aborder les différentes activités, mentionnées par Philippe, au moment de se dépeindre sous les traits du « cartésien pur et dur » qu'il était jusqu'à ce que la divinité croise son chemin. L'invité mentionne d'abord un parcours académique poussé, soit au moins sept années d'études universitaires en mathématiques. Puis, il indique la dureté de ses raisonnements, en particulier vis-à-vis des croyants, avant de porter une critique à l'égard d'éléments de piété caractéristiques de « l'Église ». (Nous reviendrons bientôt sur l'extension que recouvre ce désignateur institutionnel et religieux.) Chacun de ces éléments contribue à composer le portrait d'un individu pouvant se prévaloir d'un bagage académique solide, rigoureux quant à l'usage de la raison, ne rechignant pas à en

(2000) et de J.-L. Marion (2001, § IV ; 2003), je préfère le lexique de la « chair » à celui du « corps » pour dire la conscience que l'être a de soi (et des autres) *via* sa conscience d'être affecté.

⁵³ Si l'on reprend la distinction russellienne entre connaissance par expérience directe [*knowledge by acquaintance*] et connaissance par description [*knowledge by description*] (Russell, 1989 [1912]), il apparaît que la première trouve son ancrage dans la subjectivité du sujet connaissant, et relève par conséquent de la *participation*, alors que la seconde ressort à la *représentation*, soit à un savoir dissociable de cet ancrage subjectif, et donc objectivable. On lira la belle critique que propose J.-Y. Lacoste du réductionnisme propre à l'épistémologie russellienne, à partir d'une posture phénoménologique. Le logicien pêche par excès de logocentrisme, accordant à la médiation langagière un poids excessif dans le rapport au monde. À n'en pas douter, c'est un travers dans lequel tombent bien des sociologues, en particulier lorsqu'ils se réclament d'une inspiration pragmatique (wittgensteinienne), comme ce fut mon cas (cf. Gonzalez, 2002), avant que je ne prenne un tournant plus phénoménologique. Le phénoménologue écrit ainsi : « C'est dans la totalité concrète de son être que l'homme vit la connaissance comme perpétuel échange du monde au moi et du moi au monde. Le monde se donne à ces quatre que sont la perception, l'affection, le maniement et la parole. Mais il y a un seul monde, auquel répond en l'homme l'unité connaissante des quatre exemples auxquels ce monde se donne. Pour en revenir au centre de notre problématique, ce monde précisément se donne déjà "avant" toute prise de parole, et il est bon qu'il en soit ainsi. [...] Ce que le discours a pour mission de dire, presque tout ce qu'il a pour mission de dire, le silence de la perception, ou de l'affect, ou du maniement en a déjà connaissance. Au discours, il revient donc de dire ce que l'affect a déjà senti, de décrire ce que la perception a déjà laissé se déployer. Parce que tel ou tel phénomène ne se donne pas en pleine lumière au sentir, il reviendra au discours de laisser ce phénomène apparaître aussi dans l'élément du discours, et de faire en sorte qu'il y apparaisse dans une plus grande lumière ». L'auteur poursuit : « Le concept de connaissance [...] est un concept intégrant, ou totalisant, selon lequel c'est l'homme entier, tel quel, et non une faculté qu'il posséderait, qui répond de ses gestes de connaissance – en d'autres termes, existence est connaissance. À la différence du savoir propositionnel, qui peut être transmis comme on transmet des "supports d'information", la connaissance est toujours mienne, ou tienne, ou sienne. Et en raison de ces rapports, la connaissance est procès temporel et mortel » (Lacoste, 2006 [2002], pp. 122-123, 140). On opposera toutefois au phénoménologue qu'il demeure partiellement prisonnier de l'opposition russellienne entre connaissance par *description* ou par *participation*. Il ne tient pas suffisamment compte, en effet, que si la parole vient en dernier dans la saisie du monde, elle n'en modifie pas moins les autres modalités de s'y rapporter que sont la perception, l'affection et le maniement. En d'autres termes, le passage par le langage *transforme* notre rapport à nos modalités somatiques d'appréhender la réalité. Une telle approche, plutôt que de s'enfermer dans un dualisme, ou de poser une primauté de la corporéité, montre l'enchevêtrement entre la chair et le *logos*.

⁵⁴ Ce mouvement allant du symbolique à un indicel sera amplement discuté dans les chapitres à venir. Il constitue la pierre de touche de mon analyse.

découdre avec l'obscurantisme environnant lorsque l'occasion vient à se présenter. La maîtrise d'un savoir complexe doublée d'une méfiance à l'égard d'un fidéisme aveugle constituent des gages d'intégrité intellectuelle et font entrevoir une personne peu encline à céder à la crédulité ou à se laisser convaincre par des arguments fallacieux.

Voilà pour l'accréditation de la parole du locuteur : s'il a vécu une « rencontre », il ne s'agit ni d'un illuminé, ni d'un exalté et encore moins d'un faible d'esprit. Évidemment, la force avec laquelle il combat les « croyants » et « l'Église » ne contribue qu'à majorer le caractère exceptionnel du retournement inscrit au centre de son parcours, l'agir divin se voyant crédité de cette efficacité.

Critique de « l'Église » : des « chrétiens » ou des « croyants » ?

Mon propos pourrait laisser accroire que Philippe, au gré d'une expérience mystique, abandonne sa critique de la croyance et de l'institution ecclésiale pour les embrasser toutes deux. Le suivi attentif de l'énonciation révèle une réalité bien plus subtile, dont la complexité semble se manifester par le léger écart qui va des « chrétiens » aux « croyants » [08-09], chacun des groupes désignés essayant la dureté des raisonnements de l'ancien cartésien. J'écris « chacun », mais, à bien y regarder, s'agit-il d'une catégorie unique regroupant des individus semblables ou est-on face à des collectifs distincts ? L'interrogation n'est pas aisée à résoudre, d'autant plus que la phrase qu'elle soumet à investigation tient lieu de charnière entre ce qui précède et ce qui suit, en vertu du connecteur logique à venir (« Parce que » [09]). On peut ainsi proposer trois façons de considérer l'articulation entre les deux désignateurs : (a) ils sont synonymes, l'un valant pour l'autre ; (b) l'un constitue un sous-ensemble de l'autre, ici « chrétiens », plus spécifique, étant imbriqué dans « croyants » (aux côtés de « juifs », « hindous » ou « bouddhistes ») ; (c) ils sont antonymes, la réalité décrite par l'un s'opposant à celle que vise l'autre⁵⁵.

De manière contre-intuitive, je tiens les acceptions (a) et (c) pour vraies quant à la séquentialité, l'une cédant la place à l'autre au moment où le terme « croyants » est mentionné. Le locuteur commence par user de « chrétiens » pour évoquer les gens qui adhèrent et pratiquent la religion chrétienne, mais se reprend dans la foulée et formule explicitement un désignateur alternatif de manière à dissocier le premier terme d'une

⁵⁵ Les trois possibilités peuvent être symbolisées de la sorte, suivant un principe d'identité ou d'équivalence : (a) 'chrétiens' = 'croyants' ; (b) 'chrétiens' < 'croyants' ; (c) 'chrétiens' ≠ 'croyants'. Le quatrième cas ('chrétiens' > 'croyants') n'est pas présenté, car il ne fait pas sens, bien qu'il soit logiquement possible. Cela tient au fait que l'étendue du concept 'croyants' est plus vague et connaît, par conséquent, une extension majeure vis-à-vis du désignateur 'chrétiens'.

quelconque acception religieuse⁵⁶ : « j'étais effectivement particulièrement euh dur [...] dans mes raisonnements vis-à-vis des chrétiens, vis-à-vis des croyants ». Ce faisant, « chrétiens » se voit soustrait aux critiques qui frappent déjà les croyances et, bientôt, les pratiques des « croyants » fréquentant « l'Église »⁵⁷. (On verra sous peu comment la relation qu'un chrétien entretient à l'égard de Dieu s'oppose radicalement à celle que visent ces croyants par leurs pratiques [18-33].)

L'analyse a mis en lumière les raisons ayant poussé Philippe à corriger son propos. Mais pour être pleinement consistante, il lui faut encore rendre compte des mécanismes ayant conduit à cet écart de langage. La « faute » semble trahir ici deux lexiques renvoyant chacun à des publics différents, ainsi qu'à des usages langagiers spécifiques. L'utilisation de « chrétiens » peut fonctionner auprès de spectateurs associant ce terme à la croyance ou à la confession catholique (ce qui est le cas pour un public français). Toutefois, un tel usage ne va pas sans poser de difficultés en regard d'auditeurs évangéliques pour qui le vocable sert d'identifiant propre les distinguant des autres confessions chrétiennes : ils tendront à se présenter comme des « chrétiens » et non comme des « évangéliques », suivant le mode de présentation adopté par l'invité, un peu plus avant dans l'entretien, alors qu'il évoque l'ami qui lui parlera de Dieu [24]. La difficulté que rencontre l'interviewé dans le choix d'un désignateur approprié relève d'une tension inhérente à deux sens distincts du vocable « chrétiens », soit à des spiritualités et à des façons de se présenter fort différentes. On notera que si l'acception synonymique convient aussi bien au profane, qu'au catholique distancé ou pratiquant, il n'en va pas ainsi pour l'acception antonymique : celle-ci introduit une dichotomie entre un christianisme tenu pour véritable et des croyances ou une religion, quant bien même se diraient-elles chrétiennes. Le clivage sépare ceux du dehors, malgré leur « bonne foi », de ceux du dedans⁵⁸.

⁵⁶ Je fais ici un usage dépréciatif des vocables ressortant à la famille de « religion », afin d'accentuer la distance qui les sépare du désignateur « chrétien ». Un tel usage ne transparait pas explicitement dans les propos de l'interviewé, mais il les présuppose probablement. En effet, il s'agit d'un motif courant du discours évangélique que de renvoyer le religieux du côté de la superstition et de placer le fait d'être un « chrétien » (né de nouveau) du côté de la foi. P. Berger décèle un dispositif similaire dans la théologie néo-orthodoxe et en critique la « mauvaise foi », la distinction entre « christianisme » et « religion » tentant de soustraire la théologie aux effets relativistes des analyses historique, sociologique et psychologique (1971 [1967], Annexe II).

⁵⁷ On notera que l'autre occurrence de « chrétien » dans l'interview est connotée positivement [24] : le terme qualifie un étudiant en mathématiques qui deviendra bientôt l'ami de Philippe Forest et lui parlera de Dieu en des termes authentiques [18-33]. Le témoin va s'identifier à l'appartenance religieuse de cet ami, ce qui présuppose qu'il s'agisse d'une identité positive. Ces différents éléments viennent corroborer la lecture contre-intuitive à laquelle je procède vis-à-vis d'une interprétation qui ferait s'équivaloir les désignateurs « chrétiens » et « croyants ».

⁵⁸ Comme le signale C. Sinclair : « Qu'il s'agisse de "protestant évangélique" ou de "chrétien évangélique", ces deux appellations ont en tout cas eu pendant longtemps une fonction principalement identitaire, les évangéliques se définissant par là comme "les vrais protestants" ou "les vrais chrétiens" (fidèles à la

L'analyse peut paraître sévère, certains lecteurs pensant peut-être qu'on en fait un peu trop sur une base assez mince. Pourtant, la suite des propos de l'interviewé vient corroborer cette lecture, en particulier quant à la critique du catholicisme qu'elle véhicule implicitement. Commençons par retracer le geste, avant d'en mesurer la portée.

L'invité évoque la dureté de ses raisonnements à l'égard des « croyants » (ou des « chrétiens », c'est toute la question) « parce que [...] POUR MOI l'Église, la seule chose que je connaissais de l'Église, c'était des gens qui se rassemblaient pour réciter des prières par cœur ». Le fait de se rassembler pour se livrer à ce genre de piété n'est pas une raison suffisante pour encourir les reproches d'un rationaliste, c'est pourquoi celui-ci s'empresse de communiquer les motifs de son agacement : « MON RAISONNEMENT ETAIT QUE SI DIEU EXISTE, eh bien FORCEMENT c'est lui qui nous a CREES. Donc, il attend AUTRE CHOSE DE NOUS que simplement de réciter des prières par cœur ». L'argument avancé prend la forme d'un conditionnel contrefactuel, aucun élément ne laissant transparaître que Philippe souscrirait déjà à une quelconque croyance en Dieu, au moment de son parcours où il situe cette critique, avant sa rencontre avec la divinité. Ce reproche est présenté comme le fait de quelqu'un demeurant encore extérieur à une démarche de foi. La réfutation d'une pratique religieuse, vue comme obscurantiste (la récitation de prières « par cœur » s'opposant à l'usage éclairé de la raison), prend appui sur une inconsistance logique relative aux conclusions qu'il s'agit de tirer quant au présupposé de l'existence de la divinité et à l'une de ses conséquences majeures, soit le fait que Dieu soit le créateur de l'univers.

Par conséquent, si Philippe s'est farouchement opposé à des « croyants » (éventuellement des « chrétiens », selon une acception large), c'est *en raison* de l'inconsistance qu'il aurait discernée entre leurs croyances et leurs pratiques. Or, ces pratiques renvoient tant à une piété populaire qu'à une liturgie relativement élaborée, la passivité des croyants ayant pour contrepartie l'activité du célébrant. Il n'est dès lors pas étonnant qu'avant de faire référence à ces « gens qui se rassembl[ent] pour réciter des prières par cœur », le locuteur mentionne ce qu'il connaissait de « l'Église », c'est-à-dire des dévotions irrationnelles (de son point de vue). Le paysage religieux français ne prête guère à l'embarras du choix pour établir à quel type de confession se réfère Philippe, l'usage de l'article défini venant confirmer qu'il s'agit vraisemblablement de la forme

Bible, nés de nouveau...). Le simple terme de « chrétiens » est d'ailleurs lui-même fréquemment utilisé par les évangéliques pour s'auto-désigner dans un sens identitaire » (2002, p. 17). L'auteur avance qu'une évolution serait en cours, les évangéliques étant disposés à étendre le vocable « chrétien » aux protestants, catholiques et aux orthodoxes. Cependant, il n'indique pas *quels* évangéliques sont concernés : s'agit-il de théologiens, du fidèle lambda, d'une majorité de croyants ou d'une minorité ? Quoi qu'il en soit, le site www.vi7vi.com ne donne pas la parole à des catholiques, et lorsqu'il le fait, c'est pour raconter leur rencontre avec « Jésus » qui s'est soldée par une conversion à l'évangélisme.

culturellement prédominante du christianisme dans l'Hexagone, soit le catholicisme romain⁵⁹.

La dureté des arguments qui visent les croyants est, en dernier ressort, justifiée, bien qu'elle soit le fait d'un rationaliste cartésien. Philippe continue d'ailleurs de penser qu'il a *raison* sur ce point : la suite de l'entretien ne donnera lieu à aucune explication présentant les dévotions décriées sous un jour plus favorable. Le locuteur a certes fait l'expérience d'une rencontre avec le divin, il continue pourtant d'adresser des critiques à la spiritualité qui a cours dans certaines Églises. Cela signifie que l'on peut se livrer à des pratiques tenues pour « chrétiennes », sans avoir véritablement saisi l'essentiel de la foi. Cela étant, il devient possible (et probablement souhaitable du point de vue de Philippe) de se rapporter à Dieu sans passer par des dévotions obscurantistes, ni par le système ecclésial qui les sous-tend.

La correction est sévère à l'égard du catholicisme (et des confessions chrétiennes qui en partagent les traits liturgiques ou sacramentels). Cette critique est située dans le passé d'un cartésien radical désireux de passer la religion au crible de la raison. Sa reprise actuelle est le fait de la même personne, au nom de critères identiques, à ceci près qu'il a fait, dans l'intervalle, l'expérience de la proximité divine. Les Églises traditionnelles se sont achoppées à l'épreuve de la réflexion rationnelle. Malgré cela, la divinité ne semble pas avoir dit son dernier mot. « SI DIEU EXISTE, [...] il attend AUTRE CHOSE DE NOUS que simplement de réciter des prières par cœur » : l'argument n'est plus un conditionnel contrefactuel. Philippe sait à présent que Dieu existe, il l'a rencontré. Cette formulation, il l'endosse et en fait le socle de sa critique à l'égard d'un christianisme sclérosé. Dès lors, elle devient une forme d'invitation, incitant le spectateur à rechercher ce que la divinité attend de « nous ».

Marquer les étapes du récit : la médiation comme maïeutique

Avant de prendre connaissance de la suite du récit de l'invité, passons brièvement en revue l'intervention de l'animateur, de sorte à contrôler que l'analyse proposée jusqu'ici recoupe la réception faite sur le moment par l'interlocuteur de Philippe Forest.

⁵⁹ La simple évocation des dévotions critiquées laisse entrevoir une Église de type liturgique. L'orthodoxie, l'anglicanisme, le luthéranisme, éventuellement le protestantisme réformé, constituent des candidats possibles. Dans un contexte français, l'usage de l'article défini peut laisser entendre que l'on fait référence à la forme d'Église qui jouit d'un statut éminent dans la société. Il est possible que Forest ne pense pas au catholicisme romain – il pourrait par exemple avoir été en contact avec l'orthodoxie. Toutefois, la description qu'il fournit est susceptible d'être appréhendée (et le sera probablement) par son destinataire comme faisant référence à l'Église catholique. Quoi qu'il en soit de l'identification précise de la confession chrétienne en question, la critique que formule l'invité dévalorise ce type de spiritualité.

Extrait 4 : A02/12-18

- 12 B Et euh::: MON RAISONNEMENT ETAIT QUE SI DIEU EXISTE, eh bien FORCEMENT
 13 c'est lui qui nous a CREES. Donc il attend AUTRE CHOSE DE NOUS que
 14 simplement de réciter des prières par cœur. (0.2)
- 15 A °D'accord°. Euh si je comprends BIEN I::: – il en FALLAIT pour que
 16 QUELQUE CHOSE TE FASSE CHANGER d'avis au sujet de Dieu, en
 17 particulier ?=
- 18 B =Eh oui, il en fallait, oui. Mais euh EN FAIT C'EST

[suite p. 121]

Le présentateur profite d'une courte pause dans le discours de l'invité pour ratifier son propos, en offrir une reformulation synthétique et lui imprimer une nouvelle inflexion. L'expression « euh si je comprends BIEN » introduit cette reformulation qui souligne la ténacité de Philippe dans le maintien de ses positions cartésiennes. La prosodie d'« il en FALLAIT » paraît restituer une part de la force que le cartésien déployait dans la polémique. Cette formulation a pour pendant « QUELQUE CHOSE TE FASSE CHANGER d'avis au sujet de Dieu », soit un événement ou un être capable de rivaliser avec la pugnacité du rationaliste. Et l'interviewé de ratifier sur-le-champ ce résumé de son portrait : « eh oui, il en fallait, oui ».

Il incombe à présent au témoin de relater ce « QUELQUE CHOSE », afin de le communiquer au public. Le dispositif énonciatif du témoignage est tel que cette communication tient autant de l'information que de la participation, elle est partagée. L'animateur participe à cet échange sur un mode maïeutique, assistant son invité dans l'accouchement de sa narration. Il dirige également l'attention du spectateur sur les éléments centraux du récit, le guidant pas à pas au travers de chacune de ses étapes majeures, ce cheminement pouvant déboucher sur une nouvelle naissance⁶⁰. On se prépare à aborder un tournant. Philippe a présenté le genre de personne qu'il était avant que Dieu ne croise son chemin. Il va s'agir maintenant de raconter comment s'est déroulée la rencontre.

⁶⁰ L'idée de la « nouvelle naissance » participe évidemment de l'imaginaire auquel renvoie le nom du site Internet, mais également à la compréhension que se font les évangéliques de la conversion, principalement sur la base de versets johanniques : « si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu » (Jn 3.5) ; « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jn 3.16) ; « Celui qui a le Fils a la vie ; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie » (1 Jn 5.12).

Le « hasard » d'une rencontre : une énonciation prudente

Le récit va convoquer la *figure* de « l'ami » dont la connaissance intime de la divinité contraste singulièrement avec la méconnaissance dont faisaient montre les croyants précédemment évoqués. Ce camarade opère comme un médiateur, sa personne irradiant d'une proximité avec le divin et son arrivée semblant correspondre à un projet providentiel. Cette venue permet d'inaugurer un thème qui court tout au long du témoignage, celui d'un bouleversement de la temporalité laissant entrevoir que Dieu est à l'œuvre. Quant au présentateur, à mesure que le compte rendu progresse, sa position d'intermédiaire s'infléchit nettement, le conduisant à faire pénétrer les spectateurs dans la réalité que restituent les propos de son invité.

Extrait 5 : A02/15-37

- 15 A °D'accord°. Euh si je comprends BIEN I:::: – il en FALLAIT pour que
16 QUELQUE CHOSE TE FASSE CHANGER d'avis au sujet de Dieu, en
17 particulier ?=
- 18 B =Eh oui, il en fallait, oui. Mais euh EN FAIT C'EST
19 DANS CE CADRE-LA que j'ai fait une RENCONTRE avec un ami qui LUI AUSSI
20 était étudiant en mathématiques, que j'ai eu l'occasion de
21 connaître suffisamment pour BIEN ME RENDRE COMPTE qu'il avait lui
22 aussi cet esprit vraiment euh scientifique. Et euh::: j'ai eu
23 l'occasion euh::::: à un moment où j'étais avec lui de découvrir
24 euh par HASARD, entre guillemets, qu'il était chrétien. Et euh
25 nous avons à cette occasion longuement discuté sur Dieu. Et j'ai
26 été vraiment très très frappé non pas par le contenu de ce qu'il
27 pouvait me dire, mais par – dans la – parce que dans la manière
28 dont il en parlait j'avais ce – euh je ressentais vraiment qu'il
29 connaissait Dieu personnellement. Je ressentais qu'il parlait de
30 Dieu comme si c'était quelqu'un qu'il connaît, qu'il connaît
31 personnellement=
- 32 A =°mmh°=
- 33 B =et intimement.=
- 34 A =Ok. Euh j'imagine bien
35 que:::: ça a été quelque chose – une expérience marquante, mais
36 on peut pas peut-être parler ENCORE LA d'une découverte de Dieu.
37 Il y a eu d'aut- sans doute d'autres jalons dans ta vie ? (0.2)

[suite p. 124]

Philippe reprend sa narration au point où elle s'était interrompue, avant l'intervention du présentateur. Il n'explicite pas « DANS CE CADRE-LA », mais on comprend qu'il fait référence au contexte académique dans lequel il est plongé. Cet environnement est le théâtre d'une « RENCONTRE », nettement soulignée par la prosodie du locuteur. La personne rencontrée partage bien des qualités valorisées par le Philippe cartésien (études

en mathématiques, esprit scientifique), à ceci près qu'il s'agit d'un « chrétien ». La relation qui s'établit entre les deux individus est d'emblée décrite sous une modalité positive : c'est d'abord un « ami » que découvre Philippe, quelqu'un qu'il apprendra à connaître de manière à éprouver le sérieux de ses compétences scientifiques. Si le nouveau venu présente nombre de points communs avec notre mathématicien, il n'est pas défini comme un cartésien. Ce qui confère à ce compagnon une mesure qui contraste singulièrement avec le radicalisme rationaliste. Et ce n'est qu'au gré d'un approfondissement de la relation que la spécificité religieuse de l'ami va se livrer, « par HASARD, entre guillemets ».

Que le « HASARD » fasse l'objet d'une mise à distance, les mouvements de l'énonciation permettaient de l'anticiper. Ainsi, la série d'interjections appuyées (« euh::: ») qui précèdent l'évocation de la fortune et la divulgation de l'identité religieuse du camarade constituent autant de marqueurs interactionnels – plus que des hésitations – attirant l'attention du destinataire sur un point important. Le positionnement énonciatif se veut prudent, tout en signalant un élément à venir.

S'il s'agit de faire montre de prudence, c'est que le hasard apporte son lot de révélations. Il appert que deux identités posées jusque-là sur un mode antithétique peuvent parfaitement se combiner, l'ami étant à la fois un scientifique sérieux et un chrétien. Ce constat répond partiellement à la question initiale du présentateur (« Comment Dieu interpelle un scientifique [...] ? »). La *figure* du camarade anticipe les transformations qu'est appelé à connaître le cartésien, sans qu'il ne soit requis de procéder au sacrifice de son intellect. La fortune apparaît sous un nouveau jour, transfigurée. Au gré d'une rencontre apparemment fortuite, Philippe découvre une autre réalité. Le récit du narrateur ne tardera pas à montrer combien l'enchaînement d'événements (en apparence) contingents dessine une trame providentielle. Dès lors, le « hasard » subit une opération de *conversion* : il dit sur le mode de la litote, presque de l'antithèse, la présence cachée de Dieu dans le destin biographique. Le hasard est habité.

La rencontre avec cet ami introduit Philippe dans une nouvelle dimension de l'existence. Dieu devient un sujet pour lui ; dans un premier temps, le sujet de longues conversations. La reconnaissance d'un savoir scientifique chez autrui n'a pour fonction pragmatique que d'attester de sa rationalité. À nouveau, lors du compte rendu des échanges qui ont cours avec ce « chrétien », le narrateur se départit profondément de la description qu'il livrait précédemment des « croyants » fréquentant « l'Église » [6-14]. L'inconsistance de leurs réflexions allait de pair avec des pratiques désertées par la raison, voire par l'émotion réelle, des « prières [récitées] par cœur ». De sorte que ces croyants entretiennent avec la divinité un rapport empreint de méconnaissance. À

l'inverse, l'ami vit une relation intime : Dieu est « quelqu'un [...] qu'il connaît personnellement ». Si les croyants sont inconsistants quant à la raison qui guide leurs croyances et leurs pratiques, les échanges avec un camarade, « chrétien », excèdent les raisonnements logiques. On voisine avec une connaissance de type *expérientiel*, et non plus seulement théorique. Philippe *ressent* que l'autre est au bénéfice d'une étonnante proximité avec la divinité. Le cartésien en est *affecté*, la preuve s'éprouvant ici dans l'évidence d'un témoignage incarné (semblable à celui que livre le locuteur à destination de son public).

La description de l'ami semble buter sur cette relation interpersonnelle avec Dieu. Les derniers mots du tour de parole répètent à plusieurs reprises le topique du sentiment et de la proximité, comme si le langage même était excédé par cette modalité de connaissance [29-31]. Le présentateur, qui voit bien que le récit commence à tourner en rond, glisse une première ratification [32], de façon à indiquer qu'il s'apprête à intervenir, puis reprend la parole au moment précis où l'invité conclut sa phrase [34]. L'animateur concède que le fait de rencontrer une personne entretenant un tel rapport avec la divinité soit « une expérience marquante ». Il précise toutefois que cela ne constitue pas encore une découverte de Dieu – pour Philippe. Des « jalons » vont alors être mentionnés, l'amitié d'un chrétien constituant une étape dans un cheminement aboutissant à la rencontre de la divinité.

On notera le positionnement énonciatif particulier adopté par le présentateur. Il tient pour évident le fait qu'une personne puisse connaître Dieu sur le mode de l'intimité. Bien plus, la découverte de cette entité est chose possible et procède en divers moments délimitables et susceptibles d'être racontés. Par ces questions, l'animateur fournit précisément les balises qui guideront le récit de son invité, afin que ce dernier n'oublie de mentionner aucune des étapes essentielles de son itinéraire spirituel. Leur mention ne présente pas simplement un intérêt documentaire, mais a valeur d'exemple pour les destinataires du témoignage. Les diverses interventions du présentateur passées en revue jusqu'ici vont dans le même sens : à l'écran, il incarne autre chose que le sens commun⁶¹. Loin d'adopter la position d'un tiers placé en extériorité au monde évangélique, l'animateur fait œuvre d'initiateur, de passeur dans l'univers de cette foi. Ce constat ne fera que se renforcer à mesure que le récit de l'invité approche de son dénouement.

⁶¹ Cette exemplarité sera développée en lien avec la notion de *figure* dans les prochains chapitres.

La Bible, un itinéraire

L'ami joue systématiquement le rôle d'introducteur et précède le cheminement de Philippe Forest. Son travail de médiateur permet d'introduire d'autres figures de médiation. Cette section poursuit ainsi l'introduction de ces figures permettant une mise en contact avec le divin. La rencontre de la divinité culminera bientôt dans l'*immédiateté* d'un toucher. Mais avant ce dénouement, certaines étapes restent à venir, celle de la Bible et du pasteur. De l'Écriture, on constate qu'une appréhension uniquement textuelle se révèle incapable de rendre compte des usages auxquels elle se prête en régime évangélique. Le témoin la décrit comme le lieu où l'on rencontre Dieu.

Extrait 6 : A02/34-45

- 34 A =Ok. Euh j'imagine bien
 35 que:::: ça a été quelque chose – une expérience marquante, mais
 36 on peut pas peut-être parler ENCORE LA d'une découverte de Dieu.
 37 Il y a eu d'aut- sans doute d'autres jalons dans ta vie ? (0.2)
 38 B Voilà, il y a eu euh:::: forcément – ça a été le POINT DE DEPART en
 39 fait et [y a eu]
 40 A [ouais]
 41 B ensuite tout un cheminement, au travers de la
 42 lecture de la Bible. Puisque avec la discussion avec lui j'avais
 43 compris qu'on rencontrait Dieu également au travers de la
 44 lecture de la Bible.=
 45 A =°mmh°=

[suite p. 126]

L'invité entérine, non sans quelques hésitations, la demande de précision que lui adresse le présentateur. La rencontre de l'ami devient alors un « POINT DE DEPART ». L'animateur ratifie immédiatement cette reformulation : l'intensité de sa voix et le chevauchement avec les propos de son interlocuteur manifestent probablement une approbation quant à la tournure que prend le récit. La naissance d'une amitié et les échanges spirituels qui s'ensuivent inaugurent ainsi un « cheminement » dont la première étape tient à « la lecture de la Bible ». C'est vraisemblablement son camarade qui met Philippe au contact des Écritures. À noter cet élément singulier : leur pratique n'est nullement décrite comme communiquant des propositions ou des informations à propos de la divinité (bien que cet aspect puisse être présupposé par le locuteur). D'emblée, la lecture biblique apparaît comme le lieu d'une *rencontre* avec Dieu, la double accentuation du terme « Bible » semblant renvoyer à l'intensité de la proximité avec la

présence divine, et souligner l'importance de cette instance à destination des destinataires.

Comme l'indique la formulation de Philippe, cette façon de comprendre les Écritures n'est nullement idiosyncrasique. Le recours au pronom personnel « on » – « j'avais compris qu'on rencontrait Dieu [...] au travers de [...] la Bible » – signale qu'il s'agit d'une possibilité ouverte à tout un chacun. On touche là à un aspect central de la spiritualité évangélique. Le corpus biblique n'est pas simplement appréhendé à la manière d'un artefact matériel véhiculant un certain nombre de vérités sur la condition humaine ou la révélation divine. (On verra par ailleurs qu'il est possible de le traiter de la sorte, les évangéliques se livrant à ce genre d'usages en certaines occasions⁶².) L'expression du témoin dit de façon elliptique une habitation des Écritures : « tout un cheminement, au travers de la lecture de la Bible » [41-42]. Le terme à retenir ici est « au travers ». Le Livre – et l'on mesure combien le terme restitue mal l'amplitude des vécus et des investissements auxquels se prête ce support – apparaît comme le lieu d'un itinéraire, et c'est *au travers* de lui que l'on s'achemine vers la divinité.

Rencontre avec le pasteur, ou lorsque le hasard s'emmêle

C'est à présent au tour du pasteur de faire office de médiateur. Le rendez-vous avec l'homme d'Église est narré avec prudence, car il s'accompagne d'une perturbation temporelle massive propre à mettre à mal le rationalisme obtus de notre cartésien (tout comme le sens commun de son public) et à confirmer une présence de Dieu remarquable, bien que discrète. La survenue d'un phénomène surnaturel, alors que Philippe Forest rencontre pour la première fois (du récit) un membre du clergé, vérifie la justesse de l'itinéraire spirituel adopté. Elle marque également l'entrée dans le cercle ecclésial et introduira bientôt la participation du cartésien au culte dominical. Quant à l'échange entre le présentateur et son invité, il tend à se faire plus collaboratif, le premier révélant explicitement ce que le second formule encore sur un mode mystérieux et indiquant l'interprétation autorisée de ce genre d'événements. La collaboration interprétative entre les interlocuteurs fait apparaître à quel point ils partagent une grille commune pour lire le monde à l'aune des apparitions qu'y fait la divinité.

⁶² Les chapitres à venir feront entrevoir des rapports différenciés à la Bible relatifs au contexte interactionnel qui prévaut.

Extrait 7 : A02/45-64

- 45 A =°mmh°=
- 46 B =ET PUIS IL Y A EU euh euh:::: PARMi
- 47 D'AUTRES MOMENTS marquants euh CE MOMENT aussi où euh::::: j'avais
- 48 des questions à POSER. Cet ami m'avait invité à aller voir le –
- 49 le pasteur pour pouvoir lui poser les questions, pour pouvoir
- 50 approfondir un petit peu plus. Et euh donc je suis allé voir
- 51 euh:::: le pasteur. Là nous avons défini euh::::: ensemble
- 52 d'un moment de rendez-vous. Et puis il a posé son agenda et il
- 53 s'est mis à me parler, comme ça. Et il a répondu point par point
- 54 en fait à toutes les questions que j'avais à lui poser et que je
- 55 ne lui avais pas encore posées. Alors FORCEMENT POUR LE SCIENTIFIQUE
- 56 CARTESIEN PUR ET DUR=
- 57 A =°mmh°=
- 58 B =LA C'ETAIT QUELQUE CHOSE D'EXTREMEMENT euh
- 59 perturbant. Et je suis rentré chez moi vraiment en me posant
- 60 beaucoup de questions et vraiment euh très euh perplexe et – sur
- 61 euh sur ce qui venait de se passer.=
- 62 A =D'accord, un peu comme si
- 63 Dieu te prenait par surprise ? (0.6)
- 64 B Oui. (0.5)

[suite p. 130]

Philippe raconte une anecdote qui vient s'ajouter aux propos qu'il a tenus sur la Bible. L'articulation se fait au moyen d'une conjonction, « ET PUIS » [46]. Ce récit constitue un événement « marquant ». Il est amené avec beaucoup de prudence, comme le montrent le nombre et la longueur des interjections (« euh:: »). Le recours à ces marqueurs interactionnels permet au locuteur d'indiquer à ses destinataires qu'il a conscience de rapporter un incident délicat pouvant heurter le sens commun. Le narrateur signale ainsi qu'on se situe à la frontière entre le naturel et le surnaturel, et qu'il demeure sain d'esprit, capable de distinguer entre ces deux dimensions. Car ce qui s'apprête à être bouleversé par son récit, c'est bien l'ordre naturel de la causalité et les limites du monde connu⁶³.

⁶³ É. Claverie fait une observation similaire, quant à la prudence énonciative qui caractérise les pèlerins mariaux : « Cet usage partagé de la langue obéit à une norme qui définit des conditions d'emploi licite et d'inter-admissibilité pour les affirmations ou les récits. Certains procès d'interlocution servent à tester les limites du possible à l'intérieur de "ce monde-là". Apprendre "à parler miracle", "à parler grâces" sans passer pour fou aux yeux des autres est un apprentissage mutuel qui demande de la prudence. Une des occupations des périodes de conversation, nombreuses de la journée, consiste d'ailleurs à distinguer les "excités" des "sages". Les personnes se qualifient mutuellement, dans un jugement silencieux, ou dans quelque confiance que A fait sur B à C en lui demandant ce qu'il en pense. Deux lexiques critiques sont disponibles. Celui de la psychopathologie, qu'elle soit "populaire" ou "savante" : "c'est un excité" ; "elle est cinglée" ; "elle est hystérique" ; "elle dit qu'elle parle aux oiseaux, c'est bizarre". Ou le lexique spirituel, qui informe des expressions telles que : "il a reçu une grâce" ; "elle a senti la présence" ; "elle a

Le compte rendu débute avec un Philippe désireux de poser des questions. Son ami, qui fait à nouveau œuvre d'intermédiaire, le met en contact avec le pasteur, dont on devine qu'il possède des compétences et des ressources plus importantes, en regard d'un croyant ordinaire, pour répondre à ce genre d'interrogations⁶⁴. Dans un troisième moment, le cartésien se rend chez l'homme d'Église, afin de fixer un rendez-vous ultérieur. Tandis que la rencontre suit son cours, un événement étrange survient : le pasteur répond point par point aux questions de Philippe, sans que celui-ci n'ait eu l'occasion de les lui poser. Ce qui suscite l'étonnement du rationaliste : « Alors FORCEMENT POUR LE SCIENTIFIQUE CARTESIEN PUR ET DUR [...] LA C'ETAIT QUELQUE CHOSE D'EXTREMEMENT euh perturbant ». La narration se conclut sur la perplexité du personnage quant aux événements survenus.

Le récit suit une construction en « nous étions occupés à faire X, lorsque Y est advenu », caractéristique des témoignages d'occurrences inhabituelles, et notamment de phénomènes paranormaux⁶⁵. Cette structure met en place un dispositif énonciatif particulier où le témoin s'efforce de montrer combien il est étranger à ce qui arrive, l'occurrence n'ayant été ni souhaitée, ni planifiée⁶⁶. C'est bien le cas de Philippe, mais également du pasteur avec qui il a rendez-vous. Ce dernier « s'est mis à [...] parler, comme ça ». Or ce « comme ça » est à rapprocher du « par HASARD, entre guillemets » [24]. Si l'échange semble parfaitement anodin au premier abord, il devient le théâtre d'une troublante manifestation. Quelque chose survient de façon imprévue, signant l'irruption d'une *présence* capable d'altérer le cours naturel de la causalité et faisant échec aux explications rationnelles que l'on serait tenté d'avancer.

La rationalité cartésienne est mise à mal par cet événement. C'est la première fois que l'invité reprend à son compte la présentation qu'avait proposée de lui l'animateur, en

un charisme" ; "il a vu le soleil tourner" ; "il est guéri par la prière" ; "il a vu une croix dans le ciel" ; "elle parle aux oiseaux, c'est possible pour elle", etc., sans que ces expressions évoquent les qualificatifs de la folie. Ce lexique possède d'ailleurs ses propres critères de discernement de la folie. Mais ceux-ci ne sont pas fixés ; ils s'établissent dans un jugement qui prend en compte toutes sortes d'actes. Je ne puis ici que le constater, sans être en mesure, pour le moment, de déployer les arguments par lesquels les personnes opèrent ces distinctions. Ce qui est sûr c'est qu'elles les opèrent au sein d'un *dispositif situationnel* précis. Sont ainsi constamment mises à l'épreuve, et éprouvées par les pèlerins, les contraintes et les marges de liberté qu'offre un monde dans lequel une interaction avec un être surnaturel est possible. C'est dans ce mouvement que s'obtiendra peut-être "la grâce", comme on dit là-bas, c'est-à-dire une relation modifiée à sa propre biographie » (1991, pp. 163-164).

⁶⁴ Le pasteur semble fonctionner à la manière d'un seuil pour la communauté. Il est tantôt celui qui accueille les nouveaux venus et les prend en charge, tantôt celui qui répond aux questions des gens intéressés par la foi que leurs amis convertis renvoient vers lui. Voir les travaux de L. Ingram (1980, 1981) et de S. Cohn (1993) à ce propos. Dans le témoignage qui nous occupe, c'est à partir du moment où il mentionne le pasteur que Forest fait état de sa participation à des activités ecclésiales, le culte par exemple [76].

⁶⁵ Ce dispositif conversationnel « *I was doing X... when Y* » a fait l'objet d'une étude approfondie, dans l'ouvrage de R. Wooffitt (1992) sur les témoignages d'événements paranormaux.

⁶⁶ Voir, à ce propos, l'article de D. Smilde (2003).

début d'émission. Toutefois, c'est pour aussitôt confesser que le « SCIENTIFIQUE CARTESIEN PUR ET DUR » est mis en défaut. Son savoir scientifique, son goût pour la logique argumentative se révèlent impuissants à expliquer ce qui vient tout juste d'arriver. Et c'est une attitude similaire qui est suggérée au destinataire du témoignage, soit l'étonnement face à cette défaite du rationalisme à percer certains mystères de l'existence. Si le savant perd pied, malgré son bagage impressionnant, comment le sens commun serait-il en mesure de résoudre l'énigme ?

Sans délai, le présentateur propose une réponse au moyen d'une interrogative : « D'accord, un peu comme si Dieu te prenait par surprise ? » [62-63]. Il pose comme une évidence que cette disruption du cours des événements témoigne de l'agir divin, une divinité qui mystifie le savoir scientifique et qui joue avec les humains à la manière d'un père bienveillant se livrant à une partie de cache-cache avec ses enfants. L'explication métaphysique recueille un net assentiment de la part de Philippe. Au passage, le propos a basculé d'un *quelque chose* qui suscite un questionnement à la manifestation d'un *quelqu'un* qui nous dépasse. L'occurrence intrigante s'est muée en attestation d'une instance, ce qui apparaissait comme un hasard dévoilant une intention. Animateur et invité s'accordent sur une interprétation croyante de l'événement. La perturbation de la causalité ordinaire se donne à voir comme un *signe*. L'enquête est close et la réponse qui se dégage constitue un argument massif en faveur de l'existence, mais également de la proximité de Dieu. Ce dernier intervient dans les vies humaines.

Cependant, l'enquête ne semble pas avoir eu lieu, du moins pas sur le plateau. Car ni le présentateur, ni le scientifique ne proposent des solutions concurrentes pour expliquer l'anormalité de l'événement. Par exemple, le pasteur aurait pu être informé par l'ami de Philippe des questions que celui-ci était désireux de lui poser, d'autant plus qu'il y a des chances pour que le camarade les ait entendues avant de se déclarer incompetent en la matière. Il se peut également que ces interrogations soient relativement communes : « Comment être sûr de l'existence de Dieu ? », « Comment savoir si la Bible dit vrai ? », etc. Ces remarques ne visent pas à discréditer le témoignage de Philippe, mais soulignent simplement la rapidité avec laquelle s'effectue l'accord à propos d'une cause surnaturelle. Un présentateur profane aurait probablement émis une série d'objections à l'écoute d'un tel récit, ne serait-ce que pour dissiper les doutes de son public ou éviter de faire montre de crédulité. De même, un scientifique aurait énoncé quelques-unes des hypothèses lui ayant traversé l'esprit sur le moment, alors qu'il tentait de s'expliquer le phénomène par le recours à des arguments naturalistes.

Mon analyse ne prétend pas que Philippe serait un piètre scientifique, voire un imposteur, ou encore que l'animateur ne saurait comment mener un entretien. La pointe

ne se situe pas là. Il s'agit de faire apparaître que la catégorie qui sous-tend l'interaction entre les deux partenaires est d'abord « évangélique » (ou « chrétien », pour ceux de l'intérieur). Que cela soit le cas tient au genre de présupposés partagés par l'interviewer et l'interviewé. Chacun fait sens de l'anormalité de l'événement sur la base d'un raisonnement causal de même facture : si le cours des choses ne se conforme pas à ce qu'en sait le sens commun, c'est qu'une entité surnaturelle est à l'œuvre. Dans ce cas, il s'agit de Dieu ; mais, en d'autres circonstances, on aurait pu déceler la main du démon.

Dès lors, si l'interviewer et son interviewé endossent respectivement le rôle d'animateur d'une émission religieuse et de scientifique converti, les inférences auxquelles ils se livrent relèvent fondamentalement (même si ce n'est pas sur un mode exclusif) d'une *identité* évangélique, celle-ci étant entendue non dans un sens essentialiste, mais selon une conception procédurale, soit comme des manières d'appréhender le monde et d'y agir⁶⁷. Plus précisément, on pénètre dans le domaine des *herméneutiques ordinaires*. Ces dernières ne portent pas simplement sur les liens que les croyants entretiennent avec le texte biblique, mais embrassent les rapports à soi, à autrui et au monde qu'expérimente l'évangélique. Le fait que ces *herméneutiques* soient partagées et partageables permet de délimiter entre ceux du dedans et ceux du dehors, indépendamment d'une appartenance ecclésiale trop spécifique. Nous y reviendrons bientôt.

Quant à l'accord auquel parviennent les interlocuteurs sur le plateau, celui-ci apparaît comme un modèle du genre, une leçon de causalité en régime évangélique. Autrement dit, lorsque le cours des événements connaît une perturbation, une lecture préférentielle

⁶⁷ Dans ses travaux sur les narrations de conversion évangéliques, P. Stromberg fait usage d'une définition praxéologique de l'identité. Celle-ci tiendrait à la consistance d'un *style* imprimant sa marque à l'action. On se situe dans un traitement *esthétique* de la question identitaire : « A good model for how identity would best be conceived is style. [...] We think of style as being manifest in activity without being tempted to imagine that it exists separate from activity. Style is a way of doing, and that is precisely how we should think of identity. In fact this analogy is more than analogy. There is a direct link between style and identity. What we are really talking about when we speak of identity is precisely a style of self-presentation : style of motion, style of interacting, style of talking. | Identity, then, is a congeries of styles, ways of doing things. [...] [M]uch of one's identity is not produced intentionally. The skill of having an identity, like many other skills, is largely a tacit and inarticulate one » (1993, pp. 26-27). L'option de Stromberg se révèle efficace pour assurer la consistance de l'action sans doter l'agent d'une ontologie trop consistante. Cependant, ses agents ressemblent aux acteurs goffmaniens dans leur manque d'épaisseur. L'anthropologie duelle strombergienne articule pourtant corporéité et langage, entretenant ainsi d'importantes affinités avec le Durkheim des *Formes élémentaires*. On pourrait poser une vision plus consistante des acteurs, et je parlerai sciemment de « personnes », en esquisant non pas seulement la forme reconnaissable que peut avoir l'agir habituel de quelqu'un, mais également le *telos*, soit le projet ou le bien qui sous-tendent son orientation. À cette orientation s'ajoute le jeu entre le corps et le langage, écart fait d'incertitude quant au devenir. C'est là une manière de réintroduire un futur, et donc une ouverture dans l'anthropologie mise en œuvre par la sociologie, sans pour autant se fourvoyer dans une quelconque réification de l'identité (Widmer, 2006).

73 B =Et en fait euh,
74 c'est ça l'aboutissement. C'est de POUVOIR rencontrer PERSONNELLEMENT
75 Dieu. Et euh c'EST CE QUI M'EST ARRIVE euh également euh lors d'un
76 culte. Euh:::::::::: et LA AUSSI en fait même au TRAVERS de – de cette

[suite p. 133]

Le présentateur reprend le terme de « cheminement » précédemment utilisé par son invité [41] et résume les épisodes précédents (la rencontre d'un ami, la lecture de la Bible, l'entretien avec le pasteur) comme autant d'« étapes : diverses » ponctuant son acheminement vers la divinité. La question est formulée de sorte que la narration parvienne à son aboutissement, soit une « découverte de Dieu, de manière personnelle ». Le spectateur comprend alors que le témoignage demeure incomplet, tant que son narrateur (qui en est également l'un des personnages principaux) n'a pas été pleinement affecté. C'est cet épisode final que va livrer Philippe, sur l'instigation de l'animateur. En trois phrases, le témoin énonce ce que signifie cet aboutissement lorsqu'il en va d'une « découverte » de la divinité. Sa réponse évoque plutôt la « rencontre » personnelle avec Dieu, cette variation lexicale revêtant toute son importance. L'invité racontera bientôt comment cela lui est arrivé [76-93], le cours des événements ayant été perturbé de façon analogue à ce qui s'était passé lors de l'entrevue avec le pasteur.

Tout au long de l'émission, l'animateur formule ses questions en ayant recours au vocabulaire de la « découverte », alors que Philippe répond systématiquement en usant du lexique de la « rencontre »⁶⁹. L'option lexicale privilégiée par le présentateur semble permettre l'articulation entre deux mondes, celui de la science et celui de la foi. Le terme convient tout aussi bien pour décrire une investigation scientifique débouchant sur une percée décisive, découvrir *quelque chose*, que pour raconter l'exploration d'une relation interpersonnelle, découvrir *quelqu'un*. De ce fait, la recherche que mène l'invité quant à l'existence de la divinité peut être appréhendée sur le mode de la démarche savante. Mais à l'arrivée, les choix lexicaux d'un Philippe racontant son parcours biographique situent la découverte sur le plan du face-à-face existentiel. Une fois encore, le cheminement délaisse l'investigation rationnelle pour se porter au-delà et entrevoir son propre dépassement.

⁶⁹ Jusqu'à ce point de l'entretien, Philippe Forest avance : « j'ai fait cette rencontre avec Dieu » [06] ; « j'ai fait une RENCONTRE avec un ami » qui le conduira vers la divinité [19] ; « on rencontr[e] Dieu également au travers de la lecture de la Bible » [43-44]. Quant au présentateur, il demande : « mais on peut pas peut-être parler ENCORE LA d'une découverte de Dieu » [35-36] ; « qu'est-ce qui s'est passé [...] au point que ça devienne vraiment pour toi une découverte de Dieu, de manière personnelle ? » [66-68]. La même alternance quant au choix du lexique court jusqu'à la fin de l'émission.

Aboutir, c'est *connaître* Dieu *personnellement*. L'invité commence par rappeler la *figure* de son ami, dont la caractéristique principale est d'être au bénéfice de cette connaissance (en plus d'avoir un bagage en mathématiques). D'emblée, ce connaître ne se situe plus dans l'ordre de la théorie, mais semble en appeler à des modalités d'attestation autrement plus existentielles, une certitude qui ne peut transiter que par une reprise à la première personne, un « moi » affecté. Philippe dit *ressentir*, chez son camarade, la présence de ce lien particulier à la divinité. On verra bientôt combien ce savoir de personne à personne implique l'expérience d'une motion de l'un vers l'autre débouchant sur un contact, un toucher qui se traduit en *émotion* : être mu, c'est être ému. La *figure* de l'ami anticipe, dans le parcours de l'invité, ce qu'il est lui-même appelé à devenir. Le « chrétien » est déjà porteur de quelque chose – de quelqu'un – qui l'excède, et cet excès perce dans la rencontre avec le cartésien.

Que l'ami se présente comme une occurrence particulière d'une réalité normative est sous-tendu par la construction argumentative du locuteur. Après le rappel de son camarade, Philippe énonce « Et en fait euh, c'est ça l'aboutissement [...] POUVOIR rencontrer PERSONNELLEMENT Dieu », avant d'ajouter « Et euh C'EST CE QUI M'EST ARRIVE euh également euh lors d'un culte ». L'argument est limpide. Il prend appui sur un autrui incarnant la quintessence d'un véritable rapport à Dieu (par opposition à des croyants prisonniers d'obscur traditions ecclésiales). Il se décline ensuite sur le mode de la norme et finit par s'actualiser chez le locuteur. La poursuite de mouvement normatif apparaît alors comme évidence : ce qui est vrai de l'ami comme du témoin l'est également pour le public de l'émission, car il en va d'un rapport à un universel commun.

Si l'argument est susceptible de voyager, cela tient à la mobilité du dispositif énonciatif. L'ami est envisagé comme un singulier, oscillant entre la seconde et la troisième personnes grammaticales. Sa grammaire semble concentrer le « tu » qui marque une relation interpersonnelle faite de proximité et le « il » relatif au personnage stylisé qu'il figure dans la narration. Le passage au prescriptif fait surgir le tiers sur le mode d'un « on » impersonnel, auquel on pourrait adjoindre un « nous » implicite. Le vécu de cet ami, ce qui *lui* arrive, devient alors vérité pour *chacun*, aboutissement pour *nous*. Cet arrachement du vécu d'autrui à sa contingence entretient probablement des liens avec la capacité d'attraction qu'exerce la figure divine sur la facture de l'argument. La mise en rapport avec le divin fait advenir une exigence d'universalité radicale. Dès lors, la relation qui s'établit entre Dieu et « moi » – ce « moi » constituant une proposition d'identification qu'est appelé à investir un *ego* réel – reproduit symétriquement, au niveau de la première personne, les liens noués avec la divinité par cet autrui exemplaire qu'est « l'ami » singulier. La narration de Philippe fait clairement

apparaître que le dernier membre du triptyque grammatical, le « moi », coïncide avec la personne du locuteur. Toutefois, au plan énonciatif, Philippe occupe la position qui était celle de son camarade, laissant au spectateur le soin d'investir la place configurée pour le « je »⁷⁰.

L'évidence d'un toucher

La rencontre personnelle de Philippe Forest avec la divinité survient dans le cadre d'une célébration évangélique. Après la lecture de la Bible et l'entrevue avec le pasteur, cette référence au culte signe une nouvelle progression dans l'engagement religieux. On parvient à un aboutissement, la visitation divine ébranlant à nouveau le rationalisme du personnage. Même si le compte rendu se fait discret sur certains aspects de l'événement, on saisit que le cartésien a été *touché*, sur une modalité certainement charismatique. La discrétion est de mise, car l'énoncé complet des circonstances met en péril la posture énonciative de l'invité, son crédit à parler en tant que scientifique. Le propos du témoin est alors pris dans un *double bind*, au sein d'une double contrainte : il lui faut attester d'une connaissance expérientielle qui embarque l'ensemble de la personne avec sa pensée et ses affects, tout en signalant que sa capacité à raisonner n'a pas été affectée par des sentiments ou des sensations particulières.

Extrait 9 : A02/73-95

- 73 B =Et en fait euh,
 74 c'est ça l'aboutissement. C'est de POUVOIR rencontrer PERSONNELLEMENT
 75 Dieu. Et euh C'EST CE QUI M'EST ARRIVE euh également euh lors d'un
 76 culte. Euh::::: et LA AUSSI en fait même au TRAVERS de – de cette
 77 rencontre personnelle avec Dieu, et bien DIEU M'A MONTRE ENCORE UNE
 78 FOIS qu'il était – qu'il était là en dépit de mon esprit
 79 cartésien. Puisque depuis quelques MOIS euh j'étudiais aussi la
 80 Bible personnellement au travers d'un – d'un petit guide euh
 81 d'étude biblique. Et le LENDEMAIN MATIN, lorsque j'ai pris le guide
 82 d'étude biblique, comme tous les matins, je me suis aperçu qu'en
 83 – en fin de page, on proposait un sujet de prière qui était
 84 merci Seigneur de t'être manifesté dans ma vie. Alors évidemment
 85 je me suis dit [euh::::]
- 86 A [((rire))]
- 87 B mais c'est invraisemblable ! C'est
 88 exactement ce qui – ce qu'il m'est arrivé hier ! ET LA M'EST VENUE
 89 L'IDEE DE REVENIR une page en arrière et je me suis aperçu que la
 90 veille en fait, avant ce culte où j'ai fait cette rencontre
 91 personnelle avec Dieu, et bien il y avait justement ce sujet de

⁷⁰ On se reportera aux analyses remarquables de É. Benveniste (1974 [1965]) sur l'investissement énonciatif des opérateurs que constituent les pronoms personnels, véhicules sociaux de la subjectivité.

92 prière qui était proposé, qui était une phrase du genre Seigneur
 93 manifeste-toi dans – dans – dans ma vie. (0.5)
 94 A (°Non°) c'était pas un HASARD, ni une coïncidence [MAIS
 95 un clin d'œil,]

[suite p. 137]

À première vue, la forme du récit semble suivre le même canevas que l'épisode du rendez-vous avec le pasteur. L'essentiel du compte rendu se focalise sur un guide d'étude biblique où sont indiquées des prières quotidiennes. Le narrateur souligne le caractère habituel de la pratique de cet ouvrage en indiquant qu'il s'y réfère tous les matins. De manière inexplicable, la lecture du jour suivant le culte est une intercession remerciant Dieu de s'être manifesté dans la vie du lecteur. Cette action de grâce se recoupe avec le vécu du témoin, ce qui implique la conjonction de deux calendriers apparemment déconnectés. Le locuteur fait état de son étonnement et l'idée *lui vient* (l'usage de la forme impersonnelle est lourd de sens) de revenir quelques pages en arrière, à la lecture prévue pour la veille du culte. Il y constate la présence d'une demande particulière : « Seigneur, manifeste-toi dans [...] ma vie ». Ce constat porte à deux le nombre de conjonctions survenues sur un court laps de temps entre l'ouvrage dévotionnel et le vécu quotidien de Philippe. La temporalité ordinaire semble avoir subi un fléchissement dû à la manifestation de la divinité, cette visitation étant une réponse à une intercession.

L'événement raconté ressort proprement au merveilleux, au point que sa narration suscite un éclat de rire chez le présentateur [86], alors que le narrateur décrit l'effarement de son personnage face à la tournure des événements. Nous verrons bientôt comment l'animateur participe à l'établissement du caractère miraculeux des incidents rapportés. Pour l'instant, il convient de revenir sur ce qui s'est passé lors du culte, en amont des confirmations surnaturelles qu'a pu recevoir ce vécu par le moyen des prières quotidiennes qui figurent dans le petit guide d'étude. Car si les conjonctions extraordinaires qui s'établissent entre les demandes du livre de dévotion et le vécu du personnage relèvent d'un merveilleux charismatique, elles n'y participent que par dérivation en regard d'une manifestation initiale, tout aussi extraordinaire, mais sur laquelle glisse rapidement le témoignage.

L'épisode tient en une simple phrase. Après avoir mentionné sa rencontre personnelle avec Dieu « lors d'un culte », le locuteur énonce, non sans user de prudence, « Euh::: et LA AUSSI en fait même au TRAVERS de – de cette rencontre personnelle avec Dieu, et bien DIEU M'A MONTRE ENCORE UNE FOIS qu'il était – qu'il était là en dépit de mon esprit cartésien ». À ce point, le compte rendu bifurque sur l'usage régulier du guide d'étude biblique. La formulation est relativement elliptique, mais permet de reconstruire le type

de manifestation évoqué. Le cadre cérémoniel laisse entendre qu'il s'agit d'une forme de *saisissement* extatique, possiblement durant le moment de louange. Philippe aurait expérimenté une manifestation habituellement attribuée à la présence du Saint-Esprit. Certes, il n'en fait pas mention, mais un certain nombre de raisons peuvent être invoquées pour rester discret quant à la teneur de l'événement. D'autre part, la construction qu'adopte l'ensemble du témoignage appelle à une occurrence de ce type de manifestation. Passons en revue l'enchaînement des étapes narratives, avant d'évoquer les réticences du témoin à livrer l'entier de ce qui se serait passé.

Le récit de Philippe a mis en scène plusieurs médiateurs, autant de jalons dans son acheminement vers Dieu. Son ami, mathématicien et chrétien, occupe une place centrale dans le témoignage. Sa proximité avec Dieu interpelle le cartésien. Il est aussi celui qui introduit à la lecture de la Bible, l'artefact apparaissant ici comme un canal permettant de rencontrer la divinité. Il met finalement son camarade en relation avec le pasteur, ce rendez-vous donnant lieu à un événement merveilleux. Dans ce parcours, la Bible apparaît comme une étape, certes importante, mais appelant à d'autres formes de confirmation surnaturelles. Si le récit avait été énoncé par un évangélique conservateur, l'accent aurait davantage porté sur les Écritures, notamment avec un recours plus marqué à des citations bibliques pour étayer le propos. Le témoignage aurait possiblement fait mention du sacrifice expiatoire du Christ et de son appropriation par le fidèle – un thème complètement absent de la narration de Philippe. Une telle analyse doit être nuancée, les choix narratifs ne pouvant être réduits à la seule spiritualité du locuteur, car ils dépendent du contrat énonciatif qu'il vise à instaurer avec ses destinataires, et donc du type de public qu'il envisage. Gardons simplement à l'esprit que la Bible apparaît comme une médiation parmi d'autres dans le récit de l'invité et que le Christ n'est pas mentionné.

Les médiateurs se succèdent, tout en se présentant comme des étapes à dépasser. Ils semblent mettre Philippe en contact avec la divinité, bien que cette proximité conserve une distance prévenant la découverte de Dieu de se faire entièrement « personnelle ». Si la médiation offre un canal, celui-ci demeure extérieur ; il objective le divin, et donc empêche d'en faire l'expérience sur un mode pleinement subjectif. C'est cette radicalité d'un ressenti *immédiat* que fait entendre, sans le dire explicitement, l'épisode du culte. Dès lors, la relation a été éprouvée sur le mode d'un contact indiciel, le cartésien éprouvant l'évidence d'un *toucher* qui, s'il a pu prendre une forme noétique (« je reçois une image, une parole »), s'est probablement présenté à la manière d'un *saisissement* corporel, peut-être sous la forme d'une glossolalie – manière dont la divinité exprime le

don de l'Esprit, soit son inhabitation physique du croyant⁷¹. Quelle que soit la modalité qu'aurait pu prendre cette nouvelle forme de connaissance du divin, son caractère déstabilisant a nécessité une confirmation dans l'ordre d'une parole compréhensible, celle-ci survenant par le moyen d'un guide de lecture biblique, c'est-à-dire au moyen d'une attestation externe.

Cette inhabitation du croyant est classique d'une spiritualité charismatique. Avancer que le discours de Philippe en conserve la trace, malgré une tentative d'escamotage, permet de faire sens de l'ordre dans lequel sont présentés les médiateurs au fil du témoignage. Accessoirement, ce type de manifestation correspond également à l'orientation pentecôtiste que présente le site Internet, soit le canal de diffusion de l'émission. La réserve dont fait preuve l'invité, au moment d'évoquer la visitation particulière dont il est le bénéficiaire, tient au cadrage énonciatif qu'il s'efforce d'instaurer, et avec lui le présentateur, tout au long de l'émission. La crédibilité de son témoignage tient précisément au fait qu'il soit un scientifique ayant certes délaissé un cartésianisme radical, mais en pleine possession de sa raison. Or, le lâcher-prise présumé par une expérience extatique s'oppose à la maîtrise de soi censée caractériser un être rationnel. Que la connaissance de la divinité soit d'ordre personnel et existentiel, passe encore ; qu'elle touche le scientifique jusqu'à l'affecter dans ses émotions, et c'est tout son crédit qui risque de voler en éclats.

Le témoin joue alors à l'équilibriste, oscillant perpétuellement entre les pôles de l'objectivisme cartésien et du subjectivisme qu'on serait tenté de lui reprocher en raison d'une visitation qui l'émeut plus qu'il ne convient pour quelqu'un qui se prévaut d'un usage rigoureux de la raison. C'est pourquoi il va favoriser le compte rendu d'événements susceptibles de se prêter à une validation plus externe, telle la coïncidence entre les accidents qui émaillent le cours de son existence et le temps calendaire d'un ouvrage dévotionnel. Si les compétences du scientifique rencontrent leurs limites face à la perturbation du flux temporel ou à l'occurrence d'un nombre trop élevé de coïncidences pour qu'il soit encore envisageable d'évoquer le « hasard », les raisons ne tiennent pas à un défaut d'impartialité que présenterait un observateur submergé par ses affects. Les artefacts matériels sont là pour certifier qu'il n'a pas rêvé, la courbure de la temporalité renvoyant à une *présence* massive, opaque, qui dépasse infiniment ce que la science est en mesure de concevoir.

⁷¹ « Par le terme de glossolalie, on désigne un parler sans signification sémantique, le plus facilement comparable au rêve, à la danse ou à la musique. [...] Dans les Églises pentecôtistes ou apparentées, il est souvent qualifié et reçu comme "manifestation de l'Esprit" ou au contraire, selon les cas, condamné comme "démoniaque" » (Hollenweger, 2006 [1995], p. 546a). Le lexème technique « glossolalie » est synonyme de « parler en langues ». Voir également L. Amiotte-Suchet (2003).

Extrait 10 : A02/93-100

93 B manifeste-toi dans — dans — dans ma vie. (0.5)
 94 A (°Non°) c'était pas un HASARD, ni une coïncidence [MAIS
 95 un clin d'œil,]
 96 B [c'était
 97 manifestement pas un hasard] ni une coïncidence !=
 98 A =un clin
 99 d'œil ! (0.4) PEUT-ETRE:: est-ce que tu POURRAIS en:::: — en une
 100 phrase résumer euh ta découverte de Dieu ? (1.0)

[suite p. 138]

La manifestation dont témoigne Philippe suscite une exclamation de la part du son interlocuteur. On notera la complexité de l'interaction, l'animateur formulant un jugement sur la nature de l'événement, jugement directement repris par l'invité. De fait, le présentateur figure ici le tiers qui va *reconnaître* dans le récit qu'il entend l'intervention divine, comme il l'avait fait auparavant, en discernant la surprise que Dieu jouait au cartésien [62-63]. Ce dispositif conversationnel confirme la lucidité du témoin, faisant apparaître que l'interlocuteur, placé devant les mêmes faits, ne peut qu'aboutir à des conclusions identiques. Ce dernier va jusqu'à les anticiper, évitant au narrateur de devoir les formuler explicitement⁷².

Ni hasard, ni coïncidence : ce qui est survenu laisse entrevoir un « clin d'œil » de Dieu, soit un geste familier, presque joueur, qu'une entité divine adresserait à un humain sur le mode de la connivence. Le bouleversement discret de la causalité naturelle donne à voir une dimension du réel généralement soustraite au regard. À l'occasion, le voile s'écarte pour laisser entrevoir l'initiative d'une divinité bienveillante désireuse d'interpeller un humain et de se laisser rencontrer. Derrière le rideau, on peut entr'apercevoir quelque chose du mystère de sa vie, le *telos* qui meut et habite l'existence de chacun.

De la rencontre, qu'elle (se) transporte

Les derniers instants d'une émission de vi7vi.com sont généralement orientés vers le public de manière explicite. L'orientation est moins flagrante dans le cas du témoignage de Philippe Forest. Il n'en demeure pas moins que la narration de la conversion est parvenue à son aboutissement et que l'exercice demandé au témoin, lors de ce moment conclusif, sera d'une autre nature. Il s'agit principalement de configurer la réception du

⁷² J. Favret-Saada (1977) rapporte un dispositif similaire quant au diagnostic d'ensorcellement : A raconte ses malheurs à B qui y reconnaît des signes de sorcellerie. Toutefois, la prudence énonciative veut que A ne se dise pas de lui-même qu'il est ensorcelé avant qu'un tiers n'ait reconnu le mauvais sort.

récit de manière à ce que le spectateur puisse l'investir en première personne. Le dispositif testimonial vise ainsi à sa propre reproductibilité, la *conversion* de l'auditeur signifiant qu'il est à même de s'approprier, sur le mode du « je », ce qui vient de lui être communiqué. L'interpellation divine qui a altéré le cartésien se transporte pour venir atteindre le destinataire et l'affecter à son tour. Toutefois, ce transport demeure partiel, en raison des formes d'attestation auxquelles a recours le témoin. La posture énonciative adoptée par ce dernier ne va pas sans générer des tensions entre ce qui semble avoir été son expérience et ce qu'il peut en dire *en tant* que scientifique rationnel. Son discours se révèle alors incapable de véhiculer une part importante, si ce n'est essentielle, de ce qui l'a affecté.

Extrait 11 : A02/99-106

- 99 A d'œil ! (0.4) PEUT-ETRE:: est-ce que tu POURRAIS en:::: – en une
 100 phrase résumer euh ta découverte de Dieu ? (1.0)
- 101 B OUI ALORS EN euh:::: – effectivement, RENCONTRER DIEU c'est
 102 INDISCUTABLEMENT la – la plus BELLE EXPERIENCE qui puisse euh arriver
 103 – la plus belle chose qui puisse arriver dans une vie. Je pense
 104 que c'est – c'est effectivement pour MOI ce qui reste le plus –
 105 le plus marquant. (0.7)
- 106 A ((Claquement de langue)) Merci.

Au terme de l'émission, le présentateur demande à son invité de résumer l'entier de son propos. À nouveau, l'alternance entre question et réponse reprend l'articulation entre « découverte » et « rencontre » de Dieu. Étrangement l'interrogation initiale quant à la proximité qu'un scientifique peut entretenir avec Dieu ne se pose plus. Elle a trouvé sa résolution au fil du témoignage. Ayant surmonté cette épreuve voulant qu'il faille passer sa foi au crible de la raison, le témoin peut exprimer l'essence de son propos sous la forme d'une vérité fondamentale amplement vérifiée : « RENCONTRER DIEU c'est INDISCUTABLEMENT [...] la plus BELLE EXPERIENCE qui puisse arriver dans une vie ». La formulation se veut universelle, bien qu'elle soit reprise sur le mode personnel du « pour MOI ». La reprise à la première personne constitue également une configuration à propos du type de réception qui est attendu de la part du public. En d'autres termes, il est dit au spectateur comment il lui faut entendre le récit qui vient de lui être communiqué. Or, c'est d'abord l'histoire d'une rencontre, de « la plus belle chose qui puisse arriver ».

Assurément, il y a quelque chose de beau à se savoir connu d'une divinité bienveillante, à constater que quelqu'un veille sur le cours de son existence. Et c'est précisément ce qu'a rendu possible ce témoignage, la possibilité même d'un monde dans

lequel Dieu se laisse rencontrer et *nous* communique son affection, à *nous* qui sommes les auditeurs de ce récit, des témoins en puissance. Car le propre de cette histoire, c'est qu'elle figure un seuil, tout en invitant à le franchir. Elle fait apparaître un univers et, avec lui, propose à chacun de l'investir. Ainsi, ce qui sourdait tout au long de l'analyse de l'interview trouve ici sa confirmation : le dispositif énonciatif est disposé de sorte que chacun puisse passer de la position de destinataire à celle d'énonciateur, pour autant qu'on ait fait l'expérience d'une *conversion*. Dans ce basculement énonciatif, le témoignage de l'invité s'est fait invitation que la divinité adresse au public *via* les médiateurs que constituent l'invité, le présentateur et le média de l'émission. Parvenu au terme du récit, la question ne porte plus sur l'interpellation d'un « scientifique cartésien pur et dur », mais bien sur celle des spectateurs.

En fin de course, une tension demeure entre certaines formes d'attestation et le dispositif énonciatif instauré par la narration de l'ancien cartésien. Son récit semble étrangement prisonnier du rationalisme dont il prétend s'être défait. La position qu'il adopte contraint ce qu'il peut dire de ses affects et des élans de son cœur – le discours sur le « cœur » apparaissant comme un topique important et récurrent du genre narratif que constitue le témoignage de conversion⁷³. Au contraire, lorsqu'il évoque ce terme, c'est pour critiquer la récitation de « prières [appries] par cœur » des croyants dont il se désolidarise. Le mathématicien campé par Philippe apparaît ainsi comme un *personnage* stylisé auquel il incombe de figurer le raisonnement rigoureux, tels les experts conviés sur les plateaux de télévision, lointains héritiers du *Dottore* que mettait déjà en scène la *Commedia dell'arte*, dans le registre du burlesque⁷⁴. La personne affectée par la découverte, transportée par une rencontre, peine à percer, tant une part essentielle de ce qui a été touché ne peut être mentionnée. L'exercice narratif prend alors l'apparence d'une démonstration se voulant objective. Paradoxalement, le tranchant personnel du témoignage s'en trouve émoussé – malgré le recours au lexique de la rencontre, du ressenti et de la beauté. C'est toute la dimension subjective qui pâtit d'un tel positionnement énonciatif, car certaines choses ne sont pas dites, en particulier celles qui impliquent un abandon de soi lors de la visitation de la divinité. Le transport du destinataire demeure alors incomplet, sa raison seule se voyant conviée au voyage.

⁷³ Le topique du « cœur » sera discuté dans les chapitres à venir.

⁷⁴ Voir M. de Certeau sur le « théâtre du monde » que mettent en scène les médias et le rôle qu'y joue la figure de l'expert (1987 [1971], 1990, pp. 21-23).

De la production d'une identité à la constitution d'un monde

J'ai inscrit mon investigation dans le fil de sociologies de la conversion s'inspirant de la pragmatique. Les travaux de P. Stromberg (1993), en particulier, m'ont permis d'exposer la pertinence d'une telle démarche, et de présenter l'optique que je comptais adopter. Dans la compréhension de cet auteur, le converti est un individu ayant exorcisé les troubles qui le traversaient, quelque chose comme la question sociale qui le hantait, en usant du *langage canonique* propre à l'évangélisme pour se forger une identité. Pour être plus précis, l'anthropologue soulignerait probablement que le témoignage constitue une forme d'exorcisme perpétuel et, qu'en ce sens, son efficacité réside dans sa capacité à restaurer, à chaque nouvelle narration, l'ordre du monde vécu de son énonciateur.

Parvenu au terme d'une première analyse empirique portant sur l'émission où intervient Philippe Forest, je fais retour sur la conception strombergienne du compte rendu de conversion. Tirant parti des éléments que propose cet auteur, je radicalise son approche, la critiquant vigoureusement au passage, de sorte à aller plus loin dans la veine pragmatique, tout en conservant une dimension phénoménologique à laquelle il a renoncé trop tôt. De même, je réintroduis l'aspect social, compris au sens de la participation à des collectifs réels, que la focalisation psychologique avait oblitérée.

Je procéderai en trois étapes. La première montrera que l'écart entre le vécu et le format pour le raconter oblige à prendre en compte le genre de relation qu'instaure le dispositif énonciatif, et en particulier comment il contraint les modalités pour se dire. En second lieu, je plaiderai pour la capacité des *herméneutiques ordinaires*, par comparaison avec la notion de *langage canonique* que propose Stromberg, à restituer les opérations de sens réelles auxquelles se livrent les évangéliques. Finalement, je tenterai de démontrer pourquoi le compte rendu du converti ne se limite pas à être un opérateur visant la production d'une identité individuelle, et comment il participe de la convocation et de la constitution d'un monde particulier, habité par la divinité et habitable par plusieurs, à commencer par le destinataire du récit de conversion. En cela, le témoignage apparaît comme une médiation permettant le basculement d'une réalité ordinaire à une autre, surnaturelle.

La relation : entre l'expérience personnelle et le format pour se dire

L'étude d'un témoignage en train de se faire a permis de mettre en lumière les éléments à partir desquels l'invité et le présentateur collaborent interactionnellement pour produire l'identité du témoin comme celle d'un scientifique *chrétien*, par opposition au cartésien qu'il était avant sa conversion. La constitution de cette identité se déroule

selon un mode interactionnel, mais ne saurait s'y réduire. Car cette interaction s'insère dans une situation de communication qui vise un dehors, à commencer par des spectateurs qui ne se trouvent pas sur le plateau. Ainsi, la position énonciative proposée par l'animateur et endossée par l'invité est tributaire de cette relation qui se noue avec un tiers à distance. Ce qui impose un cadrage particulier au compte rendu qu'énonce le témoin. Certains pans de son expérience deviennent alors indicibles, dans la mesure où ils contreviennent au contrat rationaliste qui lie, dans ce cas, l'énonciateur à ses destinataires. De sorte que Philippe doit narrer son parcours sur le mode de la démonstration objective, en reléguant au silence l'expression de ses affects. Cet interdit pèse particulièrement sur l'épisode du contact immédiat avec la divinité, dont on soupçonne qu'il constitue un tournant décisif dans l'engagement du témoin.

Le converti doit alors opérer un tri dans son récit. Il ne peut livrer sans autre son expérience. Au contraire, il lui faut l'approprier, car son discours vise des destinataires ayant des attentes particulières et partageant des façons socialement reconnaissables pour faire sens d'une identité⁷⁵. Dès lors, il semble réducteur de considérer que l'essentiel de l'effet pragmatique du témoignage consisterait, pour celui qui l'énonce, à se forger une identité afin de résoudre un trouble psychologique qu'il connaîtrait. C'est oublier que si ce genre discursif permet au témoin de se dire, il établit simultanément un rapport entre l'énonciateur et le destinataire. En d'autres termes, le récit du converti opère une *relation* au double sens de « relater quelque chose » et d'« instaurer un lien ». C'est pourquoi ce récit ne peut être appréhendé comme un pur exercice de subjectivité. Le *je* qui s'énonce est marqué par la présence d'un *autre*⁷⁶. Et cette altérité nichée au cœur du témoignage introduit un écart entre l'expérience effective et sa reprise narrative sur le mode d'une contrainte (de pertinence) qui s'impose au dispositif énonciatif. Ainsi, comme l'avance V. Crapanzano à propos du genre autobiographique :

« Nous écrivons sur la dialectique de la constitution de soi, ses conditions interlocutoires et ses expressions dialogiques, sans jamais pleinement prendre en compte les contraintes qu'imposent à ce procès le langage avec ses conventions orales ou écrites, et ses genres. Le dialogue [...] n'est jamais dyadique ; car même lorsque la conversation se déroule entre deux partenaires, ils font constamment référence à – se démènent avec – un tiers, cette fonction qui confère l'autorité gouvernant les

⁷⁵ Le caractère partagé de ces « façons socialement reconnaissables de faire sens d'une identité » se vérifie même lorsqu'il y a plusieurs publics en présence, par exemple des évangéliques et des profanes. Chacun de ces publics reçoit l'émission selon des modalités à la fois communes, relatives à la réception des produits médiatiques, et différenciée, en fonction de sa pratique religieuse (ou l'absence de celle-ci). Je reviendrai sur cette dernière distinction en évoquant les *herméneutiques ordinaires*.

⁷⁶ On aura remarqué les affinités rimbaldiennes de cette dernière formulation, celle-ci renvoyant implicitement au « je est un autre » que le poète évoque dans sa lettre à Paul Demeny datée du 15 mai 1871.

conventions du dialogue et qui peut être incarnée par une personne, un dieu ou un État » (1992, p. 76)⁷⁷.

Le tiers envisagé par l'auteur est celui de l'institution. Ce qui n'entre nullement en contradiction avec mon argument, bien au contraire. Public et institution représentent des instances plus ou moins formalisées de ce tiers. D'ailleurs, chacune de ces entités peut se prêter à divers degrés de formalisation. Le public, par exemple, peut être pensé en termes abstraits, comme l'ensemble des destinataires potentiels que vise un acte de communication en vue de les constituer en un collectif, ou sur une modalité plus concrète, soit les spectateurs réels qui visionnent une émission et en font une réception particulière. Ce processus de formalisation peut être poussé beaucoup plus loin – et il apparaîtra bientôt qu'il s'accompagne d'un procès de « concrétisation » tout aussi important – jusqu'à envisager le tiers comme ce qui médiatise le lien que nouent des interlocuteurs. Autrement dit, lorsque deux dialoguent, trois sont présents. Ce troisième tient lieu d'orientation mutuelle permettant l'instauration et la poursuite du rapport qui s'est instauré. Il s'agit de l'*impensé* qui rend possible la relation. Il en est le *Grund*, à la fois son *fondement* et sa *raison*⁷⁸.

Une telle compréhension du tiers a plusieurs implications. Pour l'instant, notre propos se focalisera sur la production du soi, afin de passer au crible les présupposés psychologiques de Stromberg.

On l'a vu, l'anthropologue ne thématise pas véritablement l'écart qui sépare les entretiens biographiques qu'il mène avec ses enquêtés, du format narratif et rhétorique que constitue, pour les évangéliques, le récit de conversion, soit une forme d'institution *naturelle*. L'auteur « règle » la problématique du rapport du discours à l'expérience suivant un double mouvement qui consiste à déclarer inutile la recherche d'une validation du compte rendu dans le passé du converti et, d'autre part, que son témoignage ne vise qu'à résoudre un trouble identitaire. Ainsi, en coupant la parole de l'enquêté d'un ancrage dans le passé, l'analyste est en mesure de projeter ce dire dans l'intériorité de son vis-à-vis. Cette projection est d'autant plus facilitée que Stromberg ne tient pas compte des contraintes énonciatives qu'impose le *genre* d'entretien qu'il pratique. Quant à l'évocation de la notion psychanalytique de « transfert », elle ne résout

⁷⁷ Je traduis : « We write about the dialectics of self-constitution, their interlocutory basis and their dialogical expression, without always fully appreciating the constraints that are imposed on that process by language and its oral and written conventions, its genres. Dialogue [...] is never dyadic ; for even when only two are conversing, they are always making reference – struggling with a third, that authority-giving function that governs the conventions of the dialogue and may be embodied in a person, a god, or the state. »

⁷⁸ Ces analyses sont largement tributaires des travaux de L. Quéré (1982) sur la question du tiers.

pas le problème⁷⁹, car elle implique qu'on se situe déjà à l'intérieur du *genre* particulier de configuration relationnelle qu'est la cure. La parole du patient ou de l'enquêté fait ainsi l'objet d'une prise en charge similaire par « l'analyste ». Et le fait que ce dernier terme renvoie aussi bien au thérapeute qu'à l'anthropologue renforce mon argument relatif aux apories du contrat énonciatif instauré par Stromberg.

Dès lors, il est possible d'avancer que les inconsistances narratives que décèle l'analyste chez ses interlocuteurs ne sont pas nécessairement liées à des troubles identitaires résolus par la conversion. Mais concédons pour l'instant qu'il y ait effectivement des incohérences. En quoi serait-on autorisé à y voir le reflet d'affections psychiques se manifestant sur une modalité somatique ? Pourquoi ne s'agirait-il pas de la résultante d'une configuration communicationnelle, et donc d'une relation sociale ? Pour qu'un dire signale un malaise et qu'il soit possible de l'assigner à une instance psychologique ou sociale, encore faut-il connaître ce qui est dicible dans un contexte donné. À défaut, on s'expose à essentialiser les agencements relationnels que révèlent la parole des enquêtés pour en faire des propriétés idiosyncrasiques⁸⁰.

Langage canonique ou herméneutiques ordinaires ?

En discutant du rapport entre les contradictions du témoignage et le diagnostic d'un trouble, j'ai momentanément concédé, afin de mener à bien mon propos, que ces contradictions avaient été correctement identifiées par l'analyste. Il s'agit à présent de problématiser cette affirmation. En effet, il n'est pas évident que le chercheur soit en mesure de déceler des incohérences dans le discours d'un interviewé. Tout d'abord, il peut se méprendre, quand bien même il partagerait les présupposés et les inférences de ses enquêtés. En second lieu, il est possible que ces opérations de sens ne soient pas partagées. C'est le cas lorsque les acteurs mettent en œuvre un savoir social différent de celui de l'enquêteur. Cet autre savoir impliquerait, par rapport au sens commun, une conception distincte des enchaînements causaux. On voisine alors avec le genre de décalage culturel qu'expérimente un anthropologue au contact d'une culture dont il n'est pas familier.

⁷⁹ Parmi les précautions méthodologiques qu'il avance pour expliquer son approche des entretiens, Stromberg (1993, p. 34) évoque la prise en compte des phénomènes de transfert par la psychanalyse et se réfère aux travaux de Freud, Devereux et Crapanzano.

⁸⁰ Je reprends la critique que R. Girard propose de la psychanalyse, celle-ci tendant à essentialiser et à somatiser ce qui est de l'ordre d'une configuration relationnelle (que Girard appréhende selon une compréhension du phénomène mimétique) : « l'hypothèse mimétique est la plus intéressante [...] parce qu'elle rend parfaitement inutile ce qui n'est chez Freud qu'un postulat supplémentaire, l'idée d'un instinct spécifique enraciné dans le corps [...]. Non seulement Freud ne gagne rien en postulant son instinct, mais il occulte la simplicité foudroyante de la solution mimétique » (Girard, 1978, p. 455).

On peut ajouter un degré de complexité supplémentaire à ces remarques relatives à une distance culturelle, en s'interrogeant sur le rôle que jouent les théories des sciences humaines dans l'élucidation des phénomènes qu'elles prétendent appréhender. Plus précisément, il s'agit de réfléchir à l'articulation des grilles de lecture savantes avec les interprétations spontanées auxquelles se livrent les acteurs, sur la base d'un savoir social partagé. Divers positionnements sont possibles au sein d'un spectre dont les positions extrêmes consisteraient soit à avancer que la théorie sociologique doit rompre avec le sens commun et s'imposer à lui, soit à réfuter la nécessité ou l'utilité d'une quelconque forme de théorisation ou d'explication. L'une des postures les plus fécondes relève cependant de la volonté de tenir en tension les deux façons de faire sens du monde social, celle propre au savoir partagé par les acteurs et celle appartenant à l'appareillage théorique auquel recourt le sociologue. Dès lors, travailler en entretenant cette dialectique entre deux grilles interprétatives oblige l'analyste à fournir un travail de traduction. Ce qui implique qu'il comprenne comment fonctionne le langage des gens et des groupes investigués, de façon à trouver des passerelles entre ses outils conceptuels et les notions à partir desquelles les enquêtés saisissent leur environnement. Si, au contraire, le chercheur fait l'économie de cette transposition, il risque tout bonnement de projeter ses concepts sur le fait social qu'il prétend analyser. Du coup, des pans entiers d'intelligibilité ont disparu, celle-ci étant étroitement liée aux opérations de sens (*percevoir, identifier*, etc.) que déploient les membres pour appréhender le phénomène en question comme une réalité socialement pertinente.

Revenons à la problématique de la reconnaissance. Pour reconnaître une faute, il est nécessaire de savoir à quel jeu l'on est en train de jouer. Et lorsqu'on est un néophyte, il convient de regarder comment s'y prennent des joueurs avancés. C'est en quelque sorte ce que nous avons fait avec l'émission de *vi7vi.com*. L'entretien que présente la vidéo reprend les codes médiatiques de l'interview télévisuelle où un présentateur interroge un invité. Cependant, cet échange donne également lieu au compte rendu d'une conversion par un évangélique, un récit qui fait l'objet d'une réception instantanée par un autre coreligionnaire. À plusieurs reprises, l'analyse a souligné le rôle pivot de l'animateur dans ce dispositif communicationnel. Si l'on reprend la métaphore du jeu, le présentateur est précisément celui qui permet d'évaluer la portée des coups et comment il s'agit de les recevoir. Il rend lisibles certaines des inférences que présuppose le témoignage. En ce sens, il dirige l'attention du spectateur profane sur les éléments pertinents du récit. L'analyste trouvera ainsi les opérations de sens dont il lui faudra rendre compte, celles-ci étant étroitement liées au fait d'être évangélique.

On retrouve alors le tiers dont il était question à l'instant : celui-ci fonctionne comme l'interprétant de la situation. Il est mobilisé pour saisir ce qui se noue dans la relation, ce qui se livre à la perception et à la compréhension. En sollicitant les codes et les formats médiatiques usuels, l'émission de vi7vi.com en appelle à la compétence sociale de n'importe quel consommateur de ce genre de productions culturelles. Par contre, le contenu de l'entretien est en décalage vis-à-vis du sens commun et propose une grille d'interprétation du monde proprement évangélique. Et il importe de souligner que cet écart ne tient pas simplement à l'usage d'un lexique spécifique. Au contraire, le témoignage de Philippe Forest ne présente aucun terme qu'on pourrait considérer comme ressortant à un jargon religieux. L'invité ne cite pas non plus de verset biblique, même s'il mentionne la Bible. Ainsi, ce qui fait de lui un converti est d'abord à rechercher dans sa façon de faire sens de son parcours en regard d'un agent particulier, Dieu, et selon un schème de perception et d'interprétation partagé avec le présentateur, les producteurs de l'émission et du site, et, par extension, commun à l'évangélisme.

Cet élément permet de formuler une critique importante à l'égard de la notion de *langage canonique*. L'emploi qu'en fait Stromberg l'apparente à un réservoir de métaphores en attente d'être investies par un individu soucieux de se construire une identité. Ce *langage* se révèle par trop inerte, fonctionnant exclusivement sur un registre sémantique. Or, je viens de montrer que le recours à des énoncés bibliques ne constitue qu'une partie de ce que signifie être un évangélique. Si l'on suit la redéfinition praxéologique de la notion de « culture » proposée par H. Sacks⁸¹, celle-ci ne saurait se réduire à un simple stock de connaissances, mais implique un dispositif pour administrer ces notions de façon à les rendre communicables. En d'autres termes, la culture s'apparente à une *méthode* socialement partagée et mise en œuvre par les acteurs sociaux. Partant, si l'analyse ne parvient pas à exhiber cette méthode, selon quelles modalités fonctionnera le *langage canonique* ?

C'est ici qu'interviennent les postulats identitaires de Stromberg, en particulier sa théorie sur une tension psychologique qui verrait sa résolution dans le récit de conversion. Ce que cette analyse a escamoté, c'est l'interprétant du collectif, au sens d'une méthode permettant aux évangéliques d'administrer leurs catégories de sens. Cet interprétant régule le rapport entre le croyant et le corpus biblique, faisant en sorte qu'une appropriation particulière soit reconnaissable comme *évangélique*. Or, en

⁸¹ Voir H. Sacks (1974 [1972]) et, dans son sillage, l'anthropologue M. Moerman, en particulier son ouvrage *Talking Culture* (1988), première tentative combinant ethnographie et analyse conversationnelle. À noter que Stromberg s'inspire de Moerman sans tirer complètement les implications, sur le plan culturel, des analyses sacksiennes.

oblitérant ce tiers, la lecture strombergienne propose une dyade dans laquelle il ne reste que l'individu et la Bible. Le *langage canonique* se réduit alors au glossaire que la personne s'est composé à partir des énoncés qu'elle a choisis dans l'Écriture. Une telle oblitération nous remet sur la piste de l'essentialisation à laquelle cède l'analyste. Elle a partie liée avec la disparition de la médiation qu'opère le savoir partagé des évangéliques. En réalité, ce tiers qui semble avoir disparu a été supplanté par l'interprétant que constitue la théorie de Stromberg. Il n'est dès lors pas étonnant que le collectif soit devenu invisible, les postulats de l'anthropologue étant focalisés sur la psychologie individuelle.

C'est pourquoi, à la notion de *langage canonique*, je préfère celle d'*herméneutiques ordinaires*. La seconde me permet de montrer les modalités endogènes de constitution de l'identité évangélique, à la fois sur les plans individuel et collectif. Il s'agit ainsi d'un savoir-faire méthodique socialement partagé qui autorise les évangéliques à faire sens de leurs expériences sur la base de schèmes interprétatifs et de catégories communs. Ces catégories entretiennent, comme l'a très justement relevé Stromberg, une affinité particulière avec la Bible. Toutefois, ces *herméneutiques* ne sont pas exclusivement orientées vers l'analyse de textes bibliques. Elles visent à appréhender la totalité du vécu du fidèle : le rapport à Dieu, à soi et au monde.

Passer de la réalité ordinaire à l'habitation d'un monde

L'énonciation d'un témoignage constitue assurément une forme d'acte rituel, en particulier si l'on considère le rituel comme « un ensemble d'activités visant à effectuer un échange entre les niveaux divin et mondain de l'existence [...] le point où Dieu et l'humanité entrent en contact » (Stromberg, 1993, p. 11)⁸². On a vu comment, chez cet auteur, toute la pragmatique du récit de conversion est incurvée en direction de l'énonciateur, focalisée sur son identité. Cependant, la discussion a dégagé le rapport qu'instaure le compte rendu du converti avec son destinataire. De sorte que la transformation de l'un des membres de la *relation* se répercute sur l'autre membre. Mon souci est dès lors de fournir une explication du témoignage moins problématique que la notion de « rituel » telle qu'en use Stromberg. L'anthropologue donne l'impression de convoquer, au travers de cette idée de contact avec la divinité, l'effervescence collective durkheimienne. Pour autant, il n'y a ni Dieu, ni collectif, mais simplement une ressource

⁸² Je traduis : « a set of activities intended to effect an exchange between the divine and the mundane levels of existence [...] a point where God and humanity come into contact ».

discursive, la Bible. Je tenterai donc de montrer que s'opère *réellement* une mise en contact, et que le récit du témoin est l'opérateur qui permet son advenue.

Partons de la notion de sens commun et de son lien avec un monde vécu, semblable pour tous, le *Lebenswelt*, tel que les appréhende la phénoménologie d'A. Schütz⁸³. En regard de cette réalité ordinaire disponible à tout un chacun, il existe des mondes spéciaux ou particuliers, des *Sonderwelten*. D. Trom note à leur propos qu'ils « ont le plus souvent été ramenés à des types sociaux massifs (l'enfant, l'adulte, le malade mental) renvoyant alors à des expériences globales du monde [...], plutôt qu'à des activités, des engagements dans des situations » (2001, pp. 69-70). Le sociologue propose opportunément d'établir un lien avec un autre article de Schütz, consacré aux « réalités multiples », et plus particulièrement avec l'exposé qu'il y fait des « *provinces of meaning* ». Le phénoménologue énumère une série de *provinces de sens* (du rêve, de l'art, de l'expérience religieuse, de la contemplation scientifique, etc.) qu'il qualifie également de « mondes ». Ces provinces ont une étendue circonscrite et se révèlent incompatibles, de sorte qu'il est impossible de se trouver dans deux d'entre elles simultanément. Ce qui implique que le « passage de l'une vers l'autre ne peut être accompli qu'au moyen d'un "saut", comme l'appelle Kierkegaard, qui se manifeste par l'expérience subjective d'un choc » (Schütz, 1945, pp. 553-554)⁸⁴.

Dans la conception schütziennne, le transit entre les mondes est conçu sur un mode encore trop exclusivement noétique. C'est pourquoi la lecture pragmatiste que suggère Trom se révèle féconde, suivant l'idée que « le basculement d'une province de sens à une autre se fait, dans les circonstances ordinaires, spontanément et rapidement » et qu'il doit donc être « corrélé à l'activité dans laquelle on est engagé » (2001, p. 70). À ce point, il est possible de concevoir que des activités et des engagements particuliers offrent un accès à un *Sonderwelt*. Reste à expliciter des procédures concrètes permettant d'opérer ce passage.

⁸³ Voici comment le phénoménologue relie le sens commun et le monde de la vie quotidienne : « In terms of common-sense thinking in everyday life men have knowledge of [the] various dimensions of the social world in which they live. To be sure, this knowledge is not only fragmentary since it is restricted principally to certain sectors of this world, it is frequently inconsistent in itself [...]. Yet, in spite of all these inadequacies, common-sense knowledge of everyday life is sufficient for coming to terms with fellow-men, cultural objects and social institutions – in brief, with social reality » (Schütz, 1954, p. 263). Un peu plus loin, l'auteur établit un lien entre différents courants philosophiques (James, Bergson, Dewey, Husserl, Whitehead) et cette attention portée au sens commun : « [those] philosophers [...] agree that the common-sense knowledge of everyday life is the unquestioned but always questionable background within which inquiry starts and within which alone it can be carried out. It is this *Lebenswelt*, as Husserl calls it » (p. 265).

⁸⁴ Je traduis : « The passing from one to the other can only be performed by a "leap," as Kierkegaard calls it, which manifests itself in the subjective experience of a shock. »

La relecture à laquelle procède D. Smith (1990) de ce même article sur les réalités multiples restitue concrètement comment s'effectuent les allées et venues d'un monde vers l'autre. Pour rappel, Schütz souhaite décrire selon quelles modalités l'homme de science passe de sa présence et sa disponibilité au *Lebenswelt*, à la contemplation d'une abstraction conceptuelle. Pour le phénoménologue, cette transition de l'activité ordinaire vers la réflexion scientifique résulte d'une modification des états de conscience de l'individu. Smith prend le contre-pied d'une telle analyse et propose de rapporter ce basculement à des opérations matérielles et langagières qui permettent au chercheur de se consacrer à son investigation. C'est d'une part le support textuel, soit la matérialité du texte, du papier, du crayon, de la littérature scientifique convoquée. Ces artefacts rendent possibles un certain nombre de procédés, dont la matérialisation de la pensée qui s'accompagne de l'instauration d'un dispositif énonciatif particulier. Par ailleurs, cette altération de l'énonciation prend appui sur un traitement spécifique des opérateurs discursifs que sont les pronoms personnels et les déictiques spatiaux et temporels. L'élaboration du discours scientifique procède alors en gommant systématiquement les marques indiquant la présence du sujet qui émaillent généralement l'énonciation et en assignant la provenance du propos à des coordonnées spatio-temporelles autres que celles du corps du chercheur, son *ici-maintenant*, au moment où il couche ses idées sur le papier. Le recours à ces différents moyens permet au scientifique d'adopter un point de vue objectif, formel, en surplomb par rapport au monde phénoménal, configurant au passage un mode de subjectivité particulière dont le propre est de s'effacer. S'il peut sembler trivial d'avancer que l'on n'écrit pas un article de mathématiques comme on rédige une lettre d'amour, au regard de la réflexion smithienne, chacun de ces genres d'écriture véhicule un type différencié de subjectivité, instituant des rapports spécifiques et introduisant l'énonciateur et son destinataire dans une province de sens particulière, celle du savoir scientifique ou celle de la relation amoureuse.

Les analyses de D. Smith ont donné à voir comment le passage de la réalité ordinaire vers un *Sonderwelt* prend appui sur des artefacts, et de quelle façon ceux-ci opèrent une *médiation*. Ils sont par conséquent les vecteurs d'un monde alternatif. Dans le fil de ces réflexions, je propose d'envisager le témoignage de conversion comme un dispositif permettant d'effectuer un basculement du *Lebenswelt* vers un horizon habité par le divin et habitable tant par l'énonciateur du discours que par son destinataire. L'étude du compte rendu de Philippe Forest a fait apparaître les prises concrètes que donnent à un investissement du destinataire tant le jeu sur les pronoms personnels que les *figures* qui peuplent le récit. On peut dès lors établir un parallèle entre l'écoute de ce genre de

narration et la lecture d'une œuvre, telle que la décrit P. Ricoeur, alors qu'il réfléchit à l'herméneutique des récits de vie :

« S'approprier par la lecture une œuvre, c'est déployer l'horizon implicite d'un monde qui enveloppe les actions, les personnages, les événements de l'histoire racontée. Il en résulte que le lecteur appartient à la fois en imagination à l'horizon d'expérience de l'œuvre et à celui de son action réelle. Horizon d'attente et horizon d'expérience ne cessent de s'affronter et de fusionner, Gadamer parle en ce sens de la "fusion d'horizons" essentielle à l'art de comprendre un texte » (2008 [1986], p. 266).

Le récit de conversion ne se limite pas à la production d'un soi, même s'il l'accomplit, ni à la temporalité de l'interaction, bien qu'il s'y inscrive. Ce qu'il met en branle va au-delà, convoquant un autre horizon afin de le rendre présent. Lorsqu'il raconte son histoire avec la divinité, le témoin exhibe la trace d'un advenu qui bouscule l'ordre usuel de la réalité, ses catégories de sens et ses relations de causalité. Le choc de la rencontre se propage dans le récit, comme la possibilité d'un avenir, de quelqu'un qui reste à venir. Ce travail du témoignage ne se contente pas de faire surgir un monde particulier. D'une certaine façon, il reconfigure les paramètres du *Lebenswelt*, prétendant en révéler la signification profonde. La saillance de ce monde habité, cette révélation à propos de la nature réelle de ce qui passait jusque là pour la réalité ordinaire, obligent le destinataire à se repositionner. Car en s'exposant à ce discours, à l'appel qu'il véhicule, l'auditeur s'est vu convoqué aux frontières entre deux mondes. Placé dans une situation liminaire, il lui incombe de se déterminer entre engagement et dégageant.

S'engager revient à investir le réel selon les modalités de description entendues, délaisser les appuis que fournit habituellement le sens commun, pour en expérimenter d'autres et, avec eux, laisser se déployer un horizon d'expérience inédit, réputé plus large, plus vrai, plus puissant⁸⁵. Les *herméneutiques ordinaires* constituent ce nouvel interprétant qu'adopte le converti pour appréhender son vécu, le pivot de l'axe à partir duquel va s'opérer sa *conversion*. Cette transformation du regard le rendra capable, dorénavant, de reconnaître des formes et un ordre divins au sein de l'existence, reconfigurant ainsi sa perception du sensible. Désormais, le « chrétien » sait Dieu présent. Par son compte rendu, le croyant atteste cette présence. Son corps et son histoire en sont la trace, la borne marquant une délimitation entre réalité ordinaire et monde habité. Mais son récit constitue également une grille permettant, tant à son énonciateur qu'à ses destinataires, de lire leurs expériences à l'aune d'une téléologie surnaturelle,

⁸⁵ É. Durkheim écrivait déjà : « Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui *peut* davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence soit pour les vaincre. Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme ; il se croit sauvé du mal, sous quelque forme, d'ailleurs, qu'il conçoive le mal. Le premier article de toute foi, c'est la croyance au salut par la foi » (1994 [1912], p. 596).

dans une relation inédite avec la divinité. En cela, mon analyse est congruente avec la compréhension ricœurienne du travail accompli par l'herméneutique : « l'herméneutique se tient à la charnière entre la configuration (interne) de l'œuvre et la refiguration (externe) de la vie » (Ricœur, 2008 [1986], p. 267).

Les *herméneutiques* sont l'opération de reconnaissance qui autorise à faire sens de la présence divine dans le monde et, avec elle, de *mon* identité et de *ma* place à l'intérieur de celui-ci⁸⁶. Le témoignage de conversion apparaît alors comme un récit de voyage qu'un explorateur tiendrait à des compatriotes restés au pays. Plus qu'une cartographie, c'est une carte détaillant l'itinéraire à suivre en même temps qu'elle opère le surgissement du continent dans lequel survient le périple⁸⁷. Ces *herméneutiques* sont l'intelligence qui meut l'établissement de cette cartographie religieuse, le sens qui permet de s'y orienter et de s'y retrouver, soi-même et à plusieurs. Par ce moyen, l'univers devient lisible. La voix d'une altérité bienveillante s'y fait entendre.

Quant à celui qui, à l'écoute du témoignage, parvient jusqu'au seuil entre les mondes et renonce à pénétrer plus avant, il atteste la réalité de cet horizon habité, quand bien même il le tiendrait pour illusoire. Son refus a valeur de confession. Il est reconnaissance d'une insensibilité à ce type d'expérience, ou d'une incapacité à participer. Le monde qui a surgi semblera peut-être réducteur à celui qui s'y refuse. Cela ne l'empêche pas de s'être donné sous la forme d'un récit, presque une apparition, et que cette donation s'est heurtée à un rejet et, ce faisant, l'a rencontré⁸⁸.

⁸⁶ Ces observations rejoignent celles de J. Bruner (1991a), en particulier lorsque le psychologue décrit l'émergence concomitante d'un soi narrativement accompli et d'un monde phénoménal à investir par le moyen d'un engagement. On retrouve chez le psychologue les trois strates dégagées par l'analyse de ce témoignage, soit la constitution d'un soi (celui du témoin), d'un monde (l'horizon évangélique), ces deux dimensions étant articulées à une culture commune (ici l'écart en regard du sens commun que constituent les *herméneutiques ordinaires*).

⁸⁷ « Narrative maps are not only “about” or “within” a social world, but a part of the work of “worlding” [...], that is, of creating the very sense of a world. The identification of typical or, for that matter, anomalous practices, persons, and problems constitutes the sense of the new world's orderliness. Practices such as historicizing, identification of paths and pitfalls, and forecasting the future imply connections, phases, patterns, and an overall coherence. In effect, mapping the world implicitly portrays the new psychosocial geography as an objective reality possessed of sufficient structure as to be amenable to description in the first place [...]. Thus, mapping is not merely for transmitting established features of a social world, but self-referential work through which that world and its presumptive parameters are discursively constituted and “talked into being” » (Pollner & Stein, 1996, p. 220). On notera que les auteurs se situent à l'articulation entre pragmatique et phénoménologie, la réalité phénoménale du monde constitué n'étant pas moins vraie parce que ce monde serait pragmatiquement accompli.

⁸⁸ Cf. P. Gonzalez (2006), pour une observation similaire formulée depuis le point de vue de l'ethnographe assistant à un culte évangélique.

Au seuil de l'exploration

Cette première analyse s'est voulue exploratoire. Elle a offert au regard un panorama qu'il s'agira de parcourir, dans les chapitres à venir, afin d'en éprouver l'envergure, la facture et son rapport à la réalité ordinaire. Le témoignage est l'un des supports au travers desquels se phénoménalise cette réalité surnaturelle. Restent à explorer d'autres supports qui médiatisent la rencontre avec le divin, tels la Bible ou le corps du témoin traversé par les motions de l'Esprit. Cette exploration liminaire a néanmoins fait surgir un certain nombre d'interrogations qui accompagneront notre investigation.

À la question des *herméneutiques ordinaires* s'ajoute celle du *type* d'identité configuré par ce genre de témoignage. S'agit-il d'un soi décentré ou d'un moi autocentré ? Stromberg nous met sur la piste d'une telle problématique lorsqu'il affirme que « l'unique différence entre la conversion et d'autres formes de rituel tient au fait que la conversion se focalise sur un individu, plutôt que d'être une action ouvertement communautaire » (1993, p. 12)⁸⁹. Si le compte rendu du converti règle certains problèmes psychologiques, que fait-il à la communauté ? Ces enjeux sont étroitement liés au rôle que jouent les médiateurs et les médiations dans l'expérience religieuse que propose l'évangélisme et, davantage, l'importance que les évangéliques *reconnaissent* à ces différentes instances. La difficulté de l'enquêteur consistera à expliciter ces médiations, tout en demeurant attentif à la façon dont les enquêtés les appréhendent.

⁸⁹ Je traduis : « the only difference between the conversion and other forms of ritual is that the conversion is focused upon an individual rather than being an overtly communal action. »

3.

La loi de l'immédiat, ou le *moi* sans médiations

Une exploration minutieuse de l'herméneutique ordinaire évangélique : tel est le projet que se fixent les chapitres à venir. Cette étude se veut une contribution à un programme de recherche visant à décrire finement comment les évangéliques se rapportent à la Bible, la comprennent et la mettent en œuvre¹. Cependant, les résultats de l'enquête déborderont les problématiques liées à l'appréhension d'un texte biblique. On parviendra progressivement à l'évocation d'enjeux relatifs à l'avènement d'un *sujet*, le converti, qui acquiert *subjectivité* et *autonomie* dans le mouvement de sa révolution existentielle. L'enquête sur les pratiques interprétatives des évangéliques dévoilera l'*herméneutique du sujet* que présuppose l'évangélisme. Car saisir le sens de l'Écriture et celui de sa propre existence participe d'une même opération de singularisation. Toutefois, cette compréhension du texte est *autocentrée*, car elle est caractérisée par un impératif d'immédiateté. De sorte qu'elle débouche sur le surgissement d'un *ego* substantiel, sans médiations, à l'image de la façon dont le croyant aborde la Bible.

Notre investigation prendra principalement appui sur une autre émission produite par vi7vi.com et intitulée « Vivre dans un ascenseur ». Le sens mystérieux de ce titre deviendra bientôt évident et constituera une ressource particulière pour appréhender ce qui se joue dans le témoignage. Le dispositif est connu : un invité raconte l'histoire de sa vie au gré des questions que lui adresse un présentateur, et la narration de parvenir à la rencontre de Dieu. La longueur et la densité de l'interview m'ont toutefois conduit à fractionner son exposé en deux parties, chacune faisant l'objet d'un chapitre distinct. En effet, le témoin rapporte deux récits, l'un consacré à sa conversion et l'autre à une guérison miraculeuse dont aurait bénéficié son enfant. Quant à la Bible, elle encadre l'émission, des citations bibliques ceinturant son ouverture et sa clôture. Les Écritures

¹ Plusieurs spécialistes appellent de leurs vœux un tel programme. Ainsi, J.-P. Willaime écrivait, il y a près d'une dizaine d'années : « [L']analyse systématique des rapports à la Bible dans le monde pentecôtiste serait très intéressante à faire » (1999, p. 14).

relient alors les différents épisodes et constituent une ressource interprétative centrale pour faire sens des événements qui ponctuent le parcours biographique de l'invité.

Le corpus investigué excède toutefois le cadre d'une simple émission. Afin de mieux faire saillir le caractère partagé d'une manière de se raconter, de se rapporter à la divinité et à autrui, l'analyse aura recours à d'autres entretiens. Les témoignages ont été retenus en raison de leur proximité avec « Vivre dans un ascenseur ». La convergence principale tient au fait que chacun des témoins a grandi dans une famille évangélique et est au bénéfice d'une socialisation religieuse. Ces cas de figure représentent statistiquement la majorité des fidèles qui composent l'évangélisme, bien qu'on en trouve très peu d'occurrences lorsqu'il s'agit de narrer une conversion. À l'inverse le genre de témoignage le plus répandu correspond au récit du nouveau venu qui, ne connaissant rien de la foi chrétienne, fait une expérience décisive qui le conduit à rompre avec son passé. Ce qui traduit l'emprise qu'exerce sur l'imaginaire évangélique le modèle de la transformation radicale. On investiguera dès lors comment des témoins socialisés au sein de l'évangélisme gèrent la tension entre continuité et rupture, en regard d'un format narratif qui impose de fortes contraintes sur leur façon de se dire.

Dans un premier temps, je décrirai l'ouverture et le cadrage des échanges. Ce cadrage tire parti de certaines propriétés de la Bible. Celle-ci est d'emblée traitée comme la « Parole de Dieu », une catégorie que l'on examinera afin d'évoquer le rôle que jouent les Écritures dans la conversion individuelle, notamment comment le corpus biblique passe du statut de norme externe à celui d'attestation d'une présence divine et reçoit, de la sorte, l'assentiment du converti. Paradoxalement, cette mise en coprésence avec la divinité est appréhendée comme *immédiate*. Ce qui entraîne des effets massifs sur la conception de la temporalité (biographique, en particulier) et permet le surgissement d'un *ego*. Porteuse d'une énonciation transcendante, la Bible réaménage l'existence de celui qui accepte de se mettre à son écoute.

On investiguera ensuite comment la conversion rompt avec les attaches du passé. C'est tout l'enjeu de la prise en charge de la socialisation religieuse. Ce second moment de l'enquête décrit comment le face-à-face avec le divin a pour contrepartie une solitude à l'égard d'autrui. Car ce n'est que seul, semble-t-il, qu'il est possible d'aller vers Dieu. L'immédiateté du rapport religieux convoque un *ego* substantiel, détaché de ses médiations humaines. Il surgit dans le rapport spéculaire que lui offrent les *figures* qui composent le Livre, miroir de l'âme aux reflets dangereusement narcissiques. Et loin de provenir de cette capacité des Écritures à réfléchir l'image de celui qui plonge en elles son regard, le danger a partie liée avec la façon dont cette image se sait – ou refuse de se savoir – reflet d'une chaîne de médiations.

La Bible, une parole qui engage l'existence

Le premier récit que livre l'invité raconte un retour aux sources², il en retrace les différentes étapes : l'éducation évangélique reçue dans le cadre familial ; le temps de l'émancipation, mais aussi les moments d'égarement ; et finalement, après quelques tâtonnements, un engagement personnel avec Dieu. Cet engagement signe l'appropriation des valeurs parentales, des valeurs enracinées dans l'Écriture. Il coïncide aussi avec la volonté de fonder un foyer chrétien avec une partenaire ayant connu l'expérience de la conversion. La Bible apparaît d'emblée comme un acteur central du cheminement raconté. Et on constate rapidement qu'elle ne se limite pas à être un catalogue de règles permettant de bâtir sa vie – même si elle se prête également à ce genre d'usage. À mesure que progresse le témoignage, cet ouvrage particulier se révèle habité d'une présence susceptible de se manifester dans les existences humaines, et même d'en infléchir le cours.

Dès son ouverture, l'émission tire profit d'une catégorisation spécifique de l'invité. Celui-ci est présenté sur un mode laudatif, son parcours exhibant tous les traits de la réussite. Le témoin refuse rapidement d'imputer cette prospérité à ses seuls mérites. Il cite alors un passage de l'Écriture, afin de rapporter son succès à un divin secours et rendre compte du lien existant entre bénédiction et écoute de la « Parole de Dieu ». La Bible figure d'emblée comme une référence incontournable du témoignage (position qu'elle occupe également dans la pratique religieuse des évangéliques). Quant à la citation, elle fait sens du parcours du témoin tout en organisant son récit. On explorera donc l'extension que connaît la notion de « Parole de Dieu », ainsi que les procédures visant à indexer le verset biblique dans le présent d'une énonciation testimoniale. Il en ressortira diverses modalités, en régime évangélique, de se rapporter à la Bible, de se sentir interpellé par son contenu, mais aussi d'envisager la relation avec la divinité. Ainsi, l'expérience intersubjective entre le fidèle et son Dieu semble indissociable d'un travail sur la temporalité.

Une référence pour la vie

Que la Bible constitue une référence pour la vie, c'est le message que tente de faire passer l'émission dès ses premiers instants. Au présentateur qui s'enquiert des raisons d'un parcours si réussi, tant sur le plan professionnel que familial, l'invité répond par une citation tirée d'un psaume. Le texte biblique tient lieu à la fois de description et de

² La transcription de l'entretien se trouve à l'Annexe 3.

prescription : il renvoie à un bonheur expérimenté au quotidien, tout en incitant à se conformer à l'enseignement des Écritures. Implicitement, le spectateur est invité à se servir de la Bible comme d'une boussole lui permettant de s'orienter dans l'existence et d'y trouver un sens. Dès lors, comment se référer à cet ouvrage si particulier ? Comment s'y rapporter de façon à ce qu'il opère comme un guide ? Si des indications plus explicites sont délivrées en fin d'entretien, l'enseignement d'une pratique *oraculaire* de l'Écriture se fait par l'exemple³, en suivant les opérations herméneutiques qu'accomplit spontanément l'invité (et que ratifie son interlocuteur). Car ce que le témoin donne à entendre, c'est un texte qui, traversé par la présence divine, se phénoménalise comme une *parole* adressée par Dieu.

L'examen des premiers instants de l'émission montre comment la double présentation de l'interviewé, en tant que professeur et père de famille, anticipe sur la narration de deux événements distincts : d'une part, sa conversion et celle de son épouse, survenue alors qu'il était étudiant et, d'autre part, la guérison miraculeuse de leur fille. La Bible relie chacun des récits, son évocation se faisant en des moments-clés. On apprend d'emblée qu'elle a son mot à dire quant à la manière de bâtir une existence heureuse – le *dire* renvoyant clairement à une situation de communication entre la divinité et le croyant (ici, le témoin) médiatisée par le texte biblique. Ce mot survient durant la conversation entre le présentateur et l'invité, par le truchement d'un verset tiré du livre des *Psaumes*. Cette citation sert de ressource pragmatique pour construire le témoignage et fournit un cadre pour interpréter le parcours biographique de l'interviewé.

Voyons comment débute l'émission.

Extrait 12 : A03/01-15

- 01 A Jean-Luc Zolesio, tu es directeur technique dans un grand groupe
02 industriel multinational ET professeur dans une des grandes
03 écoles fran[çaises]
- 04 C [°mmh°]
- 05 A d'ingénieur, marié, heureux père de trois
06 enfants. (0.7) La vie est un long fleuve tranquille en quelque
07 sorte. (0.7)
- 08 C OUAIS, enfin relativement, parce que euh les études sont longues,
09 difficiles. J'ai appris euh – au cours de mes études, j'ai eu
10 des échecs et j'ai appris que, comme la Bible dit (0.7) euh:::
11 si Dieu ne bénit, ce:::lui qui construit, construit en vain.
12 Et::: donc j'ai appris que moi j'avais ma part à faire mais que

³ Au chapitre suivant, je traiterai de façon plus approfondie cette notion de rapport « *oraculaire* » à l'Écriture.

- 13 il fallait compter sur la bénédiction de Dieu. Ça m'a aidé.=
- 14 A =D'accord. (0.7) Euh:::: ET SUR LE PLAN PERSONNEL est-ce que ça aide
- 15 aussi, euh:: la foi en cette parole de la Bible ? (0.4)

[suite p. 166]

Le présentateur amorce l'entretien par la présentation de son invité⁴. Il recourt à deux dispositifs catégoriels distincts, le premier professionnel [01-05] et le second familial [05-06]. Pour chaque dispositif, certains termes sont mis en évidence par la prosodie : « professeur » et « grandes écoles » d'une part, « marié » et « trois enfants » de l'autre. De plus, des qualificatifs positifs connotent différents vocables, tels « un grand groupe industriel » ou un « heureux père ». La formulation de l'animateur souligne des éléments de réussite dans le parcours de Jean-Luc, celui-ci exhibant bien des signes de succès. Cette évocation de la prospérité permet de lancer l'échange qui présidera à l'émission ; elle invite l'interviewé à se livrer à un bilan autobiographique. L'invitation au récit transite par une expression proverbiale : « La vie est un long fleuve tranquille en quelque sorte ». Le proverbe est assorti d'une formulation impliquant l'idée de variation, ce qui lui évite de mettre un terme à la séquence qu'il ponctue, comme cela arrive généralement lorsqu'on mobilise ce genre de locution ; ainsi formulé, il appelle à une explication de la part de l'interlocuteur⁵.

Avant d'aborder la réponse de l'invité, considérons la façon dont ce dernier est introduit. Sa présentation se fait au moyen de deux registres catégoriels distincts. Il convient de s'interroger sur les raisons de ce redoublement, sachant que le recours à un dispositif de catégorisation unique aurait suffi, comme c'est le cas dans un autre entretien du même type sur lequel nous reviendrons plus loin⁶ : « Jean-Paul, tu es directeur de recherche au CNRS. À quoi bon la foi ? » Ce thème de discussion se trouve sous la rubrique « science & foi », tout comme l'émission qui nous occupe actuellement et celle du chapitre précédent. L'adresse initiale de l'animateur condense en deux phrases l'entier de la thématique, la mention de l'appartenance de son invité à un centre de recherche scientifique étant suffisante pour lancer l'intrigue classique de l'homme de science aux prises avec ses convictions religieuses. Cette disposition est parfaitement congruente avec les analyses sacksiennes sur la catégorisation, en particulier avec ce que le sociologue énonce comme une « règle d'économie » [*economy rule*] : « Du point de vue des

⁴ De manière inhabituelle, l'émission ne s'ouvre pas avec « bienvenue sur vi7vi point com ». Il est possible que la salutation ait été amputée en raison de la longueur de la séquence (près de sept minutes).

⁵ À noter qu'un effet similaire aurait pu être produit, sans le recours à « en quelque sorte », au moyen d'un ton ascendant en fin de phrase. Sur les usages pragmatiques des expressions proverbiales, voir les travaux de H. Sacks, en particulier les *lectures* qu'il y consacre (1992b, pp. 419-430).

⁶ On trouvera la transcription de cette émission dans l'Annexe 4.

membres, pour une population N, lorsqu'il y a à catégoriser ses membres, la tâche peut être complète si chaque membre de la population a fait l'objet d'une catégorisation unique »⁷.

Le visionnement de l'entier de l'émission fait apparaître la pertinence de l'emploi de deux dispositifs de catégorisation. L'entretien comprend deux narrations, la première relatant la vie estudiantine de Jean-Luc et sa rencontre avec celle qui deviendra son épouse [08-115], la seconde racontant la maladie et la guérison inexpliquées de leur fille [116-157]. Chacun des registres est présent : celui des études en vue d'accéder à une carrière scientifique et celui de la famille. Dès lors, la présentation de l'interviewé anticipe les sujets évoqués et focalise l'attention du spectateur sur ces éléments particuliers. Quant à la Bible, elle constitue le fil conducteur de l'ensemble de l'interview, reliant chacun des récits.

À la description du bonheur qu'il connaît, l'invité oppose quelques nuances et rappelle les difficultés et les échecs qui accompagnent une formation supérieure. Il évoque alors la leçon assimilée dans ces circonstances, la formule « j'ai appris » revenant à trois reprises. Cet enseignement est exposé sur deux modes, premièrement comme une citation biblique « si Dieu ne bénit, ce::lui qui construit, construit en vain », puis comme son interprétation, sous la forme d'une appropriation personnelle : « donc j'ai appris que moi j'avais ma part à faire mais que il fallait compter sur la bénédiction de Dieu ». Cette prise de parole initiale tient lieu à la fois de préface et de maxime (ce dernier aspect étant renforcé par la référence à un verset tiré de l'Écriture). L'extrait biblique devient ainsi le *leitmotiv* qui va parcourir et structurer l'ensemble du témoignage⁸. En quelques phrases, le témoin ramasse la totalité de son expérience et de son propos, soit le passage par l'adversité et la nécessité de s'investir dans l'existence en espérant l'aide divine. L'élément

⁷ La citation de H. Sacks est tirée de B. Bonu, L. Mondada & M. Relieu (1994, p. 140). Toujours à propos de la *règle d'économie* : « It may be observed that if a member uses a single category from any membership categorization device, then they can be recognized to be doing *adequate reference* to a person. We may put the observation in a negative form : it is not necessary that some multiple of categories from categorization devices be employed for recognition that a person is being referred to, to be made ; a single category will do. (I do not mean by this that more cannot be used, only that for reference to persons to be recognized more need not be used.) With that observation we can formulate a "reference satisfactoriness" rule, which we will call "the economy rule". It holds : a single category from any membership categorization device can be referentially adequate » (Sacks, 1974 [1972], p. 219).

⁸ J. Bruner (1991a) observe ce phénomène de structuration du récit, et donc de l'identité narrative, au travers de ce qu'il appelle des « organizing metaphors ». Le psychologue use de cette notion pour décrire le cas d'un enquêté qui organise l'ensemble de son récit biographique autour d'un événement survenu au début de sa vie et dont la trame métaphorisée va permettre de structurer la narration. Bruner avance que ces métaphores organisatrices sont à appréhender comme des théories implicites de développement ou de transformation [*theory of growth or of transformation*]. Ce constat permettrait de corroborer le rôle structurant que le témoin confère au passage biblique qu'il place en exergue de son témoignage. D'autant plus que Jean-Luc Zolesio ne parvient à la compréhension de la vérité contenue dans le verset qu'après avoir fait l'expérience des difficultés de la vie [cf. 08-10].

central de cette entrée en matière porte cependant sur le recours à la Bible, le fait qu'elle semble avoir son mot à dire dans la construction d'une vie heureuse.

Citer la Bible

Le rôle central que jouent les Écritures dans ce témoignage implique qu'on examine attentivement ce qui est accompli au moment de la citation. Dans un premier temps, on discutera de l'extension qu'est susceptible de connaître la formule « Parole de Dieu », cette extension articulant les deux pôles que composent le rapport textuel à un livre et la mise en coprésence avec la divinité au travers du surgissement d'une voix. On observera ensuite le travail effectif accompli sur la citation, soit la liberté que n'hésite pas à prendre l'invité vis-à-vis du texte, de manière à le rendre pertinent en regard des contextes énonciatif, narratif et existentiel dans lequel s'insère le verset sollicité. Ce déplacement fait passer un énoncé de l'ordre de la textualité à celui de l'oralité. Dès lors, l'extrait biblique se prête à des appropriations particulières et se donne à entendre sur le registre d'une *promesse* valable pour tous, mais qui m'est également disponible, à *moi*, destinataire de l'émission, pour peu que je suive l'exemple du témoin.

Notons d'abord que la citation du verset est préfacée par une allusion explicite du locuteur, afin de signaler qu'il se réfère à un passage scripturaire : « comme la Bible dit ». Cette référence survient juste après avoir évoqué l'apprentissage d'un savoir existentiel ; l'Écriture fait alors office d'autorité, car ce qui a été appris, c'est la Bible qui le dit. On constatera bientôt, au gré de l'analyse, la plasticité que connaît ce « dire ». S'il est une formule usuelle pour introduire une pensée provenant d'un auteur ou d'un ouvrage, il est susceptible de recouvrir, en contexte évangélique, l'évidence d'une voix. Ce n'est dès lors plus le registre de la vue – *via* l'acte de lecture – qui est sollicité, mais bien celui de l'audition. À ce point, les Écritures sont devenues un interlocuteur à part entière, de sorte que la désignation « Parole de Dieu » souligne la dimension dialogique, quasi interactionnelle, de l'échange qui se noue entre le croyant et son Dieu.

Il serait toutefois imprudent de lier prématurément et de façon trop étroite la notion de « Parole » à l'oralité. Ce lien existe assurément, comme je tenterai de le démontrer ; il constitue même un aspect central de l'évangélisme. Le danger tiendrait plutôt à la réduction draconienne que l'on ferait subir à la variété des usages que permet cette notion. Dans le discours évangélique, qu'il soit profane ou théologique, les termes « Bible », « Écriture(s) » et « Parole de Dieu » sont équivalents⁹. Cela apparaît

⁹ Chez l'évangélique profane, cette équivalence procède de sa pratique ordinaire du corpus biblique, alors que, pour le théologien, elle ressort d'une conception particulière de l'inspiration. Le célèbre passage de

clairement un peu plus avant dans l'émission, au moment où Jean-Luc affirme : « j'ai grandi [en] connaissant la Parole de Dieu qui est la Bible » [20]. Ainsi, cette « Parole » est d'abord un *artefact*, un ouvrage contenant des écrits réputés « saints », car, comme le signale le génitif « de Dieu », la divinité en serait le principal auteur – elle *parle* dans l'Écriture. Il s'agit cependant d'explorer les modalités temporelles de ce parler. Considérer que le corpus biblique est l'*enregistrement* du divin discours implique en premier lieu que Dieu *a parlé*. Cet acte d'énonciation se révélerait pourtant insuffisant s'il demeurerait circonscrit au seul passé ; encore faut-il que le propos soit toujours d'actualité. Par conséquent, *Dieu a parlé et sa parole conserve toute sa pertinence*.

Une telle conception permet de faire sens du mouvement herméneutique accompli par notre invité au moment d'avancer : « la Bible dit [...] Et::: donc j'ai appris que moi j'avais ma part à faire ». Jean-Luc expose d'abord une règle de vie, puis sa compréhension et sa mise en pratique. Ici, le désignateur « Bible » signifie un ensemble littéraire contenant des énoncés pertinents ; leur pertinence a valeur d'injonction en raison de leur provenance – ils sont traités comme ayant été énoncés par la divinité – et de leur finalité – ils autorisent à mener une vie bonne. À ce point, l'usage des Écritures renvoie à la notion de *loi*. Le rapprochement avec un corpus juridique est envisageable, à condition de signaler que cette notion n'est pas à appréhender, du moins pas dans un premier temps, à la façon d'une casuistique tranchant entre le permis et le prohibé ; elle se rapporte plutôt à la volonté divine et au sens naturel de la vie, ce sens étant entendu en termes de croissance et de développement. En cela, la *loi* revêt d'abord une dimension incitative, non obligatoire. Malgré son caractère vital, elle se veut optionnelle. C'est pourquoi elle est adressée sur le mode de l'invitation enjoignant son destinataire à bénéficier des bienfaits inhérents à sa mise en pratique. Et c'est précisément de cette bénédiction dont rend compte Jean-Luc.

Venons-en au travail sur la citation.

Tableau 3 – Comparatif entre le Psaume 127, 1b et sa citation

<i>Psaume 127, 1b [NEG]</i>	<i>Citation de Jean-Luc Zolesio</i>
si l'Éternel ne bâtit la maison , ceux qui la bâtissent travaillent en vain.	si Dieu ne bénit , celui qui construit, construit en vain.

la *Seconde Épître à Timothée* – « Toute l'Écriture est inspirée de Dieu » (3, 16a) – sert de point de jonction entre appréhensions profane et théologique de l'inspiration du texte biblique. Sur la notion d'inspiration, voir les écrits des théologiens évangéliques H. Blocher (1997, 2006 [1995]) et P. Wells (1997).

Le passage auquel se réfère l'invité provient certainement du Psaume 127. Il s'agirait d'une portion du premier verset. L'usage du conditionnel est de mise, car le locuteur semble citer librement. Dans le tableau comparatif présenté ci-dessus, les différences entre l'extrait et sa reprise sont mises en évidence par le recours à des caractères en gras. Cet écart vis-à-vis du texte génère une tension en regard de la formule qui sert à introduire la citation : « comme la Bible dit ».

On pourrait arguer que le passage ne dit pas ce que lui fait dire le locuteur, bien des éléments ayant été altérés, l'un d'eux, « la maison », allant jusqu'à disparaître. De plus, le verset renvoie à une demeure qui serait bâtie, alors que l'invité fait état d'une bénédiction divine. Ce constat s'impose, quelle que soit la traduction à laquelle on se réfère pour effectuer la comparaison¹⁰. Il serait possible d'en rester là, en se contentant de signaler l'inconsistance du propos de Jean-Luc. Cela reviendrait cependant à passer à côté de la raison qui meut la sollicitation scripturaire. Or, cet usage ne se situe pas, précisément, dans un rapport de simple identité en regard des Écritures ; il en est surtout une adaptation à destination d'un public composé de profanes (et de croyants), une relecture circonstancielle et une appropriation existentielle.

On commencera par noter l'ajustement de la citation au contexte énonciatif du témoignage, en particulier vis-à-vis de spectateurs qui ne seraient pas familiers du vocabulaire biblique. La désignation « l'Éternel » (ou « le Seigneur », s'il s'agit d'une autre traduction), théologiquement connotée et relativement obscure pour qui n'a pas un contact familier avec les Écritures, est remplacée par un terme plus neutre, « Dieu ». De même, aux verbes « bâtir » et « travailler » se substitue la réitération de « construit ». La formule se laisse facilement mémoriser, la rime qui lie « bénit » aux deux occurrences de « construit » conférant un rythme entraînant, une certaine musicalité, à l'ensemble. La portion de texte fait ainsi l'objet d'une simplification théologique et d'une stylisation prosodique favorisant la mémorisation.

Le travail sur la citation ne tient pas simplement compte du destinataire profane, mais s'insère également dans la dynamique dialogique qui préside à la sollicitation de la Bible. L'analyse a déjà mis en évidence que le recours au verset participe de l'élaboration d'une réponse en regard d'une demande du présentateur, alors que celui-ci souligne le bonheur

¹⁰ La citation de Jean-Luc Zolesio est mise en regard du texte de la Nouvelle édition de Genève [NEG]. Celui-ci se recoupe également avec la traduction dite « à la colombe », toutes deux étant des émanations de la traduction publiée en 1880 par le théologien genevois Louis Segond (cf. A. Encrevé, 1985 ; Margot, 2006 [1995]). On comparera ce rendu avec d'autres traductions en vogue au sein du protestantisme francophone : « Si l'Éternel ne bâtit la maison, en vain les bâtisseurs travaillent » (Bible du Semeur 2000) ; « Si le Seigneur ne bâtit pas la maison, c'est en vain que les maçons se donnent du mal » (Bible en français courant) ; « Si le SEIGNEUR ne bâtit la maison, ses bâtisseurs travaillent pour rien » (Traduction œcuménique de la Bible [TOB]).

dont jouit son invité. Jean-Luc réagit en imputant, pour sa plus large part, cette *bénédiction* à Dieu. C'est là une indication forte quant à la manière de relire un parcours biographique prospère. La réussite apparaît comme le signe de la présence discrète de la divinité au creux de l'existence. Une fois saisie la pragmatique qui déplace l'énoncé psalmique, les différences entre le verset et sa restitution deviennent compréhensibles. Ainsi, la disparition de « la maison » s'apparente à une contextualisation : dans le langage biblique, la maison tient lieu de métaphore pour dire la construction d'un foyer ou la pérennité d'une lignée (la fin du texte, quelques versets plus loin, évoque d'ailleurs la « récompense » divine que constitue une descendance). Cette même idée de prospérité se retrouve dans le témoignage de Jean-Luc sans, pour autant, que la formulation originelle ait été conservée¹¹. Quant à la conversion de « bâtit » en « bénit », si elle peut éventuellement résulter d'un lapsus, elle n'en demeure pas moins adaptée à l'orientation que prend la conversation : elle se révèle pertinente d'un point de vue interactionnel, tout en participant d'une exégèse contextualisée du verset. En outre, cette reformulation ne suscite aucun émoi de la part du présentateur, ni besoin de corriger ce qui a l'allure d'une citation en bonne et due forme.

L'appropriation personnelle du passage biblique est évidente, ne serait-ce que lors de sa convocation dans le discours pour faire sens d'une expérience biographique. Les différentes modifications du verset en sont autant de marqueurs. Parmi celles-ci, la *conversion* d'un pluriel – « ceux qui bâtissent » – en un singulier – « celui qui construit » – m'apparaît centrale. Même si l'auditeur en situation n'a pas d'exemplaire de la Bible sous les yeux pour observer le travail interprétatif opéré sur le texte, l'analyse donne à voir le mouvement d'indexation qui anime l'herméneutique mise en œuvre par le locuteur.

L'indexation s'effectue également sur des éléments moins saillants que les pronoms personnels, bien qu'ils se révèlent tout aussi radicaux. Si cette forme d'altération se prête moins aisément à un repérage, c'est qu'elle ne concerne pas directement les termes de l'énoncé, mais son placement séquentiel. On a déjà évoqué les contextes énonciatif et interactionnel de la sollicitation scripturaire ; dans un cas, elle prend en compte le public à distance et, dans l'autre, l'animateur en coprésence. Plus profondément, l'ancrage de l'extrait biblique dans le présent de l'énonciation permet de combler l'écart temporel qui

¹¹ Voici le texte du Psaume 127 d'après la traduction de la NEG : « Cantique des degrés. De Salomon. Si l'Éternel ne bâtit la maison, ceux qui la bâtissent travaillent en vain ; si l'Éternel ne garde la ville, celui qui la garde veille en vain. 2 En vain vous levez-vous matin, vous couchez-vous tard, et mangez-vous le pain de douleur ; il en donne autant à ses bien-aimés pendant leur sommeil. 3 Voici, des fils sont un héritage de l'Éternel, le fruit des entrailles est une récompense. 4 Comme les flèches dans la main d'un guerrier, ainsi sont les fils de la jeunesse. 5 Heureux l'homme qui en a rempli son carquois ! Il ne sera pas confus, quand ses fils parleront avec des ennemis à la porte. »

sépare le passé du texte du présent de l'action. L'altération porte sur le dispositif énonciatif qui met en relation la divinité et le croyant, faisant de *Dieu a parlé* une condition de départ de *Dieu (me) parle*.

Le procédé est complexe et l'analyse n'aura de cesse de tenter d'en rendre compte. Mais il est déjà possible d'isoler un nombre important d'étapes reliant le passé au présent. L'Écriture rapporte des dires divins proférés ailleurs et en d'autres temps. Ces propos n'ont pourtant rien perdu de leur actualité : ils sont une potentialité valable pour tous, c'est-à-dire pour un *soi*, structure formelle en attente d'une *incarnation*. Cet investissement correspond au *moi* que figure Jean-Luc Zolesio, dans le *hic et nunc* de son énonciation individuelle. Depuis ce lieu, il entend la divinité *lui* parler, sur la base d'une configuration générale de sens à investir. Or, la généralité du procédé permet son extension à d'autres qui sont à venir, chacun pouvant indexer le potentiel véhiculé par le texte biblique sur son contexte particulier¹².

On perçoit alors comment la dilatation de la « Parole de Dieu » est susceptible d'englober l'ensemble de la réalité, par-delà les distances géographiques et temporelles. De même, l'idée de *promesse*, que nous croiserons prochainement dans le témoignage, acquiert une certaine évidence¹³. Car l'une des vertus de cette herméneutique, c'est de traiter l'Écriture sur le modèle d'un réservoir d'énoncés qu'une divinité bienveillante adresse à l'humanité et, plus particulièrement, aux croyants. Ces énoncés sont virtuellement convocables pour venir faire sens de notre vécu et manifester la présence, à nos côtés, de cet interlocuteur surnaturel si bien disposé à notre égard. Dès lors, le texte biblique est susceptible de *m'apparaître* comme une parole que Dieu *me* destine, *me* promettant que ce qu'il a réalisé par le passé pour ceux dont il est fait mention dans la Bible, il désire l'accomplir *pour tous* – que *je* sois compris dans ce « tous » étant une affaire de réponse individuelle à l'injonction de se convertir. En dernier ressort, le témoin qui raconte est la démonstration incarnée de cette herméneutique.

¹² On trouvera une première approche de ce dispositif herméneutique dans mes travaux précédents (Gonzalez, 2005, 2006). Mes investigations actuelles se veulent un approfondissement substantiel de la question.

¹³ Voir, au chapitre suivant, l'usage que les interlocuteurs font de « promesse ». Le présentateur et l'invité usent de ce terme [141, 143] pour qualifier un verset biblique que Jean-Luc Zolesio entend de manière surnaturelle dans des circonstances particulières. On verra cependant que cette notion est susceptible d'une acception plus large parmi les évangéliques. Elle correspond généralement au genre de citation biblique que formule le témoin en début d'émission. Les fidèles diront ainsi qu'il s'agit de « s'approprier les promesses que Dieu tient à disposition pour nous dans sa Parole ».

Écritures en attente d'appropriation

Tout, dans la manière dont s'y prend Jean-Luc pour citer la Bible renvoie à l'herméneutique ordinaire que mobilisent les évangéliques. L'indexation du passage biblique dans la situation interactionnelle, le recours à l'énoncé scripturaire pour faire sens de l'identité narrative du croyant, ou l'appropriation du verset en première personne et, donc, la possibilité pour autrui de répliquer ce type de mise en rapport avec Dieu : autant de procédés faisant saillir une parole vive de l'Écriture. Tous les éléments semblent réunis, dans cette première citation du témoin, pour décrypter le dialogue « personnel » que nouent des protestants évangéliques avec la divinité, par le moyen du Livre. Cependant, il serait précipité de solliciter trop fortement cette mention initiale de l'interviewé. À défaut de pouvoir comparer, mon lecteur aura probablement le sentiment que l'analyse en dit trop sur la base d'un matériau ténu. C'est pourquoi la comparaison portera sur les diverses occurrences scripturaires émaillant le témoignage de Jean-Luc, mais également sur d'autres émissions où l'invité sollicite la Bible. Deux chapitres seront nécessaires pour parcourir à nouveau l'itinéraire rapidement tracé par cette analyse initiale d'une citation biblique. Deux chapitres pour couvrir la distance qui va d'un texte « inspiré » à une voix surnaturelle et qui achemine la présence de la divinité de l'existence du témoin vers celle de son spectateur.

Que vers Dieu, on ne peut aller que seul

Le cadrage de l'émission effectué, l'invité est libre de dérouler son premier témoignage. Celui-ci tente de répondre à une difficulté centrale que connaissent les personnes ayant reçu une éducation évangélique : transformer une option parentale en un choix individuel. Cette transformation permet d'instaurer un dialogue personnel avec la divinité, au travers de la Bible, et non plus de s'y référer uniquement à la façon d'une loi imposée de l'extérieur. L'individuation présuppose ainsi qu'on procède à une rupture départageant un avant d'un après, cette rupture survenant au gré d'une rencontre *immédiate* avec Dieu, dans un face-à-face dépouillé de toute médiation. Si cette fondation apparaît comme une « fiction » narrative, c'est en raison des contraintes antagonistes qui la travaillent de l'intérieur : il lui faut, en effet, concilier le vécu religieux précédant l'acquisition d'une autonomie individuelle avec les passages obligés qu'impose le genre « récit de conversion ».

Cette reprise en première personne de la foi familiale transite par les médiations d'un raconter, mais aussi par des variations qu'introduisent, dans la manière de se rapporter à

la Bible et à la divinité, différentes opérations sémiotiques. On évoquera ainsi l'*analogie* caractéristique du niveau iconique : elle repose sur la capacité à se figurer et donc à investir un canevas proposé par le texte biblique. C'est elle qui permet de se réapproprier la *loi* sur une modalité individuelle, opérant un retour vers le symbolique ; de même conduit-elle vers l'indiciel d'un divin *toucher*.

Un équilibre précaire s'instaure alors entre médiation et immédiateté. Tout ascendant sur l'individu apparaît comme problématique, car il nuirait à l'authenticité de la relation qui se noue avec Dieu. Cette difficulté se pose aussi bien pour Jean-Luc que pour celle qui deviendra son épouse. Le témoin et le présentateur déploieront une énergie importante pour exhiber qu'aucune raison intéressée n'entache la décision de la jeune femme, serait-ce une passion humaine. Pourtant, une éblouissante solidarité est inscrite dans la trame du parcours des époux, l'un ne pouvant dire sans l'autre la rencontre avec la divinité. Mais cela ne semble pas remarqué. La découverte de Dieu apparaît alors comme un périple solitaire, quand bien même autrui m'y introduirait par son témoignage ou son exemple.

La Bible, une découverte personnelle

Si la Bible est porteuse d'une énonciation divine, se mettre à son écoute revient à entrer en relation avec une altérité transcendante. La suite de l'entretien poursuit l'exploration de cette interlocution entre le croyant et la divinité. On se situe toujours dans le registre de la *promesse*, du crédit qu'il est possible d'accorder à une parole – la Parole – de Dieu. Et pour témoigner de la façon dont ce divin propos engage toute l'existence, l'invité va narrer le cheminement personnel qui l'a conduit aux bénédictions qu'il expérimente actuellement. Son récit est ponctué par une alternance entre nouement et dénouement. Cette oscillation correspond à la sortie de l'enfance et d'un contexte familial décrit comme heureux, croyant et pétri de révérence à l'égard de la Bible. Cette sortie s'accomplit au gré d'études supérieures et, alors qu'elle laisse escompter une liberté accrue pour le jeune étudiant, s'accompagne d'un éloignement des Écritures. Entre les lignes, on comprend qu'une telle mise à distance revient à faire montre d'insouciance vis-à-vis de Dieu. L'écart moral et religieux revendiqué par rapport à la socialisation familiale permet cependant – en particulier pour ce qui est de la conduite de la narration – l'avènement d'une autodétermination propre à Jean-Luc : s'il peut choisir, il répond désormais de ses actes et se trouve en mesure de donner son assentiment personnel à l'appel que Dieu lui adresse.

Le récit dans lequel nous nous apprêtons à plonger tente de résoudre ces tensions centrales de l'évangélisme et caractéristiques des enfants de « chrétiens » : convertir une option parentale en un libre choix individuel, afin de refonder le rapport à la divinité en dehors de toute médiation. La difficulté du problème n'a pour pendant que son absence de thématisation chez les fidèles autrement que sur le mode de l'attente et de l'espoir d'une conversion du jeune. On verra bientôt que la question, loin de se poser uniquement à l'invité, taraude également le présentateur, ce dernier exhibant, au travers de ses interventions, le souci qu'il porte à l'orthodoxie du témoignage.

Extrait 13 : A03/14-28

- 14 A =D'accord. (0.7) Euh:::: ET SUR LE PLAN PERSONNEL est-ce que ça aide
15 aussi, euh:: la foi en cette parole de la Bible ? (0.4)
- 16 C (Bais) EUH SUR LE PLAN PERSONNEL c'est comme:: – c'est comme:::: sur
17 la plan professionnel. Euh:: la vie c'est – y a:::: – y a des
18 hauts, y a des bas, y a des difficultés, y a (0.9) euh:::::::::::
19 – y a le fait de (0.6) °euh::::::::::° – moi j'ai grandi en:::::::::::
20 connaissant la Parole de Dieu qui est la Bible, en::: ayant des
21 parents chrétiens. J'ai appris à aimer:::::::::: (0.4)
22 l'enseignement de la Bible. (0.6) Et puis [quand euh]
- 23 A [Ce qui ne veut pas
24 dire] qu'automatiquement euh ça a été euh une partie intégrante
25 de ta vie, je suppose. (1.1)
26 Plutôt une découverte.]
- 27 C [BA::: EH:::::] C'EST-A-DIRE QU'AU MOMENT où je suis
28 rentré en fac euh – tu sais, la fac c'est les grands [moments]

[suite p. 168]

Le présentateur ratifie la réponse de son interlocuteur quant à son parcours académique, avant d'esquisser une nouvelle question en lien avec l'Écriture. Il s'agit de savoir si l'on peut accorder « foi » à « cette parole de la Bible » pour tout ce qui touche à la vie privée. Cette « parole » est une allusion au verset précédemment sollicité par Jean-Luc. À noter que la sollicitation n'est pas qualifiée de « verset », d'« extrait » ou de « passage » ; elle se situe dans un registre plus discursif que textuel, telle une communication divine d'actualité. La demande de l'animateur appelle à une extension de la pertinence de cet énoncé biblique, afin de montrer comment il se vérifie pour l'ensemble de l'existence. Ce faisant, il invite son interviewé à livrer le récit de cette vérification et dévoile, au passage, combien l'interviewer partage une herméneutique semblable à celle de son invité.

Le témoin accède à la requête de son interlocuteur : « cette parole » vaut également sur les plans personnel et professionnel. Il formule alors une expression qui reviendra

plus loin dans l'entretien : « Euh:: la vie c'est – y a::: – y a des hauts, y a des bas, y a des difficultés » [17-18 ; cf. 119]. Cette formule introduit chacune des deux histoires qu'il va confier durant l'émission. À nouveau, elle apparaît comme une locution de sagesse populaire portant sur les épreuves qu'est susceptible de connaître l'existence, et sert de préface à l'évocation d'expériences marquées par des tracasseries. Toutefois, le destinataire sait déjà que ces adversités seront surmontées au terme du récit, le locuteur étant au bénéfice d'une bénédiction divine. Le témoignage prend alors la forme d'une success-story. Son intrigue s'apparente à une oscillation classique entre nouement et dénouement, dont le point pragmatique consiste à faire la démonstration de la fidélité et du secours de Dieu dans les moments sombres.

Le premier récit porte sur l'enfance de Jean-Luc. L'invité brosse un portrait chaleureux de son éducation religieuse : elle est faite de proximité avec les Écritures, la Bible étant assimilée à la Parole de Dieu. Quant au goût pour cet ouvrage, il lui est inculqué par des « parents chrétiens ». Et cette socialisation de se traduire en un véritable amour pour « l'enseignement de la Bible » (on remarquera l'allongement d'« aimer::: »). L'ensemble dégage un sentiment de familiarité tant en regard des parents que vis-à-vis de la divinité. Quant à l'identification de la Parole de Dieu aux Écritures, elle implique que l'affection qu'on leur porte se reporte, en finalité, sur l'entité divine. La Bible apparaît ainsi comme un artefact accueillant, sur une modalité particulière, la présence de Dieu, une sorte d'*émanation*. En résumé, cette période de l'existence du témoin paraît heureuse, sa présentation non problématique anticipant sur une tension à venir, afin de nouer l'intrigue.

Le récit d'une familiarité avec l'Écriture laisse supposer une intimité avec Dieu. Pourtant, cette proximité fait problème, car elle résulte d'une éducation parentale. Raison pour laquelle le présentateur ne peut s'empêcher d'interrompre le propos de son invité, afin de rectifier le tir : « Ce qui ne veut pas dire qu'automatiquement euh ça a été euh une partie intégrante de ta vie ». La part attribuée à la transmission familiale dans le cheminement spirituel du témoin relativise dangereusement l'importance de la conversion. Ce qui revient à mettre en péril l'un des axiomes centraux de l'évangélisme, la « rencontre personnelle » avec Dieu, pour reprendre l'expression de Forest au chapitre précédent¹⁴. De fait, le lexique de la personne semble plutôt renvoyer à l'individu : une foi véritable s'atteste dans un rapport *individuel* avec la divinité, le caractère *immédiat* du lien ne pouvant tolérer quelque médiation que ce soit, s'agirait-il de l'éducation

¹⁴ Les témoignages à venir confirmeront la centralité du motif de la conversion et l'attente qui pèse sur les enfants de convertis quant à leur réappropriation individuelle de la foi familiale.

parentale¹⁵. C'est là une conception radicalement individualiste de l'engagement religieux ; la présence d'un autre, au moment où se noue le contact avec Dieu, est appréhendée sur un mode problématique : l'immixtion d'un tiers s'apparente à une perturbation, voire à une pollution, de la relation spirituelle¹⁶.

Dans un premier temps, l'interruption semble tomber à plat, l'invité ne prenant pas la peine d'y répondre directement. Ou plutôt, la réponse à ce problème – et non à l'ingérence inquiète du présentateur – était déjà anticipée par le récit. Le cadre familial harmonieux annonçait une tension à venir, celle-ci coïncidant avec l'entrée de Jean-Luc à l'université. La narration s'enchaîne aisément entre « Et puis quand euh » [22] et « je suis rentré en fac » [27-28], ce qui laisse deviner le mouvement naturel du propos si on lui avait permis de poursuivre son cours sans entrave. D'un point de vue interactionnel, l'intrusion de l'interviewer oblige l'interviewé à élever la voix pour récupérer la parole et continuer son compte-rendu. L'intervention de l'animateur constitue ainsi un excellent révélateur des orientations et des inquiétudes qui président à l'accomplissement de son travail. En intervenant, il donne à voir la position qu'il entend occuper durant l'émission. De toute évidence, il s'est fait le garant d'une présentation de la conversion fidèle aux canons de l'évangélisme, le même itinéraire étant proposé au spectateur, qu'il s'agisse de l'emprunter (le profane) ou d'y trouver la confirmation de son parcours personnel (le converti).

Extrait 14 : A03/27-46

- 27 C [BA::: EH:::] C'EST-A-DIRE QU'AU MOMENT où je suis
 28 rentré en fac euh – tu sais, la fac c'est les grands [moments]
 29 A [°mmh°]
 30 C de liberté hein. On est::: – on est seul, perdu dans la
 31 nature euh::: Bon ! (0.9)
 32 A °Ouais°. =
 33 C =°C'est° (0.8) °euh::° c'est un peu plus DUR, quoi
 [disons.]

¹⁵ La distinction que j'introduis ici tend à considérer la *personne* comme d'emblée insérée dans un réseau d'interrelations, alors que l'*individu* tiendrait plutôt de la monade. D'un point de vue ontologique, cela ne signifie nullement que la personne se *réduirait* à ce simple réseau ; une forme d'autotranscendance demeure, ne serait-ce qu'en égard à l'ouverture que permet le futur, soit le devenir. Ma compréhension de la personne, rejoint également l'*ipsité* ricœurienne, en particulier lorsque le philosophe définit l'identité personnelle en termes de *promesse*, soit la « fidélité à la parole donnée », et de *corporité*, « l'appartenance de mon corps à moi-même constitu[ant] le témoignage le plus massif en faveur de l'irréductibilité de l'ipsité à la mêmeté » (Ricœur, 1990, pp. 148, 155).

¹⁶ Mes analyses sur l'individualisme des évangéliques se recoupent avec celles d'autres chercheurs (Fath, 2005a ; Willaime, 2004a). J'aurai toutefois l'occasion d'exprimer, au chapitre 7, un différend quant à la manière d'articuler les niveaux individuel et communautaire. La notion de « pollution » est empruntée à l'anthropologie de M. Douglas (2001 [1967]).

- 34 A [Voilà ouais.] (0.8)
- 35 C Et donc euh::::: – et donc à ce moment-là j'ai commencé à
 36 fréquenter des copains euh:::::::::: à sortir le soir euh:::::
 37 (1.1)
 38 oh faire des trucs pas dramatiques, mais bon ! Euh::::: (1.3)
- 39 A Oui, ce qui fait partie du parcours de beaucoup de jeunes, quoi.
 40 Un petit peu la découverte de la vie, si on peut dire ? (1.2)
- 41 C UN PEU LA DECOUVERTE de la vie. Mais il y avait en moi cette:::: –
 42 cette volonté quand même de:::: – de dire je m'éloigne de
 43 l'enseignement biblique et je sentais qu'il y avait une
 44 divergence qui était croissante °quoi°. (0.3)
- 45 A °mmh°=
- 46 C =°Hein°. (0.7)

[suite p. 172]

Si l'invité reprend sa narration là où il l'avait laissée avant d'être interrompu, il ne tarde pas à s'orienter vers le commentaire qui lui a été adressé. La seconde étape du récit biographique, celle où était évoquée la période de « la fac », semblait destinée à introduire une perturbation majeure en regard du contexte familial harmonieux précédemment décrit. La sollicitation de l'animateur conduit Jean-Luc à offrir une description tranchée de sa vie estudiantine. Celle-ci est caractérisée par une liberté problématique, faite de solitude, de détachement vis-à-vis des parents. L'expression « on est [...] perdu dans la nature » confère à cette expérience un avant-goût de perdition totale : être livré à soi-même, c'est risquer de se perdre.

Le locuteur mentionne, sur un ton embarrassé, mais en s'efforçant de ne pas leur accorder une portée excessive, certaines des activités auxquelles il s'est prêté sur le moment, telles les fréquentations de « copains » et les sorties nocturnes. L'interviewer va même jusqu'à lui offrir son secours, proposant de traiter cet agir comme caractéristique de la jeunesse, c'est-à-dire d'un moment dévolu à l'exploration de la vie et, à ce titre, tolérant certains écarts. L'interviewé refuse cependant cette perche qu'on lui tend et qui voudrait banaliser le comportement qu'il rapporte. Le refus de souscrire à cette banalisation tient à la nature et à l'importance du bien exposé au danger de cette excessive liberté, la proximité de la divinité. Cette dernière formulation est partiellement inexacte et mérite un correctif : Jean-Luc ne fait qu'évoquer son éloignement progressif de « l'enseignement biblique ». Cette expression est toutefois à corrélérer avec l'idée de « volonté divine ». Partant, la Bible peut être appréhendée comme un médiateur : minimalement, elle instaure un *contact* entre le fidèle et son Dieu. Or, un tel canal ne se limite pas à transmettre de simples énoncés, il achemine aussi une *présence*.

D'une enfance paisible caractérisée par un amour des Écritures initié dans le cocon familial, on est passé à une jeunesse tumultueuse, livrée à elle-même et éloignée d'un rapport aux écrits bibliques. Sur le plan pragmatique, la progression du récit s'est harmonisée avec les attentes du présentateur – la facture du témoignage laissant à penser qu'il s'est inquiété sans raison. On est parvenu aux limites de la socialisation religieuse parentale ; celle-ci doit s'effacer devant les options individuelles que serait susceptible d'entériner le jeune étudiant. Si la notion de « choix » renvoie à la capacité de se prononcer pour soi, de répondre de ses actes, elle revêt une certaine ambivalence lorsqu'il apparaît que cette liberté inaugurée peut radicalement engager celui qui en use, y compris sur la voie de la dissolution et, à terme, de la perte. Jean-Luc est conduit à mesurer la distance qui le sépare toujours davantage de l'éducation spirituelle qu'il a reçue. Car, si la Bible équivaut à la Parole de Dieu, s'écarter des recommandations qu'on pourrait y trouver, de ce qu'on y *lit* ou *entend pour soi*, revient à se placer en dehors du cadre défini par la volonté divine.

Le témoin résout cette difficulté en montrant comment l'impératif de conversion le concerne lui aussi, malgré ses « parents chrétiens » et sa connaissance précoce de l'enseignement des Écritures, c'est-à-dire de la voie du salut. Ainsi, tant que l'adhésion à la loi n'engage pas la subjectivité de l'individu, la norme apparaît comme une imposition extérieure ; elle requiert l'obéissance, soit la contrainte. Ce qui la rend contingente quand bien même se voudrait-elle divine : elle est *hétéronomie*. La conversion permet de transformer un tel rapport, convertissant un *pour soi* adressé à un tiers formel, une structure vide, en un *pour moi*, assentiment provenant du cœur d'un être singulier. Mais avant que la volonté de l'individu et celle de la divinité ne coïncident, il faut d'abord qu'elles se distinguent. C'est pourquoi la personne doit s'affranchir des influences ayant contribué à la façonner, de manière à découvrir ce qui l'habite. Et le mouvement initial de cette découverte consiste à *s'opposer* à tout ascendant, afin de *se poser* comme un *ego* séparé, un être capable de répondre de ses actes et de suivre sa propre loi. L'acquisition d'une *autonomie* apparaît dès lors comme une étape décisive dans le retour vers les recommandations divines. Car ce n'est que détaché de toute influence extérieure qu'il devient possible de formuler un assentiment complet à l'égard de « l'enseignement biblique ». La conversion aura permis l'*incarnation de la loi*, faisant coïncider la transcendance d'un tiers avec l'immanence radicale de l'individu. Ce troisième moment

est celui de la *théonomie* : l'accomplissement de la loi ne relève plus de l'obéissance, mais de l'amour¹⁷.

« *Des profondeurs je crie vers toi, Seigneur* »

Les échanges à venir font apparaître le travail accompli par l'animateur en vue d'obtenir, de son interlocuteur, un récit de conversion se conformant aux standards du protestantisme évangélique. Or, l'expérience du témoin se révèle ambiguë en raison du décalage qui paraît prévaloir entre la *continuité* qui structure implicitement son cheminement, cette permanence étant à mettre en lien avec le passé familial de Jean-Luc, et les attentes inhérentes à un genre de narration obsédé par la *rupture* entre un avant et un après. Cette contrainte pèse sur la plupart des convertis, la majorité des fidèles ayant été socialisée en milieu évangélique. Le format du témoignage semble prioritairement orienté vers ceux de l'extérieur ; il correspond donc assez peu au vécu de la seconde génération d'évangéliques. Il contraint le narrateur à situer le tournant décisif de son existence en dehors de toute influence socialisatrice, de sorte à fonder pragmatiquement un centre à partir duquel s'autodéterminer, c'est-à-dire prendre en charge son récit biographique et permettre l'avènement d'un *ego*.

Jean-Luc présente alors son propre retournement à partir d'une anecdote relativement exceptionnelle. Elle se déroule dans un ascenseur, ce lieu figurant métaphoriquement la *chute* spirituelle du personnage. Cet épisode correspond à un intense travail de mise en coprésence avec la divinité. Ce labeur est accompli au moyen d'une interpellation directe visant à faire surgir, dans un face-à-face réactualisé, l'être divin, mais aussi le *moi* du témoin. Et si l'anecdote traite de l'élévateur comme d'une métaphore disant le retour réflexif sur soi opéré par l'invité, geste qui conduit vers Dieu,

¹⁷ J'ai conscience des accents kantien de mon propos et ne prétends nullement que les évangéliques formalisent ainsi leur rapport à la loi. Toutefois, l'analyse fait ressortir des éléments centraux propres à l'individualisme évangélique et à sa manière de se rapporter à la loi divine, dans un refus de l'hétéronomie. La pertinence de cette analyse apparaîtra plus manifestement, dans la suite du récit, lorsque surgira la figure de celle qui deviendra l'épouse de Jean-Luc Zolesio. Notons avec J.-P. Willaime que, vue de l'extérieur, cette théonomie apparaît comme une hétéronomie : « c'est dans la logique évangélique du croire que l'individu apparaît autonome [inséré dans une communauté croyante], alors qu'il apparaît dépendant dans l'interprétation séculière de la manipulation où l'État va devoir lui fournir le salut [en l'arrachant à l'embrigadement sectaire] » (2004a, p. 176). Sur la notion de « théonomie », voir la notice de P. Bühler (2006 [1995]). Cette notion appartient notamment à l'appareil conceptuel du dogmaticien P. Tillich, et permet à ce dernier de dépasser l'antinomie entre hétéro- et autonomie. On se reportera en particulier à la manière dont le théologien use de ce concept pour discuter de l'antinomie entre raison et révélation (Tillich, 1973 [1951], pp. 83-86). Dans une veine phénoménologique, M. Scheler (1991 [1913-1916]) déploie des arguments proches de ceux de Tillich pour critiquer les impératifs moraux tels que les formulent Kant et l'approche déontique. Le phénoménologue démontre ainsi la supériorité de l'amour sur le commandement et l'irréductibilité de l'un à l'autre. Pour une étude sociologique des relations entre régimes de la justice et de l'amour, cf. les travaux classiques de L. Boltanski (1991).

sa narration semble envisager le même effet chez le destinataire : se laisser interpellé, c'est accepter d'être mis en branle, ébranlé et déplacé, par une telle rencontre. Ce qui revient à investir la position qu'occupe la figure du personnage dans le récit pour y reproduire ses actions – crier vers Dieu – dans l'espoir d'expérimenter un semblable dénouement – mettre un terme à la chute.

Extrait 15 : A03/46-57

- 46 C =°Hein°. (0.7)
- 47 A C'était un problème de culpabilité ALORS ou – ou – ou de désir
 48 plutôt de – de vivre selon ce que (0.6) ce que – ce qui t'avait
 49 été inculqué ? (1.3)
- 50 C Ben c'est pas un problème de culpabilité. C'est un problème
 51 de::: – d'avoir le sentiment de ne pas être satisfait
 52 intérieurement. (0.2)
- 53 A Ouais. (0.3)
- 54 C °Hein°. (0.5) Euh::::::::: MOMENTANEMENT on a de la joie et puis
 55 après euh on sent bien qu'il y a quelque chose qui n'est plus
 56 là. (0.5)
- 57 A D'accord. (0.7) Qu'est-ce qui s'est passé ensuite, alors ? (Il y
- [suite p. 175]

L'animateur suggère, au détour d'une question, une étiologie du mal-être dont pâtit le jeune Jean-Luc. Il l'esquisse d'abord sur une modalité négative, « un problème de culpabilité », qu'il reformule aussitôt (comme le signale la double accentuation prosodique) en « désir [...] de vivre » selon le modèle parental, un modèle incarnant l'enseignement biblique. Dans un premier temps, le présentateur paraît dérouler les étapes typiques du cheminement de la conversion, la culpabilité figurant en première position dans la triade : se savoir pécheur et regretter le mal commis ; reconnaître dans le Christ celui qui a expié pour le péché, soit le « Sauveur » ; et le choisir pour son « Seigneur » – à ceci près que le Christ n'est mentionné nulle part durant l'entretien¹⁸. L'interviewer reformule cependant sa question, offrant ainsi une alternative à son interlocuteur pour décrire les raisons l'ayant conduit à son retournement existentiel.

¹⁸ S. Fath détaille les trois étapes sur un mode similaire : « L'individu reconnaît Jésus-Christ comme son "sauveur", mort pour ses péchés et ressuscité pour son salut. Cette étape s'accompagne de la repentance (regret du mal commis) et d'un choix d'obéissance ("suivre Jésus") » (2005a, p. 364). Voir également le premier chapitre de l'étude classique de D. W. Bebbington (1989) qui donne le ton depuis une vingtaine d'années quant aux quatre caractéristiques permettant de définir l'évangélisme. On verra dans les chapitres suivants que la place dévolue au Christ dans les témoignages analysés n'est pas tout à fait celle que propose Fath, soit un « suivre Jésus ». Cette dernière entité semble avoir une autre place dans le dispositif religieux que met en œuvre l'évangélisme.

Cette piste diverge sensiblement du cheminement classique en trois temps précédemment décrit.

L'invité n'adopte aucune des alternatives qui lui sont proposées. D'emblée, il écarte la culpabilité – ce qui signale, au passage, que ce sentiment moral n'est pas nécessaire à la conversion. Quant au modèle familial, il n'en dit mot. Le problème est décrit comme une insatisfaction intérieure, un manque de complétude personnelle. La liberté promise par l'émancipation n'apporte qu'une joie passagère et, à terme, se révèle creuse : « après [...] on sent bien qu'il y quelque chose qui n'est plus là ». Cette dernière formule comporte une ambiguïté, car, rapportée à l'énoncé précédent, elle paraît désigner la joie comme ce qui manque. Il est toutefois possible d'entendre ce « quelque chose » comme se référant à « l'enseignement biblique » [43] dont s'éloigne le jeune homme et, de proche en proche, la quête de ce qui s'est perdu de conduire à la présence de Dieu, comme pourrait l'indiquer la suite des échanges.

L'analyste serait tenté de lever l'ambiguïté en assignant le référent du déictique à l'une de ces trois propositions ; de préférence aux deux premières, afin de montrer que le départ du foyer familial permet l'instauration d'une relation d'un tout autre genre avec Dieu. On garantirait ainsi un clair découpage entre des modalités différenciées de se rapporter à la divinité : avant la conversion, le contact avec Dieu serait médiatisé, il ressortirait à un enseignement transmis par la famille, soit à une *loi* administrée par un tiers parental (sans qu'il faille trop forcer le trait pour déboucher sur une lecture psychanalytique¹⁹) ; l'après correspondrait à une *rencontre* personnelle avec l'entité divine. Les choses sont pourtant moins tranchées qu'il n'y paraît, en raison de l'éducation religieuse reçue par le témoin. Lever l'indétermination qui pèse sur la formulation reviendrait à escamoter l'équivoque entourant cette socialisation familiale et le genre d'expérience croyante qu'elle a pu procurer à l'enfant qu'était Jean-Luc. Si un malaise est perceptible dans la narration, je le crois dû à une démarche de foi profondément assise dans l'enfance, soit un vécu *déjà* envisageable sur le mode de la rencontre.

¹⁹ Sur ce point, je m'inspire des analyses que M. de Certeau développe à propos de l'inscription de la loi sur le corps. On se reportera au chapitre de *L'invention du quotidien* intitulé « L'économie scripturaire » (1990, pp. 195-224). Or, certains des arguments centraux avancés par l'auteur proviennent de la psychanalyse, qu'elle soit freudienne ou lacanienne. Dans le même sens, les travaux d'É. Veron (1997b), opèrent au croisement de la sémiotique et de la psychanalyse. Si les concepts psychanalytiques ne guident pas mon analyse, ils me « donnent à penser », au sens où il permettent de confronter certains résultats. Quant à la notion de *loi*, une compréhension lacanienne la rattache au symbolique, prenant appui sur le structuralisme lévi-straussien. Ainsi, la *loi* fonde et structure l'ordre symbolique au *Nom-du-père*. Ce qui permet à Lacan, dans une optique structuraliste, de « [r]approcher la structure de l'inconscient de celle du langage » et « montrer comment le sujet humain s'insère dans un ordre préétabli, lui-même de nature symbolique » (Laplanche & Pontalis, 2007 [1967]-b, p. 475).

Partant, le refus analytique de mettre un terme à l'ambiguïté permet de recouvrer la visée du récit lorsque celui-ci entend se conformer à la trame que propose l'évangélisme pour se raconter. Chez notre témoin, l'objectif consiste à durcir l'opposition entre la foi vécue dans le cadre familial et la manière de l'appréhender au sortir de l'enfance, de sorte à exhiber le caractère individuel et responsable de l'engagement religieux. On verra bientôt qu'un tel projet nécessite la création d'une *fiction* narrative autorisant à fonder, à partir d'un point temporel fixe, le surgissement d'une individualité croyante, d'un *je* qui se pose face à un *tu* en dehors de toute médiation que pourrait lui procurer un tiers. L'emploi analytique de la notion de « fiction » n'implique nullement que j'adopte une posture ironique en regard du récit ; elle n'indique certainement pas que je tiens cet épisode pour une duperie ou une affabulation. Ainsi, le caractère individuel de la conversion et le retournement dramatique qu'il faut exhiber exercent une contrainte sur la façon de raconter la progression spirituelle. Pour l'enfant de converti, une manière de résoudre la difficulté consiste à doter d'un statut paradigmatique une expérience particulière vécue en dehors du cadre familial. Une telle configuration narrative se révèle extrêmement puissante : elle organise la constitution d'un centre temporel marquant la délimitation entre un *avant* et un *après* dans la biographie du témoin, et fonde, par la même occasion, le socle de son identité individuelle, c'est-à-dire le surgissement de son *ego* dans un face-à-face immédiat avec la divinité²⁰.

L'investigation conduit ainsi à fortement nuancer l'idée que le récit de conversion serait confectionné sans accroc, sur la base d'un « *patron* » – un « modèle présenté par le milieu évangélique » – auquel l'individu aurait recours pour « *broder* » l'histoire de sa vie²¹. La réalité est bien plus complexe. Il existe certes un « patron » et il correspond effectivement au processus en trois étapes décrit ci-dessus (se savoir pécheur, accepter le sacrifice expiatoire du Christ et embrasser la salut qu'il offre). Ce genre de discours est toutefois formaté en direction de l'*extérieur* du monde évangélique ; il envisage prioritairement des personnes peu familières de l'évangélisme. Ce qui le conduit à privilégier des transformations subites et radicales, sur le modèle du retournement

²⁰ Si mon analyse s'avère correcte, elle expliquerait, parmi d'autres facteurs, qu'un grand nombre d'adolescents issus de familles évangéliques se convertissent lors de colonies de vacances organisées par des organes confessionnels (Ligue pour la lecture de la Bible, Flambeaux de l'Évangile, Jeunesse Action Biblique, etc.). La conversion survient à la faveur d'un éloignement momentané du contexte parental.

²¹ J'emprunte la métaphore du « patron » à S. Fath, et profite au passage pour montrer la complexité inhérente à cette façon de présenter la conversion. « Toujours présentée et valorisée en tant qu'expérience personnelle, singulière, la conversion ne se réduit pourtant pas, loin s'en faut, à une aventure individuelle. Elle est codée, socialement située, en fonction d'un script déjà prêt. Les Églises sont loin de valider n'importe quel récit de conversion. L'individu *brode*, mais à partir d'un *patron*, d'un modèle présenté par le milieu évangélique » (Fath, 2005a, pp. 40-41). À noter que cette citation va dans le même sens que la critique que j'adressais à l'approche de P. Stromberg au chapitre précédent. En effet, elle montre comment le récit doit faire l'objet d'une reconnaissance sociale, propre aux évangéliques.

spectaculaire que connaît Saul de Tarse, alors qu'il chevauche vers Damas. On saisit aisément les difficultés que de telles contraintes narratives peuvent susciter chez des gens ayant baigné dans le milieu évangélique depuis l'enfance – ceux-ci constituant, si l'on en croit les statistiques, l'écrasante majorité des fidèles²². La situation se pose alors en termes paradoxaux : le modèle narratif le plus valorisé pour exprimer la conversion dramatise la rupture avec le passé. Partant, il se révèle problématique pour la plupart des évangéliques, son format se trouvant en tension avec la réalité de leur cheminement spirituel. Dès lors, il ne s'agit plus de se dire à l'aide d'un « patron », mais bien d'avoir *maille à partir* avec lui.

Extrait 16 : A03/55-72

- 55 C après euh on sent bien qu'il y a quelque chose qui n'est plus
56 là. (0.5)
- 57 A D'accord. (0.7) Qu'est-ce qui s'est passé ensuite, alors ? (Il y
58 a) bien dû y avoir des (0.4) des moments – moments de crise
59 peut-être ?=
- 60 C =OUAIS, mais je – je vais te faire rigoler ! Un jour,
61 j'étais dans un ascenseur (0.8) ET:::: – et dans cet ascenseur,
62 en moi-même, je me suis dit (0.7) euh mon Dieu, c'est c– c'es–
63 c'est comme ça dans ma vie. J'ai l'im[pression]
- 64 A [°ouais°]
- 65 C d'être dans un
66 trou (0.5) et de GLISSER vers le fond. (0.5)
- 67 A °mmh° (0.5)
- 68 C Et:::: j'ai crié à Dieu. J'ai dit mon Dieu, sors-moi de là !
69 (1.0)
70 Pas de l'ascen[seur, hein ! Du trou !]
- 71 A [((rires))] D'accord. (0.9) Ouais.
72 (1.5)

[suite p. 179]

Selon la tournure désormais usuelle des échanges, les demandes du présentateur encadrent l'exposé du témoignage et en font un travail hautement collaboratif. Une fois encore, l'animateur revient à la charge en formulant sa question de façon à susciter une

²² Le chiffre oscillerait autour des 86 %, contre 14 % de convertis n'ayant pas connu de socialisation religieuse de type évangélique lors de leur enfance. On se reportera aux études effectuées au Canada sur plusieurs décennies, parmi des dénominations protestantes conservatrices (Bibby & Brinkerhoff, 1973, 1974, 1983, 1994). Évoquant le monde anglo-saxon, S. Bruce indique : « Bien que les évangéliques continuent à décrire leurs expériences dans le langage paulinien d'une conversion dramatique, il serait plus exact de dire qu'ils sont le produit d'une socialisation » (2004, p. 262). L'étude récente conduite sur les Églises évangéliques suisses parvient à des conclusions similaires, pour ce qui est de la composition démographique des assemblées (Favre, 2006 ; Stolz & Favre, 2005). Ces éléments seront discutés au chapitre 5.

dramatisation du récit : « (Il y a) bien dû y avoir des (0.4) des moments – moments de crise peut-être ? ». Si le propos indique certains des traits grammaticaux de l'interrogation, la formulation revêt néanmoins un caractère normatif, cette normativité reposant sur le déroulement habituel, normal, que devrait présenter le genre de retournement rapporté par l'invité.

Jean-Luc acquiesce avec force à la demande de son interlocuteur, tout en préfaçant ses dires par une formule signalant que la suite de la narration est susceptible d'apparaître incongrue. Une telle préface relève d'un positionnement énonciatif prudent et permet d'accomplir un certain nombre d'opérations. Ainsi, elle a recours au sens commun pour cadrer ce qui est à venir comme opérant une rupture vis-à-vis de l'enchaînement habituel des événements au sein d'un récit. Ce recours indique que le locuteur a conscience de transgresser les conventions narratives, ce qui se répercute sur sa position énonciative : si la rupture est explicitée, elle n'a plus à être imputée à une incompetence sociale qui serait la manifestation publique d'un dysfonctionnement psychologique du témoin. Le narrateur sait quand il commet des écarts, bien plus, il les thématise, démontrant ainsi qu'il est au fait d'un sens socialement partagé opérant une distinction entre ce qui est communicable sans autre et ce qui appelle une explication²³. Voilà pour le positionnement énonciatif de l'interviewé, au moment de cadrer son propos. Cependant, lorsque cette préface est entérinée par le destinataire, elle reconfigure le champ du possible : l'invité peut désormais exprimer ce qui était unimaginable auparavant, car susceptible de bouleverser l'ordre habituel du monde dont se veut garant le bon sens et, avec cet ordre, la causalité qui l'assortit.

Le cadre de l'anecdote est posé de manière minimale : « dans un ascenseur ». La temporalité n'est pas spécifiée, mais elle se situe au cours de la période d'éloignement que traverse le jeune Jean-Luc. L'élévateur devient la scène d'un dialogue intérieur où le double narratif du témoin s'interroge quant au sens qu'est en train de prendre sa vie. Bien plus, le dispositif technique suscite une réflexion existentielle chez l'étudiant, le vécu de ce dernier étant appréhendé au moyen d'une analogie permise par le fonctionnement de l'appareil. L'action privilégiée ici est la *descente*. Quand bien même le mouvement de l'ascenseur ne serait pas explicité, les sentiments évoqués par le locuteur laissent deviner la chute : « c'est comme ça dans ma vie. J'ai l'impression de [...] GLISSER vers le fond ». L'analogie reçoit aussitôt l'approbation du présentateur qui ne peut réprimer un

²³ Ainsi, le cadre (au sens goffmanien) instauré par le témoignage d'une occurrence extraordinaire se révèle-t-il fragile, quand bien même il aurait été précautionneusement établi depuis le début de l'émission. Sa fragilité provient principalement du fait qu'il a conscience de commettre un écart vis-à-vis du sens commun et, ce faisant, d'être vulnérable à une remise en cause. Voir l'article de L. Ingram (1989) à propos du prosélytisme évangélique dans les lieux publics.

« °ouais° », alors que l'invité rapporte son « impression » telle qu'il affirme l'avoir vécue sur le moment. Cet accord est certainement suscité en raison de l'ajustement du récit aux canons du témoignage de conversion : l'idée de *chute* renvoie clairement à la sensation de perte totale qui précède l'invocation de la divinité, afin de se voir délivré de son péché. À remarquer que l'accord repose, une fois encore, sur une ambiguïté : si l'invité confesse un sentiment de perte, il récuse la notion de culpabilité ; il semble s'être perdu, comme on s'égarerait dans un bois, au gré d'un comportement désinvolte, après avoir prêté une oreille distraite aux recommandations prodiguées par des proches.

La sensation de perte s'accompagne d'une angoisse qui conduit bientôt à crier vers Dieu. Mais avant de s'entendre adresser un message de détresse, la divinité est prise à témoin, comme en passant, de l'état dans lequel se trouve le jeune Jean-Luc : « je me suis dit (0.7) euh mon Dieu, c'est [...] comme ça dans ma vie ». De sorte que l'analyse rencontre une nouvelle indétermination quant à l'usage du terme « Dieu ». Faut-il y voir une locution ou s'agit-il d'emblée d'une interpellation ?

Plutôt que de trancher, observons que ce flou référentiel permet une oscillation de la présence divine. Le flottement momentané que connaît le référent du nom contribue à la densification progressive de l'entité qu'il signifie. Ce nom figure premièrement dans une expression courante indiquant l'étonnement – déjà une prise de conscience –, Dieu demeurant comme en retrait par rapport au terme qui le désigne. Mais bientôt, le soliloque débouche sur un dialogue avec la divinité, le désignateur se voyant saturé par la présence divine. Entre le détail langagier et l'appel à l'altérité transcendante, un tiers semble pourtant poindre et s'immiscer dans le colloque du jeune homme : Dieu apparaît d'abord comme le témoin discret et silencieux de ces délibérations intérieures, avant de devenir le sujet d'une interpellation désespérée, soit le seul recours au regard des troubles qu'expérimente le requérant.

« [M]on Dieu, sors-moi de là ! » – c'est ici l'unique fois de l'entretien que l'interviewé s'adresse directement à l'entité divine. En réalité, il s'agit de son personnage, du jeune étudiant désinvolte qu'il était par le passé et auquel nous avons accès par le récit. Le passage du discours rapporté à la voix directe travaille simultanément les registres de la temporalité et de la coprésence²⁴. D'une narration au passé, on bascule dans le présent d'une interpellation. Or, ce présent dit également le surgissement d'une présence, cette irruption découlant de l'instauration d'un dialogue avec la divinité. Cette dernière est posée comme un interlocuteur à part entière, elle acquiert une densité jusque-là inégalée dans le témoignage. Mais il y a plus. L'avènement divin coïncide avec celui de l'individu ;

²⁴ Voir les analyses proposées au chapitre 6.

il en est la figure spéculaire. Si le cri fait advenir une *coprésence*, il s'agit d'une *double* présence : c'est d'abord celle de Jean-Luc qui, par son appel, pose un « moi » qui le fonde et fait de l'altérité transcendante « mon Dieu ».

L'image de l'élévateur permet de dire la descente, mais elle anticipe déjà sur la remontée, notre personnage ne pouvant que connaître l'ascension après avoir touché le fond et s'en être remis à Dieu. Il y a ainsi un *avant* et un *après*, et donc un *centre* à partir duquel le sujet peut s'énoncer en première personne. Mon analyse se voit corroborée par l'intitulé de l'émission, « Vivre dans un ascenseur », ce titre donnant à penser que les producteurs de la séquence vidéo ont également considéré cet épisode comme le point d'inflexion du récit. Pour le spectateur, le titre opère sur le mode d'un cadrage, d'une indication herméneutique, tel le verset psalmique qui inaugure le témoignage de l'invité. Il s'agit d'une invitation à se tenir à l'affût, guettant la mention d'un élévateur, car quelque chose d'incongru et d'important s'y passe²⁵. Cependant, ce n'est là qu'une figure, comme le signale la boutade à laquelle se livre le témoin lorsqu'il précise son désir de sortir du « trou » et non de l'ascenseur. Et tout comme cette figure a permis à Jean-Luc de prendre conscience de son état de perdition, de même l'intitulé de l'émission incite-t-il chaque membre du public à entreprendre le bilan de son existence et faire sien le cri du jeune homme. Le témoin est potentiellement l'*analogon* du destinataire.

De Dieu, qu'il répond par la Bible

Une nouvelle figure va faire irruption dans le récit et frayer la voie à un troisième, mystérieux. Il s'agit de la jeune fille que fréquente Jean-Luc au moment où il s'interroge sur le sens de son existence. L'évocation du personnage féminin survient après l'invocation de la divinité dans l'ascenseur, elle en constitue la réponse. De manière inattendue, la jeune femme présente subitement un intérêt prononcé pour la Bible et connaît une transformation radicale de sa personnalité, véritable conversion qui poursuit, dans le corps d'une autre, le mouvement amorcé par le double narratif du témoin, alors qu'il criait vers Dieu. À mesure que l'on progresse dans le récit, la fréquentation des Écritures s'apparente davantage à une exposition à la puissance divine, la métamorphose des êtres signalant un ressenti proprement indicel. On voit poindre alors les prémices d'une communication pleinement dialogique avec la divinité.

²⁵ Sur l'utilisation des titres d'interviews télévisés comme intrigues à résoudre, cf. S. Clayman & J. Heritage (2005, pp. 58-62).

Extrait 17 : A03/71-85

- 71 A [((rires))] D'accord. (0.9) Ouais.
 72 (1.5)
 73 Et:::: (0.5) et la suite ? ((gloussement des interlocuteurs)) Et
 74 la suite ? (0.6)
 75 C EH BEN Y:::: - QUELQUES JOURS APRES il se passait une chose
 76 inattendue. (0.4)
 77 A °mmh°=
 78 C =Euh:::: LA JEUNE FILLE que je fréquentais s'est mis à lire,
 79 avec beaucoup d'intérêt, la Bible. (0.9) Et non seulement à la
 80 lire, mais à vouloir conformer sa vie à la Bible. (0.7) ET ELLE A
 81 CHANGE ! (0.3)
 82 A °mmh°=
 83 C =mais vraiment changé ! (0.7)
 84 A °D'accord°. (0.5) MAIS c'était SA FOI, c'était son expérience.
 85 (1.0)

[suite p. 181]

Le narrateur achève à peine de raconter la scène de l'ascenseur. Après une pause qui suit un éclat de rire, le présentateur presse son interlocuteur de poursuivre son récit, car si l'invocation de la divinité a eu lieu, sa réponse reste à venir. L'invité obtempère en signalant, une fois encore, une anomalie survenue peu de temps après le dialogue dans l'élévateur. Contre toute attente, la jeune fille qu'il fréquente se pique de curiosité pour la Bible et entame sa lecture. Aucune raison n'est avancée permettant d'expliquer ce soudain engouement. Point non plus d'influence (autre que divine) pour éveiller l'intérêt de l'amie pour cet ouvrage. En évitant soigneusement d'évoquer toute forme de mise en rapport préalable avec le Livre, la trame narrative, contribue à faire jaillir les Écritures dans la vie de la jeune femme sur un mode similaire à l'irruption de son personnage dans le récit (alors que les fréquentations étaient déjà engagées depuis un certain temps, comme l'indique le recours à l'imparfait).

De la divinité, rien n'est dit explicitement. Toutefois, le positionnement séquentiel de ce nouvel épisode en dit long. Il survient après l'invocation de Dieu et peut donc être vu comme sa réponse. Or, celle-ci transite à nouveau par la Bible. L'exposition à cet ouvrage paraît alors entraîner d'étonnantes conséquences. Quant à la lecture, elle ne constitue que la première étape d'un parcours qui va conduire à la transformation spectaculaire de l'amie. Ce que l'invité ne manque pas de souligner, par l'inflexion de sa voix et la réitération du propos : « ELLE A CHANGE ! [...] mais vraiment changé ! » Car, non contente

de lire, elle veut désormais « conformer sa vie » à ce qu'elle découvre dans les Écritures, seconde étape menant vers le changement, mais également indication décisive qu'il a eu lieu.

Les perturbations causales qui entourent la transformation de la jeune femme indiquent qu'une présence surnaturelle est à l'œuvre. Il semblerait même que la Bible accueille cette présence sur un mode éminent, qu'elle en constitue une forme d'émanation, de sorte que se placer au contact des Écritures revienne à s'exposer au *toucher* de la divinité. Et si la conversion – car c'est bien de cela qu'il s'agit – de l'amie tient lieu de réponse à la demande de Jean-Luc, cela signifie qu'un rapport dialogique avec Dieu s'est pleinement instauré : la métamorphose du personnage féminin fait signe, elle est la *trace* de l'altération que produit le passage de la divinité. On franchit alors le seuil d'une sémiotique de l'*indiciel* qu'il nous sera donné d'explorer plus longuement dans le second récit.

Que l'on se situe dans le registre de l'indiciel, cela se vérifie également dans le fait que la femme apparaît déjà comme une extension du vécu de Jean-Luc. Elle est ce qui lui manque, une partie de sa chair. Elle est aussi un *alter ego*, son double métaphorique. Ainsi, ce n'est qu'ensemble qu'ils correspondent aux canons du témoignage évangélique : s'il est celui qui crie vers Dieu depuis le fond du trou, c'est bien elle qui connaît une transformation radicale. Et l'imbrication de leurs cheminements spirituels d'annoncer leur union, car ils ne peuvent se raconter l'un sans l'autre. Ou, peut-être, lui est-il impossible de se dire sans elle ?

Entre deux amours

Si l'éducation religieuse de Jean-Luc faisait peser des doutes quant à l'indépendance de son choix spirituel, il n'en va pas autrement pour son amie. Une interrogation surgit quant aux motifs qui guident son cheminement vers Dieu. Aussi risque-t-elle d'apparaître tiraillée entre deux amours. Tant le présentateur que son invité s'évertueront à garantir la liberté de la jeune femme : sa conversion survient avant celle de son ami – bien plus, elle fraye la voie de celui qui a grandi dans un foyer « chrétien ». Partant, l'écart de jeunesse du témoin trouve sa résolution dans ce qui présentait tous les traits d'une irrémédiable perte : une relation amoureuse avec une non-croyante (une non-évangélique ?) en voie de conversion permet de renouer avec l'enseignement de la Bible, mais, cette fois, dans l'ordre de la découverte personnelle.

Extrait 18 : A03/83-96

- 83 C =mais vraiment changé ! (0.7)
- 84 A °D'accord°. (0.5) MAIS c'était SA FOI, c'était son expérience.
85 (1.0)
- 86 C °Euh::° °c::::°- ça ETE son expérience qui est allée grandissante,
87 parce qu'elle s'est mis à aimer tout ce que:: la Bible déclarait
88 bon. (0.4)
- 89 A Ouais. (0.3)
- 90 C Et comme je::: voyais cette jeune fille tellement changée et
91 tellement changée en bien. Son caractère devenait formidable.
92 Elle était admirable sous tout – sous tous les points. (0.7) Que
93 moi-même ça a été euh (0.6) une INTERROGATION pour moi. (0.5) Ça
94 m'a amené à moi aussi me dire mais (0.4) il FAUT QUE JE RETOURNE à
95 l'enseignement de la Bible. (0.2)
- 96 A °D'accord°. (0.3) Et c'est ce qui s'est fait ? (0.9)

[suite au chapitre 4]

Le présentateur reprend la parole, alors que son interlocuteur a visiblement terminé de décrire la transformation de son amie. Comme ce fut le cas précédemment, à propos des influences parentales qu'a connues Jean-Luc, il s'agit d'établir que la jeune fille ne fait l'objet d'aucune contrainte au moment de découvrir la Bible. Le lien qu'elle tisse avec son compagnon pourrait perturber cette découverte, lui fournir un motif intéressé, par exemple le désir de plaire à l'homme de sa vie. On notera que celui-ci n'a pas complètement renoué avec la foi et qu'il semble donc n'exercer aucune pression : la démarche spirituelle du personnage féminin est présentée comme indépendante de la volonté de Jean-Luc, au point qu'elle survient de manière surprenante. Mais le souci de l'animateur porte toujours sur une éventuelle contamination des motifs que pourrait entraîner la relation sentimentale : la foi est affaire individuelle, et dans le cas de cette femme, il convient de s'assurer qu'il s'agit bien de « SA FOI [...] son expérience ».

À nouveau, la coordination entre le présentateur et son invité bat son plein. Ce dernier rassure son interlocuteur quant au cheminement spirituel de la jeune fille. Cette expérience ne peut être que la sienne puisqu'elle renvoie à des sentiments qui lui sont propres : « elle s'est mis à aimer tout ce que:: la Bible déclarait bon ». Cette formulation revêt un caractère paradoxal, du moins selon une conception qui situerait la loi morale en antagonisme avec les désirs de l'individu. Que l'amie de Jean-Luc tienne pour désirable ce que l'Écriture définit comme un bien signale le mouvement de sa conversion, car il y a coïncidence entre ses aspirations intérieures et les commandements divins qu'elle

découvre progressivement. De même, les vertus qu'acquiert la néophyte à mesure qu'elle s'expose à l'enseignement de la Bible démontrent la réalité de sa transformation et l'œuvre que Dieu accomplit dans la discrétion.

On notera que, si la jeune fille semble être une extension du personnage de Jean-Luc, son double métaphorique et métonymique, elle apparaît également comme une figure de transition et un médiateur. Avant sa conversion, elle révèle les difficultés du rapport qu'entretient un Jean-Luc menant une vie estudiantine dissolue à l'égard de la foi familiale. L'aventure sentimentale qu'il poursuit avec une femme incroyante ne va pas sans soulever des problèmes, notamment en regard des injonctions morales et matrimoniales propres aux milieux évangéliques. (Ces milieux invitent leurs jeunes à choisir un conjoint « chrétien » ou, en d'autres termes, un converti²⁶.) Une telle attitude permet paradoxalement de créer un écart entre les convictions familiales et le salut individuel du témoin. Que l'étudiant enfonce les codes en vigueur dans son entourage évangélique – « [s]'éloigne de l'enseignement biblique » [42-43], pour reprendre ses propos – atteste précisément qu'il attend toujours d'expérimenter une rencontre décisive avec la divinité. C'est à ce point que surgit le personnage de l'amie, comme une réponse au cri que Jean-Luc adresse à Dieu.

Le parcours de la jeune femme est d'emblée présenté sur le mode de la progression spirituelle²⁷. Si elle n'est pas encore convertie, elle est en voie de le devenir, ce qui paraît atténuer la portée de l'écart commis par son compagnon, et pourrait laisser entendre que cette fréquentation imprudente répond à un projet providentiel. L'attraction dont fait montre l'amie envers la Bible correspond à une forme d'élévation morale, celle-ci débouchant sur une transformation radicale de sa personnalité. Cette attraction qu'exerce l'enseignement biblique, dont on devine qu'il est habité par une puissance surnaturelle ou sanctionné par la bénédiction divine, se répercute également sur le double narratif du témoin. À son tour, le jeune homme se sent attiré vers la divinité et,

²⁶ Cette injonction est à mettre en lien avec les enquêtes statistiques menées, au Canada, par R. Bibby & M. Brinkerhoff (1994) ou, en Suisse, par J. Stolz & O. Favre (2005), à propos de l'homogamie constatée au sein des Églises évangéliques. Par le recours à une approche ethnographique, S. Rose (1987) rapporte certaines des raisons avancées par des femmes évangéliques pour expliquer ce genre de pratiques matrimoniales.

²⁷ Le choix d'introduire le personnage de la jeune femme au moment où elle s'engage sur la voie de la conversion permet au narrateur de ne pas s'étaler sur les aspects problématiques que peut revêtir une relation de ce type avec une « inconverte ». On pourrait ainsi entendre le jugement de valeur qu'il énonce quant aux écarts de sa vie estudiantine – « j'ai commencé à [...] oh faire des trucs pas dramatiques » [35-38] – comme une forme de garantie quant à la (relative) bonne tenue dont il a pu faire montre vis-à-vis de son amie. Le dispositif de l'exemplarité testimoniale bute ici contre ses limites : il s'agit de décrire un écart (moral), sans pour autant le justifier auprès des destinataires, en particulier des enfants de convertis pouvant être tentés d'invoquer un tel exemple pour mener un genre de vie perçu comme problématique par leur entourage évangélique.

donc, remis sur la bonne voie. Entraîné dans la foulée de celle qu'il fréquente, il va bientôt connaître une conversion personnelle.

La fréquentation d'une femme du dehors – relation ambivalente et périlleuse menaçant de sceller à jamais une perte – apparaît au final comme une étape décisive dans le retour vers Dieu. À bien y regarder, l'ambivalence dont est teinté cet attachement à une *in-convertie*, loin de constituer une tare du récit ou une faute qu'il s'agirait de confesser, se révèle une ressource essentielle dans le déroulement de l'intrigue : elle est une condition centrale du cheminement spirituel, car elle offre l'espace d'un écart moral, la latitude pour se prononcer sur les choix qui engagent l'existence, une autonomie.

La puissance de la métamorphose que connaît la jeune femme interpelle son ami, d'abord comme une « INTERROGATION ». Le comportement vertueux de son vis-à-vis renvoie Jean-Luc à son éducation religieuse et le pousse à aller jusqu'au bout de son retour sur lui-même. Le personnage va alors opérer, en première personne, la reprise de ce qu'il avait vécu comme une pratique familiale. Ainsi, l'interrogation est assortie d'un « pour moi », puis débouche sur un « moi aussi [...] il FAUT QUE JE RETOURNE à l'enseignement de la Bible ». La conversion de la femme du dehors permet celle de l'enfant de « parents chrétiens » [cf. 21]. Elle apparaît comme un signe divin, une interférence radicale de la providence dans le cours de l'existence du jeune homme. On parvient alors au terme du parcours de conversion, ce qui s'imposait comme une loi extérieure réclamant l'obéissance, une *hétéronomie*, coïncide désormais, comme chez l'amie, avec la volonté de l'individu. Le *pour soi* s'est transformé en un *pour moi*, au bénéfice d'un cri proféré dans un ascenseur et fondant, par le récit, le surgissement d'un *ego*.

Itinéraires singuliers : les relations interdites

L'analyse s'est longuement focalisée sur l'entretien de Jean-Luc Zolesio. Il convient toutefois de mettre à l'épreuve les résultats de l'enquête en les confrontant à d'autres témoignages présentant un profil similaire. Dans les pages à venir, les différents invités affirment avoir grandi dans un foyer chrétien. Or, sur la centaine d'émissions qui se trouve sur le site vi7vi.com, ce cas de figure n'apparaît que très rarement, dans une dizaine d'occurrences, contre l'écrasante majorité de narrations rapportant la conversion d'une personne préalablement extérieure au monde évangélique²⁸. Ce constat renforce le

²⁸ Pour rappel, durant l'été 2008, j'ai dénombré 113 émissions sur le site Internet. Sur un corpus de 77 interviews (plus des deux tiers du total des émissions), j'ai recensé 50 témoignages de conversion. De

paradoxe déjà relevé : la surexposition des témoignages de convertis en provenance du dehors, par comparaison avec le peu de visibilité publique accordée aux récits autobiographiques d'enfants d'évangéliques.

Le caractère « singulier » des interviews que l'on s'apprête à découvrir ne provient pas d'une qualité exceptionnelle qui serait la leur. Bien au contraire, ils renvoient à l'ordinaire de la spiritualité évangélique. Ils ont pour caractéristique principale de décrire la rencontre et la relation avec la divinité selon les canons de l'immédiateté. Se pose alors la question relative à la socialisation religieuse : comment tenir simultanément les impératifs de cet immédiat dans le cadre d'une transmission familiale où, par essence, la foi fait l'objet d'une médiation ?

À ce point, on parvient à cet « interdit » qui grève le témoignage et la possibilité de rapporter le rôle décisif qu'ont joué certaines personnes dans la découverte de Dieu. Car le face-à-face avec la divinité ne tolère aucune « personne interposée ». Première interdiction qu'impose l'évidence d'un contact direct. Mais cette injonction peut se faire ressentir sur un mode moins autoritaire, comme un simple refus d'autoriser le discours. C'est alors une absence de mots, une incapacité à dire les relations qui ont contribué à guider le croyant pour lui permettre de devenir celui qu'il est. Ici, le propos demeure interdit. Cependant, malgré les blancs et les hésitations qui émaillent le compte rendu du témoin, apparaît en transparence, pour qui veut bien prêter attention, la trace laissée par autrui dans le cheminement spirituel. Du coup, l'attestation se niche dans les interstices du récit, entre les trous que découpe la censure dans le dire, dans l'*inter-dit*²⁹.

C'est pourquoi j'ai choisi d'investiguer des témoignages relatant la transmission de la foi dans le cadre familial, convoquant tour à tour ce qui se noue entre des mères et leurs enfants, entre une femme et son mari. Et toujours ce même constat, celui d'une difficulté à confesser que la foi est reçue ou donnée par des médiations humaines, comme si le croyant était tenu de s'engendrer seul. De sorte que le *moi* est atteint d'une hypertrophie, parce qu'il a fallu tailler dans les relations qui lui ont permis de se constituer. Ce faisant, la place d'autrui dans le cheminement croyant devient mal assurée, au point qu'on en vient à dire qu'il ne doit pas compter. Et, revers de la médaille, à l'autoconstitution de l'*ego* correspond un centrage décisif sur l'Écriture. La conversion se trouve ainsi étroitement liée à l'appropriation de la Bible en première personne, sur le mode d'une

ceux-ci, seuls 5 faisaient état d'une socialisation en milieu évangélique et 3 dans un foyer mixte (un parent évangélique sur deux). Ces chiffres seront plus amplement discutés au chapitre 5.

²⁹ J'emprunte la formule à M. de Certeau (1987 [1971], pp. 224-226), tout en lui donnant, pour l'occasion, un sens différent.

relation dialogique que le fidèle noue de façon exclusive avec son Dieu. Quant au tiers, il semble résolument *exclu*.

La vision de la mère : matrice de la conversion

Jean-Paul est un homme de science, mais aussi un chrétien³⁰. Il raconte comment son engagement spirituel s'articule avec son travail de chercheur et son insertion dans le monde académique. L'émission s'intitule « Je suis scientifique et j'ai la foi ». Que ces deux caractéristiques aillent ensemble est dû à des événements miraculeux : Dieu a fait irruption dans sa famille sur un mode surnaturel. Un bouleversement du naturel que relate l'interviewé, la crédibilité de cette histoire étant sous-tendue par la rationalité censée caractériser le scientifique. Rien, en effet, ne prédisposait la mère de l'invité à une conversion fracassante. C'est par politesse qu'elle se rend à une rencontre d'évangélisation, se promettant de s'esquiver dès que l'occasion se présenterait. Cependant, à peine l'orateur a-t-il lu quelques paroles de Jésus tirées de l'Évangile – « Il est avantageux que je m'en aille (0.4) parce que si je m'en vais je vous enverrai le Saint-Esprit » [19-21] – que l'auditrice fait l'expérience d'une « GRANDE VISION » et se sent transportée dans les cieux, pendant près d'une demi-heure. Après cette extase, elle embrasse la foi en Jésus et voit son existence changer. Ce changement fraye la voie à la conversion de ses proches³¹.

L'invité raconte comment la foi est entrée dans sa vie par le biais de cet événement extraordinaire survenu à sa mère, ainsi que la transformation qui s'en est suivie. C'est par cette femme que Dieu fait irruption dans la famille. Le compte rendu de la vision acquiert un statut particulier pour dire le changement identitaire que va connaître l'ensemble familial : il indique la source de la mutation qui affecte cet ensemble et permet à chacun de ses membres de se rapporter au fait marquant qui initie le mouvement que chacun sera invité à reproduire pour lui-même, c'est-à-dire *pour moi*. D'après Jean-Paul, « cette vision [sa mère] en a parlé des quantités de fois » [44]. Ce qui est congruent avec la circulation de l'expérience véhiculée par le récit : un divin toucher qu'il s'agit de faire sien au gré d'une mise en contact « personnelle » avec la divinité, survenue par l'entremise des Écritures. Une comparaison avec le témoignage précédent montre ainsi d'importantes similarités dans le rôle que jouent la future épouse de Jean-Luc et la mère de Jean-Paul. Dans les deux cas, un enfant d'évangélique raconte son cheminement à partir d'une expérience de conversion de premier degré, soit la figure du converti en

³⁰ Il se trouve que Jean-Paul a pour patronyme « Zolesio ». Il est possible que les deux témoins soient apparentés. On trouvera la transcription de l'émission dans l'Annexe 4.

³¹ Nous étudierons plus en détail le récit de cette vision dans le chapitre 4.

provenance de l'extérieur. Et à chaque fois, cette entrée dans l'évangélisme ou, plutôt, cette rencontre avec la divinité se fait au gré d'une interpellation surnaturelle qui transite par la Bible.

L'interviewé décrit ensuite son enfance passée dans le cercle familial et use, pour ce faire, d'un lexique amplement religieux. On apprend que « la connaissance de Dieu » s'accompagnait d'un « amour » et se répercutait sur les membres du foyer, le sentiment se faisant alors « fraternel », au plein sens du terme. « [M]iracles [...] grandes guérisons [et] interventions divines » [53-55] ponctuaient l'ordinaire de la famille au point que ce surnaturel apparaisse « tout à fait normal » pour le jeune Jean-Paul. Et celui-ci de confier : « enfant euh bien sûr mon cœur a °été touché par l'Évangile° » [52]. Cette description n'est cependant pas suffisante, car il lui faut encore narrer la « rencontre » qu'il a faite « avec Dieu, personnellement » [67-68]. Or, comme ce fut le cas pour Jean-Luc, le face-à-face avec la divinité coïncide avec une forme d'émancipation en regard du contexte familial. Il arrive lorsque le témoin se débat avec les conséquences problématiques de ses choix, des options caractéristiques de l'entrée dans la vie adulte. À nouveau, la conversion convoque les motifs de l'autonomisation du sujet, de la liberté et de l'écart moral qu'implique cette nouvelle autonomie.

Le chemin du fils, ou le « choc avec la Parole »

Jean-Paul est désormais un jeune homme sur le point de passer son bac. Il se rend en Angleterre sur l'invitation de collègues d'école très fortunés, non sans avoir préalablement demandé l'autorisation de ses parents. En arrivant sur place, l'enfant de chrétiens est quelque peu bousculé. Il découvre une facette de ses camarades qu'il ne connaissait pas : ceux-ci mènent « une vie assez curieuse » où « la drogue » côtoie « tous les commerces imaginables » [75-77]. Les choses se passent mal. Dans la foulée, le témoin rapporte le tournant central propre à son récit de conversion, la rencontre qu'il fait alors qu'il erre seul dans les rues de la capitale, dépouillé de presque tous ses biens par ses hôtes malintentionnés. Mais bien que ces derniers lui aient tout pris, ils ont omis – de façon providentielle – de lui dérober sa Bible. Et c'est précisément par elle que survient la transformation.

La sortie de l'enfance se fait dans cette situation de crise. Le jeune homme expérimente alors le « choc » de portions de l'Écriture qu'il reçoit comme personnellement adressées. Il associe cette herméneutique en première personne à la nouvelle naissance. Cette expérience reproduit de très près celle narrée par sa mère, en regard d'une rencontre *immédiate* de Dieu. Cependant, ce vécu spirituel conduit à la

singularisation de Jean-Luc vis-à-vis de la foi familiale. Le face-à-face avec la divinité permet l'avènement d'un *ego* spirituellement autonome.

Extrait 19 : A04/79-88

79 D =Et::: ils m'ont tout volé. Je me suis retrouvé dans un
80 parc, °euh:::° à Londres (0.3) SANS RIEN (0.4) qu'avec un pyjama,
81 ma valise ET MA Bible. Et LA (0.3) POUR LA PREMIERE FOIS DE MA vie,
82 COMME UN ADULTE, je me suis mis à dévorer la °Parole°. (0.4) Je me
83 suis trouvé stupide d'être a- d'avoir été embarqué dans ces
84 choses, un petit peu ébloui, QUELQUE PART, par euh (0.8) par leur
85 façon de faire. (0.6) ET::: J'AI DEVORE la Parole. Et J'AI s- s-
86 ma conversion mon::: - ma connai- ma rencontre avec Dieu ce fut
87 un CHOC (0.5) avec la °Parole° (0.5) vraiment un choc avec la
88 °Parole°.=

89 A =Plus précisément ?=

Pour Jean-Paul, le passage par le dénuement débouche sur la rencontre de son *moi*. La refondation du parcours biographique est signée par la mention de : « ET LA (0.3) POUR LA PREMIERE FOIS DE MA vie, COMME UN ADULTE, je me suis mis à dévorer la °Parole° ». Tout est contenu dans ce passage. La « PREMIERE FOIS » signale qu'une nouvelle temporalité est inaugurée et qu'elle rompt avec ce qui précède. Cette rupture correspond à la fin de l'enfance, le témoin rattachant le geste auquel il se livre sur le moment, « dévorer la °Parole° », à un comportement caractéristique de l'adulte. Ce qui apparaît comme une recherche effrénée de sens, cette volonté de scruter avec avidité l'Écriture, paraît indiquer que la quête qui meut l'individu a excédé ce que proposait le contexte familial et marque – spirituellement – le moment de l'émancipation. Et l'invité de décrire sa « conversion » (qu'il reformule en « rencontre avec Dieu ») comme « un choc avec la °Parole° ».

Extrait 20 : A04/89-117

89 A =Plus précisément ?=

90 D =Plus précisément, j'ai OUVERT LA PAROLE
91 dans::: l'Ancien Testament, dans le Nouveau et j'ai lu de
92 grosses portions en peu de temps, presque seize heures par jour.
93 (0.4) J'avais rien à faire. (0.6) Et quand on est jeune et c'est
94 L'ETE euh et on a la forme et on crie à Dieu, dans ce cas-là.
95 (0.8) Et précisément, c'est le Psaume quatre-vingt quatre qui
96 m'a::: (.) percuté. (0.5) J'ai lu que Dieu disait je vais
97 mettre dans le cœur de ceux qui me cherchent un chemin (0.4)
98 °tout tracé°. (0.7) Et quand bien même ils marcheront dans la
99 vallée des larmes, ils ne craindront rien, il y aura un chemin
100 tout tracé. (0.4) ET PUIS DANS LE PROPHETE – DANS LE CHAPITRE Ésaïe –
101 dans le prophète Ésaïe, je veux dire, dans le chapitre::: (pf)
102 (0.4) trente-six, je crois (0.6) LE PROPHETE dit::: Il y aura là

103 une voie sainte, un chemin tout tracé (0.5) ET tous ceux qui
 104 s'en:gageront, ils iront avec joie. (0.4) Il y aura pas de LION –
 105 je paraphrase un peu, mais c'est ça que le [texte]
 106 A [ouais]
 107 D dit. Il y aura
 108 pas de lion (0.8) ET:::: IL DIT EGALEMENT LES INSENSÉS même (0.3) ne
 109 s'y égareront °pas° (0.6). Et ce jour-là c'était moi °l'insensé°.
 110 Vraiment – vraiment Dieu me parlait. (0.4) Et je sais pas
 111 comment vous dire comment, mais=
 112 A =°ou[ais°]
 113 D [vrai]ment, ce jour-là, J'AI
 114 FAIT l'expérience °de la nouvelle naissance°. (0.6) Vraiment le
 115 Seigneur est entré dans mon cœur [l'Esprit de Dieu.°]
 116 A [Et QUEL ETAIT ce] – ce chemin
 117 tout tracé ? (0.4) Euh: j'imagine qu'il y a quand même ensuite

À la demande du présentateur, le témoin va préciser les modalités de sa conversion. Celle-ci arrive par le biais d'une immersion complète dans la Bible : « j'ai OUVERT LA PAROLE dans::: l'Ancien Testament, dans le Nouveau et j'ai lu de grosses portions en peu de temps ». Il est important de noter comment on passe de la « PAROLE » aux deux grandes parties du Livre, ce qui corrobore le fait que les frontières s'estompent entre rapport scripturaire et relation conversationnelle. Tout comme Jean-Luc, Jean-Paul « crie à Dieu ». À nouveau, la réponse survient par le moyen des Écritures, un verset tiré d'un psaume : « je vais mettre dans le cœur de ceux qui me cherchent un chemin (0.4) °tout tracé°. (0.7) Et quand bien même ils marcheront dans la vallée des larmes, ils ne craindront rien, il y aura un chemin tout tracé ». On demeure dans le registre de la commotion. Le « choc de la Parole » vient « percuter » le garçon par des textes vétérotestamentaires entendus sur le mode d'une assurance personnellement adressée.

Cette interlocution avec la divinité signe la conversion du témoin : « vraiment Dieu me parlait [...] vraiment, ce jour-là, J'AI FAIT l'expérience °de la nouvelle naissance° ». Par comparaison avec la vision céleste de Jésus qu'expérimente sa mère, l'expérience du jeune homme est centrée sur la Bible. On notera que les Écritures sont l'opérateur principal de sa conversion, l'instauration d'une relation intersubjective avec l'entité divine étant rapportée au « choc » que suscitent deux versets vétérotestamentaires. Par opposition, le Christ n'apparaît pas explicitement comme le médiateur central de cette transformation. À moins de comprendre la mention du « Seigneur entré dans mon cœur » comme une allusion à Jésus. Cependant, ce « Seigneur » est aussitôt décrit comme « l'Esprit de Dieu ». Ce qui montre que le désignateur connaît une certaine

plasticité référentielle et permet ainsi une latitude dans la désignation de la divinité ou d'une entité spécifique au sein de la trinité³².

La vision de la mère de Jean-Paul est étroitement liée à l'écoute de la promesse de Jésus de donner le Saint-Esprit. Ces paroles du Christ, proclamées par un évangéliste lors d'une soirée d'évangélisation, vont susciter l'expérience visionnaire de la jeune femme et attester, à même sa subjectivité, le don divin qui lui est fait. Et c'est sur un mode similaire que son fils sera « percuté », bien des années plus tard, par une parole vive sortie de la Bible. La similitude tient à l'instauration d'une relation intersubjective et immédiate avec la divinité. Une immédiateté que dit l'image du « cœur ». L'effet est également similaire : tous deux se savent désormais personnellement habités par « °l'Esprit de Dieu° ». Ainsi, Jean-Paul relie étroitement une nouvelle manière de se rapporter aux Écritures au don de cet Esprit. Cette herméneutique conduit à entendre le Livre s'adresser directement à la subjectivité du lecteur, lui proposant d'investir en première personne les figures qui composent le texte. Pour Jean-Luc, cette figure est celle du « chemin tout tracé » que Dieu lui promet par l'intermédiaire d'un collage de versets tirés des *Psaumes* et du prophète *Ésaïe*.

Mais avant d'être décrite comme inhabitation divine, la *conversion herméneutique* de notre témoin est certitude d'une nouvelle naissance³³. En tant que telle, cette renaissance implique à la fois la réitération du vécu maternel, mais également l'affranchissement de celui-ci. Ce qui est vécu est semblable, mais la force du ressenti de Jean-Luc, l'immédiateté du contact avec la divinité, l'autonomise en regard du témoignage de sa mère. La foi du jeune homme n'est plus imputable à une socialisation religieuse. Elle est expérience en première personne, moment fondateur d'une subjectivité croyante, fiction véhiculant une anthropologie particulière où *ego* se voit dissocié des attaches qui ont contribué à le façonner : *moi sans médiations*.

Engendrer dans la foi : « mes enfants appartiennent au Seigneur »

Marie-Laure est présentée comme une femme du vingt-et-unième siècle qui a la foi³⁴. Au présentateur qui lui demande « QUE REPRESENTE cette foi en Dieu °pour toi° ? » [14], elle répond : « D'ABORD CE QUE ÇA REPRESENTE POUR MOI C'EST QUE:~~~~~ (0.7) j'ai une bible » [15-16]. Ces premiers échanges restituent la teneur de l'émission. L'invitée ne témoigne pas d'une conversion, mais du commerce quotidien qu'elle entretient « depuis toute petite » [29] avec la « Parole » de Dieu [cf. 33]. Après avoir confessé qu'elle ne peut

³² L'indétermination de « Seigneur » est discutée plus en détail au chapitre 5.

³³ Cette *conversion herméneutique* est abordée de façon approfondie au chapitre 4.

³⁴ L'Annexe 5 contient la transcription complète de « La foi et la femme ».

se passer de cette lecture journalière, l'interviewée décrit dans le détail la discipline qu'elle met en œuvre tout au long de la semaine pour couvrir les différentes parties qui forment l'Écriture³⁵. De fil en aiguille, l'interview en vient à aborder les activités auxquelles peut se livrer une femme dans le cadre de l'Église. Marie-Laure évoque alors ses responsabilités auprès d'un groupe composé par une quinzaine d'enfants de trois à cinq ans à qui elle enseigne les « histoires de la Bible » [152-160].

Ce témoignage fait apparaître l'important travail d'enseignement qui est mis en œuvre dans les milieux évangéliques pour familiariser les enfants avec les Écritures. Dans la foulée, l'invitée énoncera une compétence essentielle pour mener à bien cette transmission : le savoir-faire parental. Car il s'agit d'éduquer les petits à conformer leur vie aux contenus de la Bible. Ce travail est d'autant plus facile que les histoires qu'elle contient sont réputées « vraies ». L'interview en vient progressivement à aborder comment Marie-Laure s'y est prise pour transmettre la foi à ses propres enfants. Elle décrit alors leur conversion dans les termes d'une appropriation personnelle de l'enseignement biblique. Toutefois, son implication de mère semble poser problème en regard d'un impératif implicite qui ne conçoit la rencontre avec Dieu que sur le mode de l'immédiateté.

Extrait 21 : A05/161-183

- 161 A =°Ouais°. (0.3) COMMENT EST-CE QU'ON PEUT (0.3) COMMENT EST-CE QU'ON PEUT
 162 arriver à communiquer euh:: (0.3) euh::: les – les vérités de la
 163 Bible à des enfants de cet âge-là ? °Ça paraît quand même
 164 euh::: vraiment difficile comme mission°. (0.5)
- 165 E C'est tout simple. Il faut se mettre à la portée des enfants.
 166 Quand on aime les [enfants]
- 167 A [°mmh°]
- 168 E on se met à leur portée. (0.3) Quand
 169 on eu – quand on a eu des enfants soi-même (0.4) on s'est
 170 toujours – je me suis toujours mis à la portée de mes enfants.
 171 (0.5) Donc ça n'a pas été trop difficile pour moi de me mettre à
 172 la portée des enfants que j'ai eu à m'occuper. (0.7) Et::: la
 173 Bible est un livre formidable parce que c'est un livre
 174 d'histoires (0.5) mais de BELLES histoires, pas – pas::: – de
 175 BELLES HISTOIRES, des HISTOIRES vraies en plus ! (0.4) ET LES ENFANTS ce
 176 qu'ils aiment ce sont des histoires vraies. Les enfants n'aiment
 177 pas qu'on leur raconte des mensonges. (0.2)
- 178 A °ouais°=
- 179 E =Et la Bible n'est PAS un livre – une (0.4) un livre de
 180 mensonges ! (0.2)

³⁵ Ce cycle hebdomadaire est analysé au chapitre 4.

- 181 A °mmh°=
182 E =La Bible est une histoire vraie. (0.3)
183 A Et tes [propres]

Plusieurs éléments ressortent de cet extrait. En premier lieu, l'animateur apparente la transmission des « vérités de la Bible à des enfants » à une « mission ». On remarquera la précocité de l'exposition aux récits bibliques. Elle correspond au moment de la scolarisation des plus petits. De même, le découpage des tranches d'âges, ainsi que les effectifs annoncés, indiquent une prise en charge systématique de l'enseignement religieux depuis la petite enfance. Un encadrement qui se poursuit certainement jusqu'à la fin de l'adolescence, voire plus loin. Il ressort qu'une structure importante d'éducation biblique (et doctrinale) est proposée et mise en œuvre par l'Église que fréquente Marie-Laure. (Mes observations ethnographiques corroborent qu'il s'agit là d'une caractéristique générale de l'évangélisme.)

Ce qui nous conduit au second aspect, relatif aux qualifications nécessaires à une pédagogie adaptée pour transmettre ces « vérités » bibliques aux tout-petits. Ici, l'interviewée se revendique de son expérience de mère pour justifier ses compétences dans le cadre de l'enseignement dominical : « je me suis toujours mis à la portée de mes enfants. (0.5) Donc ça n'a pas été trop difficile pour moi de me mettre à la portée des enfants que j'ai eu à m'occuper ». L'évocation d'un savoir-faire parental constitue une réponse pertinente (du point de vue du sens commun) à la question du présentateur, alors que celui-ci s'enquiert des difficultés de communiquer un savoir biblique à de si jeunes enfants. Elle va cependant générer certaines tensions lorsqu'il s'agira, pour l'invitée, de raconter la socialisation religieuse de ses propres enfants.

Troisièmement, après avoir évoqué la pédagogie mise en œuvre, l'interviewée décrit le contenu de l'enseignement, soit « de BELLES histoires » tirées des Écritures. Plus important encore, Marie-Laure avance une autre raison décisive expliquant l'intérêt des enfants pour ce qui leur est transmis, et donc la facilité avec laquelle on peut leur apprendre cette matière. Si « la Bible est un livre formidable », c'est avant tout parce qu'elle contient « des HISTOIRES vraies ». S'ensuit un constat normatif quant aux goûts et aux attentes morales des enseignés : « ET LES ENFANTS ce qu'ils aiment ce sont des histoires vraies. Les enfants n'aiment pas qu'on leur raconte des mensonges ». Ce jugement est d'une part un postulat herméneutique central relatif à la véracité de l'Écriture. Un postulat qui, comme j'ai pu l'observer sur le terrain, est inculqué dès le plus jeune âge. Il opèrera plus tard comme le socle à partir duquel va se développer le dialogue intersubjectif avec Dieu au travers de la Bible. D'autre part, le même jugement

constitue une pique implicite contre la fiction et, par extension, contre tout ce qui a trait à l'imaginaire littéraire³⁶.

Que l'on apprenne aux enfants des « histoires » bibliques n'entre pas en contradiction avec la formulation initiale du présentateur relative à l'inculcation des « vérités de la Bible ». Car les récits sont susceptibles d'être traités sur le mode de l'exemplarité, et le sont de fait. En réalité, on voisine avec la formule qu'employait Jean-Luc Zolesio alors qu'il évoquait « l'enseignement de la Bible ». Le terme « vérités » entretient une grande proximité avec l'idée de *principe* ou de *loi*. Et on saisit que l'entier des Écritures est à transmettre aux enfants comme un guide – sorte de corpus normatif – au moyen duquel ils pourront façonner leur existence³⁷. Ce façonnage apparaît clairement dans la suite de l'interview.

Extrait 22 : A05/182-202

182 E =La Bible est une histoire vraie. (0.3)
 183 A Et tes [propres]
 184 E [Donc] (0.3)
 185 A enfants (0.2) euh::: c'est un petit peu la même approche ? (0.6)
 186 E Oui=
 187 A =Dans ton foyer (0.3) °avec [tes enfants°]
 188 E [voilà] avec mes ENFANTS
 189 [je me s-]
 190 A [contact] avec la Bible ? (0.3)
 191 E je me suis appliquée à [leur]
 192 A [°mmh°]
 193 E communiquer l'Évangile. (0.3)
 194 A °ouais° (0.3)
 195 E Je les ai aidés (0.5) à::: – à avoir la f(oi)– enfin je les ai
 196 aidés (0.6) à ce qu'ils s'approprient la Bible. (.)
 197 A °mmh°=
 198 E =Et je les ai aidés à vivre la Bible. (0.5) Et::: (0.6) mes
 199 enfants maintenant j'en ai deux. Mes enfants appartiennent au
 200 Seigneur. (0.5) Et mes enfants ont eu la – ont la foi (0.3)

³⁶ Dans une autre émission, le présentateur va se livrer à une mise en garde contre la saga *Harry Potter*, avançant que la fascination contemporaine pour l'imaginaire est spirituellement dangereuse, cet imaginaire étant sous la coupe de Satan et de ses démons. Voir « Harry Potter, Halloween » : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=246 [consulté le 24.05.08].

³⁷ L'inculcation du caractère normatif de la Bible se fait notamment au moyen de chants tels que le classique « Lis ta Bible, prie chaque jour, si tu veux grandir » (auteur anonyme), ou encore « J'aime la Bible car elle me dit tout ce que je dois faire » (Hélène et Samuel Grandjean).

201 A °D' accord°. =

202 E =ont la foi. (0.5)

Le présentateur rebondit à partir de la mention de l'expérience parentale de l'invitée. Il demande à Marie-Laure comment s'est déroulée l'éducation religieuse de ses enfants. La transcription fait apparaître la complexité interactionnelle de l'échange. Par comparaison, les moments qui précèdent et qui suivent l'évocation de ce thème présentent des tours de parole plus longs, moins d'interruptions ou de chevauchements. À elle seule, cette constatation se révèle insuffisante pour démontrer la difficulté inhérente au sujet évoqué, soit la transmission de la foi au sein du foyer. Toutefois, conjointe à d'autres observations, elle participe d'un faisceau d'éléments étayant cette difficulté.

L'interviewée avance qu'elle s'est « appliquée à [...] communiquer l'Évangile » à ses enfants. La mention de « l'Évangile » est ce qui se rapproche le plus d'une évocation implicite du Christ ou de sa croix dans le cadre de l'entretien. C'est malgré tout la Bible dans son ensemble qui va occuper le centre de l'attention et permettre de décrire la foi des deux enfants de Marie-Laure. Ainsi, la formule « je les ai aidés » revient à trois reprises. Par son placement séquentiel, elle semble expliciter ce que signifie « communiquer l'Évangile ». L'aide maternelle porte sur trois éléments. Notons cependant que le premier d'entre eux fait l'objet d'une hésitation : « Je les ai aidés (0.5) à::: – à avoir la f(oi) ». Le dernier mot n'est pas nettement articulé. Il reste en suspens. À peine l'énonce-t-elle que déjà l'invitée se reprend en avançant que son aide a consisté à faire en sorte que ses enfants « s'approprient la Bible ». La formule rencontre immédiatement l'approbation du présentateur. Puis, une seconde raison est esquissée en lien avec la précédente, portant sur la capacité à « vivre la Bible ». La sanction positive de ce double travail relatif à l'appropriation et au vécu du message biblique arrive avec cette locution typique disant, en milieu évangélique, une socialisation religieuse réussie : « Mes enfants appartiennent au Seigneur ». Il est alors possible de dire qu'ils « ont la foi ». Et, une fois encore, il s'avère nécessaire de corriger la temporalité de cette venue à l'évangélisme, la formulation « [ils] ont eu [...] la foi » laissant à désirer.

Un élément apparaît clairement au destinataire de l'émission : la claire équivalence qui existe entre d'une part le fait de *s'approprier* la Bible, *vivre* selon ses vérités et d'autre part la conversion. Un second aspect se livre avec plus de difficulté. Il a à voir avec les détours qu'emprunte l'énonciation de l'invitée, avec ses pauses et ses hésitations. Entre « [j]e les ai aidés [...] à avoir la f(oi) » et « mes enfants [...] ont la foi », c'est toute l'épaisseur de la médiation maternelle qui semble avoir disparu. On passe d'une

formulation en première personne mettant en valeur l'activité d'une mère, à un passif où la progéniture reçoit la foi. Certes, il serait possible de tenir dialectiquement les deux énoncés en avançant que le travail de Marie-Laure participe à la conversion de ses enfants sans en être l'unique cause pour autant. Cependant, ce n'est pas cette voie que choisissent l'interviewée et son interviewer. J'en veux pour preuve les hésitations de l'invitée et la façon dont elle reformule la réponse initiale. Il en va de même quant à la manière dont elle corrige la temporalité de la venue de ses enfants à la foi. Cette adhésion ne peut être dite au passé, car on pourrait reprocher à la mère d'exercer une influence problématique sur ses petits. Toutefois, la démonstration de ce que j'avance finit de se vérifier ailleurs que dans la relation parentale. Le rapport de Marie-Laure à son mari mettra clairement en lumière ce que l'analyse a tenté d'exhumer jusqu'ici.

Une « foi personnelle », sans mari pour s'interposer

Dans les milieux évangéliques, la femme du pasteur est quelqu'un de « remarquable » à plusieurs titres. En tant que conjoint du conducteur de l'Église, elle est exposée – pour ne pas dire « soumise » – au regard public des croyants. Si l'on attend du pasteur qu'il incarne une vie de chrétien exemplaire, son épouse n'échappe pas à ce type d'attente. Les compliments que l'on adresse à cette dernière sont des indicateurs des projections des fidèles à son égard. C'est précisément sur ce ressort que prend appui la prochaine question de l'interviewer. Les échanges débouchent alors sur la problématique qui taraude les tours de parole précédents, à savoir : quelle médiation peut exercer un tiers dans la spiritualité du croyant ? De par le lien qu'elle entretient avec le conducteur spirituel de l'Église, son épouse semble la personne la plus indiquée pour s'exprimer sur le sujet. En réalité, la discussion révèle des éléments qui dépassent la simple expérience individuelle. Il en va de la place de la médiation pastorale – en particulier de sa dénégarion institutionnelle, et donc de sa personnification – dans l'organisation du collectif ecclésial.

Extrait 23 : A05/202-228

- 202 E =ont la foi. (0.5)
 203 A Je me suis [laissé]
 204 E [(°mmh°)]
 205 A dire que en fait ton mari n'était nul autre
 206 que le pasteur de l'Église ! ((rire)) (0.8) ALORS qu'est-ce que
 207 ça fait que d'être la femme du pasteur ? (0.8)
 208 E ((avec un sourire)) La femme du pasteur. (0.5) On m'a souvent

209 demandé – on m’a souvent dit plutôt (0.3) tu es femme de
 210 pasteur, tu es femme privilegiée, tu es femme exceptionnelle
 211 (0.6) Moi j’ai envie de dire non pas du tout. (0.6) Je suis
 212 simplement une femme (.) comme::::: (0.4) COMME TOUTES LES AUTRES
 213 FEMMES (0.4) qui ont besoin de vivre une relation avec Dieu (0.4)
 214 qui ont besoin d’avoir une foi personnelle (0.5) qui ont
 215 bes(oin) (0.2) qui sont simplement (0.6) euh une femme que Dieu
 216 utilise. Je suis simplement une femme que Dieu utilise.=

217 A =°mmh°
 218 (0.3) Si je comprends bien on peut pas vivre la foi par personne
 219 interposée même s’il s’agit du pasteur. (0.2) [Il faut une foi]

220 E [Exactement.]

221 A (0.3) personnelle. =

222 E =Tout à fait, il faut une [foi]

223 A [°mmh°]

224 E personnelle. =

225 A =°mmh° (0.5) Et comment euh::::: (0.3) en terminant peut-être –
 226 comment est-ce que tu pourrais euh::: (0.4) aider des amis qui –
 227 qui voudraient faire cette démarche de foi ou au moins un
 228 premier pas ? (0.3) Par où commencer °je dirais° ? °Euh::° (0.5)

Malgré ses protestations, l’invitée est forcée de reconnaître que l’on confère un statut « remarquable » à la femme du pasteur. Celle-ci est souvent décrite comme « privilegiée » ou « exceptionnelle ». Le premier qualificatif renvoie à l’intimité particulière dont bénéficie, en vertu de la relation conjugale, l’épouse du conducteur spirituel de l’Église. Ce qui fait du mari une personne hors du commun, c’est précisément le degré de spiritualité qui lui est imputé par ses coreligionnaires. Implicitement, il s’agit d’un « homme de Dieu ». Cette imputation est la contrepartie d’un déficit de réflexion sur l’institution. Dans un contexte ecclésial où le caractère institutionnel du rôle pastoral est minimisé, la justification du ministère ne peut provenir que d’une proximité supputée de l’homme d’Église avec la divinité. Être pasteur, c’est d’abord une vocation, un charisme particulier et une vie exemplaire³⁸. Ainsi, la dévalorisation de l’institution conduit à reporter et à concentrer sur la personne du ministre des propriétés inhérentes aux configurations relationnelles qui structurent le collectif. On tend alors à projeter sur l’ecclésiastique et ses proches l’image du chrétien idéal et de la famille convenable. Cette extension transparaît clairement dans le second qualificatif, « exceptionnelle ». La femme du pasteur n’est plus une « privilégiée » ; la voilà qui participe à son tour de cette aura qui nimbe son mari.

³⁸ Voir les excellentes analyses de L. Ingram (1980, 1981) sur la notion de vocation [*call*] chez les *Southern Baptists*, soit la tendance conservatrice au sein du baptisme étasunien (Fath, 2006 [1995]).

De fait, les protestations de Marie-Laure entérinent cette situation. Le sourire qu'elle arbore au moment d'évoquer son statut de « femme du pasteur » peut d'ailleurs être perçu comme la validation de cette reconnaissance publique dont elle jouit au sein de l'Église et de son milieu. Son refus des étiquettes qu'on lui accole la conduit à se dire « simplement une femme (.) comme::: (0.4) COMME TOUTES LES AUTRES FEMMES »³⁹. Or ces dernières ont en commun de désirer « vivre une relation avec Dieu », ce qui semble équivaloir avec le fait « [d']avoir une foi personnelle », et de souhaiter se montrer utiles à la divinité. L'invitée clôt cette description en se définissant elle-même comme « simplement une femme que Dieu utilise ». Elle propose ainsi une reformulation de son statut, en regard du caractère « privilégié » et « exceptionnel » qu'on suppose aux épouses de pasteurs.

Le discours de l'interviewée visait à se placer au même rang que les autres femmes. Il lui faut donc se dissocier de son mari. Pour ce faire, elle souligne son propre besoin d'entretenir une relation directe avec la divinité, c'est-à-dire sans le concours de son conjoint. La « foi personnelle » renvoie donc à un contact immédiat. Toutefois, le propos n'est pas suffisamment clair au regard de l'interviewer. Celui-ci suggère alors une reformulation de ce qui vient d'être avancé : « Si je comprends bien on peut pas vivre la foi par personne interposée même s'il s'agit du pasteur. Il faut une foi personnelle ». À deux reprises, Marie-Laure ratifie la formulation proposée. Cette proposition synthétique apparaît comme un résumé de tout ce qui a été dit précédemment, en regard notamment de l'éducation religieuse des propres enfants de l'invitée, mais aussi de la façon de vivre la spiritualité au sein du couple. Si certaines hésitations ont pu surgir chez l'interviewée dans la manière de rapporter ce vécu, la synthèse du présentateur met un terme à ces flottements et impose la version officielle d'un rapport immédiat avec la divinité. Et le paradoxe de ce type de relation tient au fait que la relation est perçue comme d'autant plus « personnelle » qu'elle tend à minimiser la part des *personnes* qui participent avec le croyant à cet engagement spirituel.

³⁹ On notera qu'à une description plus neutre, « je suis une personne semblable aux autres », Marie-Laure préfère se décrire sur la base de son genre, comme si celui-ci avait précédence sur toute autre catégorisation. Ce qui serait congruent avec la division traditionnelle des rôles de genre au sein des milieux évangéliques. Il est également possible que le cadrage de l'émission rende omnipotente la catégorie « femme ». Plusieurs approches sociologiques, tant quantitatives que qualitatives, se sont intéressées à la question du genre dans les milieux évangéliques étasuniens (Bartkowski, 1996, 1997 ; Gallagher, 2004 ; Gallagher & Smith, 1999 ; Griffith, 2000 ; Rose, 1987). De telles études restent à réaliser en Europe francophone.

Liber et Speculum : le moi dans les Écritures

Cette dernière partie est l'occasion de revenir sur le motif de l'ascenseur auquel recourt Jean-Luc Zolesio lors de son témoignage. Ce sera l'occasion de livrer une première exploration d'un dispositif central de l'herméneutique biblique, dispositif que sollicitent à leur manière les évangéliques, celui de la *figure*. Celle-ci se situe au cœur du Livre et permet de l'envisager comme un miroir de l'âme⁴⁰. Cependant, il s'agit de savoir qui occupe la place du sujet et qui celle de l'objet dans cette lecture. Autrement dit, le *moi* est-il lu par le Livre, ou est-il plutôt celui qui se lit dans le Livre ? L'enjeu est de taille, car les modalités de constitution du *moi* seront radicalement différentes. Tantôt le lecteur s'ouvre à la médiation du tiers, tantôt il se referme sur une illusion narcissique.

Revenons à notre témoin. Le motif de l'ascenseur lui permet de dire sa chute et le trou dans lequel il se trouve au terme de son errance. Ce même motif est mis à contribution par les producteurs de l'émission, afin d'inciter le spectateur à appréhender son existence depuis un point de vue analogue à celui du personnage de Jean-Luc. Cette entité de la narration devient dès lors une position à investir dans un dispositif relationnel : il figure un enchaînement d'actions à reproduire pour entrer en relation avec la divinité. Son récit est un *exemplaire*, mais aussi *exemplaire* d'une prise de contact⁴¹. Il est cependant possible d'élargir encore cette exemplarité pour observer comment elle résonne avec toute une série de figures bibliques et éclaire un usage *figuratif* des Écritures.

Prenant appui sur une brève présentation d'éléments propres à la sémiotique peircienne, je m'apprête à montrer comment le figuratif ressort à l'ordre de l'iconique et combien il facilite l'individuation : la constitution d'un *moi* travaillé par un *soi* survient au travers de l'investissement d'un canevas permettant à l'individu de *se figurer* – la figure *me* figure. Au passage, on relèvera les affinités qu'entretiennent la sémiotique et certaines intuitions psychanalytiques, ou encore l'herméneutique philosophique ricœurienne. L'analyse se focalisera ensuite sur l'imaginaire biblique, en particulier psalmique, auquel puise le témoignage de Jean-Luc. En prolongeant le mouvement analogique initié par le récit, on observera, dans les propos du témoin, si ce n'est le recours direct, du moins les résonances implicites avec certains motifs tirés des Écritures.

⁴⁰ Les travaux de P. Ricœur (1983, 1984, 1985, 1986 [1975]) démontrent amplement que la découverte du soi au travers de l'œuvre littéraire n'est nullement l'exclusivité de la Bible, mais s'étend à toute forme de récit.

⁴¹ Je m'appuie ici sur la distinction peircienne entre *type* et *token*, soit « type » et « occurrence ». Voir, en particulier, la discussion qu'en propose F. Recanati (1979, pp. 70-84). La distinction qu'opère P. Beauchamp (1992 [1975]) entre *figure* et *marque*, dans sa réflexion sur une herméneutique figurative, est proche de celle proposée par Peirce, le *token* ou la *marque* ayant en commun d'être une actualisation contingente du *type* ou de la *figure*.

Ce rapport à la Bible fonctionne selon une logique spéculaire, m'invitant à investir certaines figures textuelles, afin de m'y découvrir. Habité de la sorte, le texte biblique n'opère plus (seulement) comme une loi impersonnelle s'adressant à un tiers ; il m'offre l'espace d'une incarnation, un *pour moi*. Cependant, en régime évangélique, le Livre n'est plus en mesure de réaliser le décentrement de son lecteur, car la médiation scripturaire est effacée au profit d'une immédiateté de la relation avec la divinité. Cette herméneutique *autocentrée* risque alors de s'abîmer en un narcissisme où le lecteur cherchera à voir son *ego* confirmé – plutôt que déplacé – par l'Écriture.

La figure, ou l'icône dans le texte

Commençons par quelques éléments de sémiotique. Je rattache la figuration à une opération sémiotique propre à l'icône. Ce qui permet de la distinguer d'une modalité symbolique de se rapporter à la Bible. Nous avons déjà croisé le niveau du symbole, notamment lorsque l'Écriture est présentée sur le mode d'une loi ou d'un enseignement, soit à la manière d'un énoncé formulé sous les auspices du tiers⁴². Le registre figuratif se situe plutôt dans un rapport d'identification, une forme d'invitation s'adressant à son destinataire en seconde personne. Le canevas est peut-être vrai pour tous, mais sa véracité s'impose d'abord comme un *pour moi* par le moyen d'une analogie. L'autre du texte m'apparaît sur un mode spéculaire, telle une réflexion sur/de moi-même. L'iconique m'envisage, il *me* présente sa figure. Paradoxalement, ce figurer fait de *moi* un *singulier*⁴³.

Avant d'entrer plus avant dans les usages figuratifs auxquels est susceptible de se prêter le corpus biblique, il convient de replacer le niveau iconique dans une sémiotique plus large. Je reprends les trois ordres de la signification peirciens tels que les synthétise É. Veron : « la parole, c'est-à-dire le langage (le symbole, dans la terminologie de Peirce), l'image, c'est-à-dire l'ordre de l'analogie (l'icône), et le contact, c'est-à-dire la confiance (l'indice) » (1997b, p. 533a). Cette sémiotique présente l'intérêt de se concevoir également comme une phénoménologie ; ainsi prend-elle efficacement en compte

⁴² À noter que Peirce rattache le symbolique et la loi à la tiercéité, chacune ressortant à l'ordre des *significations*. Le philosophe utilise la notion de « loi » dans le sens général de « loi naturelle », soit de toute opération de connaissance capable d'anticiper un futur. Cependant, il l'emploie également en un sens juridique : « Donner est un transfert du droit de propriété. Or, le droit est une affaire de loi, et la loi est une affaire de pensée et de signification » (1978, p. 100).

⁴³ Cette analyse est congruente avec le commentaire que G. Deledalle fournit de la secondéité peircienne : « La secondéité est la catégorie de l'existence du fait, de l'individuel. [...] La secondéité est la catégorie du *hic et nunc*, de l'*haccéité*. [...] "L'individuel, dit Peirce, est déterminé par rapport à toute possibilité ou qualité, qu'il la possède ou non" » (1978, p. 208). Les textes rassemblés par Deledalle constituent une bonne introduction, en français, à la sémiotique peircienne.

l'expérience du *soi* et de sa constitution⁴⁴. De sorte que Veron n'hésite pas à dialoguer avec la psychanalyse, mettant notamment le niveau iconique en relation avec le « stade du miroir », un stade déterminant, dans la pensée lacanienne, de la psychogenèse individuelle. L'opération analogique propre à l'icône paraît dès lors jouer un rôle fondamental dans l'avènement du sujet :

« Du point de vue génétique, [la] couche [métonymique] est la plus archaïque dans la production de sens : elle est donc antérieure à l'émergence du principe d'analogie, grâce auquel va se construire l'ordre de l'imaginaire : au "stade du miroir", l'enfant rassemblera les fragments de son corps dans une *image*. Enfin l'ordre métonymique du corps signifiant et l'ordre analogique des icônes entrent en composition avec le principe arbitraire du langage, au moment de l'émergence de la parole » (Veron, 1997b, p. 533b).

La lecture veronienne semble rencontrer d'importantes affinités avec certains éléments mis au jour par l'analyse de notre témoignage. Ainsi, le recours à l'analogie se retrouve de part et d'autre. Dans les deux cas, on observe ce même passage du symbolique vers l'iconique (et l'indiciel, en dernier ressort), bien qu'ils ne se recoupent pas – au premier abord, du moins – quant à la visée. Veron, préoccupé de restituer le contact qui se noue entre le présentateur d'un journal télévisé et son téléspectateur, décrit le mouvement d'une révolution médiatique permise par la télévision : la médiatisation du corps signifiant dans l'information. On discerne, chez notre témoin, un déplacement similaire accompli par la mise en scène de son cri et l'interpellation de la divinité en seconde personne. La *position* énonciative [*footing*] qu'il adopte alors tend vers l'indiciel et correspond à une transformation du mode de représentation de soi. Ce même mouvement me sert à rendre compte de la fondation d'un *je* autonome chez Jean-Luc. Il y a là similitude avec la conception lacanienne de la psychogenèse, à ceci près que le transport sémiotique décrit par la psychanalyse (de l'indice vers le symbole) est l'exact inverse de celui que je rapporte (sans que cela n'implique l'idée d'une « régression »)⁴⁵.

Toutefois, Lacan n'est pas le seul à recourir au *topos* du miroir. Puisant dans la tradition chrétienne, Paul Ricœur propose une voie plus proche de mon propos et plus assurée que celle du psychanalyste. La proximité tient au fait que le philosophe réfléchit aux transformations du *soi* que procure la confrontation du lecteur avec les Écritures

⁴⁴ Dans son étude sur la constitution d'un « soi sacré » [*sacred self*] comme trait spécifiquement anthropologique, T. Csordas (1997b) croise phénoménologie merleau-pontienne et sémiotique peircienne (qu'il relient au travers des écrits de M. Singer). Le caractère sacré de ce soi ne demeure nullement cantonné à la sphère religieuse, mais relève de deux expériences fondamentales que sont la corporéité et la rencontre avec l'altérité. À noter que Peirce développe sa sémiotique dans le cadre d'une discipline fort proche de la phénoménologie qu'il nomme « phanéroscopie » : « La phanéroscopie est la description du *phaneron* ; par *phaneron* j'entends la totalité collective de tout ce qui, de quelque manière et en quelque sens que ce soit, est présent à l'esprit, sans considérer aucunement si cela correspond à quelque chose de réel ou non » (1978, p. 67).

⁴⁵ Sur « le stade du miroir », cf. J. Lacan (1999 [1949]).

saintes. La démarche n'en est que plus assurée car elle évite les écueils du structuralisme auxquels cède encore la perspective lacanienne. De sorte que l'herméneutique ricœurienne fait apparaître clairement la constitution d'un *soi* par la médiation du Livre, c'est-à-dire par la méditation des figures qu'il contient⁴⁶.

« [je] désigne du terme de configuration l'organisation interne du type de discours examiné – dans ce cas particulier, le récit –, et j'appelle *refiguration* l'effet de découverte et de transformation exercé par le discours sur son auditeur ou son lecteur dans le processus de réception du texte. C'est un rapport semblable entre configuration et refiguration que je considère ici : [...] comment la *configuration* tout à fait originale des Écritures bibliques peut *refigurer le soi* [...] j'ai placé ce rapport sous l'égide d'une métaphore parlante de l'herméneutique chrétienne : la métaphore du Livre et du Miroir. *Liber et Speculum*. Comment le soi se comprend-il en se contemplant dans le miroir que lui tend le livre ? Car un miroir n'est jamais là par hasard : il est tendu par quelque main invisible ; de son côté, un livre reste écriture morte tant que ses lecteurs ne sont pas devenus grâce à lui, selon le mot de Proust dans *Le Temps retrouvé*, les lecteurs d'eux-mêmes » (Ricœur, 2008 [1985-1986], pp. 50-51).

Le philosophe accorde cependant une capacité de *distanciation* [*Verfremdung*] trop importante au texte biblique en raison de « l'étrangeté de son langage par rapport à celui que nous parlons aujourd'hui » et de « la cohérence interne de sa configuration en fonction de ses propres critères de sens ». « Ces deux traits, poursuit Ricœur, ont une vertu extrême de *décentrement* par rapport à toute entreprise d'autoconstitution de l'*ego* » (2008 [1985-1986], p. 55). Mais qu'advient-il lorsque l'Écriture n'apparaît plus dans son étrangeté première ? Lorsqu'elle cesse d'être un texte et qu'elle se transforme toujours davantage en un dialogue « personnel » – c'est-à-dire *individuel* – que le croyant noue avec son Dieu dans un rapport qui se veut *immédiat* et qui annule la médiation scripturaire ? Est-il certain que les « variations imaginatives de l'*ego* », « métamorphose ludique » qui transforme également le monde, impliquent encore « un moment de distanciation dans le rapport de soi à soi » (Ricœur, 1986 [1975], p. 131) ?

Pour l'heure, je laisse ces questions en suspens. L'investigation sur l'herméneutique ordinaire doit progresser davantage avant d'être en mesure d'esquisser une réponse. Ces quelques remarques nous auront malgré tout permis de déployer une meilleure compréhension d'un *moi* constitué en lien avec des manières socialement partagées de se dire ou, pour être plus précis, des canevas permettant de *se figurer*. Il apparaît toutefois que la nature et la portée de la figuration sont singulièrement altérées, car le dispositif religieux que partagent les évangéliques appréhende autrement la question des

⁴⁶ L'auteur prend pour fil conducteur le *Grand Code* de Northrop Frye (1984 [1982]) et s'inscrit implicitement dans la ligne dégagée par les travaux d'un Paul Beauchamp. Sur la fécondation mutuelle qui s'est opérée entre les investigations du philosophe et de l'exégète, on se reportera à la préface de *Testament biblique* (Ricœur, 2001), ainsi qu'à l'article d'A. Thomasset (2002).

médiations. Les opérations interprétatives débouchent alors sur une « autoconstitution de l'ego ».

Du psaume, qu'il parle de moi

Quelques considérations préliminaires s'imposent au moment d'aborder les usages figuratifs du texte biblique par des évangéliques. Ce que je m'apprête à mettre en lumière ne se trouve nullement explicité dans l'entretien. Son statut n'est pas évident ; il oscille entre l'impensé et le tacite. Non pas qu'il soit impossible à recouvrer. Au contraire, le témoignage de Jean-Luc appelle précisément le type de recouvrement que je suis sur le point d'exécuter. Cet appel tient à la séquence d'action décrite – « descendre dans le trou », « crier vers Dieu » – et au cadrage de la narration par le recours à des versets tirés des *Psaumes*. Rappelons que la scène de l'élévateur marque la césure entre un *avant* et un *après*. Elle constitue le *centre* permettant de faire sens de l'expérience du témoin. Cette indication de compréhension est fournie par le titre de l'interview : « Vivre dans un ascenseur ». C'est la lecture qu'en font les producteurs de l'émission et qu'ils proposent au spectateur, telle une indication herméneutique. Ma proposition consiste simplement à déplier cette proposition initiale en vertu du fait que les trois citations bibliques que compte l'entretien proviennent toutes du corpus psalmique⁴⁷. Il s'agit de montrer comment l'imaginaire de ce livre *résonne* avec le discours de l'invité.

En narrant son existence à la lumière des *Psaumes*, Jean-Luc invite son destinataire à associer certains traits du récit à des motifs tirés de cet ouvrage. Lorsqu'il cite l'un ou l'autre verset, le témoin déploie un travail significatif pour indexer le texte dans la situation rapportée. Mais cette sollicitation des Écritures peut se poursuivre sur un mode implicite, accessible à ceux qui disposent d'une maîtrise accrue du corpus et de l'herméneutique mobilisés au cours de l'émission, c'est-à-dire les fidèles qui maîtrisent le langage naturel du collectif⁴⁸. Qu'il soit possible d'établir de tels liens ne présuppose nullement une quelconque intention, ni de la part de l'invité, ni de celle du présentateur ou des producteurs – ces derniers n'ont peut-être pas fait les rapprochements qu'on s'apprête à effectuer. Pourtant, cette opération herméneutique ne constitue que la simple continuation du mouvement analogique amorcé par le témoignage, car, pour pouvoir s'exporter, le procédé doit être communicable, ce qui implique qu'il soit reproductible⁴⁹.

⁴⁷ On se reportera aux lignes 11 (Ps 127,1b), 131 (Ps 121,4a) et 176-177 (Ps 121,8 ?).

⁴⁸ Il s'agit des « membres » au sens garfinkélien du terme.

⁴⁹ Si une intentionnalité est recouvrable, autrement que sur la base d'imputations psychologiques, c'est parce qu'elle est « communicationnelle », au sens que P. Scannell (1997) attribue à ce terme. Elle ressort ainsi des méthodes herméneutiques partagées par les spectateurs pour saisir cette émission comme « un

La séquence d'actions décrite lors de l'épisode de l'ascenseur se recoupe avec des scènes récurrentes dans un certain nombre de psaumes. Ce ne sont pas seulement les actions, mais également les postures énonciatives de Jean-Luc et du psalmiste qui concordent, tout comme la visée perlocutoire que quète leur parole : chacun invoque la divinité en première personne et formule un souhait identique. On voisine avec le thème psalmique du croyant que Dieu retire de « la fosse » – l'équivalent du « trou » dans notre témoignage –, alors qu'il était menacé par l'engloutissement, soit la mort physique et spirituelle. On trouvera ci-dessous diverses occurrences de ce motif. Chacun de ces extraits jouit d'un statut particulier au sein des *Psaumes*, car il se voit attribué, par le texte même, à une figure centrale de l'épopée vétérotestamentaire, le roi David⁵⁰.

- | | |
|------------|--|
| Ps 28, 1 | Éternel ! C'est à toi que je crie.
Mon rocher ! Ne reste pas sourd à ma voix,
De peur que, si tu t'éloignes sans me répondre,
Je ne sois semblable à ceux qui descendent dans la fosse. |
| Ps 30, 2-3 | Éternel, mon Dieu !
J'ai crié à toi, et tu m'as guéri.
Éternel ! Tu as fait remonter mon âme du séjour des morts,
Tu m'as fait revivre loin de ceux qui descendent dans la fosse. |
| Ps 40, 2-3 | J'avais mis en l'Éternel mon espérance ;
Et il s'est incliné vers moi, il a écouté mes cris.
Il m'a retiré de la fosse de destruction, du fond de la boue ;
Et il a dressé mes pieds sur le roc,
Il a affermi mes pas. |

Si l'on poursuit l'exploration des figures bibliques reproduisant le motif du croyant arraché à la perdition, en lien avec le genre littéraire psalmique, on parvient au récit de Jonas tiré du ventre du poisson⁵¹. C'est là, assurément, l'un des passages vétérotestamentaires les plus spectaculaires évoquant une remontée depuis le lieu infernal. Or, alors qu'il croupit dans les entrailles du monstre marin, le prophète entonne un psaume demandant sa délivrance et la proclamant à l'avance : « je suis descendu

témoignage ». Plus précisément, elle est du ressort de *certain*s spectateurs, ceux possédant le savoir biblique adéquat.

⁵⁰ Sur David comme figure littéraire et modèle spirituel de réussite, voir la somme exégétique du bibliste J.-L. Vesco, en particulier le chapitre III « Sous le patronage de David » (2006, pp. 77-93).

⁵¹ À propos du genre d'herméneutique présupposé par ce genre de rapprochements, on se reportera aux travaux du théoricien littéraire N. Frye (1984 [1982]), ainsi que du bibliste P. Lefebvre (2004).

jusqu'aux racines des montagnes, les barres de la terre m'enfermaient pour toujours ; mais tu m'as fait remonter vivant de la fosse, Éternel, mon Dieu ! » (Jon 2, 6).

Ce genre de rapprochements est déjà observable dans les écrits du Nouveau Testament, que ce soit au travers des interprétations messianiques des psaumes davidiques auxquelles procèdent les premiers chrétiens⁵², ou dans le réemploi du « signe de Jonas » par les évangélistes, de sorte à anticiper la résurrection christique et la rapporter à un précédent scripturaire⁵³. Si ces herméneutiques néotestamentaires reposent sur l'investissement de certaines figures textuelles par le Christ, il n'en va pas de même avec le témoignage analysé. Le canevas est ici investi par le témoin, celui-ci indexant tous les énoncés bibliques sur son vécu et projetant, de la sorte, sa personne dans l'horizon inauguré par le texte. Il s'agit d'une herméneutique *autocentrée*, cette propriété étant à mettre en lien avec le surgissement d'un *ego* au travers d'une expérience religieuse se rapportant à la Bible⁵⁴. On comprend dès lors que l'épisode de l'ascenseur narré par le témoin entre en résonance avec les motifs psalmiques de l'engloutissement ; il rappelle l'intervention miraculeuse d'une divinité qui se porte au secours de celui qui était tombé dans le gouffre de la terre.

Le titre de l'une des sections précédentes (« des profondeurs je crie vers toi, Seigneur ») tirait justement parti de ce dispositif herméneutique. Son choix visait à cadrer la compréhension de ce qui devait suivre, en mettant le lecteur sur la piste par le biais d'une allusion au « *de profundis clamavi ad te Domine* ». Si l'on prend le temps de dérouler le psaume d'où est tiré ce verset (cité à partir de la Nouvelle édition de Genève, et plus selon la Bible de Jérusalem), les points de contact entre le récit de l'invité et le texte biblique ne manquent pas de surprendre. On y retrouve : l'invocation de la divinité depuis le fond de l'abîme ; une demande de pardon pouvant être interprétée comme un désir de conversion (bien que Jean-Luc récuse tout sentiment de culpabilité) ; la référence à la promesse ; l'espoir d'une délivrance. Il convient également de mentionner un élément qui revêtera toute son importance au chapitre suivant, soit le fait que

⁵² Sur l'exégèse néotestamentaire des *Psaumes*, voir la section qu'y consacre H.-J. Kraus dans sa *Theology of the Psalms* (1986 [1979], pp. 177-203) ou l'introduction du commentaire de J.-L. Vesco (2006).

⁵³ Pour une approche exégétique de ce matériau, voir *Le signe de Jonas* du bibliste V. Mora (1983).

⁵⁴ Il vaut la peine de comparer, pour mieux faire saillir leurs différences, l'herméneutique *autocentrée* des *Psaumes* mise en œuvre par le témoin, lors de l'émission, avec les considérations christologiques avancées par l'exégète H.-J. Kraus, au moment d'évoquer la citation du Psaume 22 par le Christ en croix : « Thus in a double sense the New Testament gives us a new situation. From now on anyone who prays the Psalms is not only entering into the prayer language of Israel but also is taking up the prayer that was fulfilled in Jesus Christ, including the cry of dereliction and despair. The one praying prays ἐν Χριστῷ ("in Christ"), that is, in the realm of language and reality that have been shaped by the suffering of Jesus on the cross. All those who in the future take the Psalms as their prayer will also perceive in them the message of the one who was crucified, who took all suffering on himself and bore it » (1986 [1979], p. 189).

l'énonciateur du psaume opère un va-et-vient entre sa personne et le collectif israélite : ce qui est vrai pour l'un l'est aussi pour l'autre.

Ps 130 Du fond de l'abîme je t'invoque, ô Éternel !
 Seigneur, écoute ma voix !
 Que tes oreilles soient attentives
 À la voix de mes supplications !
 Si tu gardais le souvenir des iniquités, Éternel,
 Seigneur, qui pourrait subsister ?
 Mais le pardon se trouve auprès de toi,
 Afin qu'on te craigne.
 J'espère en l'Éternel, mon âme espère,
 Et j'attends sa promesse.
 Mon âme compte sur le Seigneur,
 Plus que les gardes ne comptent sur le matin,
 Que les gardes ne comptent sur le matin.
 Israël, mets ton espoir en l'Éternel !
 Car la miséricorde est auprès de l'Éternel,
 Et la rédemption est auprès de lui en abondance.
 C'est lui qui rachètera Israël
 De toutes ses iniquités.

Cette discussion relative à une sémiotique de l'iconique fait ressortir une autre manière de se rapporter au texte biblique. Ce dernier ne fonctionne plus comme une loi, mais bien comme un canevas à investir, un rôle à *figurer* au sein d'un monde habité par une divinité bienveillante. De la même façon, ce déplacement correspond au passage d'un *pour soi* universellement valide à un *pour moi* localement situé qui reposerait sur une opération analogique. Notons cependant que la nature de ce *moi* va profondément varier selon que le lien qui le relie au *soi* est conservé ou non, c'est-à-dire selon qu'une altérité *déplace* le lecteur dans son parcours des Écritures.

Les partisans d'une approche dépassionnée des Écritures critiqueront certainement la lecture pratiquée par les évangéliques. Elle leur apparaîtra empreinte de naïveté, cédant trop facilement au travers de l'émotion et, par conséquent, dangereuse. Ces critiques ne feront que s'accroître à mesure que l'on approchera du dernier niveau de l'arc sémiotique, soit le registre de l'indiciel. À première vue, l'expérience subjective d'un *contact* immédiat avec la divinité se situe aux antipodes d'une compréhension intellectuelle du texte valorisant sa mise à distance au gré d'une prise en compte des

écarts historiques et culturels. Les impératifs de l'immédiateté ne sont-ils pas inconciliables avec les médiations de l'histoire et de la culture ?

La question est ardue. En attendant de la traiter de manière approfondie⁵⁵, on peut atténuer la critique en rappelant qu'il existe bel et bien trois manières de se rapporter à la Bible (symbolique, iconique, indicielle) et que les trois se complètent. Cela implique qu'une lecture en tierce personne, selon la loi, sera toujours pratiquée ou, du moins, qu'elle demeure virtuellement possible. Cette compréhension du texte envisagée à l'aune du tiers constitue même un élément central de l'herméneutique ordinaire évangélique. Bien plus, les analyses effectuées jusqu'ici et celles à venir conforteront l'impression que ce tiers n'est envisageable qu'en vertu d'une analogie fondée en deuxième personne : c'est précisément parce que l'Écriture me permet de me figurer qu'il m'est imaginable d'investir sa loi, de l'*incarner*, autrement que sur le mode de la contrainte ou de l'obligation. Nous retrouvons alors l'idée de *théonomie*.

Herméneutique partagée

L'exploration à laquelle je me suis livré autour du thème du juste délivré de la fosse conserve un caractère encore trop artificiel. En tant que tel, il ne constitue qu'un prélude à l'analyse d'investissements effectifs, par des fidèles, des *figures* présentes dans le texte biblique. Les pages à venir investigueront en détail ces pratiques herméneutiques, leur accomplissement situé par des invités, mais également la façon dont elles sont communiquées – acheminées et enseignées – aux destinataires de ces émissions. L'investigation croisera à nouveau des éléments centraux mis en lumière dans ce chapitre et permettra d'en accroître l'intelligibilité. Parmi ceux-ci, on approfondira la compréhension de l'équivalence qu'il y a entre conversion et mise en œuvre d'une herméneutique faisant passer l'Écriture du statut de texte à celui d'une voix. Dans un tel dispositif, la Bible revêt une centralité particulière, de même que le *moi* du fidèle, un *ego* autoconstitué dans l'immédiateté d'un rapport à la divinité, c'est-à-dire séparé des relations, des médiations, qui ont contribué à le former.

⁵⁵ Les difficultés inhérentes à l'émotion et aux médiations historico-culturelles sont abordées au chapitre 6.

4.

Convertir les signes, figurer l'expérience

Notre exploration de l'herméneutique ordinaire évangélique se poursuit. Il s'agit de voir plus finement comment le monde que décrit le texte biblique prend corps dans le vécu du fidèle et permet l'instauration d'un dialogue avec la divinité. La prise en compte de ces transformations jette un éclairage neuf sur la conversion. Celle-ci apparaît alors à la croisée de la sémiotique et de la phénoménologie. Capacité à gérer les déplacements au sein d'un *arc sémiotique*, elle transmute l'écrit en une voix, une vision ou un souffle qui se saisissent de la chair du croyant. Cet acheminement fait surgir une « parole », écho à la « Parole de Dieu », mais aussi à *la* présence et à l'horizon qu'elle promet. Et c'est dans cet espace, qui court entre le corpus biblique et le corps affecté du fidèle, que se donnent à percevoir les traces d'un divin passage. Ainsi, être converti, c'est savoir convertir les signes pour y reconnaître un appel, une assurance et, surtout, y recouvrer les *figures* d'une expérience transformatrice du réel.

Évoquant l'herméneutique, Louis Quéré écrit qu'elle « n'est pas d'abord une méthode d'investigation propre aux sciences sociales ; elle fait partie des moyens par lesquels la dimension du social est constituée dans la vie quotidienne » (1982, p. 187). Pour appréhender la réalité de l'évangélisme, ses modalités ordinaires de donation, il est nécessaire de prêter attention à la façon dont les fidèles communiquent avec leur Dieu et, en particulier, comment il leur révèle sa volonté et sa présence. Ainsi, l'analyse portera à nouveau sur les émissions de www.vi7vi.com. Elle s'efforcera de mettre en lumière les méthodes que déploient les participants pour dialoguer avec la divinité, des méthodes qu'ils transmettent au public à travers leur témoignage. Cette restitution se fera en trois moments.

Dans un premier temps, on examinera les modalités de transformation d'un énoncé biblique, soit comment il passe du statut de texte à celui d'une voix porteuse de l'énonciation divine. L'investigation prendra pour fil conducteur le second récit de Jean-Luc Zolesio, une histoire consacrée à la maladie inexpiquée de sa fille et à la guérison inexplicable qui s'en est suivie. Le rétablissement survient au gré d'une intervention

suraturelle. Il atteste l'engagement de la divinité en faveur de l'enfant et des siens. Ce sera l'occasion d'évoquer les liens étroits entre le corps et l'écrit. Ce faisant, on dégagera une *phénoménologie de la « Parole »* appelée à se diffuser par le biais d'une *pragmatique* du témoignage qui permet à l'auditeur de participer à son tour à la réalité véhiculée par le récit.

Une fois entrepris son déplacement, la « parole » peut s'affranchir plus complètement de la Bible pour se réverbérer dans la perception du fidèle, le sollicitant au travers d'une vision ou d'une prophétie. Deux témoignages différents seront alors convoqués pour montrer, dans un premier cas, comment s'articulent Écriture et visitation suraturelle et, dans le second, comment la vision s'autonomise vis-à-vis du texte biblique. L'ensemble de cette partie permettra d'approfondir la compréhension des divers régimes de représentation mobilisés par les croyants pour appréhender la présence et l'activité de la divinité dans leurs existences. La *figure* apparaîtra alors comme un élément central favorisant le basculement d'un régime vers l'autre et sollicitant l'identification du destinataire avec ce que propose le discours.

Le dernier moment comparera la fin de trois émissions différentes (en plus de celle de Jean-Luc, de manière à couvrir l'ensemble de son témoignage). La comparaison permettra d'étudier la « promesse », une notion centrale dans le dispositif que met en œuvre l'herméneutique ordinaire. J'aborderai l'extension de cette promesse à partir d'une triple compréhension. Tout d'abord, il s'agira d'exhiber qui en est le destinataire. Puis, d'envisager l'horizon qu'elle se donne. Et, finalement, de comparer la « promesse », en tant que notion indigène, au concept analytique « d'oracle » auquel j'ai recours pour décrire le travail interprétatif que déploient les évangéliques dans leur dialogue avec la divinité. L'analyse fera apparaître le rôle éminent que joue la Bible dans ce dispositif communicationnel, au point qu'elle fonctionne comme un médiateur, voire une émanation divine. Raison pour laquelle je fais état d'un *bibliocentrisme*. D'autre part, l'herméneutique mobilisée par les évangéliques présente une forme elliptique : elle articule deux foyers. Si le corpus biblique forme le premier, on a déjà noté au chapitre précédent que l'*individu* en constitue le second. Ce double centrage ne va toutefois pas sans poser de difficultés dans sa façon d'appréhender les médiations, des difficultés qui se répercutent sur la structuration du collectif et de la communauté.

De la « Parole », qu'elle prend corps

L'entretien de Jean-Luc Zolesio débute sur le constat d'une réussite¹. L'invité répond à ce constat par une citation biblique, « si Dieu ne bénit, ce::lui qui construit, construit en vain » [11], afin de rappeler que la divinité ne saurait être étrangère à ce succès. Le premier récit auquel procède le témoin raconte ses écarts de jeunesse, durant le temps des études et des premières fréquentations. L'errance se termine pourtant bien, ce fils de chrétiens faisant à son tour l'expérience de la conversion, dans le sillage de celle qu'il fréquente sur le moment. Elle deviendra bientôt sa femme et la mère de leurs trois enfants. Le témoignage semble culminer dans un mariage qui dure depuis vingt-deux années et constitue une forme d'aboutissement. La pérennité de cette union renvoie implicitement à la main providentielle qui a présidé à la rencontre des époux. À la lumière de la bénédiction actuelle, cette fréquentation imprudente du jeune Jean-Luc participe d'un dessein divin visant à appeler deux personnes en besoin de conversion, même si l'une d'entre elles était déjà familière de « l'enseignement de la Bible » [22].

Ce premier sommet narratif atteint, il permet d'enchaîner sur une seconde intrigue, au gré de la figure de l'enfant introduite par la mention de la famille. Dans le récit inaugural, on entendait Jean-Luc interpeller Dieu, du fond d'un ascenseur. C'est à présent l'entité divine qui s'adresse au témoin de façon immédiate, alors que sa fille aînée est gravement malade. Le témoignage rapporte comment un énoncé tiré de la Bible va s'imposer à l'esprit du père inquiet et sera entendu comme une parole provenant directement de la divinité. Cette communication correspond à un divin toucher. Elle atteint le cœur du protagoniste. Cet organe figure alors le lieu où se produit le contact avec Dieu, un espace investi par la présence surnaturelle.

Bientôt, l'analyse parviendra au centre du dispositif *oraculaire* et se trouvera en mesure d'esquisser la *phénoménologie de la « Parole »* que suppose non seulement ce témoignage, mais également l'émission. Cette phénoménologie présente certaines caractéristiques particulières : la parole y est reçue tant sur les plans noétique qu'affectif, ce qui implique qu'elle achemine plus qu'un contenu propositionnel. Elle est porteuse de sens, mais aussi d'une présence transcendante qui rend contenance à son destinataire. Le message surnaturel inaugure de nouveaux horizons où se fondent le monde du texte et la réalité à laquelle est affronté le croyant. La parole divine se donne comme une promesse capable de réenchanter le réel. Quant à la figure du « destinataire », elle conserve une certaine ambiguïté. Cette position dans le dispositif communicationnel se retrouve tant à

¹ Pour l'analyse de la première partie de cet entretien, voir le chapitre précédent.

l'intérieur du récit que vers son extérieur. Au-dedans, il s'agit du double narratif de Jean-Luc, un père inquiet pour son enfant qui entend Dieu lui parler. Au-dehors, le destinataire n'est autre que celui qui reçoit le témoignage, soit le présentateur et, surtout, le public de l'émission. Cette indétermination, loin de se révéler problématique, permet de saisir à partir de quels appuis va se diffuser le type d'expérience rapporté. Ainsi, l'investigation de ce que *fait* le récit débouche progressivement sur une *pragmatique* du témoignage.

Recevoir une parole dans son cœur

Ce second récit résulte du cadrage proposé par le présentateur. Celui-ci pose une question relative aux difficultés qu'auraient pu connaître l'invité ou sa famille. Le témoin raconte alors une situation critique durant laquelle sa fille pâtit d'une grave maladie, un mal à l'égard duquel les médecins se déclarent impuissants. À l'impossibilité d'agir des humains s'oppose l'activité de Dieu. Cette action est d'abord le fait d'un *acte de parole*. Et entre cette incapacité à intervenir et l'intervention surnaturelle se tient la passivité d'un père qui attend dans la prière. Cette attitude, loin de traduire une inaction, signe une disponibilité radicale qui est disposition à écouter la volonté divine. Cette posture rend possible la réception d'un oracle providentiel qui se manifeste par la venue intense d'une parole dans le cœur. La mention (plus ou moins) métaphorique de cet organe désigne, dans l'intériorité du croyant, le lieu où s'opère le contact avec la divinité. Cet attouchement s'exerce tant sur les plans cognitif qu'affectif, et débouche sur une intime conviction.

Quant à la parole, elle est attribuée à Dieu, en vertu d'une survenue extraordinaire – on verra que l'audition ne transite pas par l'ouïe – et d'une origine scripturaire. Si l'adresse de la divinité à Jean-Luc se veut immédiate, elle emprunte pourtant un canal reliant diverses instances (le cœur, la Bible), dont il s'agit d'éprouver la consistance. Cette mise à l'épreuve est d'abord une inquiétude propre au témoin, son souci étant d'évaluer son vécu dans le but de discerner lequel de ces esprits, de Dieu, de sa psychè ou du démon, parle en lui. Ainsi, plutôt que de se focaliser sur la véracité de l'événement rapporté, le parti pris analytique consiste à investiguer la pragmatique qu'inaugure le récit. Pour ce faire, il s'agit de dégager la phénoménologie et la critériologie mobilisées par le témoignage. Cela permettra de saisir comment le destinataire de l'émission est instruit quant au phénomène oraculaire, des critères lui étant implicitement fournis afin d'éprouver cette réalité surnaturelle.

Extrait 24 : A03/116-142

- 116 A Mmh. (0.4) DONC tout est bien ordonné, tout a trouvé sa place
 117 dans ta vie, dans ton foyer. (0.6) EUH::::: pas de souci MAJEUR ?
 118 (1.6)
- 119 C Y a:::: des hauts et des bas::::. Y a des difficultés de la vie.
 120 J'ai, un jour, quant ma – ma fille aînée était petite, on a
 121 failli la perdre:[:::].
- 122 A [°mmh°]
- 123 C °ça° – c::::– °on a été° à l'hôpital
 124 euh::, état très grave. Les médecins (0.5) – elle était entre la
 125 mort et la vie. (0.8) Et:::::::::: – et LA, dans la salle
 126 d'attente euh:::::::::: un jour que je priais (0.6) euh::: j'ai
 127 reçu dans mon cœur une parole qui était pas une parole – une
 128 parole d'un psaume, °le Psaume cent vingt-et-un° (0.7) QUE::::
 129 (0.4) QUE JE CONNAISSAIS PAS particulièrement, mais qui est (vrai-) –
 130 est vraiment venue intensément dans mon cœur. (0.8)
 131 Euh:::::::::: Dieu l'Éternel, il ne dort ni ne sommeille. (0.9)
- 132 A °mmh°=
- 133 C =Et j'ai compris que Dieu la gardait. Alors euh::: (0.7) et
 134 bien je suis rentré chez moi et puis euh quelques temps après
 135 euh:::::::::: son état a empiré. On a rappelé. (0.5) On m'a dit euh
 136 l'é- l'état °est° – empire, on est obligés de la transporter
 137 ailleurs. (0.9) Et::: on est QUAND MEME restés ma femme et moi
 138 (0.4) fidèles à cette parole que j'avais reçue. (0.7)
 139 Et:::::::::: °c'est::::° – et on a eu raison ! (0.3)
- 140 A Est-ce que ça a – ça suffit à dissiper l'angoisse simplement de
 141 s'accrocher à une promesse (1.8)
 142 comme celle-là ? (0.6)

[suite p. 227]

À l'exposé de la stabilité dont jouissent le couple et la famille de l'invité, le présentateur répond en soulignant l'ordre qui règne désormais dans l'existence et le foyer de son interlocuteur. Sa formulation laisse entendre que ce n'était pas le cas auparavant et indique des préférences morales partagées sur la manière de conduire sa vie. Suit alors une relance sur le mode de la conversation ordinaire « pas de souci MAJEUR ? ». Dans le contexte de l'entretien, elle apparaît comme une ficelle pour faciliter la transition vers la seconde partie de l'émission. La syntaxe et le positionnement interactionnel de la question mettent en relation le souci et le foyer (éventuellement, l'existence) de l'interviewé. Et c'est précisément sur le plan familial que va porter son prochain récit.

Pour la seconde fois, Jean-Luc recourt à la formule qui lui avait permis d'introduire la narration de sa conversion : « Y a::: des hauts et des bas:::. Y a des difficultés de la vie »². À nouveau, le narrateur indique, par l'usage d'une locution quasi proverbiale, le nouement d'une intrigue. Celle-ci concerne sa fille aînée et on apprend aussitôt que le dénouement sera heureux, malgré la gravité qu'a pu revêtir l'épreuve sur le moment. Le présentateur acquiesce à la préface synthétique de son interlocuteur [122], lui offrant ainsi l'espace dont il a besoin pour dérouler son récit. L'intrigue débute par la maladie de l'enfant. Elle est atteinte d'un mal sérieux au point qu'on craint pour sa vie et qu'il se révèle nécessaire de l'hospitaliser. La topographie de « l'hôpital » fournit un contexte au drame qui se joue et étaye les inquiétudes qui pèsent sur la santé de la fillette. Quant aux « médecins », ils constatent *impuissants* la gravité du cas. Cette impuissance ne fera que s'accroître à mesure que progresse l'intrigue : leur rôle narratif semble se limiter à confirmer qu'une maladie fait son œuvre, tout en confessant les limites contre lesquelles butent leur savoir et leur pratique. Le corps médical observe, ne comprend pas grand-chose et peut encore moins.

C'est dans ce contexte d'impuissance que va surgir une action transformatrice. Elle est introduite avec prudence, par le recours à un certain nombre de marqueurs interactionnels signalant la conscience, chez le narrateur, de rapporter un événement en rupture avec le cours habituel des choses. Durant ce tour de parole et à plusieurs reprises, on constate le même phénomène au plan prosodique : une pause importante, suivie d'un fort allongement de la conjonction « et » ou de l'interjection « euh » indique une perturbation³. Dans le récit, ce bouleversement survient alors que Jean-Luc est en situation de passivité, occupé à prier dans une salle d'attente. L'intervention revêt une forme *oraculaire*. Le témoin dira : « j'ai reçu dans mon cœur une parole ». Celle-ci constitue le pendant de la prière, un genre de réponse. Et déjà, la formule fait surgir deux difficultés, l'une portant sur la notion de *cœur*, l'autre sur celle de *parole*. Car il s'agit de sonder à quoi renvoie chacun de ces termes, tant du point de vue expérientiel qu'au niveau de la pragmatique du récit. Mais, plus important que leur définition respective, il convient de s'interroger sur leur articulation.

Posons, comme garde-fou méthodologique, que même une analyse soucieuse de ne pas écraser le niveau de l'expérience, en le réduisant à une simple pragmatique, se doit de débiter par ce second volet, afin de remonter progressivement vers le plan expérientiel,

² On se reportera à la discussion qui est proposée de cette formule dans la section « La Bible, une découverte personnelle » au chapitre précédent.

³ Voir le chapitre 2 pour un traitement de ce genre particulier de positionnement énonciatif [*footing*] que j'ai qualifié d'« énonciations prudentes ».

tant en amont, dans le vécu de l'interviewé, qu'en aval, en direction de la proposition d'identification adressée à l'auditeur, par l'intermédiaire du discours. Certes, il est impossible de restituer pleinement la phénoménologie du surgissement d'une parole oraculaire, telle que le narrateur prétend l'avoir vécue en salle d'attente. Son recouvrement entier demeure à jamais inaccessible en raison de la distance temporelle qui sépare l'événement de sa mise en récit et des doutes qui pourraient peser sur la crédibilité des propos tenus par le témoin. Mais imaginons que nous nous trouvions en compagnie de ce dernier, à l'hôpital, alors qu'il veille l'enfant, à l'instant même où il « reçoit » cette parole, sous la forme d'une réponse extraordinaire. Étrangement, l'écart entre une expérience et sa verbalisation ne paraît pas beaucoup plus grand ici : les deux dimensions se croisent sans se recouper pleinement. Des difficultés similaires continuent de se poser en regard de l'attestation de ce qui est effectivement reçu. Et l'on verra bientôt qu'avec sa narration, l'invité fournit également des modalités concrètes pour éprouver la *vérité* d'un *ressenti* à caractère surnaturel.

Le cœur, lieu du contact

De fil en aiguille, la discussion nous conduit à élucider la notion de *cœur*. Pour l'instant, l'élucidation demeure relativement formelle, la démonstration ayant assez peu mobilisé le matériau narratif pour étayer son propos (bien que l'analyse soit informée par ce même matériau). Le *cœur* semble se rapporter à l'intime conviction, mais aussi à un maintien de l'être dans le temps, malgré les épreuves qu'il traverse ; on se situe dans l'ordre d'une fidélité à la parole reçue⁴. La mention d'une « intime conviction » renvoie à deux dimensions qui sont celles de l'intime, soit de l'intériorité, et de la conviction comprise comme l'engagement indissociable d'une certitude. Mais il y a plus. Si la référence à cet organe sert à désigner métaphoriquement le siège de l'âme, des émotions et de la volition, on perçoit qu'il conserve une forme de matérialité et même une spatialité, ne serait-ce que comme point où s'exerce un *toucher* en provenance de la divinité. Parler du *cœur*, c'est évoquer le centre d'une personne, ce qu'elle possède de plus intérieur – manière commune de renvoyer à l'*ipséité*. Toutefois, dans le discours populaire, cet espace ne demeure point clos à une altérité : pour exprimer la pérennité de son amour, l'amante dit de l'aimé qu'elle le portera à jamais dans son cœur. L'imaginaire évangélique paraît opérer une extension du langage amoureux, tenant Dieu pour cette

⁴ J'ai montré comment, dans le cadre d'une prédication d'évangélisation, le recours à la métaphore du *cœur*, et plus particulièrement le discours se rapportant à l'*ouverture* de cet organe, permettent de signifier à la fois un commerce intérieur avec la divinité et une appartenance au collectif évangélique (Gonzalez, 2005, chap. 4).

altérité éminente qui investit, quitte à l'habiter et à la remplir, l'intériorité du fidèle. Dans certaines expériences charismatiques, cette dimension matérielle du *toucher* divin se phénoménalise radicalement dans le registre de la chair, sous la forme d'un saisissement extatique mettant en branle le corps, que ce soit pour énoncer des paroles excédant l'intelligibilité naturelle (la prophétie ou la glossolalie), ou encore pour susciter, chez le croyant, divers états, tels les pleurs, le rire ou le repos dans l'Esprit⁵. Ce *contact* radical n'est que le prolongement du mouvement esquissé par notre témoin, alors qu'il évoque la réception d'une parole à même le cœur.

En évoquant ce qu'il reçoit, l'invité se tient sur la crête surplombant les deux versants que sont la saisie cognitive et le saisissement affectif – sans qu'il soit fait ici état d'une quelconque extase. Sa description se veut fidèle à la phénoménalité de ce qui est reçu : « une parole qui était pas une parole – une parole d'un psaume ». La cognition est engagée, car le message est porteur d'un contenu dont on peut dire qu'il est propositionnel. Mais il convient d'ajouter aussitôt que la proposition revêt un caractère existentiel éminent, ne serait-ce qu'en raison de son contexte d'énonciation. Le récit se situe à un moment dramatique où la médecine semble réduite à constater le mal subi et où la prière apparaît comme le seul recours des âmes et des corps. C'est là, lors d'une attente, dans une salle, elle aussi dévolue à l'attente, que surgit une parole venue d'un lointain passé pour atteindre le cœur d'un père inquiet : « Dieu l'Éternel, il ne dort ni ne sommeille ».

Ce qui arrive par la parole

Avant d'aborder le contenu de la citation, il convient de s'intéresser à la façon dont cette dernière est introduite. On peut d'emblée détecter, dans les propos qui l'annoncent, deux nœuds qui sont autant d'énoncés paradoxaux ; ils serviront de fil conducteur à l'analyse. Une première tension réside dans la nature de ce qui est reçu : une parole qui n'en est pas (tout à fait) une – ce qui conduit à s'interroger plus avant sur son essence. Quant à la seconde opposition, elle tient à un fonctionnement contradictoire de la mémoire, le témoin indiquant la référence précise d'un passage biblique et avouant, dans la foulée, qu'il ne gardait pas un souvenir particulier de ce verset au moment où il s'imposait à son esprit. Il y a contradiction, dans ce second cas, pour autant que l'on persiste à poser la difficulté en termes de facultés mémorielles mobilisées lors de l'événement passé. Autrement dit, l'aporie surgit lorsque l'on tente d'imaginer un contexte d'action, antérieur au témoignage, où ces deux opérations seraient vraies

⁵ Voir P. Gonzalez & C. Monnot (2008).

simultanément. Je délaisse pour l'instant la question de l'adéquation factuelle du compte rendu, soit les doutes susceptibles de peser sur sa véracité⁶. L'analyse n'a pas pour souci – du moins, pas dans un premier temps – de savoir si cela a été le cas ou non, c'est-à-dire de vérifier si le récit correspond à ce qui a été vécu au moment où se sont déroulés les événements rapportés. Cette mise en suspens de la question référentielle permet de se focaliser sur les actions mises en œuvre. L'interrogation sur ce qui serait survenu dans un hypothétique passé se formule désormais au présent : que se passe-t-il ? Mieux, elle se donne une visée pragmatique lorsqu'elle se demande ce qu'est en train d'accomplir le témoin au travers de son dire.

À nouveau, l'analytique ici déployée pose comme base de travail que les tensions ou les points nodaux que connaît le témoignage sont *d'abord* à appréhender comme des contraintes imposées par deux dimensions intimement imbriquées l'une dans l'autre : soit le déroulement interactionnel de l'interview et le dispositif énonciatif reliant un destinataire à des destinataires (hétérogènes) par le moyen de la narration. Rien ne prévient à l'enquête de se poursuivre plus loin, débordant ainsi le cadre de l'entretien pour embrasser des contextes plus larges. Mais avançons, pour l'instant, qu'il s'avère plus prudent de décrire attentivement ce que nous avons sous les yeux, avant de procéder à un travelling censé nous offrir une perspective plus ample, celle-ci ayant tout à gagner d'une mise au point initiale aussi précise que possible sur les détails de l'échange. Ces détails constituent les traces qui nous conduiront jusqu'au contexte. Nous ne tarderons pas à voir que cette option méthodologique révèle son efficacité dans sa manière de dissoudre la première aporie relative à la nature de la parole. La seconde connaîtra un sort similaire, aussitôt que l'analyse prendra la peine de l'articuler séquentiellement à la précédente.

Médiations de l'immédiat

« [J']ai reçu dans mon cœur une parole qui était pas une parole – une parole d'un psaume » : le propos est paradoxal, mais il offre de lui-même sa propre résolution au gré de son déploiement séquentiel. Tout d'abord, si ce qui est reçu n'est pas une simple parole, c'est qu'il ne se donne pas en sollicitant l'ouïe. Certes, quelque chose est entendu, mais l'audition n'emprunte pas le canal habituel de l'appareil auditif⁷. Pour rapporter

⁶ Sur la question de l'adéquation factuelle des récits, en lien notamment avec des versions discordantes d'un même événement, voir les travaux d'E. Cuff (1993), dans le prolongement de ceux de M. Pollner (1991 [1974]), de J. Coulter (1975) et de D. Smith (1978).

⁷ On comparera avec intérêt la description de Jean-Luc Zolesio avec l'ouvrage signé par I. Leudar & P. Thomas, *Voices of Reason, Voices of Insanity*. Adoptant une orientation théorique résolument pragmatique, les auteurs livrent une splendide histoire des hallucinations verbales, tout en demeurant

cette étrange donation, l'invité use de verbes qui ne relèvent pas de l'écoute au sens d'une capacité somatique ; il dira qu'il a « reçu » une parole (comme on reçoit une « prophétie »), ou encore qu'elle est « venue intensément », le cœur étant le lieu où se produit cette communication surnaturelle. D'autre part, ce qui est reçu provient de l'Écriture. Il s'agit d'un verset tiré du livre des *Psaumes*. Là encore, l'énoncé est chargé d'une indéniable densité, car il procède de la « Parole de Dieu ». Deux éléments – un mode d'audition extraordinaire et une origine scripturaire – se combinent alors pour indiquer que Dieu lui-même adresse *immédiatement* des mots appropriés en regard de l'épreuve que subissent Jean-Luc et sa famille. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'une simple parole, encore moins de propos proférés en l'air ou à la légère, mais bien d'une promesse qui résonne intérieurement pour signifier un engagement divin en faveur de la santé d'une fillette.

Le caractère *immédiat* de cette donation surnaturelle tient au lieu où elle survient, soit le siège des émotions d'un père occupé à veiller son enfant dans la prière. Et le don s'accompagne de la formation d'une intime conviction quant au dénouement heureux de la maladie. Paradoxalement, cette immédiateté ne prévient nullement un travail sur les *médiations*, car ce qui se donne provient de l'Écriture et, en dernier ressort, de Dieu. La Bible opère donc comme un médiateur.

Mais survient alors une difficulté : comment être certain que la voix entendue est bien celle d'une altérité transcendante, qu'elle ne procède pas des profondeurs d'un individu inquiet tentant de se raccrocher à un verset fétiche ? S'interroger sur la provenance réelle de cette parole revient à sonder la présence que véhicule le propos et la réalité de ce qui habite le croyant. Car il n'est pas suffisant que l'encouragement surgisse des Écritures pour garantir son origine divine. Une soif de réconfort excessive pourrait tout aussi bien se parer de quelques formules bibliques pour mieux camoufler un irrépressible désir de se persuader que tout ira pour le mieux.

La discussion relative aux médiations sur lesquelles prend appui la conviction immédiate permet de camper le problème : il s'agit, pour le témoin, de distinguer entre plusieurs instances susceptibles de résonner dans ce même espace que constitue son cœur. Or, pour que la parole vienne de plus loin que des tréfonds de la psychè, il faut

attentifs au caractère anachronique d'un tel concept. Sont discutés le démon de Socrates, les écrits de Pierre Janet, de William James ou les résultats de la psychiatrie contemporaine. À ceux qui céderaient trop rapidement à la tentation de classer les témoignages d'évangéliques empreints de surnaturel au rang des délires causés par la maladie mentale, afin de se défaire au plus vite d'une vision de la réalité dérangeante, il convient d'indiquer la conclusion à laquelle parviennent les deux psychologues au terme de leur étude : « Our argument has been that hearing voices in itself does not indicate mental illness any more than do thinking, remembering or may other ordinary psychological functions, even though *some* modes of thinking can indicate schizophrenia and *some* modes of memory imply trauma and abuse » (2000, p. 209).

démontrer que ni la cognition ni la volition n'ont été mobilisées alors que le verset se révélait à son esprit. D'une certaine manière, le croyant doit faire place en lui-même, montrer qu'il est en situation de totale passivité ou qu'il est pris au dépourvu, afin d'exhiber que ce qui s'exprime *en*, *par*, et *pour* lui le dépasse infiniment. Voilà très exactement le mouvement accompli par l'invité, dans son récit, lorsqu'il fait en sorte d'imputer la remémoration d'un obscur verset à d'autres causes qu'à ses capacités mémorielles : « un jour que je priais (0.6) euh::: j'ai reçu dans mon cœur une parole [...] d'un psaume, °le Psaume cent vingt-et-un° (0.7) QUE::: (0.4) QUE JE CONNAISSAIS PAS particulièrement, mais qui [...] est vraiment venue intensément dans mon cœur ». Que les ressources de la mémoire aient été transcendées permet de signaler qu'un autre est à l'œuvre dans les pensées du témoin. Partant, la tension entre la communication exacte de la référence biblique, sa reconnaissance comme une portion des Écritures, et la confession de sa méconnaissance au moment où elle s'imposait à l'esprit permettent d'attester l'origine divine de la parole reçue : elle provient directement de la Bible et son souvenir ne saurait être imputé à un travail de remémoration volontaire auquel se serait livré un père inquiet.

Ce positionnement énonciatif exhibe simultanément méconnaissance et reconnaissance, oubli et remémoration ; il donne ainsi à entendre la résonance que connaît un propos divin dans l'intériorité du témoin. Le caractère extraordinaire de la situation se trouve renforcé par le peu de familiarité qu'aurait entretenu Jean-Luc avec le verset qui s'est imposé à son esprit. Certes, la pragmatique d'un tel acte langagier consiste à dire que l'on a reçu une parole et à présenter cette réception comme le fait de la divinité. La communication de cet événement vise les destinataires que sont le présentateur, en premier lieu, puis le public. On verra lors de la prochaine question de l'animateur que le spectateur ciblé est appréhendé comme ne partageant pas nécessairement le type d'expérience spirituelle rapporté par l'invité [140-142]. On pourrait éventuellement mettre en doute la véracité de l'épisode relaté, tout en notant que l'interviewer lui réserve un accueil favorable et propose implicitement au public d'en faire de même.

Mais la narration fait plus que d'établir l'occurrence d'un phénomène oraculaire, elle en déploie la phénoménologie et en esquisse une critériologie, des critères dont la formulation explicite ne tardera pas à venir [cf. 140-157]. Le récit de Jean-Luc expose une forme d'écoute radicale et instruit le spectateur – pour le coup, le terme « auditeur » serait plus ajusté – sur les modalités de cette audition surnaturelle. Car il s'agit d'entendre de tout son être, de n'écouter que son cœur, le sachant habité par une altérité bienveillante. Dès lors, on ne peut juger de la portée du récit au seul regard de son

adéquation référentielle à un événement passé. Il convient au contraire de l'appréhender dans l'horizon qu'il inaugure : un monde investi par des voix naturelles – mais aussi surnaturelles – parmi lesquelles l'auditeur attentif pourra à son tour discerner un divin parler.

Ce que contient une parole

Une fois disposées les conditions pour que ce qui s'exprime soit attribué à la divinité, et non aux illusions du témoin, la citation biblique peut être entendue comme une parole qu'un locuteur divin adresse à un croyant contemporain. Il va s'agir, à présent, d'examiner tant la sémantique que la pragmatique de cette énonciation, afin d'exhiber ce dont elle est porteuse, ce qu'elle véhicule et ce qui advient par le fait de son dire. L'analyse aura recours à la notion de *contenu* pour décrire ces différents aspects de l'intervention (discursive) du divin. Le « contenu » réfère ici à l'énoncé, mais également à ses effets, soit le fait d'offrir une contenance aux destinataires du message surnaturel, alors qu'ils traversent l'épreuve. Si l'inquiétude est contenue, c'est que la parole est porteuse d'une présence transcendante et qu'en avançant, elle renverse le cours des événements, laissant présager la guérison de l'enfant malade. L'acheminement du message inaugure ainsi un monde nouveau. Ou plutôt, il transfigure la réalité, la *réenchante*, à l'aune de l'engagement divin qu'il communique.

L'expérience narrée par le témoin, expérience que tente de ressaisir le travail analytique, esquisse un élément central de la spiritualité évangélique : une *phénoménologie de la « Parole »*⁸. Que cette phénoménologie s'articule à une pragmatique, c'est ce que l'analyse n'a eu de cesse de montrer jusqu'ici et ce que cette section confirmera à nouveau, mais de façon plus explicite. Toutefois, pour procéder à cette démonstration, il s'avère nécessaire de repartir du niveau interactionnel, afin de donner à voir comment la conversion du texte biblique en une parole transite par des dispositifs énonciatifs localement accomplis. Le témoin doit ainsi créer un espace, un écart dans son discours de manière à permettre l'avènement d'une énonciation plus autorisée que la sienne, un dire radicalement transcendant. Ce faisant, on observe

⁸ Il y a évidemment des incidences massives, du point de vue de l'ontologie, dans le fait d'affubler « parole / Parole » d'une minuscule ou d'une majuscule. D'un point de vue théologique, l'usage de la capitale est fortement connoté ; il entre en résonance avec différentes intuitions bibliques telle la création du monde par le Verbe ou l'importance du *Logos* dans les spéculations qui parsèment le corpus johannique. Les évangéliques auront tendance à parler de la Bible comme de la « Parole », en usant de la majuscule. Les hésitations de la graphie traduisent l'extension que gagne cette « parole » reçue en provenance de la « Parole » par le moyen des procédures oraculaires. Sur les propriétés ontologiques que confère le recours aux majuscules dans la désignation d'entités fictionnelles (Opinion publique, Vierge, Nation, etc.), voir les travaux de L. Kaufmann. On se reportera à la version longue, malheureusement non publiée, de son article paru dans *Langage & société* (2006).

comment il s'y prend pour indiquer que la divinité parle par l'Écriture, alors qu'il ne dispose pas, au moment où il s'exprime, d'un exemplaire de la Bible auquel il pourrait se référer. Car, loin de se révéler insignifiantes, les procédures de citations contribuent à la performativité de l'énoncé divin/biblique. Elles assurent concrètement le passage du texte dans l'oralité, montrant comment le présent du témoignage a été rendu possible par un investissement particulier d'un énoncé venu du passé.

Mais il n'est pas suffisant que la divinité donne de la voix, son propos doit être pertinent au regard de la situation que campe le récit. Or, l'opération qui consiste à indexer le passage biblique à une circonstance spécifique se révèle des plus complexes, car il faut que l'ajustement se fasse vis-à-vis de ce qui précède, mais également en vue de ce qui reste à venir. Bien plus, la parole ne se contente pas de dire ce qui vient, elle semble presque constituer une transformation des conditions présentes, et du coup, permet l'avènement d'une autre réalité. Au déplacement du verset en regard de son cotexte scripturaire correspond un déplacement de la réalité vécue par le récipiendaire du message divin. Dès lors, deux univers fusionnent, celui du texte et celui du croyant, afin d'en faire advenir un troisième. La *Parole* est porteuse d'un monde⁹.

Tableau 4 – Comparatif entre le Psaume 121 et sa citation

<i>Psaume 121, 3-5 [NEG]</i>	<i>Citation de Jean-Luc</i>
3 Il ne permettra point que ton pied chancelle ; Celui qui te garde ne sommeillera point.	
4 Voici , il ne sommeille ni ne dort , Celui qui garde Israël.	Dieu l'Éternel , il ne dort ni ne sommeille .
5 L'Éternel est celui qui te garde, L'Éternel est ton ombre à ta main droite.	

La comparaison entre le texte biblique et sa reprise oralisée par l'invité fait apparaître d'importantes similitudes avec les observations déjà esquissées à propos du verset qui inaugure l'entretien et sert de trame au témoignage¹⁰. On peut noter un certain nombre de différences entre l'extrait psalmique et sa citation. La première d'entre elles renvoie au pronom anaphorique qui tient lieu de sujet de la phrase : le « il » est rendu explicite au moyen d'un « Dieu l'Éternel » qui vient le précéder et se substitue au « voici » initial. Une

⁹ Ma dette à l'égard des investigations ricœuriniennes sur l'herméneutique, tant profane que biblique, est évidente.

¹⁰ Voir la section « Citer la Bible » au chapitre précédent.

seconde altération porte sur l'inversion des verbes au sein de l'énoncé. Notons pour l'instant que, couplée à l'ajout de « Dieu l'Éternel », cette inversion confère un caractère rythmique à la formulation, voire une certaine musicalité, tout en esquissant une forme de rime par le recours aux consonances « Dieu »/« dort » et « Éternel »/« sommeille ». En dernier lieu, le second membre du verset 4, « Celui qui garde Israël », semble avoir disparu ; il apparaîtra bientôt que cette disparition ne porte que sur sa citation explicite et qu'il fait implicitement retour au sein même du récit.

Revenons à présent sur le détail de ces variations : d'abord le dispositif énonciatif mis en œuvre ; puis la gestion du passage de la textualité vers l'oralité et l'assignation des diverses voix qui émaillent le témoignage ; enfin, la fusion entre l'horizon biblique et les événements expérimentés par la famille de Jean-Luc, tout comme leur reprise narrative.

Une transcription plus fine du propos de l'invité donne à voir un élément intéressant relatif à la nomination de la divinité : « Euh:::.....: Dieu l'Éternel, il ne dort ni ne sommeille. (0.9) ». L'attention aux détails prosodiques fait apparaître la mise en exergue de « Dieu », en regard du mot qui le suit, « l'Éternel ». Cette accentuation tente peut-être d'éviter que les deux désignateurs ne soient pris comme un groupe pronominal constitué d'un nom, « Dieu », et d'un adjectif épithète. Selon cette perspective, l'accent sur le premier terme viserait à signaler que « l'Éternel » est à comprendre comme un synonyme.

Quoi qu'il en soit, le second désignateur est moins courant et se révèle relativement obscur pour des gens peu familiers du lexique vétérotestamentaire. Le témoin manœuvre de sorte à pouvoir citer le verset biblique en restant très proche du texte scripturaire. Ce qui lui permet d'avoir recours à l'une des principales désignations de la divinité dans l'Ancien Testament, une désignation qui occupe une place de choix dans le vocabulaire de la piété évangélique francophone¹¹. Chacun des qualificatifs révèle ainsi des pratiques discursives différenciées potentiellement attribuables à des publics hétérogènes, l'un profane, et l'autre composé de convertis¹². Ces différentes façons de désigner renvoient également à des positionnements spécifiques en regard de l'appartenance au collectif évangélique, ce rattachement transitant par certains usages relatifs à la nomination de l'entité divine. Autrement dit, se référer à Dieu en évoquant « l'Éternel », c'est dire que

¹¹ Pour être exact, seules la traduction *Darby*, la NEG et sa modernisation, la *Segond 21* (parue en 2007), ont opté pour le choix de rendre l'hébreu « YHWH » [יהוה] par « l'Éternel ». Or, il s'agit précisément des Bibles qui ont marqué de leur empreinte l'évangélisme francophone. Par comparaison, la TOB ou la *Bible en Français Courant* rendent le même terme hébreu par « le Seigneur Dieu ».

¹² Évidemment, les évangéliques usent fréquemment du mot « Dieu », mais ne semblent pas forcément lui attribuer la même intensité qu'à « Éternel ». Cela est peut-être dû au caractère ésotérique du second terme pour des non-initiés, et donc au sentiment de connaissance intime que procure le fait d'invoquer (dans la prière) ou d'évoquer (lors du témoignage) la divinité en usant de cette appellation.

l'on entretient un rapport particulier à son égard, un rapport caractéristique d'une piété évangélique.

La reformulation orale du verset, en particulier l'adjonction de « l'Éternel » et l'inversion des verbes qui composent la phrase, confère à l'énoncé un caractère poétique. Ce type de transformation favorise assurément la mémorisation du passage biblique et permet sa sollicitation ultérieure en situation de conversation, particulièrement lorsqu'il s'agit d'appuyer une vérité spirituelle en recourant à l'Écriture. Toutefois, on pourrait en dire plus quant à ce genre de pratique, notamment en regard de la gestion des voix que rend possible ce dispositif. La transcription donne à voir de façon manifeste comment le verset est singularisé du reste du discours par le recours à une préface en forme de « euh » allongé et à un long silence concluant la citation [131]. Le rythme introduit par la reformulation orale poursuit ce travail de singularisation de l'énoncé non plus en ses limites, mais en son sein même. La parole apparaît alors comme inhabituelle et excède les simples mots du témoin appréhendé comme énonciateur – c'est-à-dire personnage au sein du récit¹³. Ainsi, les « blancs » qui encadrent la citation fonctionnent comme des guillemets. Quant à l'altération prosodique, elle indique, *en l'absence d'une bible en tant qu'artefact matériel*, que la citation relève de l'Écriture et qu'elle ne saurait se confondre avec le reste du discours proféré par l'interviewé. On observe alors une articulation subtile entre oralité et textualité. Ce travail sur la polyphonie des voix, c'est-à-dire sur les multiples énonciateurs convoqués par le témoignage, contribue à faire saillir le verset cité comme une parole, afin de le doter d'une présence maximale, presque d'un caractère sacré, en marquant son origine particulière, tant biblique qu'oraculaire. Simultanément, la personne du témoin semble refluer, les mots qu'il profère pointant vers l'énonciation la plus autorisée qui soit et délivrant un message en provenance d'une altérité qui le transcende radicalement¹⁴.

La divinité s'exprime, elle impose sa parole aux pensées d'un père inquiet. Et les mots qui atteignent son cœur sont ajustés, ils tombent on ne peut plus juste. Des circonstances d'audition extraordinaires ou encore une origine scripturaire, même combinées, ne suffisent pourtant pas à doter les mots reçus d'une puissance excédant les conditions qui régissent habituellement l'existence. Plus profondément, c'est l'ajustement du message à la situation qu'expérimente la famille de Jean-Luc qui en révèle toute la vérité : il s'agit

¹³ J'emploie ici le terme « énonciateur » au sens où l'entend O. Ducrot (1984), soit comme l'équivalent de la voix du personnage dans un roman, par opposition à d'autres instances que seraient le narrateur ou l'auteur réel de l'ouvrage.

¹⁴ J'avais déjà relevé ce jeu sur la polyphonie des voix en situation monologique lors de l'analyse d'une prédication. Voir en particulier P. Gonzalez (2005, pp. 133-135).

d'une parole qui tranche de manière décisive sur l'obscurité environnante, afin de laisser entrevoir un nouvel horizon pour la vie.

Que cette vérité ait atteint un cœur paternel, apaisé et transformé l'inquiétude en une attente confiante, c'est ce que rapporte directement la suite du témoignage : « j'ai compris que Dieu la gardait » [133]. Si le psaume affirme que « l'Éternel » est « celui qui garde Israël », il dit, dans le même mouvement, qu'il est aussi « celui qui *te* garde¹⁵ » (v. 5). Le témoin poursuit alors le déplacement énonciatif inauguré par le texte biblique. Il ne cite plus la fin du verset, mais la reprend à même sa narration (tout en déplaçant la portée première de l'énoncé) pour en faire un motif structurant le déroulement du récit et, du même coup, la causalité du monde. L'oracle dit la vérité d'une situation extrême, il annonce aussi ce qui doit advenir. Au passage, l'invité communique à ses destinataires comment il leur faut entendre le verset qu'il reçoit. Car la communication oraculaire altère radicalement le passage de l'Écriture, conduisant à la dilatation du texte biblique. Celui-ci ne témoigne plus seulement de la sollicitude de la divinité pour le royaume d'Israël ou pour le « tu » qui tient lieu de destinataire singulier dans l'hymne vétérotestamentaire : malgré l'éloignement temporel et la distance géographique qui séparent le Moyen-Orient antique de la situation rapportée par le témoignage, ce psaume parle aussi de cette fillette qui se trouve à l'article de la mort – ici et maintenant – dans un hôpital de France contemporaine¹⁶. À bien y regarder, le texte a éclaté pour faire place à une parole qui communique un apaisement et qui appréhende l'Écriture comme un monde à investir et à habiter avec confiance, sachant que Dieu veille.

Extrait 25 : A03/133-142

133 C =Et j'ai compris que Dieu la gardait. Alors euh::: (0.7) et
 134 bien je suis rentré chez moi et puis euh quelque temps après
 135 euh::: son état a empiré. On a rappelé. (0.5) On m'a dit euh
 136 l'é- l'état °est° – empire, on est obligés de la transporter
 137 ailleurs. (0.9) Et::: on est QUAND MEME restés ma femme et moi
 138 (0.4) fidèles à cette parole que j'avais reçue. (0.7)
 139 Et::: °c'est:::° – et on a eu raison ! (0.3)

¹⁵ C'est moi qui souligne.

¹⁶ Sur le dépassement de la distance spatiotemporelle propre aux *herméneutiques ordinaires*, voir S. Harding (1987) et P. Gonzalez (2005, chap. 4 ; 2006). Que la référence soit affectée par le mouvement narratif, a été vu par J. Bruner. L'auteur thématise ainsi les fluctuations que connaissent « sens » et « référence », de même que l'impossibilité de les distinguer de manière univoque : « [Hermeneutic] composability [of narrative] creates problems for the conventional distinction between "sense" and "reference". That is, the "sense" of a story as a whole may alter the reference and even the referentiality of its component parts. For a story's components, insofar as they become its "functions" or captives, lose their status as singular and definite referring expressions. [...] Given hermeneutic composability, referring expressions within narrative are always problematic, never free of the narrative as a whole » (1991b, pp. 14-15).

140 A Est-ce que ça a – ça suffit à dissiper l'angoisse simplement de
 141 s'accrocher à une promesse (1.8)
 142 comme celle-là ? (0.6)

[suite p. 227]

Par le moyen du saisissement oraculaire, le psaume est devenu le scénario annonçant le devenir de l'enfant malade et de sa famille. L'effet du message est radical, au point de rassurer le père et de le décider à rentrer chez lui. Il part confiant, sachant que la divinité veille désormais. L'invité dira ensuite que lui et son épouse sont « restés fidèles à cette parole [...] reçue », quand bien même la santé de leur fille semblait empirer. Si Jean-Luc est celui qui reçoit quelque chose de Dieu, cette communication surnaturelle est aussitôt ratifiée comme telle par sa femme. Elle apparaît alors comme un témoin à l'intérieur du témoignage. Sa conviction à l'égard des mots de réconfort que lui rapporte son mari est un indicateur supplémentaire du fait que la divinité est à l'œuvre. En tant que mère, il aurait été compréhensible qu'elle reprenne vertement son époux à propos de ses prétendues révélations. Il en allait de la vie de leur enfant. Pourtant, ce n'est pas ce qu'elle fait. Elle accueille la visitation de son mari et le verset qu'il a reçu comme des signes de la présence de Dieu.

L'attestation de l'épouse participe des différentes épreuves de discernement auxquelles se soumet une communication divine. Après avoir éprouvé la consistance interne de cette parole en examinant les motions intérieures qu'elle suscite¹⁷, le témoin fait appel au jugement d'un tiers engagé par la dramatique de la situation. Peu après dans l'émission, alors que l'animateur s'enquerra explicitement des critères permettant de valider une telle expérience, l'interviewé fera intervenir un tiers autrement impliqué, le corps médical. À leur manière, les médecins seront amenés à confesser que quelque chose d'extraordinaire s'est produit.

En attendant le dénouement du récit, la fidélité des parents au plus dur de l'épreuve dit une persévérance, la volonté de placer sa confiance dans un secours venant de l'invisible, même si tout, dans le visible, paraît contredire la véracité du message reçu. La

¹⁷ Il conviendrait d'étudier les liens que pourrait entretenir le discernement des esprits pratiqué par des évangéliques avec celui que propose Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels* (1991 [1522-1548]-a) ou dans son *Journal des motions intérieures* (1991 [1522-1548]-b). Chacune de ces approches participe de la modernité en ce qu'elle se met en place au moment des Réformes du 16^e siècle, sur la base d'une anthropologie qui accorde une large place aux affects de l'individu. On pensera en particulier aux accusations d'illuminisme (*alumbrado*) qui poursuivirent longtemps Ignace de Loyola (Rahner, 1989 ; Tellechea Idigoras, 1986) et qui soulignent les liens souterrains que sa spiritualité peut entretenir avec la mystique rhénane et les courants spiritualistes qui s'en inspirent dans l'Europe du Nord (G. H. Williams, 2000, pp. 35-41).

fidélité renvoie à un engagement, au fait de vouloir *tenir*, s'en tenir à une *promesse*¹⁸. Pour Jean-Luc et son épouse, « tenir » revient à garder consistance dans l'épreuve, ne pas se laisser dissoudre par les malheurs qui les atteignent. Or, s'il est possible de garder pied, c'est parce que le contenu de la parole communiquée est accueilli comme un serment que Dieu contracte vis-à-vis de l'enfant et de ses proches. Cette parole donne donc de l'assise, une assurance. Il s'agit, pour le couple, de recevoir ce verset comme une promesse, de s'y tenir en le traitant comme tel. La fidélité apparaît comme la contrepartie humaine à un serment divin. S'il est vrai que la divinité s'engage en faveur de ceux auprès desquels elle se révèle, la parole qu'elle communique rend possible ce que les vues mortelles percevaient comme un impossible : elle fait survenir un monde qui rompt avec la causalité naturelle, un lieu dans lequel on peut espérer contre toute attente. Investir cet espace, c'est précisément se tenir *dans* la promesse.

Le contact comme parole

Jean-Luc reçoit la parole divine dans son cœur à la fois sur un mode cognitif et affectif. La trame du récit semble restituer la phénoménologie du surgissement oraculaire. Le témoin n'a pas d'abord reçu une impression qu'il aurait ensuite reformulée en un énoncé biblique, comme si la proposition porteuse d'un sens n'était venue qu'après-coup, dans un second moment¹⁹. D'ailleurs, peu importe la modalité réelle de cette réception oraculaire : ce que l'invité relate ici, c'est l'accueil d'un toucher divin qui d'emblée s'adresse à la cognition, sans que les affects demeurent en reste. La comparaison avec les témoignages à venir fera apparaître que c'est là un trait central de l'évangélisme que de proposer une phénoménologie de la communication avec la divinité empreinte d'une forte discursivité (ce qui n'empêche pas cette discursivité d'être excédée, à l'occasion, par des éruptions de glossolalie). Après tout, l'importance de l'aspect discursif est parfaitement compréhensible en regard d'une spiritualité accordant une telle importance au Livre et à la Parole. Le Dieu des évangéliques est d'abord celui qui – *me* – parle²⁰.

¹⁸ Il est possible de traiter analytiquement le propos oraculaire sur le mode de la promesse en vertu de la réception qu'en fait le présentateur au tour suivant [140-142] et de l'explicitation qu'en donne l'invité [143-151].

¹⁹ T. Csordas raconte en ces mêmes termes la réception d'une prophétie, lors d'une cérémonie, alors qu'il enquêtait sur le renouveau charismatique (il convient de préciser que l'anthropologue n'est pas catholique) : « the following words came to me : "My children, be cautious." [...] The words had emerged in thought spontaneously, fully formed and in effect with quotation marks already inscribed, though as I recall it the presentation was not in visual but in purely verbal form » (2007, p. 108).

²⁰ Pour une systématisation théologique originale de cette intuition, voir l'ouvrage de S. Webb, *The Divine Voice. Christian Proclamation and the Theology of sound*. Dans l'élaboration de sa *théo-acoustique* [theo-acoustics], l'auteur combine les travaux de W. Ong sur l'oralité – ce dernier étant inspiré par M. McLuhan – à une relecture des Pères de la rhétorique chrétienne et protestante : la faiblesse oratoire et la force épistolaire pauliniennes ; la rhétorique cicéronienne canonisée par Augustin ; les

C'est pourquoi il convient de prêter attention à la notion de « contenu », ou au fait de *contenir*. Cette notion et le verbe qui l'accompagne permettent de décrire les répercussions, sur Jean-Luc, du message qu'il reçoit.

Au plan cognitif, le verset se présente comme un énoncé (un contenu) dont les modalités de communication révèlent un énonciateur transcendant. En se communiquant, la parole ne se limite pas à la cognition, son premier effet étant de rassurer les parents de l'enfant. Elle *touche* ses destinataires, au sens où elle les déplace jusque dans leurs affects : son message contient l'inquiétude – en d'autres mots, il l'endigue, tout en procurant apaisement et réconfort. Quant au toucher, s'il émeut celui qu'il atteint, c'est qu'il est porteur d'un contact, il constitue un point de rencontre entre Dieu et ceux auxquels il s'adresse. L'énoncé n'achemine pas simplement un contenu propositionnel, mais aussi une présence, *divine*, en l'occurrence. La promesse se présente alors comme l'assurance d'une présence – preuve en est que le père quitte l'hôpital, sachant qu'un Autre veille désormais. C'est ainsi que la parole communiquée porte la divinité, tout en inaugurant un nouveau réel, combinant et la texture de l'univers biblique et celle de la réalité mondaine – mieux, en transfigurant l'ordinaire à la lumière de la révélation scripturaire et accomplissant, dans le même mouvement, le *réenchantement* du monde.

Un lien étroit semble relier l'acheminement de la présence divine et le jaillissement d'un monde habité par Dieu, un horizon capable de se soustraire aux lois qui régissent d'ordinaire la causalité. Ce lien est médiatisé par le texte biblique, qui en constitue le matériau premier, mais également par sa contrepartie non moins essentielle, les *herméneutiques ordinaires*. Ces herméneutiques apparaissent comme la compétence permettant d'opérer la transfiguration d'un énoncé du passé en une voix au présent afin de faire advenir une nouvelle réalité. Si mes analyses sont exactes, la communication et la donation de cet horizon réenchanté dépendent éminemment des *contenus* scripturaire,

performances scéniques des prédicateurs revivalistes. Ainsi, prenant appui sur Augustin, Luther, Calvin et Barth, Webb n'hésite pas à affirmer « God Speaks ! ». « For Luther, then, sound is the natural milieu of Christian faith. It is certainly true that Luther uses *ear* metaphorically to emphasize the unmerited quality of God's grace, but at the same time he can be quite literal in his insistence on hearing as the organ of faith. We find this difficult because we are so removed from a culture immersed in orality. The gospel for Luther is quite simply oral. [...] Emmanuel Hirsch was right to say that the Gospels were a "living voice" for Luther (*lebendige Stimme*), which makes the Bible not a "reading book" (*Lesebuch*) but a "listening book" (*Hörebuch*) » (Webb, 2004, pp. 144-145). L. Schmidt (2000) livre une splendide monographie historique de l'univers sonore caractéristique des revivalismes étasuniens du 18^e siècle. Il relate comment les expériences oraculaires de ces mouvements religieux sont progressivement mises à mal par les postulats – mais surtout, dans une veine proche des analyses d'un Bruno Latour, par les artefacts (stéthoscopes, machines parlantes, etc.) – des Lumières. L'évangélisme constitue dès lors une continuation et un retour modernes de cette phénoménologie acoustique du divin. À noter que S. Webb ancre sa réflexion théologique dans un épisode autobiographique marquant, soit le fait d'avoir grandi dans une Église de type fondamentaliste où un tel univers sonore avait cours.

soit des narrations, exemples et recommandations qui composent les Écritures. Ces contenus de sens constituent le matériau à partir duquel les évangéliques (et leur divinité) bâtissent cette autre réalité qu'ils s'approprient à investir. C'est pourquoi l'avènement de ce *Lebenswelt* présuppose nécessairement et premièrement une phénoménologie discursive, une *phénoménologie de la Parole*.

La capacité et la volonté de tenir cette chaîne qui va de l'énoncé biblique jusqu'à un monde réenchante relèvent précisément de la notion de « promesse ». Avoir foi en la promesse, c'est croire que ce qu'avance tel passage de l'Écriture est annonciateur d'une réalité à venir. Cette réalité est certes destinée à un « nous » localement défini qui s'applique généralement à la figure des « chrétiens », mais elle est surtout vraie pour un « moi » singulier, celui de l'individu qui se met à l'écoute de la Bible en quête d'une voix qui le conduise par les méandres de l'existence et qui le rassure au plus fort de l'épreuve. Cependant, un discernement s'avère nécessaire pour savoir reconnaître une promesse divine dans la multiplicité des voix qui traversent les Écritures, se font entendre dans le monde et habitent le croyant. Et c'est précisément sur cette aptitude au jugement spirituel que vont se focaliser les échanges suivants entre le présentateur et son invité.

Reconnaître la promesse

Bien que l'analyse ait déjà évoqué l'idée de la « promesse », le terme n'a pas encore été mentionné par l'un ou l'autre des partenaires de l'émission. Ce sera le cas à présent, ce qui permettra d'établir une comparaison entre l'usage que font les interlocuteurs de cette notion et la compréhension que j'en ai proposée. L'interviewer va inviter son interviewé à reconnaître que son récit correspond à une « promesse » et, partant, à expliciter rétrospectivement les critères du phénomène oraculaire. Le témoin distinguera alors entre fausse et véritable promesses. Si la première est proprement intenable, c'est qu'elle ne fait pas sens de l'expérience et ne tarde donc pas à être abandonnée. À l'inverse, la seconde offre au croyant une tenue en regard des événements qu'il affronte. Elle tient l'épreuve du réel au point que des incroyants la corroborent sans même s'en apercevoir. Cette vérification mondaine de l'énonciation divine se joue dans la mise en relation de lieux relevant chacun d'un *corpus*, soit le texte biblique et le corps de la fillette, tous deux affectés par le passage d'une présence surnaturelle. Car le passage est oscillation entre divers régimes sémiotiques de représentation, et passant de l'un à l'autre, la divinité relie l'univers scripturaire et le *Lebenswelt*, rendant possible, ici et maintenant, ce dont le texte est porteur.

Extrait 26 : A03/139-161

- 139 C Et:::°c'est:::° – et on a eu raison ! (0.3)
- 140 A Est-ce que ça a – ça suffit à dissiper l'angoisse simplement de
141 s'accrocher à une promesse (1.8)
142 comme celle-là ? (0.6)
- 143 C Eh bien je pense que si c'est une promesse qu'on n'a pas
144 vraiment reçue dans son cœur et que c'est pas vraiment euh:::°
145 (0.7) l'Esprit de Dieu qui le met dans le cœur=
- 146 A =°ouais°=
- 147 C =certainement on peut pas °s'a-ccrocher à une promesse comme ça°. (0.2)
- 149 A °mmh°=
- 150 C =Mais quand c'est Dieu qui la met dans le cœur (0.8) on s'y
151 accroche, on sait que c'est la vérité et ça a été la vérité.
152 °Parce que° ma fille (0.4) PEU de temps après les médecins m'ont
153 dit (0.5) on sait pas ce qu'elle avait (0.4) on – on n'a rien pu
154 faire comme médicament ou comme thérapeutique. (0.8) MAIS CE QU'ON
155 SAIT (0.5) c'est qu'elle ne l'a °plus°. =
- 156 A =((avec un rire dans la
157 voix)) °d'accord°. (1.2)
158 QU'EST-CE QU'ON POURRAIT euh – QU'EST-CE QUE TU POURRAIS DIRE A QUELQU'UN
159 qui – qui se dit moi j'aimerais bien voir Dieu agir comme ça de
160 manière concrète dans – dans ma vie ? (0.5) Euh:::° PAR – PAR OU
161 COMMENCER pour voir Dieu présent dans sa vie ? (1.3)

[suite p. 251]

Le présentateur commence par s'enquérir de l'effectivité de la parole divine reçue, en regard de l'apaisement que peut expérimenter le croyant au moment d'une telle épreuve. La question ne remet pas en cause le caractère surnaturel de la communication entre la divinité et le père inquiet. En se contentant d'éprouver l'efficacité de ce surgissement, c'est-à-dire ce qu'il advient concrètement de l'angoisse, l'interrogation présuppose la réalité du phénomène oraculaire. D'autre part, c'est également la première fois que le terme « promesse » est mentionné durant l'entretien, qui plus est par l'animateur lui-même – révélant une fois encore le positionnement et les orientations qui sont les siens depuis le début de l'émission. Or l'usage qui est fait de ce mot renvoie directement à la parole entendue en salle d'attente et correspond d'assez près à l'analyse que j'en propose dans la section précédente : il s'agit d'un engagement de la divinité, manifesté ici sur un mode *oraculaire* et permettant au destinataire de tenir dans l'adversité, tout en dégageant une voie de salut dans un horizon qui semblait jusque-là bouché à vue

humaine²¹. Angoisse et promesse engagent toutes deux un rapport à l'avenir : alors que la première appréhende dans la crainte ce qui est à venir, la seconde confie au contraire que le futur présentera un visage hospitalier. Le discours du présentateur suggère un lien étroit entre ces deux notions, y compris sur le plan prosodique, par l'accentuation de chacun des termes [140-141]. Car la promesse se donne comme une assurance divine pacifiant le cœur de celui qui la reçoit²².

La réponse de l'invité ne semble pas porter sur l'effet de la promesse, mais paraît entériner celui que lui assigne déjà l'animateur. Le témoin va rétrospectivement proposer une critériologie permettant d'éprouver la réalité de la parole reçue, afin de recouvrer son énonciateur réel. Cette mise au point implique qu'il soit possible de se tromper ou de se leurrer en regard d'une communication dont on se croit le destinataire. Certaines promesses seraient donc véritables et d'autres, fausses. Qu'il soit possible d'explicitier des critères a pour corollaire, chez les destinataires d'un oracle, une capacité à entretenir un rapport réflexif, critique, vis-à-vis des manifestations surnaturelles qu'ils expérimentent, quitte à les reconnaître comme une illusion naturelle (psychologique). L'événement oraculaire touche généralement un individu. Mais les opérations et les indices servant à son authentification ressortent à un savoir social partagé. Par conséquent, ils sont (susceptibles de se voir) soumis à une discussion publique²³. On voisine alors avec le type de jugements que les fidèles ont pour habitude de rapporter au *discernement des esprits*, soit une tentative – survenant *après coup* – de démêler les voix qui résonnent dans le for intérieur du croyant, afin de les assigner à différentes instances énonciatives, qu'elles soient divine, psychologique ou autre²⁴. La distinction entre véritable et fausse promesses

²¹ J'explicité les notions de « promesse » et « d'oracle » dans la troisième partie de ce chapitre (pp. 266-268).

²² J.-Y. Lacoste propose d'appréhender la paix comme l'exact envers de l'angoisse heideggerienne, soit un affect qui n'est pas orienté sur un objet, mais qui dit l'orientation de l'être dans sa présence au monde. Le caractère fascinant de la proposition du phénoménologue tient au fait qu'il considère la liturgie (chrétienne) comme le lieu où s'expérimente cette paix. Du coup, celle-ci semble acquérir le statut de critère d'évaluation pour toute forme d'activité religieuse. Le philosophe écrit ainsi : « Pour jouer le rôle d'affect liturgique fondamental, j'ai ma candidate, la *paix*. [...] Un sentir qui ne sente rien, mais qui nous découvre à nous-mêmes comme disponibles à une présence capable de peser sur notre affectibilité, la paix n'en fournirait-elle pas le cas remarquable ? [...] Se sentir soi-même comme étant en paix, c'est connaître, pour autant que l'affect connaisse, que l'on existe sur le mode de l'être-en-alliance » (Lacoste, 2006 [2001], pp. 40-41). Par où nous retrouvons l'idée de « promesse » présente dans le témoignage de Jean-Luc Zolesio.

²³ Voir M. Pollner (1991 [1974]) sur les critiques que sont capables de déployer les Azandé en regard de leurs pratiques divinatoires.

²⁴ L'usage que je fais du concept « discernement des esprits » en corps de texte est certes allusif, mais il correspond d'assez près au type de critique auquel les évangéliques sont susceptibles de soumettre les mouvements spirituels qui traversent leurs cœurs et leurs corps. Pour une définition théologique du « discernement des esprits » dans une veine protestante, on se reportera à l'article du dogmaticien G. Siegwalt (2006 [1995]). Le terme possède une origine néotestamentaire. Ainsi, au chapitre dixième de la *Première aux Corinthiens*, l'apôtre Paul met la *diakrisis tôn pneumatôn* au rang des charismes spirituels : « à un autre [est donné par l'Esprit], le don d'opérer des miracles ; à un autre, la prophétie ; à un autre, le discernement des esprits ; à un autre, la diversité des langues ; à un autre, l'interprétation

permet de réintroduire diverses instances qui investissent l'intériorité du croyant pour s'y exprimer (la psychè, la divinité, le démon). Toutefois, cette distinction revêt une autre utilité : en suggérant qu'il existe des cas de supercherie ou d'autopersuasion, on invalide une part des occurrences prétendant au statut oraculaire, *tout en validant* l'existence du phénomène en tant que tel. Il va s'agir à présent, pour l'invité, d'énoncer quelles sont les marques véridiques d'une communication divine.

L'argument déploie une alternative quant à la promesse : soit elle ne vient pas de Dieu, soit il en est l'auteur. Deux critères sont proposés, chacun précédé de l'adverbe « vraiment ». Ainsi, il faut que la parole soit « reçue dans son cœur » et que cette réception soit l'œuvre de l'Esprit divin. (On notera cette spécification pneumatologique dans l'échange qui se noue entre la divinité et l'intériorité du croyant, description du travail de l'Esprit que le présentateur ne manque pas de ratifier [146].) À nouveau, la métaphore du cœur est convoquée pour désigner le for intérieur de l'individu. Un troisième « vraiment » va ensuite expliciter une procédure permettant de vérifier que chacun des deux éléments, du cœur et de l'Esprit, est bien présent. Il s'agit d'avoir été intimement touché par un message qui transcende son destinataire, ce contact inaugurant une confiance en la promesse et s'accompagnant de la fidélité du croyant envers ce qu'il a reçu. Se vouloir fidèle revient alors à se maintenir tout entier orienté vers un horizon espéré, en dépit des perturbations que pourraient présenter les circonstances du moment. À l'inverse, lorsque le récipiendaire abandonne l'annonce surnaturelle qui lui est faite, il signale par son comportement qu'elle n'émane pas d'une source divine. Ce que l'animateur ne tarde pas à entériner.

Une fois exposée la première branche de l'alternative consacrée à une promesse illusoire, l'invité s'attache à décrire son pendant véridique. Il le fait à partir de sa propre expérience, ancrant son propos dans les événements entourant la maladie de sa fille, et plus particulièrement, en revenant sur leur dénouement. L'accent porte sur l'auteur réel de la promesse – « quand c'est Dieu qui la met dans le cœur » – et sur les effets que son action produit sur les dispositions intérieures du croyant. La communication divine génère la certitude et, au passage, pacifie les affects. Bien plus, elle se vérifie dans le monde. Et l'argument nous conduit du renouvellement psychologique des parents au

des langues » (1 Cor 12, 10 [NEG]). Ce don viserait à discriminer entre les mauvais et les bons esprits susceptibles de parler par la bouche du prophète inspiré (démons *versus* anges ou Esprit Saint). On lira avec intérêt les commentaires protestants sur ce passage (Conzelmann, 1975 [1969] ; Héring, 1949 ; Senft, 1979 ; Thiselton, 2000), en tenant compte du fait qu'ils n'informent pas forcément la pratique évangélique, bien que certains commentateurs l'évoquent, en particulier sous ses modalités pentecôtiste ou charismatique. À noter que la mention du charisme de la *diakrisis* apparaît dans le même contexte que celui de la glossolie, autre manifestation d'une inhabitation (méta)discursive du croyant par la divinité.

recouvrement physiologique de l'enfant, la vérification de cette promesse s'effectuant par un corps de spécialistes placés en position de neutralité, les médecins qui reconnaissent la guérison de la fillette sans être en mesure de l'expliquer. Une fois encore, les scientifiques, garants de la réalité et de la causalité naturelles, sont dépassés par une intervention surnaturelle. Quant à leur confession, l'invité la rapporte en usant du « on », soit une forme de première personne plurielle. Il emprunte la voix des praticiens, ce qui confère un caractère théâtral au propos, presque la mise en scène d'un aveu extorqué à contrecœur : « on sait pas ce qu'elle avait (0.4) on – on n'a rien pu faire comme médicament ou comme thérapeutique. (0.8) MAIS CE QU'ON SAIT (0.5) c'est qu'elle ne l'a °plus°. »

Le présentateur ratifie immédiatement la chute du récit, la prosodie laissant transparaître le sourire qu'il arbore. L'enjouement provient assurément du comique de ces médecins forcés de confesser leur incapacité tant sur le plan du diagnostic de la maladie que sur celui des raisons de la guérison. Mais il s'agit plus certainement d'un rire propre à la connivence de ceux qui savent, alors que les spécialistes se disent dépassés, qui est l'agent réel de ce salut (in)espéré. Du point de vue des parents qui ont reçu une parole surnaturelle, mais aussi des destinataires du témoignage (le présentateur et le public de l'émission), le rétablissement de l'enfant s'inscrit dans le sillage de la promesse divine. Dès lors, une relation particulière relie le verset biblique et l'organisme de la fillette. Chacun de ces lieux constitue le théâtre d'une théophanie : la divinité y manifeste sa présence au travers d'une énonciation – la voix qui se saisit d'un texte – ou d'une guérison – la vie qui afflue à nouveau dans un corps. Dans la mesure où la guérison de l'enfant est replacée dans un cadre interprétatif surnaturel et qu'elle est vue comme une réponse divine, elle acquiert une signification spécifique. Dieu « parle » par le corps pour lequel il intervient. Dès lors, on peut appréhender cette chair comme un énoncé investi par une énonciation transcendante : ce corps *fait signe* vers un agir divin²⁵.

De l'événement à sa mise en récit, la présence divine semble pourtant fluctuer sous l'effet de la temporalité. Si un texte transfiguré en parole attestait alors le dénouement heureux que pouvait espérer l'épreuve d'un corps, il incombe dorénavant à ce corps guéri de garantir l'inhabitation antérieure de l'énoncé biblique par la divinité²⁶. Ainsi, le

²⁵ À propos du caractère signifiant d'un objet témoignant (silencieusement) d'un événement passé, cf. R. Dulong (1991). J'use ici de « chair » et de « corps » de manière synonymique, alors qu'il conviendrait de les distinguer comme le fait par exemple J.-L. Marion (2003).

²⁶ Mes descriptions quant à l'énonciation divine, l'avènement d'un nouvel horizon et les traces corporelles de la communication surnaturelle sont parfaitement similaires à celles que fait É. Claverie (1991) à propos des pèlerins de Medjugorje. L'anthropologue évoquait déjà le fait que « l'entrée dans un monde réversible » transite par les signes qui se manifestent sur les visages des voyants. Car ces derniers voient le corps de la Vierge, alors qu'il demeure invisible aux pèlerins. De sorte que les expressions faciales des

témoignage inverse radicalement le sens de l'attestation. La vivacité recouvrée de l'enfant dit désormais la vie qui traverse l'Écriture. Car, dans cet échange incessant qui s'opère entre le corps et le texte, les écarts entre les différents modes de représentation sémiotique sont perpétuellement déjoués. Ce déplacement au long de l'arc sémiotique accomplit la transformation des modalités par lesquelles une présence se *rend présente* au monde et aux humains. Cette transformation se répercute par conséquent sur les formes de visibilité qu'emprunte cette donation, soit la façon dont la présence se *représente*²⁷.

L'au-delà de la parole

Au moment de clore le premier mouvement de ce chapitre, il paraît opportun de synthétiser le chemin parcouru. J'aurai à nouveau recours à la notion de « contenu » pour dire la forme propositionnelle qu'adopte la communication divine, mais également ses répercussions affectives, soit le fait qu'elle contienne une inquiétude en même temps qu'elle délivre un apaisement. Ce qui permet aux parents de l'enfant malade de garder contenance alors qu'ils traversent l'épreuve. Mais il y a plus. L'énoncé biblique signe la trace d'une énonciation divine, ce qui signifie qu'il véhicule la présence de Dieu, il la contient. Fort de cette présence, un nouvel horizon devient envisageable, car la voix de la divinité fraye le passage vers un monde habitable qu'elle fait advenir. Quant à ce lieu, il entre en résonance avec l'Écriture. Il est l'espace que crée l'écho de cette « parole » dans la foulée de sa propagation. C'est ici une première façon de considérer l'au-delà de cette communication : elle vient de plus loin que la réalité ordinaire et, par sa venue, elle la transforme.

voyants deviennent l'écran sur lequel apparaît Marie. Le dispositif de communication avec le divin que déploient les évangéliques apparaît alors étrangement semblable à celui mis en œuvre par les dévots qui se rendent dans le sanctuaire marial.

²⁷ En évoquant la réflexivité du signe, J. Widmer écrit « les technologies pour représenter des objets ne sont pas sans importance pour la sémiose dans la mesure où elles déterminent la manière dont sont *représentés, rendus présents*, les objets » (1989, p. 100, c'est moi qui souligne). Dans le cas de mon étude, que cette présence soit de nature divine est d'une certaine manière nécessaire et contingent. La nécessité de penser la présence divine sur un mode suréminent a déjà été conceptualisée au 11^e siècle par Anselme de Canterbury (1986 [1078]) dans ce que la philosophie postérieure retiendra comme *l'argument ontologique* (cf. Sève, 2000). D'autre part, que l'être au monde de la divinité présente un caractère accidentel tient au fait que les données que je convoque dans mon exposé portent précisément sur cette entité. Ainsi, la réflexion sur les modalités de présence *in absentia corporis* touchent à la perdurance de tout être dans l'espace et le temps, soit le fait que je puisse être présent à distance. Ce sont mes effets personnels disposés ça et là comme autant de traces pointant vers ma présence. C'est mon portrait saisi par le peintre qui restitue mon visage sur une modalité iconique. Ce sont mes écrits qui donnent accès à ma pensée, quand bien même je ne serais plus là pour les commenter. À chaque fois, ma présence se trouve cristallisée dans un artefact, mise à distance de mon corps propre : médiatisée. Et à chaque configuration de cette médiatisation (indicielle, iconique, symbolique) correspond une altération de ma présence, chacune mettant en œuvre un rapport différencié de la représentation médiatique de ma personne à mon intentionnalité. Une fois encore, on est renvoyé au bel article de J. Widmer (1989).

Il y a également un au-delà au sens où cette parole parcourt l'ensemble de l'arc sémiotique pour faire retour dans l'ordre du sensible, allant de la symbolique du message écrit à l'indiciel d'une voix proférant des mots salutaires (quand bien même cette voix demeurerait intérieure). Cet acheminement prend à rebours le procès d'écriture, un processus qui met en texte les expériences qui furent celles des corps, les événements qu'ils connurent. L'énoncé communiqué à Jean-Luc est certes inscrit en quelque endroit des Écritures. Cependant, le verset est affecté par sa communication au point qu'il se voit oralisé dans le discours du témoin et qu'il surgit du corpus biblique dans un mouvement qui excède son inscription textuelle. Ce surgissement, qui est excès de sens, réinscrit l'énoncé tiré de la Bible dans l'*hic et nunc* du monde ordinaire, celui-ci devenant le nouveau contexte d'intelligibilité du message. Dès lors, ce n'est plus un simple verset, mais un propos que la divinité énonce de sa voix, comme un signifié de sa présence²⁸. Et, à mesure que cette parole poursuit son travail dans la situation présente, elle rejoint toujours plus le vécu des corps, dans une migration inverse à celle évoquée par Merleau-Ponty alors qu'il raconte comment la chair du monde (l'expérience phénoménale d'un ancrage corporel dans le monde) est transmutée en une parole²⁹. Le lien étroit qui unit, en fin de récit, le corps guéri de la fillette et la parole oraculaire en est l'attestation. Pour le dire avec les mots du phénoménologue, *la parole migre vers la chair du monde*.

Réverbérations de la Parole : Bible, visions et prophéties

Notre investigation portera à présent sur le déploiement de la parole divine dans des corps affectés par ses allées et venues. Car la conversion des signes ne laisse pas intact le vécu des êtres. Le passage des signes dans l'ordre du sensible génère de nouvelles formes d'expérience chez le croyant, au point que la présence de Dieu s'expérimente dans son corps. À ce point, la parole vient s'éprouver – plutôt que s'inscrire – dans la chair du destinataire, donnant parfois lieu à des saisissements prophétiques ou visionnaires et mobilisant des modes de perception extraordinaires.

²⁸ On demeurera attentif au fait que les évangéliques identifient sans autre difficulté la Bible à la Parole de Dieu. Ce faisant, ils ne tiennent pas compte des transformations médiatiques, et donc de la médiatisation, que subit l'énoncé biblique avant de résonner comme une parole.

²⁹ Dans une comparaison des arts du peintre et du romancier, le phénoménologue écrit : « C'est donc, des deux côtés, la même transmutation, la même migration d'un sens épars dans l'expérience, qui quitte la chair où il n'arrivait pas à se rassembler, mobilise à son profit des instruments déjà investis, et les emploie de telle façon qu'enfin ils deviennent pour lui le corps même dont il avait besoin pendant qu'il passe à la dignité de signification exprimée » (Merleau-Ponty, 1969, p. 67). Sur les liens entre corps et langage, on se reportera également au chapitre VI de la première partie de *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty, 1945).

La vision se situe ainsi dans la continuité de la Bible grâce à un chaînage minutieux qui relie le monde du texte au présent de l'action. Cette continuité permet une réverbération de la parole, soit son actualisation et son prolongement dans l'existence des croyants et de ceux qui se placent à leur écoute. Du coup, si le témoignage rend compte de la vie de l'invité, il présente également une entité particulière, dans un jeu de figurations. Non seulement, Jésus est singularisé par le format du récit, il est aussi rendu présent. De sorte que témoigner s'apparente à une *mise en présence* du destinataire avec l'entité divine. À son tour, le public de l'émission est appelé à se laisser *toucher* par la présence que véhicule la parole du témoin et l'inhabitation surnaturelle du monde à laquelle elle renvoie. Une telle invitation relève d'une pragmatique du témoignage dont l'opérateur central semble être la *figure*, soit l'axe autour duquel s'opère la conversion des signes (les régimes de représentation) et qui permet l'investissement subjectif de la réalité dont le vécu rapporté se veut un *exemplaire*.

L'investigation se déroule en deux temps. On commencera par analyser un récit dans lequel la vision est étroitement liée à la lecture des Écritures. À l'inverse, le second cas ne mentionne pas la Bible. Ce qui ne nous empêchera pas de mettre en lumière les liens souterrains qui courent entre le corpus scripturaire et le compte rendu d'une visitation surnaturelle.

De la Bible à la vision

Au chapitre précédent, nous avons eu l'occasion d'évoquer l'une des émissions où apparaît Jean-Paul Zolesio, et plus particulièrement le récit qu'il fait de la conversion de sa mère³⁰. Pour rappel, celle-ci se rend à une réunion d'évangélisation contre son gré. Soudain, lorsque l'orateur lit un passage tiré de l'*Évangile de Jean*, la jeune femme est prise d'une vision grandiose. L'intérêt de ce récit réside dans les liens qu'il tisse entre audition de l'Écriture et expérience mystique. Dans le compte rendu de l'événement, une chaîne d'énonciateurs relie étroitement le texte biblique à la théophanie, de sorte que les mots du texte disent le ressenti surnaturel d'une personne présente dans l'auditoire à cet instant précis. Par leur actualité, ces énoncés deviennent une parole qui signe la coprésence qui s'établit entre auditeurs et divinité. Ainsi appréhendées, vision et prophétie constituent le prolongement de la Bible. La présence divine transite d'un *corpus* vers l'autre, de l'Écriture vers le corps affecté du témoin. Par ce mouvement, la

³⁰ Pour la transcription de l'émission, on se reportera à l'Annexe 4. Le vécu maternel est rapporté entre les lignes 6 et 49.

parole continue à se propager au moyen d'opérations narratives, sémiotiques et phénoménologiques.

Extrait 27 : A04/17-30

17 D MAI:::S QUAND LE MONSIEUR A::: (0.3) ouvert l'Évangile, il a lu.
 18 Il a lu dans le chapitre seize de l'Évangile de Jean. (0.4) Il a
 19 lu ce texte MERVEILLEUX où Jésus dit:: Il est avantageux que je
 20 m'en aille (0.4) parce que si je m'en vais je vous enverrai le
 21 Saint-Esprit. (0.6) À CE MOMENT-LA ELLE A EU UNE GRANDE VISION.
 22 SOUDAINEMENT, ELLE N'A (.) PLUS VU::: l'auditoire. Elle n'a plus vu
 23 les gens qui parlaient. (0.5) ELLE A EU une grande vision qui a
 24 duré une BONNE DEMI-HEURE. (0.5) ELLE A VU de LA LUMIERE, elle a vu des
 25 ANGES (0.4) ET ELLE COMPRENAIT QUE JESUS était vivant et elle
 26 entendait dire °Jésus est vivant°, il est vivant, IL EST VIVANT ET
 27 ELLE voyait – il voyait – elle voyait un grand personnage
 28 lumineux (0.5) PLUS lumineux que la lumière. (0.3)
 29 A C'est vrai que c'est peu courant d'entendre parler d'une
 30 [vision:::]

Le récit présente une certaine complexité en raison de l'enchâssement des différents énonciateurs. Commençons par rappeler que le témoin rapporte la conversion de sa mère, conversion qu'il inscrit comme une étape centrale dans le témoignage de son propre cheminement spirituel. Dans cet épisode, le prédicateur est introduit comme « LE MONSIEUR QUI VENAIT [...] annoncer l'Évangile » [12-13]. Au cours de sa prédication, il lit un texte tiré du seizième chapitre de *Jean* dans lequel Jésus s'exprime en première personne. Les propos de Jésus arrivent donc au terme d'une chaîne énonciative qui aligne l'invité, sa mère, l'orateur et la Bible. Or, cet alignement permet d'introduire la première parole du témoignage proférée par l'un des personnages du récit, comme le souligne l'emphase sur « Jésus dit:: » : « Il est avantageux que je m'en aille (0.4) parce que si je m'en vais je vous enverrai le Saint-Esprit. »

Ce propos, énoncé au présent, accomplit une fusion entre l'horizon du texte et la situation de l'auditoire, fusion qui transite par la nouvelle détermination qu'acquiert le « vous ». Dans le contexte scripturaire, le pronom renvoie aux disciples réunis avec le Christ, alors que celui-ci leur tient son discours d'adieu³¹. Cependant, ces mots *transcendent* leur ancrage textuel et décrivent ce qui est en train d'arriver lors de la soirée d'évangélisation. Ils deviennent une parole que Jésus énonce dans ce nouveau contexte. Le « vous » peut alors être entendu comme faisant référence aux gens présents

³¹ Les découpages que des biblistes conservateurs (Carson, Moo, & Morris, 1992, pp. 135-179) ou libéraux (Brown, 2000 [1997], pp. 376-426) proposent de la structure littéraire de l'évangile de *Jean* sont analogues.

dans l'auditoire. Et l'actualité de cette énonciation se vérifie au fait que s'accomplit immédiatement ce qu'elle annonce sur l'une des personnes comprises dans l'assistance : « À CE MOMENT-LA » la mère du témoin expérimente « UNE GRANDE VISION ». La vision est à saisir comme l'effet causé par l'irruption de l'Esprit³².

La lecture de la Bible débouche sur l'actualité d'une parole, soit son énonciation au présent, un présent qui s'accompagne de la présence des entités divines, Jésus et le Saint-Esprit. La vision constitue alors une extension de l'audition et donne accès à la nouvelle réalité qu'instaure la parole sur un mode exacerbé : elle déploie le spectacle d'un monde saturé par le divin. De fait, ce témoignage fournit une indication intéressante quant au rôle de l'Esprit. Par son activité, ce dernier pallie l'absence terrestre du Christ, dans une compréhension similaire à la théologie qui se dégage des discours d'adieu johanniques. Le rapport entre les deux entités se révèle d'autant plus complexe que leurs actions sont enchevêtrées. Ainsi, le Jésus scripturaire annonce son départ et convoque une pentecôte individuelle sur la mère de Jean-Paul. Celle-ci expérimente une visitation radicale de l'Esprit sous la forme d'une vision surnaturelle. La jeune femme contemple alors un grand personnage irradiant de lumière, entouré d'une cour céleste. Et la visionnaire apprend, par l'entremise des voix angéliques, que ce personnage lumineux n'est autre que cet absent dont elle vient d'entendre les paroles : « ELLE COMPRENAIT QUE JESUS était vivant et elle entendait dire °Jésus est vivant°, il est vivant, IL EST VIVANT ET ELLE voyait ». À ce point, l'ouïe participe également du ravissement. Du coup, le Christ ne se caractérise plus par son absence ; il est présent à jamais. Peut-être le lapsus du témoin, ce « il voyait » [27] doublement encadré par la perception de la mère, renvoie-t-il au regard que Jésus portait sur elle au moment où il lui apparaît ? Quoi qu'il en soit, la vue et l'ouïe sont convoquées pour attester, sur un mode extraordinaire, la vérité surnaturelle de la Bible, son inhabitation divine.

Loin de s'opposer, le passage scripturaire et la vision s'articulent mutuellement. L'un des éléments essentiels de cette continuité tient à « Jésus ». Peu importe le statut que l'on accorde à ce témoignage, n'importe quel auditeur entend que le personnage du texte et la figure céleste sont la même personne. Et si j'ai choisi de mettre ce nom propre entre guillemets, c'est pour exhiber que l'identité de l'être qu'il désigne conserve sa consistance en vertu des propriétés sémantiques du désignateur. Loin de se révéler anecdotique, une telle observation permet de saisir le fonctionnement de la prophétie ou de la vision

³² Comme le démontre H. Sacks (1974 [1972]), sauf indication contraire, deux énoncés consécutifs sont entendus comme causalement liés.

charismatiques en regard de la Bible³³. Les manifestations prophétiques ou visionnaires sont un prolongement actualisé du texte biblique en ce qu'elles prennent appui sur les propriétés sémantiques et les trames narratives du corpus scripturaire. Non seulement l'Écriture met à disposition un vocabulaire et des modèles d'action, mais elle fournit une *accréditation*. La prophétie est autorisée *parce qu'elle* se réclame de la Bible, jusque dans son langage. C'est, par exemple, le topique du ravissement céleste du visionnaire, tel qu'on le retrouve dans les livres à teneur prophétique ou eschatologique (*Ezéchiel*, *Apocalypse*).

La mère de Jean-Paul a été marquée par la lecture de l'évangile. Cette lecture lui a révélé des réalités surnaturelles insoupçonnées, au gré d'une visitation spirituelle. Elle devient alors une messagère de cette bonne nouvelle entrevue et entendue dans un moment d'extase. La circulation de son témoignage semble avoir eu des conséquences similaires dans le cercle familial de la convertie. La conversion d'une parole scripturaire en expérience extatique de la présence divine a profondément transformé cette femme et ses proches, la vision constituant le début d'une série de manifestations extraordinaires au sein de la famille : « grands miracles [...] grandes guérisons [...] interventions divines » [53-55]. La présence de Dieu migre du texte vers le corps affecté du voyant. À son tour, le témoignage de la vision jouit d'une attestation similaire à celle du passage de l'évangile : son énonciation s'accompagne de l'irruption de la divinité dans le monde des destinataires.

Il y a donc continuité d'expérience. Cette continuité s'appuie sur le chaînage des médiateurs et permet au texte d'investir le vécu. L'invité rapporte les propos de sa mère. Le premier est le témoin du témoignage de la seconde. Pourtant, l'histoire ne s'arrête pas, car la raconter c'est la poursuivre en proposant au destinataire d'occuper à nouveau la place de celle qui fut *touchée* et de se laisser toucher à son tour.

Une fois encore, l'énoncé est appelé à *transcender* son contexte pour se faire entendre comme une parole que Jésus adresse personnellement au destinataire : « Il est avantageux que je m'en aille parce que si je m'en vais je *vous* enverrai le Saint-Esprit »³⁴. Que l'énoncé transcende le lieu initial de son énonciation relève d'une action prenant appui sur diverses opérations. J'ai déjà mentionné leur aspect narratif, soit le fait que ce qui arrive dans le texte est susceptible de survenir *hic et nunc*. De même, j'ai fait état d'un

³³ Pour l'instant, la démonstration ne porte que sur le cas du témoignage rapporté par Jean-Paul et s'appuie partiellement sur l'analyse de la guérison rapportée par Jean-Luc Zolesio. Bientôt, le récit de Jean-Michel Sanchez viendra confirmer la lecture sociologique proposée, car il présente un dispositif analogue à celui mis en œuvre par l'expérience de la mère de Jean-Paul. Ma démonstration se poursuit dans le chapitre 8, celui-ci offrant une description d'un culte dominical dans une Église de type charismatique.

³⁴ C'est moi qui souligne.

premier volet sémiotique qui a trait à la sémantique de certains désignateurs, tel « Jésus ». On peut poursuivre cette exploration sémiotique en évoquant le travail sur l'indexicalité. Ainsi, la portée du déictique est étendue et a pour effet d'indexer le pronom sur le présent de l'activité en cours. Le « vous » ne désigne plus ni les disciples réunis autour du Christ, ni l'auditoire auquel s'était mêlée la mère de Jean-Paul, mais renvoie potentiellement au public de l'émission. Quant à la dernière opération, elle est phénoménologique. C'est le destinataire réel du récit qui l'accomplit. Elle consiste à *investir* le déictique en première personne, soit à occuper subjectivement la place proposée au sein du dispositif énonciatif mis en œuvre par le témoignage³⁵.

Jusqu'ici, j'ai montré l'articulation entre le texte biblique et la vision. Il convient à présent de s'interroger sur la forme que prend cette vision lorsqu'il n'est plus directement fait référence à la Bible. Ce que nous ferons à partir de la prochaine interview.

Se faire remarquer ou être reconnu ?

Jean-Michel est présenté comme quelqu'un qui a réussi : « trente-quatre ans [...] marié, père de famille ET pasteur en particulier auprès des jeunes » [01-05]³⁶. Après avoir égrainé les qualités, le présentateur glisse « [e]st-ce qu'on peut dire que tu as baigné toute ta vie dans l'amour et la foi et que c'est ce qui t'as amené à faire ce choix ? » [07-09]. Ce à quoi l'invité répond par la négative, évoquant rapidement « la haine » et « la violence » qui ont marqué sa jeunesse. On apprendra bientôt qu'il fut le chef d'une bande de punks. D'emblée, le compte rendu prend à rebours toute idée de socialisation. La situation actuelle du témoin n'est pas explicable en termes de prédispositions familiales³⁷. Elle se présente comme une rupture appelant à son tour une explication. Et c'est précisément le projet pragmatique que se fixe le témoignage : donner à voir la transformation de l'invité, ainsi que les acteurs ayant contribué à ce renouveau ; retracer le parcours de la rédemption en montrant comment Jean-Michel est passé de la haine et la violence à « l'amour et la foi ». Or, le fait que le jeune homme soit devenu pasteur implique minimalement une rencontre avec la divinité.

³⁵ Cette analyse est congruente avec les élucidations de J. Widmer (1999b) à propos de l'écart qui subsiste toujours entre la proposition d'identification que véhicule le contrat énonciatif, celle-ci visant un destinataire virtuel, et l'investissement effectif de cette proposition par un lecteur réel.

³⁶ Pour les coordonnées électroniques de cette émission et l'entier de sa transcription, on se reportera à l'Annexe 6.

³⁷ Je me situe ici au niveau narratif et adopte l'étiologie de l'interviewé sans me préoccuper de sa véracité. Il m'intéresse de voir ce qu'il en fait pragmatiquement et non de recouvrer les « raisons objectives » de son malaise. Dans certains types de raisonnements scientifiques, cette objectivité pourrait être rapportée à des déterminations socio-économiques ou à un inconscient particulier (de classe ou psychanalytique).

L'interviewé refuse de répondre aux demandes de l'interviewer, qui s'enquiert des causes d'un tel dysfonctionnement en les situant du côté du foyer ou de l'entourage proche. Il fournit une explication résolument individuelle³⁸ : bien que « nulle famille [ne soit] parfaite [...] c'était quelque chose vraiment qui était [...] au fond de moi » [18-21]. L'agressivité qui le caractérisait alors paraît introduire une double rupture, tant en regard de son milieu familial que de sa situation actuelle d'époux, de père et de pasteur. Cette rupture survient indépendamment d'un facteur social particulier et se prête assez bien à une lecture psychanalytique : une pulsion sourd des profondeurs de l'ancien Jean-Michel et use de la violence comme d'un moyen d'expression. Cependant, le jeu de langage qui semble prévaloir est plutôt celui du « péché », comme ne tardera pas à l'étayer la suite du propos. (À noter que le récit ne fera intervenir aucune figure médicale pour se prononcer sur le mal qui frappe le jeune homme.) Quant à la délivrance, elle est formulée au moyen de notions renvoyant de salut – Jésus est celui qui sauve [90] – et de conversion, soit un « changement de vie radical » [101].

Jamais l'invité n'explique la nature du mal dont il souffrait. Pourtant, son témoignage sème ça et là des indices, autant d'éléments permettant de *donner un visage à son affection*. Cette formulation se veut délibérément ambiguë, car elle dit simultanément la cause et son remède, le terme « affection » ressort tant au lexique de la clinique qu'à celui des émotions. Pour ce qui est de la cause, il apparaîtra bientôt que l'ensemble du récit gravite autour de l'idée de reconnaissance. Le « LOOK » [25] ostentatoire arboré par le punk – « crête rose fluo de douze centimètres de haut, des chaînes, des Rangers, revolver à la ceinture » [28-29] – tout comme la violence de ses mots et de ses pratiques renvoient à son malaise et indiquent son désir d'être remarqué. Or, cette reconnaissance arrive par des chrétiens qui prêtent attention au jeune homme, se lient à lui, et culmine dans une rencontre avec la divinité. Car, en fin de compte, Jésus est celui qui va *reconnaître* Jean-Michel, l'identifier comme l'un des siens au travers d'une « vision » surnaturelle, soit en mobilisant le sens qui ressort spécifiquement au registre du visible.

L'intrigue du récit pourrait se résumer à une quête visant à recouvrer l'identité profonde qui habite Jean-Michel. Au fil de son cheminement, le personnage en viendrait à délaisser le masque dont il s'est affublé, afin de laisser s'exprimer son *moi* intime. Cette découverte de soi présente certains accents pauliniens, la confrontation avec le Christ constituant le puissant opérateur qui va révéler le jeune punk à lui-même et infléchir le cours subséquent de son existence. Une telle narration dénote probablement une conception substantialiste du sujet, l'identité étant décrite comme une chose cachée dans

³⁸ On notera que la solution du problème, individuelle, implique une étiologie similaire.

les profondeurs de l'individu et qu'il s'agirait d'amener à la lumière du jour, de mettre au monde, pour filer la métaphore de la nouvelle naissance. Toutefois, l'intérêt de ce témoignage dépasse le résumé qu'on pourrait en proposer, car si l'intrigue est des plus classiques, c'est sur le plan pragmatique que se révèle son tranchant singulier. On s'intéressera à ce que *fait* le récit en tenant compte de son insertion dans un dispositif énonciatif qui met en relation un énonciateur et des destinataires. On observera donc la façon dont la narration transforme ces relations³⁹. Or, pour restituer ces transformations, il convient de suivre de près les étapes de la métamorphose du jeune Jean-Michel.

Croiser, rencontrer, reconnaître : jeux de figurations

Le parcours de Jean-Michel vers la reconnaissance est amorcé par la rencontre d'un ancien camarade de classe. Le lexique du « cœur », à nouveau convoqué, décrit cette fois la motivation qui va pousser cet ami à s'attacher à notre marginal : il s'agit d'un « jeune chrétien ». On constate rapidement que la figure du « chrétien » ne revêt que peu d'épaisseur. Elle est stylisée de sorte que l'ensemble de ses actions correspond à ce qu'on pourrait attendre de tout évangélique. Cette stylisation s'oppose à l'épaisseur conférée au personnage de « Jésus », le seul à être mentionné par un nom propre dans le récit. Il apparaît alors que si le témoignage consiste en une stratégie du témoin pour se présenter, une activité de l'ordre d'une construction narrative de son identité, il vise également à présenter une autre personne, Jésus.

Extrait 28 : A06/46-72

- 46 A euh qu'est-ce que – qu'est-ce qui s'est passé, alors ? (1.0)
- 47 F DEUX EVENEMENTS IMPORTANTS, le premier c'EST euh::::::::: – ça concerne
48 un jeune homme qui euh lorsque nous étions dans les rues de
49 Toulouse m'a croisé, m'a rencontré=
- 50 A =mmh=
- 51 F =M'A RECONNU. Puisque
52 j'étais à l'école avec lui. Et ce jeune homme était un chrétien,
53 un jeune chrétien. (0.5) Et quand il m'a reconnu, il a pris
54 l'engagement dans son cœur (0.7) et bien de::: me présenter
55 Jésus et de m'amener vraiment à changer de vie. (1.3)
56 CE QU'IL A FAIT, puisqu'il a – il a eu le courage de venir jusqu'au
57 milieu de notre gang et puis [de]
- 58 A [ouais]
- 59 F – de – de venir auprès de

³⁹ Pour une critique praxéologique similaire des démarches structurales d'analyse du récit, voir A. Bovet & P. Gonzalez (2006) ou C. Terzi & A. Bovet (2005).

La reconnaissance va surgir au gré de « DEUX EVENEMENTS IMPORTANTS ». Pour le premier, il s'agit d'une rencontre dans les rues de Toulouse avec un jeune homme dont le compte rendu du geste traduit la bienveillance : « [il] m'a croisé, m'a rencontré, [...] M'A RECONNU ». Si notre punk était aisément remarquable par sa tenue vestimentaire, qu'il soit reconnu comme un être singulier revêt un caractère exceptionnel. Cet acte de reconnaissance est expliqué par deux motifs. Le premier renvoie au lien qui existait entre les deux protagonistes avant les retrouvailles. Le second, plus important, explicite le mobile qui pousse le jeune homme à s'aventurer au milieu d'un gang : le passant est un ancien camarade d'école de Jean-Michel, mais également « un chrétien, un jeune chrétien ». Il apparaît rapidement que l'action est motivée par un souci d'évangéliser, la catégorie « chrétien » étant rendue pertinente pour expliquer cet agir. La démarche du jeune tend toute entière vers la reconnaissance : « Et quand il m'a reconnu, il a pris l'engagement dans son cœur (0.7) et bien de::: me présenter Jésus et de m'amener vraiment à changer de vie ».

Il convient de déplier le programme contenu dans cette brève description du projet que se propose le jeune chrétien au moment de rencontrer son ancien camarade devenu punk. On notera la présence du lexique du « cœur ». Le terme qualifie l'investissement qui meut le geste accompli par le jeune : son acte part d'une motivation profonde et envisage son prolongement sur le mode d'un engagement. Une fois encore, le « cœur » est mentionné à proximité de la divinité. Il semble décrire, chez le chrétien, une authenticité qui ne peut que recueillir l'assentiment divin. On se situe toujours dans le registre du toucher, mais cette fois, il s'agit de compassion : la situation du punk émeut son ancien camarade, au point qu'il désire y remédier en amenant Jean-Michel à « changer de vie ». L'appartenance à une sous-culture déviante où l'on se complait dans les excès et la violence est signe de perte spirituelle. La radicalité du changement envisagé ressort à l'ordre de la conversion, car seule une entité divine est capable d'accomplir une telle transformation. Le chrétien prend alors la résolution de « présenter Jésus » à cette connaissance d'école devenue punk.

Il apparaît clairement, à mesure que progresse l'analyse, que la catégorisation du jeune homme comme un ancien camarade de classe ne sert qu'à donner une explication succincte des relations qu'ont pu entretenir les différents protagonistes par le passé. À l'inverse, la catégorie « chrétien » se révèle suffisante pour donner sens aux agissements du personnage : elle fournit un mobile, un programme d'action et se rapporte

directement à Jésus. On notera que le personnage semble se réduire à cette qualité, soit le fait d'être un « jeune chrétien » (l'adjectif « jeune » offre un second point de contact, mais aussi un élément de comparaison, avec un Jean-Michel membre d'une bande de jeunes). Comme on a pu s'en apercevoir lors du témoignage de Jean-Luc Zolesio, le jeu des catégorisations permet ce type d'économie, une unique catégorie étant suffisante pour introduire un individu⁴⁰. D'un point de vue narratif, cette économie catégorielle rend possible la simplification de certains personnages. Un trait singulier résume à lui seul l'activité du jeune, ce genre de figuration ayant pour avantage d'exhiber avec clarté et simplicité ce qui meut un tel agir. Dans le témoignage de Jean-Michel, le jeune chrétien n'a pas de nom, il ne présente que peu d'épaisseur. Il est stylisé au point de paraître habité d'un unique souci : « présenter Jésus ». Bien qu'il fasse montre de sollicitude envers son ami punk et qu'il possède une famille, il se situe plutôt du côté lisse de la figure, du rôle, que de celui de la complexité de la personne : il est le « chrétien » par excellence, son type même⁴¹.

On peut mettre en relation la stylisation du « chrétien » avec un mouvement inverse de singularisation portant sur Jésus. En usant d'un prénom pour désigner l'entité divine, le témoin confère à cet être une épaisseur plus importante que les autres personnages du récit. Le narrateur en fait quelqu'un d'accessible, car il est possible d'appeler cette personne par son nom. Le recours à un tel désignateur est évidemment circonstanciel, lié au dispositif énonciatif dans lequel prend place le témoignage. En effet, les prénoms sont généralement sollicités lorsque l'individu ainsi dénommé est connu sous cette appellation par le témoin et ses destinataires. Une fois encore, la règle d'économie sacksienne paraît prévaloir : une unique désignation est suffisante pour introduire et qualifier un personnage au sein du récit, et il semblerait que le nom propre fonctionne comme un désignateur. Cependant, en regard de catégories précisant directement les propriétés pertinentes pour la catégorisation des individus (par exemple « policier »), ainsi que les activités, les orientations et les motifs qui leur sont associés (un policier « procède à des contrôles, des verbalisations, des arrestations »), le prénom se révèle plutôt opaque, sa référence portant en général sur une singularité connue uniquement de ceux qui entretiendraient une relation suivie avec la personne dont c'est le nom. Dès lors, avoir recours à un prénom dans un témoignage dénote soit d'une situation d'interconnaissance (entre le témoin, ses destinataires et l'individu désigné), soit du choix de conférer de

⁴⁰ On se reportera aux éléments d'analyse de catégorisations introduits dans le chapitre précédent, notamment aux règles sacksiennes d'économie et de congruence.

⁴¹ Sur la manière dont la simplification (iconique) d'un personnage constitue une proposition d'identification pour le lecteur, voir les remarques fascinantes (quoiqu'excessivement mentalistes) du dessinateur S. McCloud (2002 [1993], pp. 24-59).

l'épaisseur à certains personnages, de les singulariser et de ne pas s'en tenir simplement à leur typification catégorielle. Et, loin de s'exclure, les deux options peuvent aisément se combiner.

Si l'on revient au prénom « Jésus », on constate qu'il fonctionne sur un mode fort similaire dans les interviews de Jean-Michel Sanchez ou de Jean-Paul Zolesio. D'une part, il est introduit sans autre explicitation. Témoin et présentateur paraissent présupposer qu'il est compris dans le savoir partagé de leurs destinataires, du moins pour ce qui est de ses caractéristiques générales : un personnage religieux, une figure centrale du christianisme, voire une entité divine. Le désignateur semble par conséquent posséder certains éléments d'une catégorie générique. Il n'en demeure pas moins que le recours au prénom traduit une forme d'interconnaissance. Pour s'en convaincre, il suffit de substituer « Christ » à toutes les occurrences de « Jésus », le titre messianique renvoyant aux mêmes caractéristiques que le prénom, sans pour autant connoter si fortement un rapport interpersonnel⁴².

Les témoignages de conversion se donnent comme des récits de vie, soit une manière de se présenter. Mais, à mesure que le témoin narre son parcours, on constate que cette première présentation en inclut une autre, celle de Dieu et, quand il y a lieu, de Jésus. L'objectif de Jean-Michel à *mon* égard – *moi*, destinataire de son propos – redouble celui de son ami pour lui, alors qu'il était un jeune punk : « il a pris l'engagement dans son cœur (O.7) et bien de::: me présenter Jésus et de m'amener vraiment à changer de vie ». Cet enchâssement des dispositifs énonciatifs va permettre la rencontre, une mise en contact médiatisée par la parole de l'autre, mais débouchant possiblement sur une visitation immédiate. Et, comme pour le texte biblique, il me faut apprendre à investir les figures narratives qui me sont proposées pour entendre l'adresse de la divinité comme un « aussi pour *moi* ». Dès lors, le « chrétien » n'est pas simplement celui qui explique qui est Jésus, ni même celui qui renvoie vers cet être divin : le témoin *met en présence* son destinataire avec Dieu. La parole et le corps du chrétien, tout comme les énoncés de la Bible, font signe vers un Autre qui les excède : ils sont des médiateurs, quand bien même cette médiation marcherait à reculons en effaçant les traces de son passage à mesure qu'elle avance.

⁴² La grammaire des affects propre à cette « relation personnelle » avec Jésus, un rapport qui tient du commerce amoureux, est certes véhiculée par les témoignages, mais principalement par l'hymnologie propre aux milieux évangéliques, en particulier charismatiques (Gonzalez, 2008a, 2008b ; Percy, 1997).

Le visage et la vision, ou la voix de la reconnaissance

Malgré l'irruption de cet ancien camarade dans l'existence Jean-Michel, celui-ci n'a pas encore fait le pas de la conversion. Les activités auxquelles il se livre laissent entrevoir que son mode de vie demeure toujours en attente d'une transformation radicale. On est loin du pasteur qu'il deviendra dans quelques années. Et la rédemption surgit par le biais d'une dame âgée, un personnage aux antipodes de notre jeune punk. Le jeu narratif sur les contraires signale combien l'étrange échange qui se noue entre ces deux partenaires renvoie à la présence de la divinité. Alors qu'il rapporte les propos de son aînée, l'interviewé adopte une position énonciative particulière qui confère aux paroles de la vieille femme une portée transcendante. Si ces mots sont porteurs d'une telle autorité, c'est qu'ils proviennent d'une vision surnaturelle et dévoilent la reconnaissance dont jouit Jean-Michel auprès de Jésus. Toutefois, ces paroles ne restent pas cantonnées au récit de notre témoin. Elles débordent son témoignage et invitent le public de l'émission à se reconnaître *touché* à son tour par cette même prophétie.

Extrait 29 : A06/68-98

- 68 F bien avec eux, reconnu et donc (0.4)
 69 au fur et à mesure, vraiment, et bien cette amitié (0.4) est
 70 née. ELLE NOUS A AMENES ET BIEN A – à – m'a amené à le suire (0.4) un
 71 jour dans un grand rassemblement chrétien dans lequel j'ai
 72 absolument pas mis les pieds. J'ai passé ma journée dans (0.6)
- 73 A [mmh]
- 74 F [dans] – dans un bar. (0.5) Et ce n'est qu'à la fin du
 75 rassemblement, alors que j'allais à sa rencontre pour le trouver
 76 °hhhhhhhhhhhh° qu'une mamie (0.6) haute comme trois pommes –
 77 une petite mamie était là à me fixer, me regarder. (0.7)
- 78 A Encore quelqu'un de – de courageux ! Parce qu'elle pouvait être
 79 inquiétée peut-être par ton look !=
- 80 F =Ouais, tout à fait !
 81 Courageux et qui m'a fait signe de m'approcher, en plus. =
- 82 A =Ouais !
 83 (0.3)
- 84 F Ce que j'ai fait. (0.8) Et elle m'a PARLE. Elle m'a dit voilà
 85 j'ai eu TON VISAGE EN VISION. (0.8) ET EUH::: (0.5) JESUS M'A PARLE te
 86 concernant et j'ai une chose à te dire. (0.4) Et quand elle a
 87 dit ça, j'ai senti vraiment des paroles d'autorité. (0.3)
- 88 A °mmh°=
- 89 F =ET JE L'AI écoutée et elle m'a dit ceci, elle m'a dit Jésus
 90 T'AIME. (0.6) Jésus veut te sauver. (0.6) Et il veut que tu le
 91 erves. (0.8)

- 92 A [Ouaho !]
- 93 F [Et quand elle a] dit ces paroles, j'étais euh (0.4) submergé
 94 (1.1)
 95 comme par une – une vague d'amour qui m'a amené à aller me
 96 cacher derrière un escalier de secours là pour pleurer (0.6) les
 97 larmes de mon corps. (1.1)
- 98 A EUH::::: un moment d'émotion très forte !=

Le second événement s'inscrit toujours dans l'ordre de la rencontre. Des retrouvailles ont eu lieu entre Jean-Michel et son ami, mais la découverte de Jésus ne s'est pas encore produite. Bien que le jeune marginal ait trouvé un nouveau cadre par le biais de cette relation renouée, il reporte à plus tard la prise de contact avec la divinité. Il s'arrange toujours pour se tenir à l'écart des activités religieuses auxquelles le convie son camarade. La trame du récit appelle donc une survenue finissant de déplacer notre personnage et de sceller sa conversion. Les endroits fréquentés par les deux protagonistes, l'ami et le punk, ne disent pas autre chose. Le lieu que choisit d'investir chacun des personnages témoigne de ce qui l'habite et permet de l'opposer à son acolyte. L'ami se soucie de choses spirituelles et se rend au « grand rassemblement chrétien ». Le punk préfère se tenir à distance et passe sa journée au bar. Cet endroit est l'envers même de la convention évangélique. Son évocation fait appel à toute une série de comportements connotés péjorativement et liés à sa fréquentation, tels l'oisiveté, le jeu ou la consommation excessive d'alcool. Le bar, c'est le débit de boissons, un lieu de perdition. Il désigne métaphoriquement l'état spirituel du jeune homme. Jean-Michel est encore perdu.

Le salut surgit d'où on ne l'attend pas, d'un personnage à l'antithèse du punk, « une mamie [...] haute comme trois pommes ». Le garçon croise son chemin alors qu'il quitte le bar pour aller retrouver son ami. Tout oppose la vieille dame et le marginal, à commencer par l'apparence, comme ne manque pas de le souligner le présentateur. En regard du « look » violent et excessif qu'arbore le jeune, la « mamie » se signale par son air inoffensif, sa bonhomie et sa bienveillance. Elle aurait bien des raisons de craindre le punk, une crainte reposant sur des attentes stéréotypées quant au genre de relations que pourraient entretenir de tels partenaires. Réprobations de l'aînée vis-à-vis de la tenue relâchée du garçon ; provocations du jeune en réponse au regard trop pesant que porterait sur lui la personne âgée ; vol du sac à main de l'intéressée par le marginal : autant de scénarii socialement disponibles jouant sur les oppositions catégorielles en présence. Car, comme le rappelle R. Dulong, les catégories s'apparentent à des intrigues

cristallisées en attente d'être dépliées⁴³. Cette mise en rapport de profils contraires mène la tension du récit à son comble, le caractère dramatique de l'incongruité prenant appui sur l'association des contraires⁴⁴. Cette tension annonce également la survenue d'un événement hors du commun et appelle à une transformation radicale de la relation qui se noue entre les protagonistes. Il va s'agir de combler l'écart qui les sépare l'un de l'autre.

Contre toute attente, la personne âgée fait signe au punk de s'approcher. En cela, elle se montre « courageuse » – ce que relèvent le présentateur et son invité. Au passage, on notera le travail sur les oppositions catégorielles auquel se livrent le témoin et l'animateur. La gestion narrative et interactionnelle du surgissement de la vieille dame se manifeste également par la longue inspiration sonore (« °hhhhhhhhhhhh° ») qui précède la mention de la « mamie » et attire l'attention des destinataires sur l'importance de ce qui suit. L'énonciation se fait prudente alors qu'elle voisine avec une intervention surnaturelle. Une prudence qui se remarque jusque dans la prosodie, celle-ci connaissant d'importantes variations, tant quant au rythme qu'en regard de l'accentuation de certains termes.

Le jeune marginal répond à l'invite qui lui est adressée. Le témoin souligne fortement le début de l'échange verbal : « elle m'a PARLE [...] voilà j'ai eu TON VISAGE EN VISION ». Et cette parole débouche sur le récit d'une vision. En même temps, l'invité adopte un nouveau positionnement énonciatif pour restituer les propos de son personnage, préférant le caractère percutant du discours rapporté en première personne à une modalité indirecte. Ce type d'énonciation contribue indéniablement à doter les mots de la vieille dame d'une présence accrue. Quant à cette présence, elle en fait surgir une autre, celle du sujet de la vision : un « JESUS [qui] M'A PARLE te concernant ». La divinité fait irruption sur le mode de la vision et de la parole oraculaires. Un tel surgissement implique la communication d'un message d'une importance extrême pour son destinataire. Ce que le personnage de Jean-Michel ressent immédiatement, au-delà d'une simple compréhension cognitive, le ressenti se traduisant en une affection qui s'empare de lui au moment de recevoir cette révélation. L'émotion se transmet jusque dans les oscillations et les hésitations de la voix de l'interviewé alors qu'il rapporte des événements survenus des années auparavant : « quand elle a dit ça, j'ai senti vraiment des paroles d'autorité ».

⁴³ Voir la belle lecture que R. Dulong (1994) propose de la phénoménologie narrative de W. Schapp (1992 [1953]).

⁴⁴ On doit à H. Sacks (2002 [1992]) une analyse fine de l'incongruité en termes d'opérations de catégorisations. Le sociologue montre comment l'humour repose sur ce dispositif. À mon sens, le caractère dramatique d'une situation repose sur des principes similaires.

Le double narratif expérimente le caractère transcendant de l'annonce qu'on s'apprête à lui faire. Mais il convient de noter que le témoin définit cet acte langagier en recourant à une formule courante dans les milieux pentecôtistes et charismatiques (bien qu'ils n'en aient pas l'exclusivité) : une « parole d'autorité ». Ce terme évoque une communication qui tranche singulièrement au point qu'on sous-entend qu'elle a été communiquée sur un mode surnaturel. Ici, le sous-entendu est rendu manifeste, car la parole se revendique d'une vision. On comprend alors que les premiers propos de la vieille dame – et leur reprise par l'interviewé – visent à établir l'autorité du message qui va être révélé. Or, cette autorisation ne découle pas simplement de l'expérience visionnaire, manifestation d'un genre particulier, extraordinaire s'il en est. C'est dans son *contenu* que la vision est opératoire, ou, plus précisément, au niveau des *sujets* qu'elle *met en présence*. Si la révélation est autorisée, c'est parce qu'elle résout le trouble identitaire de Jean-Michel, tel qu'il nous le raconte rétrospectivement. La vision de la mamie met en relation le marginal et Jésus. On pourrait même dire qu'elle fait advenir leur *face-à-face*. Car, si le problème du garçon provient d'un manque de reconnaissance, « avoir » SON « VISAGE EN VISION » revient à se savoir digne d'exister dans le regard d'un autrui radicalement transcendant. Que le jeune homme soit miraculeusement reconnu par une personne âgée est un signe que la divinité l'a aperçu et se soucie de lui. Son identité ne se réduit plus à un « look ». Un visage lui est donné, restitué, par Jésus.

Une fois l'écoute du marginal acquise, les propos de la vieille dame sont à nouveau rapportés en première personne : « Jésus T'AIME. (0.6) Jésus veut te sauver. (0.6) Et il veut que tu le serves. (0.8) ». Ce qui suscite l'exclamation du présentateur, et celle-ci reproduit certainement le sentiment de Jean-Michel au moment d'entendre un tel message, mais indique également au public de l'émission comment il s'agit de le recevoir. L'animateur se tient donc à mi-chemin entre l'expérience du témoin, un événement passé, et celle que l'on propose aux destinataires, un vécu à expérimenter selon un canevas fourni par le récit. Il incarne à l'écran un maillon central du canal qui relie l'invité au spectateur, ses exclamations participant de la communication des affects.

Les « paroles » de la « mamie » touchent au plus juste. Elles suscitent « une vague d'amour » qui conduit le punk à se « cacher » – plutôt que de parader avec son « look » – pour « pleurer (0.6) les larmes de [son] corps ». Le travail de rédemption est en marche. Le dur à cuire a délaissé les apparences et la violence qui l'habitait. Que le marginal soit terrassé par ces quelques mots atteste leur caractère surnaturel, le fait qu'ils véhiculent une présence divine. Son émotion prouve qu'il a été atteint par l'amour de Jésus, une « émotion très forte » que ne peut s'empêcher de relever le présentateur. Et si tout ce que j'ai avancé jusqu'ici se révèle pertinent, le rappel des affects qui s'emparent de Jean-

Michel constitue également une description des effets que génère la réception d'une parole transcendante de ce type, soit une invitation pour les auditeurs à se laisser semblablement affecter par un message analogue.

Quant au contenu de cette révélation, il comprend trois verbes – « aimer », « sauver » et « servir ». Ces verbes décrivent la relation qui se noue entre le garçon et la divinité. Que « Jésus T'AI ME » est congruent avec le problème central du témoignage et le fait que la vision dévoile le visage de Jean-Michel. Le choix de conserver la formulation en première personne me permet de faire apparaître l'ouverture de cet amour et l'extension de son invitation au spectateur. Si le témoin s'était contenté de rapporter les propos de manière indirecte (« elle m'a dit que Jésus m'aime, qu'il voulait me sauver et qu'il voulait que je le serve »), ils n'auraient pas présenté une telle force évocatoire ni la même puissance illocutoire. La façon dont l'invité évoque le discours de la dame lui permet d'étendre leur effet au destinataire de l'émission. Par le positionnement énonciatif qu'il adopte, il parle depuis la position de la mamie et invite son public à adopter la posture qui est celle du punk à ce moment du récit. Dès lors, l'amour de Jésus débouche sur le salut et l'engagement du destinataire, cette séquence étant valable aussi bien pour le personnage de Jean-Michel que pour le spectateur qui visionne le témoignage.

Exemplaires à la chaîne

La seconde partie de ce chapitre a permis de déplier certains éléments contenus de façon embryonnaire dans le témoignage de Jean-Luc Zolesio. L'examen des visions que rapportent Jean-Paul Zolesio et Jean-Michel Sanchez démontre la continuité qui existe entre la réception d'une parole oraculaire et la contemplation d'une scène ou d'une entité surnaturelles. Il convient donc de rappeler le chaînage étroit qui s'établit entre la Bible et le saisissement extatique, soit le lien entre le corpus biblique et le corps affecté du croyant. Car, pour être *accréditée*, crédible et digne de foi, pour pouvoir se revendiquer d'une motion divine, l'expérience visionnaire doit apparaître comme le déploiement de ce qui est déjà contenu dans l'Écriture : récits, noms, transformations radicales. On retrouve alors les trois types d'opérations mis au jour, soit le travail sur la narration, sur la stabilité sémantique des termes ou la variation des déictiques, ainsi qu'au niveau de la perception phénoménale d'une nouvelle réalité du monde et de soi.

Si les manifestations prophétiques s'appuient sur le cadre que leur offre l'Écriture, elles prétendent rendre compte d'une parole vive, raison pour laquelle elles peuvent faire l'économie d'une référence explicite à la Bible. On notera que celle-ci n'est pas mentionnée dans la vision que rapporte Jean-Michel, car la mise en contact qu'elle

permet avec la divinité est assurée par le propos inspiré de la « mamie ». Non seulement Jésus révèle un visage à son émissaire, mais il lui confie un message empreint d'une autorité semblable à celle des Écritures. Les « paroles d'autorité » s'inscrivent dans le prolongement du canon scripturaire, tant par leur capacité à susciter la coprésence avec l'être divin, que dans le rappel implicite des textes saints en tirant parti de l'appartenance de certains termes à ce corpus. On saisit alors pourquoi les prophéties sont généralement saturées d'allusions à des récits ou des images tirés de la Bible, quand elles ne sont pas émaillées de citations de versets aisément reconnaissables par les fidèles, sans qu'il soit nécessaire d'en fournir la référence⁴⁵. C'est dans ce même registre qu'opère la consistance sémantique de certains noms, tel « Jésus », passerelle entre le texte et le *Lebenswelt*. L'opération sémantique contribue ainsi à assurer le surgissement de l'entité désignée dans le vécu des destinataires du message. Autrement dit, la *présence* divine et ses modalités d'apparition transitent par l'actualisation et l'extension des potentialités contenues dans le corpus scripturaire, sur la base d'une herméneutique partagée. Au final, le passage de l'écrit à la vision constitue une forme exacerbée d'ancrage du référent biblique dans le monde vécu des croyants.

La métaphore du négatif photographique permet de saisir plus finement les rapports entre texte et expérience. D'une certaine façon, le récit biblique capture déjà un vécu mondain où l'action de la divinité a été discernée (et peu importe à ma démonstration que ce soit à tort ou à raison). Le passage scripturaire encode cette intervention surnaturelle sur le mode du négatif, dans l'attente de se voir révélé à la lumière d'une expérience subséquente. Ce faisant, il se prête à un travail de duplication qui produit un nouvel *exemplaire*, soit une autre occurrence de ce qui est survenu dans un passé éminent. Cependant, la possibilité même de produire des répliques repose sur une *exemplarité* du récit biblique. *Une situation exemplaire génère ses exemplaires*. La formulation permet de tenir ensemble deux pôles : d'une part, la normativité propre au type de relation qui devrait s'établir entre Dieu et une personne, ou entre les êtres humains ; d'autre part, la contingence d'une réalisation concrète de cette configuration relationnelle. Ces pôles renvoient respectivement à la norme, une forme de loi, et à l'expérience, l'indiciel d'un vécu. Et, une fois encore, on retrouve les deux extrémités de l'arc sémiotique (le symbole et l'indice) articulées autour d'un axe central qu'on a tour à tour désigné comme l'exemplaire ou la figure, et qui ressort au niveau iconique.

⁴⁵ Voir mes descriptions de paroles prophétiques délivrées lors d'une soirée de louange (Gonzalez, 2008a, pp. 54-58), ainsi que les travaux de T. Csordas sur les prophéties du renouveau charismatique (1987, 1997a).

Mais les récits bibliques ne sont pas les seuls à prétendre à une duplication. Si l'on a saisi qu'ils s'actualisent dans les expériences que rapportent les témoins, le contenu de leur témoignage devient un nouvel exemplaire, une occurrence, de l'activité de Dieu dans le monde. L'épisode narré acquiert à son tour une exemplarité qui en fait un modèle pour l'action et le ressenti du destinataire, patron sur lequel ce dernier est invité à calquer son vécu avec la divinité. La présence divine se déploie donc au gré de la circulation du canevas que constitue le témoignage, un canevas qui participe des récits bibliques tout en prenant pour exemplaires les vies des témoins. Et, de proche en proche, l'auditeur de ces comptes rendus est convié à placer Dieu au cœur de son existence, en investissant la position énonciative que lui apprête le dispositif testimonial, c'est-à-dire en faisant de son histoire un maillon dans la propagation d'une présence.

Certains, parmi mes lecteurs, éprouveront le sentiment que les témoignages ressassent des clichés, qu'ils sont emplis de lieux communs et véhiculent toujours les mêmes stéréotypes. Cette sensation confirme la pertinence de mon analyse. Ne percevoir aucune originalité dans des souvenirs semblant provenir d'une immense chaîne de copie est une autre façon de se rendre sensible à la pragmatique du témoignage. On y demeure *insensible* précisément parce qu'on n'y voit que l'artifice, le mécanisme, et non quelque souffle original qui traverserait le récit.

Ce refus paraît cependant se situer dans une position symétrique à celle de l'acceptation à laquelle nous convient le présentateur, ses invités et, avec eux, les témoins évangéliques. Tant le crédit que le discrédit ont l'air de porter sur un déni de la médiation, quand bien même un alignement de médiateurs acheminerait la présence divine par le moyen du témoignage et de ses multiples échos. Les gens rencontrés par le « chrétien » en devenir, alors qu'il était en route vers la conversion – ces personnes qui peuplent son récit, sont autant de jalons appelés à passer à l'arrière-plan aussitôt que survient *la* rencontre – immédiate – avec la divinité. Au point que l'idée de « médiation » est connotée péjorativement hormis dans son application au Christ, reconnu comme « unique médiateur entre Dieu et les hommes », dans une veine qui peut se faire fortement anticatholique⁴⁶. Pour le sceptique, c'est le défaut d'une réelle immédiateté qui peut poser problème, la présence des médiateurs confinant l'expérience relatée à la contrefaçon, à l'autosuggestion et à l'aveuglement. Dans les deux cas, on soumet le divin à un même impératif : il doit se manifester de façon immédiate. Ce qui débouche sur une

⁴⁶ Comme l'ont fait apparaître les analyses du chapitre 2, les propos que tient Philippe Forest en début d'entretien à l'égard des « prières apprises par cœur » constitue possiblement une charge contre le catholicisme. Quant à la citation sur l'unique médiation du Christ, elle provient d'une autre émission de www.vi7vi.com, dans laquelle une ancienne religieuse catholique témoigne de son passage à l'évangélisme : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=256 [consulté le 05.02.07].

alternative. Soit, il n'y a pas d'humains et l'on n'est en présence que de Dieu ; soit, il n'y a que des humains et la divinité brille par son absence⁴⁷.

L'extension de la promesse

C'est désormais sur l'extension de la « promesse » que se focalisera notre attention, alors que nous touchons au moment conclusif des émissions. Il faut entendre cette extension sur un triple mode. Il est d'abord question de sa communication au destinataire ou, plutôt, de sa communicabilité, étant donné qu'il est possible de la lui transmettre de sorte qu'il l'investisse en première personne et qu'il y conforme son existence. Au-delà d'une simple information, il s'agit bien d'acheminer l'herméneutique ordinaire que mettent en œuvre les protagonistes sur le plateau. Ces opérations permettent de répliquer le rapport *oraculaire* à la Bible et, par dissémination, aux traces de la présence de la divinité dans le monde. Ainsi, pour le destinataire du témoignage, la transformation de son expérience – de son identité, de la réalité dans laquelle il est plongé et des entités qui la peuplent – est indissociable d'une conversion des « signes ». D'autre part, il s'agira d'apprécier l'envergure de cette « promesse », l'horizon et le projet qu'elle se donne. On constatera bientôt qu'elle est tout orientée vers le bonheur individuel, l'individu apparaissant comme son unité de base. Finalement, il conviendra de distinguer entre la « promesse » comprise comme une notion indigène et « l'oracle » comme catégorie analytique.

L'analyse révélera le *bibliocentrisme* de l'expérience religieuse : « Dieu *te* parle » transite par la Bible, ce qui transforme profondément la nature de cet ouvrage et le met en position de médiateur, voire d'entité divine. Quant à l'herméneutique mobilisée par le croyant, elle articule tant l'expérience subjective que l'appartenance au collectif évangélique. Ce qui implique que l'être « chrétien » est étroitement lié aux opérations interprétatives. Et, une fois encore, le dispositif de la *figure* recèle toute son importance, car il permet l'identification du lecteur réel au discours véhiculé par le texte. Similairement, l'exemplarité du vécu des témoins fournit une motivation à la conversion du spectateur. Celui-ci saisit qu'il peut accéder au même bonheur au travers d'une relation étroite avec Dieu, cette relation appelant à la mise en pratique de sa « Parole », la

⁴⁷ On peut lire l'annexe que P. Berger consacre aux relations entre sociologie et théologie dans la seconde annexe à *La religion dans la conscience moderne* (1971 [1967]), ainsi que l'ouvrage subséquent qui est une élaboration de cette même annexe, *La rumeur de Dieu* (1972 [1969]), comme une tentative de sortir des apories que pose à la foi l'anthropologie athée esquissée par Feuerbach dans son *Essence du christianisme* (1992 [1841]). Si tout ce qui se donne dans le monde des humains relève d'une production humaine, quelle place reste-t-il à Dieu ?

Bible. Se convertir relève alors d'une entreprise du *moi* quête d'une félicité individuelle. La comparaison avec différents dispositifs herméneutiques (profanes et religieux) fera apparaître que, dans l'évangélisme, l'individu se substitue au Christ comme unité de sens guidant la démarche interprétative. Un tel remplacement entraîne des répercussions massives sur la façon de faire sens de l'histoire (autre qu'autobiographique) et du collectif.

La Bible, « c'est Dieu qui te parle »

L'émission avec Jean-Luc Zolesio parvient à son terme. Le présentateur cadre la phase conclusive de sorte que l'invité s'adresse ostensiblement au public. Simultanément, l'interviewer adopte des positions énonciatives particulières visant à configurer la réception du propos par les destinataires à distance. La question finale porte sur les modalités concrètes pour expérimenter la présence de Dieu dans sa vie. Le témoin avance alors que la fréquentation des Écritures permet de nouer un dialogue interpersonnel avec la divinité. Une comparaison avec la fin de l'interview de Marie-Laure fournit un complément d'éclairage aux pratiques de lectures auxquelles il est fait allusion. Loin de jouir d'un statut particulier, les évangiles sont mis sur pied d'égalité avec le reste des ouvrages qui composent le corpus biblique. La lecture paraît guidée par le découpage matériel de ce corpus et la conviction qu'il équivaut à la « Parole de Dieu ». Une telle approche donne lieu à un *bibliocentrisme* dans lequel l'Écriture officie comme médiateur central de l'expérience religieuse. De ce fait, la Bible acquiert une autonomie propre et se mue progressivement en entité divine.

Extrait 30 : A03/156-177

156 A =((avec un rire dans la
157 voix)) °d'accord°. (1.2)
158 QU'EST-CE QU'ON POURRAIT euh – QU'EST-CE QUE TU POURRAIS DIRE A QUELQU'UN
159 qui – qui se dit moi j'aimerais bien voir Dieu agir comme ça de
160 manière concrète dans – dans ma vie ? (0.5) Euh::::: PAR – PAR OU
161 COMMENCER pour voir Dieu présent dans sa vie ? (1.3)
162 C Eh bien moi je dirai d'abord lire l'Évangile. Mais::: – mais pas
163 lire l'Évangile comme on lit un bouquin ou comme on lit un
164 journal (0.4) mais le lire en pensant que c'est (0.4) Dieu qui
165 (0.5) TE parle (0.4)
166 A °ouais°=
167 C =qui te PARLE à toi. (0.5) Et si tu es conscient que c'est
168 DIEU qui TE parle (0.5) à ce moment-là tu vas (0.3) lire avec un
169 intérêt tout à fait différent (0.6) en sachant que c'est une
170 parole (0.6) QUI VIENT (0.5) NON PAS D'UNE HOMME, MAIS DE DIEU et qui

- 171 est pour toi.=
- 172 A =D'accord°. (0.7) Est-ce que tu pourrais nous
- 173 laisser comme dernier mot de cet entretien (0.4) une PAROLE
- 174 euh::::: de la Bible ? (1.0)
- 175 C Y a un psaume que j'expérimente tous les jours de ma vie (0.7)
- 176 HEUREUX L'HOMME qui craint l'Éternel et qui marche °dans ses
- 177 voies°.

Jean-Luc vient tout juste de rapporter la confession des médecins à propos de la guérison surprenante de sa fille. Sans laisser le moindre blanc, le présentateur signifie immédiatement son accord, indiquant qu'il a saisi la pointe du récit, ce qui lui donne l'occasion de mettre un terme à la séquence narrative qui couvre la partie centrale de l'émission. À partir de la ligne 158, nous entrons dans la dernière phase de l'échange. L'animateur formule une question manifestement orientée en direction du public. Il initie sa demande en usant du « on », avant de se reprendre et de l'indexer sur le « tu » du témoin, et donc sur le crédit dont jouit ce dernier en vertu des expériences racontées. Jean-Luc est invité à s'adresser directement à ce « QUELQU'UN » qui tient lieu de spectateur, tandis que le présentateur va figurer ce même spectateur à l'écran en explicitant, à la première personne, le désir qu'il impute à son destinataire médiatique : « moi j'aimerais bien voir Dieu agir comme ça de manière concrète [...] dans ma vie ». Ce positionnement énonciatif accentue le caractère direct de l'échange – bien que médiatisé – entre le témoin et le public, dotant les paroles du premier d'une implication décisive pour la vie du second⁴⁸.

Alors que l'émission semblait s'articuler autour de la Bible, la requête de l'animateur (qu'il formule à la place du spectateur) porte sur la présence divine : « PAR OU COMMENCER pour voir Dieu présent dans sa vie ? » À ce stade du programme, l'interrogation excède la simple relance. Elle ressaisit sur un mode synthétique l'ensemble des échanges et en explicite les tenants et les aboutissants. Ce qui implique que le thème central de l'entretien concerne bien le fait d'entrer en contact avec Dieu. D'autre part, la réponse de l'interviewé fera apparaître qu'il existe un lien particulier entre le ressenti d'une présence transcendante et l'exposition aux Écritures.

⁴⁸ J'ai mis en évidence ce genre de positionnement énonciatif où l'orateur parle à la première personne pour le compte de son public dans l'analyse fine d'une prédication d'évangélisation (Gonzalez, 2005, chap. 5 & 6). Là encore, ce *footing* apparaît en fin de sermon et durant la prière de conversion, le cadre narratif déployé par les textes bibliques ayant apprêté l'investissement personnalisé qui est à présent requis du destinataire.

À une demande portant sur la vision, c'est-à-dire sur l'aptitude de percevoir la divinité au creux de *mon* existence de spectateur, Jean-Luc répond en évoquant une autre activité, la lecture. Il s'agit « d'abord [de] lire l'Évangile ». Toutefois, ce lire n'est pas suffisant, de sorte que les indications du témoin correspondent à un véritable condensé d'herméneutique ordinaire dont le pendant narratif a été déroulé durant les phases antérieures de l'émission. La lecture envisage ici un texte spécifique, « l'Évangile ». Cette indication détonne quelque peu en regard du reste de l'entretien, les différents passages évoqués jusque-là provenant du livre des *Psaumes*. Il est fort probable que la mention des évangiles constitue un renvoi implicite à la figure du Christ – dont on aura remarqué l'absence au cours des échanges précédents entre Jean-Luc et son hôte. La référence à l'Évangile pourrait également s'apparenter à une suggestion quant à la portion par laquelle il conviendrait de débiter la lecture de l'Écriture. Je demeure par contre plus réservé sur le fait qu'il s'agisse d'une indication herméneutique faisant des évangiles une règle d'interprétation à l'intérieur du canon biblique, soit le principe interprétant, par exemple, des livres vétérotestamentaires (Pentateuque, Prophètes, etc.).

Si le conseil que formule l'interviewé à l'égard de « l'Évangile » est à prendre au sens propre, il relève aussi de la synecdoque, la partie renvoyant ici au tout de la Bible. Le caractère exceptionnel de cet ouvrage, ce qui le distingue de tout autre écrit, tient à sa capacité à véhiculer la présence de la divinité. Et, loin de demeurer cantonnée à une portion des Écritures, cette propriété s'étend à l'*ensemble* du corpus biblique, comme le démontre le recours fréquent du témoin à des extraits psalmiques. Les distances spatiotemporelles qui séparent la rédaction du texte canonique de l'acte de lecture ne semblent pas avoir de prise. D'ailleurs, la figure d'un auteur humain n'est que peu thématifiée dans cette herméneutique ordinaire. Seul compte le fait qu'une parole *me* soit adressée : « lire [l'Évangile] en pensant que c'est (0.4) Dieu qui (0.5) TE parle (0.4) ». Une telle lecture réinstaure – contraction de « restaurer » et « d'instaurer » – un rapport intersubjectif, une conversation, entre la divinité et le lecteur, celui-ci se muant toujours davantage en auditeur à mesure que le support textuel passe à l'arrière-plan pour laisser place au jaillissement d'une parole vive. L'interlocution qui se noue entre Dieu et son interlocuteur prend appui sur une communication passée, cristallisée dans le texte biblique, pour dire un dialogue présent et, par conséquent, se rendre *présents* l'un à l'autre.

C'est la même idée que l'on retrouve à la fin de l'interview de Marie-Laure. Là aussi, la séquence de clôture de l'entretien s'articule en trois moments : (a) le présentateur énonce que l'échange entre dans sa dernière phase et invite son interlocutrice à expliquer directement aux destinataires de l'émission comment vivre à leur tour une expérience de

foi similaire à celle décrite dans le témoignage ; (b) le témoin indique que son dialogue avec la divinité transite par la Bible, (c) avant de conclure en citant un verset biblique. (À noter que dans le cas de Jean-Luc, la citation est sollicitée par l'animateur.)

Extrait 31 : A05/225-243

- 225 A =°mmh° (0.5) Et comment euh::::: (0.3) en terminant peut-être –
 226 comment est-ce que tu pourrais euh::: (0.4) aider des amis qui –
 227 qui voudraient faire cette démarche de foi ou au moins un
 228 premier pas ? (0.3) Par où commencer °je dirais° ? °Euh::° (0.5)
 229 °euh:::::° comment – comment s'y prendre pour euh amorcer
 230 j'allais dire [cette foi ?]
- 231 E [mmh] (1.4)
 232 JE LEUR DIRAIS SIMPLEMENT qu'il faut commencer par lire la Bible.
 233 (0.4)
- 234 A Ouais. (0.4)
- 235 B Simplement. (0.5) Parce que la Bible c'est le::: – c'est la
 236 Parole de Dieu. Et quand on dit la Parole de Dieu, ça veut dire
 237 que la Bible nous parle. (0.3)
- 238 A °mmh°
- 239 E Et::::: (0.7) °si je peux° conclure (0.5) °ce° serait euh:::
 240 (0.7) leur dire simplement que ce qu'on en– la foi vient de ce
 241 qu'on entend. (0.3)
- 242 A °mmh°=
- 243 E =et ce qu'on entend vient de la Parole de Dieu.

Relevons que la foi est suscitée par la fréquentation de la Bible, sans que l'Évangile jouisse d'un statut particulier. Alors qu'elle détaille l'organisation hebdomadaire de ses lectures bibliques, en milieu d'émission [42-93], Marie-Laure va proposer un découpage des Écritures en six parties, chacune d'elles correspondant à un jour de la semaine : lundi, les « livres de la Loi » (le Pentateuque) ; mardi, les « livres historiques » (*Josué à Esther*) ; mercredi, les « livres poétiques » (*Job au Cantique des cantiques*) ; jeudi, les « livres prophétiques » (*Ésaïe à Malachie*) ; vendredi, les « évangiles » (*Matthieu à Jean*) ; samedi, les « épîtres » (probablement les *Actes des Apôtres* jusqu'à l'*Apocalypse*). Quant au dimanche, elle se laisse la liberté de choisir la portion qu'elle souhaite méditer, en lien avec le culte dominical⁴⁹.

⁴⁹ On notera que le plan de lecture que donne Marie-Laure correspond à la disposition canonique des bibles protestantes, celle-ci reproduisant l'ordre de la Septante, sans pour autant retenir les ouvrages deutérocanoniques ou, pour reprendre l'expression protestante, « apocryphes ». Il y a donc peu de chances que l'invitée utilise la TOB lors de ses lectures quotidiennes, cette traduction ayant retenu le découpage hébraïque en trois parties : Pentateuque, Prophètes (*Josué à Malachie*), Autres Écrits (*Psaumes à 2 Chroniques*). Viennent ensuite les deutérocanoniques (*Esther* en grec à *Daniel* en grec).

Dans ce programme, l'Évangile est placé sur un même pied d'égalité que le reste des ouvrages contenus dans le canon scripturaire. Deux des six jours sont consacrés au Nouveau Testament, alors que les quatre restants portent sur l'Ancien. Ce qui implique que la fréquentation du texte est prioritairement structurée par les divisions du corpus biblique, plutôt que par un principe doctrinal, par exemple, l'approche christocentrique des Écritures. Cependant, à bien y regarder, cette dernière affirmation se révèle insatisfaisante, car elle oppose trop nettement découpage matériel de la Bible et présupposés théologiques guidant la lecture. Il serait plus juste de dire que les intuitions spirituelles qui orientent les herméneutiques ordinaires sont *informées* par ces éléments concrets du livre en tant qu'artefact⁵⁰. Ce qui recoupe l'analyse que je proposais précédemment des propos de Jean-Luc Zolesio : c'est l'*ensemble* du corpus biblique qui rend la divinité présente, sans que la façon de lire ne renvoie forcément à la personne du Christ. L'équivalence entre « Bible » et « Parole de Dieu », que l'on retrouve dans tous les témoignages analysés dans ce chapitre, attribue des propriétés divines aux Écritures. Sur cette base, l'action du croyant est sanctionnée pour autant qu'elle se conforme aux modèles contenus dans la Bible. Ce qui équivaut à un *bibliocentrisme* et permet de considérer le corpus biblique comme un vaste champ d'expériences en attente d'être exploré⁵¹.

Mais on peut aller plus loin. L'Écriture ne constitue pas seulement un corpus, elle est une entité. Marie-Laure dit ainsi : « quand on dit la Parole de Dieu, ça veut dire que *la Bible nous parle* »⁵². Ce n'est plus la divinité qui parle au travers du Livre. L'ouvrage a acquis désormais une autonomie propre qui se laisse appréhender dans ces attributions anthropomorphiques. La formule de l'invitée ferait certainement bondir plus d'un théologien (y compris d'obédience évangélique). Pourtant, elle énonce très justement la phénoménologie de l'expérience herméneutique, et donc, spirituelle, de la plupart des croyants. Une fois encore, notons que le présentateur n'introduit aucun correctif et que l'émission n'a pas fait l'objet d'une censure. Ce qui indique que la formulation est

⁵⁰ Ce que fait clairement apparaître l'étude de B. Malley (2004).

⁵¹ On comparera ce que j'avance à propos du *bibliocentrisme* évangélique avec les analyses de M. Weber sur la « bibliocratie » propre notamment aux puritains (ancêtres de l'évangélisme) : « Cette conduite de vie ascétique a reçu de la Bible, naturellement, la norme fixe qui lui permettait de s'orienter en permanence et dont elle avait manifestement besoin. Et le point important pour nous, à propos de la notion de "bibliocratie" du calvinisme, souvent décrite, c'est que l'Ancien Testament, parce qu'il était tout autant inspiré que le Nouveau, *égalait* en dignité ce dernier quant à ses préceptes moraux, pour autant qu'ils ne visaient pas ouvertement la seule situation historique du judaïsme ou qu'ils n'avaient pas été expressément abrogés par le Christ. Pour les *fidèles* précisément, la Loi était donnée comme une norme idéale, jamais totalement possible à atteindre, mais valide cependant [...]. Dans toute l'atmosphère de la vie des puritains, on sent les effets de la sagesse hébraïque, en sa proximité avec Dieu et en même temps parfaitement prosaïque, telle qu'on la trouve déposée dans les livres par eux les plus lus : les *Proverbes* et un certain nombre de *Psaumes* » (2003, pp. 142-143).

⁵² C'est moi qui souligne.

parfaitement admissible du point de vue de la foi ordinaire. Plus qu'un texte, la Bible est un *médiateur* central de l'évangélisme, au même titre que l'Esprit. Et, si cette dernière entité est plus aisément invoquée en registre pentecôtiste ou charismatique, la personnification de « Parole de Dieu » – il faut entendre ici les « Écritures » et le recours à la majuscule contribue à singulariser cette entité – est un phénomène touchant l'ensemble des évangéliques, en particulier lorsqu'ils se disent « fondamentalistes ». Ainsi, lors de joutes théologiques, les charismatiques reprochent souvent à leurs coreligionnaires conservateurs d'introduire une quatrième personne au sein de la trinité : la Bible.

Entre expérience subjective et appartenance collective

La comparaison des divers entretiens abordés dans le présent chapitre permet d'étayer le fait que le rapport à la Bible proposé par les témoignages ne relève pas d'une simple préférence individuelle. Le caractère partagé de cette herméneutique se laisse déjà entrevoir dans les interventions de l'interviewer, avant même qu'il ne soit question de comparer les interviews entre elles. L'animateur ratifie les opérations qui lui sont décrites, voire participe souvent à leur accomplissement (par exemple lorsqu'il est le premier, dans l'échange, à qualifier de « promesse » [141] la parole reçue par Jean-Luc). D'autre part, lors de la séquence conclusive de l'entretien, le présentateur interpelle indirectement le spectateur et demande à son invité d'adresser au public un conseil sur la base du vécu raconté. Ce faisant, l'expérience du témoin acquiert un caractère exemplaire. Et si l'on déplie les différentes médiations sur lesquelles prend appui le projet d'évangélisation porté par les producteurs de ces programmes, il apparaît que la dimension représentative de ce rapport à la Bible est signifié par la présence, sur le site Internet, d'interviews qui mettent en œuvre et enseignent ces pratiques herméneutiques. Or, le titre du site explicite déjà l'exemplarité des témoignages qu'il recueille, conviant son spectateur à *vivre cette vie* qu'il découvre à l'écran.

La démonstration du caractère *partagé* et *partageable* de ces formes interprétatives permet d'avancer qu'elles sont caractéristiques de l'évangélisme. Elles sont une part essentielle de ce que signifie *être évangélique*. Or, comme le souligne D. Smith, toute herméneutique s'inscrit dans une organisation sociale et structure, par le moyen des textes interprétés, un agencement particulier de la société :

« Les pratiques d'interprétation qui rendent le texte "actif" sont considérées comme des attributs des relations sociales, et non pas seulement comme des compétences individuelles [...]. Ainsi, ce qui nous intéresse dans l'acte d'interpréter, ce n'est pas sa spécificité mais les pratiques présupposées par cette spécificité qui se situent dans un cadre discursif ou organisationnel donné et auxquelles l'individu

participe quand il lit. [...] la relation texte-lecteur doit être explorée en tant qu'élément d'une séquence de procédure sociale qui comprend des pratiques d'interprétation. Les analyses de texte doivent donc révéler comment le texte, en tant que sens pétrifié, structure l'interprétation du lecteur et, partant, comment sa signification peut être intégrée aux phases suivantes de la relation » (Smith, 1984, pp. 72-73).

Comme le relève justement la sociologue, les compétences herméneutiques sont le revers de l'avvers que constitue le texte⁵³. Pour que ce dernier devienne « actif »⁵⁴, il doit être mobilisé par des pratiques interprétatives collectivement disponibles et socialement distribuées. On évoquera bientôt le fait que l'artefact textuel puisse circuler et que les opérations qui l'activent se perdent partiellement. Il n'empêche que sa réactivation nécessite la mise au point d'un nouveau dispositif interprétatif collectivement partagé. Or, la force du dispositif textuel/herméneutique, soit la « lecture-en-action », pour reprendre la terminologie de M. Barthélémy (1999), repose sur la façon dont ce rapport au discours articule tant le collectif que le singulier. Une telle prise en compte nous reconduit progressivement à la relation entre le texte et son destinataire, et notamment à ce que j'ai défini comme la *figure* ou l'*exemplaire*. D. Smith fait état d'un dispositif similaire appelant lui aussi à être investi.

« Le discours crée des formes de conscience sociale qui sont atopiques, extérieures au sujet local. Même les formes idéologiques qui ne suppriment pas la présence du sujet ont pour effet, comme Foucault l'a souligné, de suspendre le sujet réel, de sorte que dans un tel texte, le sujet "est une fonction vide, pouvant être remplie par des individus jusqu'à un certain point différents" » (Smith, 1984, p. 65).

La traduction française de l'article de Smith restitue de manière imprécise le propos foucauldien. Pour être plus précis, Foucault dit du sujet qu'il est « une place déterminée et vide qui peut être effectivement remplie par des individus différents »⁵⁵. Si la sociologue

⁵³ On retrouve la même compréhension chez J. Widmer (1999b).

⁵⁴ Sur « l'activation » du texte, voir également D. Smith (1993). Dans un ordre d'idée similaire, avec une conceptualité plus manifestement ethnométhodologique, voir M. Barthélémy (1999).

⁵⁵ Voici la paragraphe de *L'archéologie du savoir* d'où est extrait ce passage : « Il ne faut donc pas concevoir le sujet de l'énoncé comme identique à l'auteur de la formulation. Ni substantiellement, ni fonctionnellement. Il n'est pas en effet cause, origine ou point de départ de ce phénomène qu'est l'articulation écrite ou orale d'une phrase ; il n'est point non plus cette visée significative qui, anticipant silencieusement sur les mots, les ordonne comme le corps visible de son intuition ; il n'est pas le foyer constant, immobile et identique à soi d'une série d'opérations que les énoncés, à tour de rôle, viendraient manifester à la surface du discours. Il est une place déterminée et vide qui peut être effectivement remplie par des individus différents ; mais cette place, au lieu d'être définie une fois pour toutes et de se maintenir telle quelle tout au long du texte, d'un livre ou d'une œuvre, varie – ou plutôt elle est assez variable pour pouvoir persévérer, identique à elle-même, à travers plusieurs phrases, soit pour se modifier avec chacune. Elle est une dimension qui caractérise toute formulation en tant qu'énoncé. Elle est un des traits qui appartiennent en propre à la fonction énonciative et permettent de la décrire. Si une proposition, une phrase, un ensemble de signes peuvent être dits "énoncés", ce n'est donc pas dans la mesure où il y a eu, un jour, quelqu'un pour les proférer ou pour en déposer quelque part la trace provisoire ; c'est dans la mesure où peut être assignée la position du sujet. Décrire une formulation en tant qu'énoncé ne consiste pas à analyser les rapports entre l'auteur et ce qu'il a dit (ou voulu dire, ou dit

prend momentanément appui sur les apports de la sémiotique ou de l'analyse structurale des textes, elle finit par rompre avec les présupposés de ces démarches voulant que le discours soit une entité de sens close sur elle-même⁵⁶. Il s'agit au contraire de réinscrire le texte dans le monde, de faire de lui l'articulation entre deux moments – et donc deux lieux – de l'action, soit un processus social. L'approche smithienne appréhende le texte et les herméneutiques qui l'activent comme des opérateurs puissants permettant de coordonner, à distance, et des subjectivités et des modalités de l'agir⁵⁷. Certes, la *figure* que porte le texte est bien une structure formelle, littéraire. Il n'empêche qu'elle constitue, par le biais de méthodes interprétatives socialement partagée, une instance à laquelle un lecteur *réel* est invité à se conformer. Ce faisant, il investit en première personne une forme de subjectivité et les expériences qu'elle rend possibles⁵⁸.

Sont donc étroitement enchevêtrées herméneutique du *soi* et perception du collectif. En d'autres termes, expérimenter la réalité phénoménale en première personne selon les modalités que permet une subjectivité définie, c'est expliciter son appartenance à un monde social particulier. Les médias constituent une ressource essentielle pour des définitions simultanées de *soi* envisageables dans une société. De même, la Bible semble être ce corpus à partir duquel les évangéliques vont fixer une grammaire spécifique du *moi* en lien avec l'agir divin, et tracer les frontières entre les différents collectifs qui regroupent les sauvés et les perdus, soit l'Église et le « monde ».

sans le vouloir), mais à déterminer quelle est la position que peut et doit occuper tout individu pour en être le sujet » (Foucault, 1969, pp. 125-126).

⁵⁶ « [L]'étude du rapport texte-lecteur doit préserver le mouvement et la séquence de la relation sociale, ce qui rend inopérantes les stratégies analytiques qui commencent dans le temps documentaire et traitent le texte comme une structure de significations déterminée intérieurement. Aussi les analyses sémiotiques ou structurales ne conviennent généralement pas » (Smith, 1984, p. 72).

⁵⁷ Ce travail de coordination permet la mise en œuvre de relations de pouvoir [*relations of ruling*]. « What I have called the relations of ruling are thus to be explored as they are or come into being in and through people's everyday/everynight activities in the multiple sites they organize. They do not occupy a special place outside time or space and though they may seem to create a *mode of subjectivity and agency* that is independant of the body, it is, and can be, only as they are in their bodies (and hence in particular places at particular times) that people can participate and bring into being their virtual disembodiment » (Smith, 1997, p. 129, c'est moi qui souligne).

⁵⁸ L'article « Social Organization of Subjectivity » évoque une *structure* à investir : « Social reality is not external to she who experiences, makes, or observes it. Conceive of it this way : people bring into being for one another a "structure" (I use this term metaphorically here) which they inhabit temporarily and which drops away behind them ; of course it is not made any way we want ; what we put together in the past shapes the direction and framework of the future ; what we build interlocks with what others build ; we build what we know how to build with the materials that come to hand. None the less, we move into the future as into a building, the walls, floors, and roof of which we put together with one another as we go into it. It is an ongoing creation of and in *action* » (Smith, 1990, p. 53).

Lectures profanes et saintes lettres

Il existe quelque chose comme une herméneutique ordinaire de l'évangélisme⁵⁹. Certes, elle comprend des variantes, mais ses traits sont partagés par les fidèles. Et, pour aller vite, c'est justement dans le partage de ces opérations qu'ils se constituent comme fidèles, c'est-à-dire comme des *convertis*. Il convient dès lors de comparer cette herméneutique particulière à des lectures profanes ayant partie liée avec le sens commun dans nos sociétés. Cette comparaison vise assurément à dégager des différences, mais également à souligner des continuités.

L'écrit se prête à différentes façons de lire. Il est possible d'aborder la Bible comme on le ferait d'autres classiques ayant marqué la culture occidentale, telles l'*Iliade*, l'*Odyssée* ou l'*Énéide*. Cette lecture, qu'elle soit celle de l'écolier ou de l'érudit, n'aura de cesse de reconduire la distance qui sépare ces récits du passé de la réalité contemporaine. Cet écart a partie liée avec l'éloignement tant spatial que temporel. Il se fait ressentir de façon aiguë lorsqu'une part importante du savoir social présupposé par l'œuvre littéraire – une connaissance implicite, propre aux destinataires antiques – échappe au lecteur moderne. Malgré l'appareillage critique que l'histoire et la littérature mettent à disposition du quidam, dans un effort d'exhumer le passé, nombre d'indications demeurent hypothétiques (et il n'en va pas autrement pour l'exégèse biblique quand elle ne renonce pas à la tâche historiographique)⁶⁰. Contrairement à une approche structurale qui se contenterait de conserver le texte clos sur lui-même et ferait primer la logique de la

⁵⁹ B. Malley dénie le fait que les évangéliques possèdent une tradition *herméneutique* conçue comme « a socially transmitted set of methods for reading the Bible » ; ils s'inscriraient plutôt dans une tradition *interprétative*, soit « a species of belief-tradition in which a set of beliefs is transmitted along with the attribution of those beliefs to a text, the Bible » (2004, p. 124). Et l'auteur de différencier entre « herméneutique » et « interprétation » : « I will use the term *hermeneutic* to refer to the process of interpretation, theories of which I call *hermeneutic theories*. I will use the term *interpretation* strictly to refer to ideas about what a text says, whether those ideas result from a direct encounter with that text, with some other text, or with some person » (2004, p. 74). À bien y regarder, la distinction que propose Malley se révèle fort problématique. (Notons en passant qu'elle va à l'encontre du sens étymologique de chacun des termes, le latin *interpretatio* étant l'équivalent du grec *hermeneia*.) L'anthropologue place le processus interprétatif sous le label de « théorie herméneutique », réduisant l'interprétation aux simples occurrences visant à la production du sens d'un texte. Or, cela revient à multiplier les confusions. Car, pour qu'une interprétation soit reconnaissable comme telle, il faut qu'elle se conforme à des pratiques reconnues, c'est-à-dire à une *méthode*. Par conséquent, la méthode relève bien de la pratique. C'est autre chose qu'on en fasse la théorie sur la base d'un retour réflexif sur l'action. D'ailleurs, Jean-Luc Zolesio décrit bien une méthode herméneutique lorsqu'il enjoint le spectateur à entendre le contenu de la Bible comme une parole personnellement adressée à son destinataire.

⁶⁰ L'apparat critique, notamment les notes de bas page, que comportent la plupart des traductions de la Bible permet justement de resituer le texte dans son ancrage historique. Il vaudrait la peine d'étudier les présupposés herméneutiques que véhiculent les mises en page et les annotations des différentes versions. On notera, par exemple, d'importantes différences entre la TOB, la *Nouvelle Bible de Jérusalem*, et la NEG, différences qui contribuent à proposer d'autres modalités de lecture, et donc d'identification. Ainsi, l'appareil critique constitue une première forme de médiation du corpus biblique.

narration sur le chronologique (qu'il soit intra- ou extratextuel)⁶¹, ces tentatives partent du principe que le dedans du texte pointe nécessairement vers un dehors du monde. L'écrit est porteur d'un acte de communication qui renvoie à un *réel* structurant et le texte et le monde. Dès lors, le paramétrage des déictiques spatiaux (« ici », « là »...), temporels (« maintenant », « demain »...) et pronominaux (« je », « nous »...) qui composent le récit prend en compte l'ancrage historique de l'écrit. Ceux-ci autorisent à envisager un monde *passé* que la lecture permet partiellement de recouvrir.

Le texte du passé continue de « parler » lorsqu'il fait référence à une condition partagée, malgré le caractère exotique de certains traits. Dans les « classiques » qu'il parcourt, le lecteur reconnaîtra certains des dilemmes moraux auxquels il se voit confronté. Il ira parfois jusqu'à discerner des *figures* dont la validité transcende les déterminations historiques de l'œuvre et disent la vérité d'une condition toujours actuelle. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les emprunts répétés de la psychanalyse à la tragédie grecque, cette analyse ayant choisi d'affubler les « complexes », ces configurations relationnelles problématiques dans lesquelles s'inscrit la *psychè*, de noms tirés de la mythologie : Œdipe, Narcisse ou Électre⁶².

Mon usage de la « figure », alors que j'évoque les lectures profane ou psychanalytique, n'est pas dénué d'ambiguïtés. Celles-ci se veulent délibérées, car elles permettent de souligner la continuité entre des pratiques herméneutiques qui relèvent du sens commun et celles que mobilisent des évangéliques. Dans les deux cas, le texte renvoie à un réel mondain. Il s'apparente à une forme d'*imitation*, au point que l'agir dans le monde

⁶¹ Il est évidemment possible de se livrer à une lecture structurale de l'*Odyssée* ou d'un récit biblique. À ce propos, on comparera les lectures différenciées que Roland Barthes (1972) et l'exégète vétérotestamentaire Robert Martin-Achard (1972) livrent de la lutte de Jacob avec l'ange (Gn 32, 23-33). En 1966, Barthes décrivait ainsi le projet de l'analyse structurale : « tous les chercheurs actuels (Lévi-Strauss, Greimas, Bremond, Todorov), [...] pourraient tous souscrire sans doute (quoique divergeant sur d'autres points) à la proposition de Lévi-Strauss : "L'ordre de la succession chronologique se résorbe dans une structure matricielle atemporelle." L'analyse actuelle tend en effet à "déchronologiser" le contenu narratif et à le "relogifier" [...]. Ou plus exactement [...] la tâche est de parvenir à donner une description structurale de l'illusion chronologique ; c'est à la logique narrative à rendre compte du temps narratif. On pourrait dire d'une autre façon que la temporalité n'est qu'une classe structurelle du récit (du discours), tout comme dans la langue, le temps n'existe que sous forme de système ; du point de vue du récit, ce que nous appelons le temps n'existe pas, ou du moins n'existe que fonctionnellement, comme élément d'un système sémiotique : le temps n'appartient pas au discours proprement dit, mais au référent ; le récit et la langue ne connaissent qu'un temps sémiologique ; le "vrai" temps est une illusion référentielle, "réaliste", [...] et c'est à ce titre que la description structurale doit en traiter » (Barthes, 1981 [1966], p. 18). Parmi les multiples difficultés que soulève une telle approche, notons que la réorganisation de la chronologie du récit sur la base d'une conception oppositionnelle de la logique revient à déstructurer le sens endogène de l'acte de communication, en particulier la dimension énonciative, celle-ci étant fortement indexée sur la temporalité de l'action. Pour des approches tentant de conserver le lien étroit entre constitution d'un ordre de sens sur la base du déroulement séquentiel de l'action, ordre qui embrasse tant la situation interactionnelle que la configuration structurelle dont la situation constitue un moment, voir H. Garfinkel & H. Sacks (2007 [1970]), J. Widmer (2006), A. Bovet & P. Gonzalez (2006).

⁶² Chacun de ces complexes renvoie plus spécifiquement à une école psychanalytique, respectivement freudienne, lacanienne et jungienne.

puisse se conformer à son tour à l'image qu'encapsule le texte⁶³. Alors qu'ils « activent » ce texte, tant le lecteur ordinaire que le psychanalyste auront à disposition une opération identique, celle qui consisterait à appréhender la *figure* comme une structure formelle, une idée. Si elle renvoie à une présence mondaine, celle-ci est d'abord perçue comme *humaine*, y compris lorsque l'altérité qui surgit du *même* se montre sous les traits d'un subconscient inquiétant. L'*hubris* de l'Œdipe tel que le conçoit le thérapeute n'offense nul dieu, mais remet en cause les fondements de la famille et, avec elle, de la société des humains dans son ensemble⁶⁴.

Le bref détour par d'autres modalités de lecture permet désormais de mieux envisager tant les prolongements que les ruptures entre les herméneutiques profane et évangélique. Remarquons d'abord que la Bible est l'élément central du second dispositif. C'est sur elle que porteront prioritairement les opérations sémiotiques qui feront passer du texte à la présence, du symbolique à l'indiciel. Cette centralité des Écritures se vérifie également lorsque le message activé par la lecture n'appartient pas au corpus biblique. Il en va de même lorsque le témoignage rapporte une manifestation surnaturelle qui serait le fait, par exemple, d'une visitation de l'Esprit. La Bible est donc le lieu premier où s'exerce l'herméneutique ordinaire. Elle jouit de ce fait d'un statut privilégié vis-à-vis de n'importe quel écrit. Cependant, les procédés interprétatifs qu'elle mobilise sont extensibles à d'autres supports signifiants, qu'il s'agisse d'un ouvrage de spiritualité, d'un signe discerné au gré d'une rencontre fortuite ou d'une pensée particulière qui s'impose à *mon* esprit. Si cette herméneutique est mise en branle par la Bible, son déploiement est appelé à s'étendre à l'ensemble du monde afin de le percevoir tout entier saturé par une divine présence⁶⁵.

⁶³ Je pense évidemment aux écrits d'Erich Auerbach (1968 [1946]) sur la *mimésis*, soit « la représentation de la réalité dans la littérature occidentale » (dans laquelle le théoricien littéraire inclut la Bible). Or, il convient de garder à l'esprit que l'auteur aborde la *mimésis* ayant au préalable traité du rôle de la *figure* dans le cadre de l'exégèse médiévale (Auerbach, 2003 [1944]). Les deux notions renvoient donc à l'appréhension du réel. En fin de chapitre, on reviendra sur les travaux du théoricien relatifs à l'interprétation figurative.

⁶⁴ Dans la notice consacrée à l'Œdipe, le *Vocabulaire de la psychanalyse* souligne le « caractère fondateur » de complexe pour Freud « dans l'hypothèse, avancée dans *Totem et Tabou* [...] du meurtre du père primitif considéré comme moment originel de l'humanité. Discutable du point de vue historique, cette hypothèse doit être entendue avant tout, comme un mythe qui traduit l'exigence posée pour tout être humain d'être un "bourgeon d'Œdipe" [...]. Le complexe d'Œdipe n'est pas réductible à une situation réelle, à l'influence effectivement exercée sur l'enfant par le couple parental. Il tire son efficacité de ce qu'il fait intervenir une instance interdictrice (prohibition de l'inceste) qui barre l'accès à la satisfaction naturellement cherchée et lie inséparablement le désir et la loi (point sur lequel J. Lacan a mis l'accent). [...] Une telle conception structurale de l'Œdipe rejoint la thèse de l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* [on aura reconnu C. Lévi-Strauss], qui fait de l'interdiction de l'inceste la loi universelle et minimale pour qu'une "culture" se différencie de la "nature" » (Laplanche & Pontalis, 2007 [1967]-a, p. 83).

⁶⁵ B. Malley (2004) décrit le caractère singulier de la Bible, mais sa focalisation excessive sur la matérialité de l'artefact et donc sur l'objet, l'empêche de voir l'extension du processus herméneutique à l'ensemble du monde.

La proposition de Jean-Luc apparaît alors comme une formulation rigoureuse de la méthode à déployer pour déchiffrer les manifestations de la divinité au cœur de l'existence : « lire [l'Évangile] en pensant que c'est (0.4) Dieu qui (0.5) TE parle (0.4) ». Cet énoncé fait pleinement sens, ne serait-ce qu'en regard du plan sur lequel doit prioritairement porter le travail de conversion signifiante, soit celui des déictiques. Car l'une des opérations essentielles permettant de faire surgir la coprésence de l'entité divine transite précisément par leur calibrage. Ainsi appréhendé, le texte *m'*est personnellement adressé. Il participe du dialogue que *j'*entretiens avec Dieu, tout en le structurant. Évidemment, le mouvement n'est pas sans conséquence vis-à-vis de l'ancrage historique dans lequel s'inscrit le passage scripturaire servant de support à ce contact surnaturel, en particulier le travail ayant présidé à sa *production*.

L'adoption de l'herméneutique préconisée par le témoin ne conduit pas forcément à renoncer au caractère antique de l'écrit. La référence à cette antiquité pourra même être mobilisée comme argument apologétique pour démontrer l'essence divine des livres bibliques, soit le fait qu'ils sont le résultat d'une *inspiration* particulière⁶⁶. Concrètement, l'indexation des déictiques sur le présent de la lecture fait advenir un rapport intersubjectif entre la divinité et le croyant. Ce qui implique que les informations historiques relatives à la composition, à la transmission et à la réception du texte ne revêtent que peu de pertinence pour cette forme de mise en contact avec la Bible. Mais, on verra dans le chapitre à venir, que des contextes interprétatifs différents appellent des herméneutiques distinctes. Il n'empêche que la version *ordinaire* que je dégage est première en regard de l'expérience religieuse fondamentale.

De même, les narrations présentent, sous un autre mode, des *figures* à investir dans le discours biblique. Ce sont autant de situations mettant en scène des personnages appréhendés comme des modèles (Abraham, Moïse, Joseph, Josué, David, Jésus, Paul). Ici, le raisonnement se fait analogique. Il réinscrit dans le présent de l'action des modalités de l'agir perçues comme exemplaires. On remarquera que cette strate est légèrement en retrait en regard du simple investissement des déictiques. Elle se situe davantage du côté de l'iconique que de l'indiciel. Cependant, elle est appelée à proliférer dans le monde, l'exemplarité pouvant être celle de chrétiens contemporains dont l'existence présente les traces du passage de la divinité.

En résumé, l'herméneutique ordinaire, si elle est mobilisée dans le rapport à la Bible, la dépasse bientôt pour *me* faire entrer – notons le recours à la première personne – dans un monde habité par Dieu. De proposition d'engagement discursive, elle se fait

⁶⁶ Nous discuterons du rapport à l'histoire dans le chapitre 6.

perception phénoménale d'une nouvelle réalité. La conversion de mon existence relève d'une capacité à convertir les signes en une présence.

Loi du bonheur, voie du succès

Mais pourquoi changer ? Quelles raisons pourraient pousser quelqu'un à infléchir le cours de sa vie ? À ce point, la perspective du bonheur auquel est promis celui qui rencontre la divinité semble constituer le motif essentiel du changement. Car c'est bien ce registre qu'exploite l'exemplarité du témoignage, alors qu'elle quête une réponse favorable de la part du spectateur. On présente des existences marquées par le succès, par une découverte de soi au travers d'une relation particulière avec Dieu. C'est pourquoi les interviews de Jean-Paul Zolesio et de son homonyme débutent et s'achèvent de manière fort similaire, tous deux semblant jouir d'un parcours de vie exemplaire.

Extrait 32 : A04/158-174

- 158 A [°ouais°] (0.7) PEUT-ETRE:: en: guise de conclusion est-ce que tu
 159 aurais (0.4) une PAROLE de – de – °de° cette Bible (0.4) euh:::
 160 que tu puisses nous – nous – nous laisser comme cela qui:: (0.5)
 161 qui scelle un petit peu le tout ? (0.3)
- 162 D OUI J'AIMERAIS BIEN VOUS RELIRE puisque je l'ai paraphrasé mais un peu
 163 abîmé le Psaume quatre-vingt quatre qui [m'a]
- 164 A [ouais]
- 165 D tellement (0.4)
 166 marqué. (0.4) Vous m'excusez je mets mes lunettes. Mais (0.5) le
 167 psalmiste dit (.) HEUREUX ceux qui placent (.) en toi leur appui.
 168 (0.3) Ils trouvent dans leurs cœurs des chemins tout tracés.
 169 Lorsqu'ils traversent la vallée des pleurs (0.4) il la
 170 transforment en un lieu plein de sources. (0.4) Et la pluie la
 171 couvre aussi de bénédictions. Leur force augmente (0.6) pendant
 172 la marche. (0.7) Et ça c'est::: (0.3) une partie de:: (.) ce– MON
 173 expérience. (0.6) Pendant la MARCHE (0.7) dans la vie chrétienne
 174 (0.2) mes forces °augmentent°.

Au terme de son entretien, Jean-Luc avançait : « HEUREUX L'HOMME qui craint l'Éternel et qui marche °dans ses voies° » [176-177]. La formule semblait ponctuer le récit d'une double intervention divine à même l'existence. Le choix « d'intervention » n'est pas anodin. Il renvoie à l'opération quasi chirurgicale à laquelle procède la divinité pour mettre de l'ordre dans une vie, quand il ne s'agit pas de la sauver de la mort. Sur un mode similaire, Jean-Paul conclut sur une béatitude qu'il cite à partir de l'Écriture, à la manière d'une loi spirituelle valable pour tous. Et, dans le mouvement même de sa citation, il l'indexe sur sa propre existence. « Et ça c'est::: (0.3) une partie de:: [...] MON expérience.

(0.6) Pendant la MARCHE (0.7) dans la vie chrétienne (0.2) mes forces °augmentent° ». Remarquons la transformation des déictiques : « leurs forces », celle des hommes qui placent leur confiance en Dieu (dans le psaume), sont devenues « mes forces ». La troisième personne du pluriel se dit à présent dans le singulier d'une première personne. Ce genre d'indexation rappelle furieusement la façon qu'a Jean-Luc de convoquer un verset psalmique en début d'interview, comme on le ferait d'un proverbe qui exprimerait une forme de sagesse populaire.

Extrait 33 : A03/06-14

- 06 A enfants. (0.7) La vie est un long fleuve tranquille en quelque
07 sorte. (0.7)
- 08 C OUAIS, enfin relativement, parce que euh les études sont longues,
09 difficiles. J'ai appris euh – au cours de mes études, j'ai eu
10 des échecs et j'ai appris que, comme la Bible dit (0.7) euh:::
11 si Dieu ne bénit, ce::lui qui construit, construit en vain.
12 Et::: donc j'ai appris que moi j'avais ma part à faire mais que
13 il fallait compter sur la bénédiction de Dieu. Ça m'a aidé.=
- 14 A =D'accord. (0.7) Euh::: ET SUR LE PLAN PERSONNEL est-ce que ça aide

Dans les deux entretiens, on retrouve ce même mouvement du *ils* vers le *moi*. Concernant Jean-Luc, on aurait pu émettre certains doutes sur le caractère extensible de l'opération interprétative à d'autres destinataires. Cependant, le placement séquentiel du propos de Jean-Paul en fin d'interview, lors du moment explicitement alloué à l'enrôlement du spectateur, finit de démontrer le caractère partageable de ce genre de rapport aux Écritures. D'autant plus que l'invité rattache clairement la pratique de cette herméneutique à la « vie chrétienne ».

Cette existence est donc à appréhender à partir d'une injonction, être « HEUREUX », un bonheur qui a partie liée avec le fait d'entretenir une relation personnelle avec Dieu. Les expériences de jeunesse de Jean-Luc et de Jean-Paul sont là pour attester que la qualité du rapport avec l'entité divine dépend éminemment de la façon dont le fidèle se conforme à cette « Parole », la Bible. Car cet ouvrage constitue le corpus au sein duquel le croyant trouvera les préceptes qui lui permettront de façonner sa vie, mais aussi un point de contact privilégié pour entrer en communication immédiate avec la divinité. Il y a donc le symbolique du précepte, loi pour l'existence, et l'indiciel du contact, toucher transcendant. Et entre ces deux pôles se tient la *figure* qui les articule, faisant tour à tour de la loi une expérience et du vécu un exemplaire. Dès lors, l'invitation au bonheur est à entendre comme une injonction, du fait que cette félicité dépend de la mise en œuvre du

contenu du Livre. Ne pas se conformer à ce dont il est porteur revient à s'exposer au malheur, à la désertion de la présence divine⁶⁷.

À mesure que l'analyse progresse, elle retrouve, par des voies différentes, des intuitions qui étaient déjà celles d'un Max Weber dans *L'éthique protestante*. Il y a évidemment le fait que les succès du croyant sont susceptibles d'être appréhendés comme les signes de l'approbation divine. De sorte que l'*esprit du capitalisme* n'est pas très loin. Car ce qui est *promis* par ce rapport à la Bible, c'est bien une sorte de réussite individuelle⁶⁸. Et ici, le rappel du bonheur (tant professionnel que familial) des témoins ne fait qu'accentuer ce trait. Mais il y a aussi ce travail sur soi, corollaire du discernement de la présence de Dieu à même *ma* vie. Le fidèle est alors engagé dans une *entreprise* de production du *moi*, dans une veine déjà explorée par Weber à propos du puritanisme :

« de même qu'il contrôlait son propre comportement, le puritain [...] contrôlait aussi le comportement de Dieu, dont il voyait la main dans toutes les occurrences particulières de la vie. Ce qui faisait que, à l'opposé de la doctrine originelle de Calvin, il savait pourquoi Dieu avait pris telle ou telle disposition. La sanctification de la vie pouvait ainsi presque prendre le caractère d'une entreprise commerciale » (2003 [1904-1905], p. 145).

On saisit alors que les formes de publicisation du bonheur individuel dont jouit le croyant puissent se faire *publicitaires*, quand elles ne sont tout simplement pas racoleuses. Une telle analyse rejoint celle de Jean-Paul Willaime, alors qu'il évoque un « individualisme religieux ostentatoire » propre à l'évangélisme, au sens où « le fait d'être *born again* doit se manifester concrètement par un changement de vie » (2004a, p. 170). Car la promotion de la foi est étroitement liée à celle d'un *moi*, sur le mode du « testé et approuvé ». Le format du témoignage s'apparente furieusement à la *success-story* du *self-made-man*, à ceci près que, dans le récit, c'est à la divinité qu'il incombe de *refaire* le fidèle. Mais au final, le résultat semble le même : tout paraît concourir à la faveur, et donc à l'avènement, de l'individu.

⁶⁷ Voir notre article à propos de personnes malades dans une Église charismatique et la manière dont leur maladie interroge l'assemblée quant au statut de la présence de Dieu (Gonzalez & Monnot, 2008). Des éléments de cet article sont repris au chapitre 8.

⁶⁸ Alors qu'il campe la problématique de son ouvrage, M. Weber décrit Benjamin Franklin comme un chaînon essentiel dans la transition qui va de l'éthique protestante à l'esprit du protestantisme. On remarquera le rôle central que joue un verset biblique dans l'élaboration de ce nouveau rapport au travail et à l'accumulation des richesses : « En effet, à la question de savoir *pourquoi* donc "avec des hommes on doit faire de l'argent", Benjamin Franklin – bien qu'il soit lui-même un déiste sans couleur confessionnelle – répond dans son autobiographie par un verset de la Bible que son père strictement calviniste n'a cessé, comme il dit, de lui inculquer dans sa jeunesse : "Si tu vois un homme vaillant *dans sa profession*, alors il se présentera devant les rois." Pour autant qu'il s'effectue légalement, le gain d'argent est, au sein de l'ordre économique moderne, le résultat et l'expression du sérieux de la *profession*, et c'est ce *sérieux* qui constitue [...] le véritable alpha et oméga de la morale de Franklin » (2003 [1904-1905], pp. 27-28).

La promesse et l'oracle

Au cours de mon analyse, j'ai eu recours à l'adjectif « oraculaire » pour qualifier l'herméneutique mise en œuvre par les évangéliques. Le qualificatif pose toutefois un certain nombre de difficultés, à commencer par le fait qu'il s'agit d'un concept analytique, et non d'une notion indigène. D'autre part, l'idée même que la Bible pourrait servir à formuler des « oracles » serait susceptible de heurter certains croyants, en raison de l'appartenance du terme au lexique de la divination. (Notons tout de même que l'Ancien Testament a recours à ce mot pour désigner les paroles prophétiques que Dieu adresse à son peuple par le moyen de ses prophètes⁶⁹.) Il va donc s'agir d'explicitier les rapports qu'entretient la « promesse », en tant que notion indigène, avec le concept analytique de « l'oracle ».

Les différents témoignages ont permis de dégager l'importance du motif de la « promesse ». Celui-ci a été mobilisé de manière explicite ou a implicitement informé la tenue des échanges entre le présentateur et son invité. On commencera par noter que la « promesse » ne saurait se réduire à une parole surnaturelle qui surgirait dans un moment de détresse. Elle peut également prendre l'allure de principes généraux, des sentences qui expliciteraient les conditions d'une existence réussie. Le conditionnel est de mise, car il serait périlleux de ne pas respecter ces affirmations bibliques, cet irrespect pouvant se solder par l'abandon de la divinité, ce qui conduirait à échouer sa vie présente et mettrait fortement en danger sa destinée éternelle. Partant, ce qui se donne dans la Bible sous la forme d'un énoncé général, ou encore sous les traits d'une *figure*, constitue une invitation divine qu'il s'agit d'investir en première personne, comme un *pour moi*. Cette individualisation de la promesse confère à l'herméneutique ordinaire son caractère *oraculaire*, soit une parole que Dieu *m'adresse* personnellement.

Ainsi, le témoignage de Jean-Luc a montré comment la « promesse » peut apporter à son destinataire une consistance en regard de ce qui reste à venir, le fidèle se sachant fort de l'engagement de la divinité à son égard. Mais l'orientation vers le futur est susceptible de postures plus scrutatrices. On inspecte alors le corpus biblique en quête d'un bon augure, à la manière d'un aruspice sondant les entrailles d'un animal sacrifié pour y rechercher un « signe » particulier. Et, comme j'ai tenté de le démontrer, si cette forme de communication trouve dans les Écritures un lieu privilégié, rien n'empêche qu'elle

⁶⁹ Voici des exemples tirés du corpus prophétique : « Dis-leur : Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Cet oracle concerne le prince qui est à Jérusalem, et toute la maison d'Israël qui s'y trouve » (Ezékiel 12, 10) ; « Oracle, parole de l'Éternel sur Israël. Ainsi parle l'Éternel, qui a étendu les cieux et fondé la terre, et qui a formé l'esprit de l'homme au-dedans de lui » (Zacharie 12, 1) ; « Oracle, parole de l'Éternel à Israël par Malachie » (Malachie 1, 1).

s'exerce par le moyen d'autres indications, des coïncidences, des « portes que le Seigneur ouvre » ou « qu'il ferme », un mot prononcé par un proche sans qu'il soit au courant de *ma* situation actuelle, mais qui constitue une « réponse » surnaturelle⁷⁰. *Ça répond*.

Comme le fait remarquer Michel de Certeau, cette quête d'une réponse est indissociable « d'une supposition générale *qu'il y a du répondant* » (1981, p. 377). Elle est attente d'une advenue, d'une présence, qui ratifie une économie fiduciaire.

« Le croyant dit : "Je crois que tu (re)viendras". Il se soutient de l'autre, même si, en bien des cas, l'autre est apprivoisé, parfois contrôlé, voire domestiqué par les règles sociales qui "assurent" le créancier contre le risque du temps. Il se situe dans cet entre-deux, dans le suspens qui sépare ce qu'il a fait de ce que l'autre fera. Un dire occupe cet espace : une promesse, une convention, une confession de "foi", etc. Le croire est le lien distendu qui attache par une parole deux gestes distants. Par là il noue un dire à un faire. Réciproquement, cette inscription du dire dans le faire et du faire dans le dire constitue le croire en pratique expectative » (Certeau, 1981, p. 367).

Cependant, l'attente peut se faire plus pressante, réclamant de percevoir d'emblée des gages de ce qu'elle escompte pleinement pour plus tard. Ce faisant, le jeu entre présence et absence tend à s'estomper pour satisfaire le désir dans l'immédiat.

C'est ainsi que je propose d'articuler la catégorie indigène de la « promesse » à celle analytique de « l'oracle ». La première annonce un horizon bienveillant pour quiconque place sa confiance dans la divinité. Son orientation est d'abord celle du futur. Elle dit un sens et une attente, à la fois sens de l'attente et attente de sens. La seconde catégorie constitue l'opération par laquelle on investit la promesse en première personne, se sentant interpellé par une présence qui se manifeste dans *mon* existence. Si la « promesse » s'apparente à une disposition de l'être tendu vers un avenir commun, « l'oracle » est davantage le produit d'une activité en quête d'un sens particulier⁷¹. L'attente et l'opération peuvent parfaitement se conjuguer. Mais il arrive que la première cède le pas sur la seconde lorsque le fidèle est pressé de voir la divinité lui répondre sur-le-champ. L'attente se fait alors impérative.

Remarquons que l'énoncé biblique, par essence générique (même lorsqu'il s'adresse à un « tu »), se prête également à une compréhension personnelle. Or, à tout moment, celle-ci est susceptible de se faire individualiste dès lors que l'herméneutique se fixe l'individu pour unité de sens. L'extension de la promesse coïncidera alors avec celle des projets individuels, plutôt qu'elle envisagera le sort du commun. Et s'il lui faut embrasser le collectif, ce sera en mettant côte à côte des destins singuliers par une généralisation du

⁷⁰ Ces différentes expressions sont tirées de mon expérience sur le terrain.

⁷¹ En cela, j'ai à nouveau recours à la distinction que propose L. Quéré (2002) entre « orientations symboliques » auxquelles on pourrait rattacher la « promesse » et « l'oracle » qui serait de l'ordre des « opérations praxéologiques » permettant de mettre en œuvre l'orientation que se fixe l'acteur social.

procédé oraculaire à tous ceux désireux de l'investir pour participer de la bienveillance dont témoigne la divinité à l'égard de ceux qui écoutent sa « Parole ». Peu importe ici que l'approbation divine soit transmise par la Bible (pour l'ensemble des évangéliques) ou par des manifestations particulières de l'Esprit (dans une sensibilité plus charismatique).

Lex legendi, lex credendi

Le couple « promesse » et « oracle » est le produit de mon analyse. Le second motif rend compte des opérations permettant l'investissement de ce qui est promis, quitte à exercer une pression pour que quelque chose advienne. J'ai également évoqué la dialectique propre à un autre binôme, « loi » et « promesse », en particulier son centrage sur le bonheur et l'avenir de l'individu. Or, ce couple est déjà présent dans les Écritures, ainsi que dans les interprétations patristiques et médiévales, bien que son articulation soit différente. De ce fait, il mérite qu'on s'y arrête, de manière à mettre en lumière les déplacements qu'opère l'évangélisme en regard d'une tradition de lecture. Ces transformations révèlent une facette caractéristique, proprement moderne de la pratique évangélique de la Bible. Elles permettent de saisir le principe central qui guide le rapport au corpus scripturaire, mais aussi quels sont – ou ne sont pas – les médiateurs centraux. Or, contre toute attente, la figure du Christ semble périphérique dans le processus herméneutique.

Dans les épîtres de Paul (notamment *Galates* et *Romains*), la promesse constitue une attente inscrite au cœur de l'Ancien Testament, attente qui se voit comblée par l'avènement de l'Oint. La venue du Messie rend caduques les exigences de la loi juive, en particulier la circoncision et les interdits alimentaires. Dès lors, les livres vétérotestamentaires viennent s'inscrire dans le corpus chrétien en vertu d'une lecture *figurative* décelant dans l'Ancienne Alliance des *préfigurations* du Christ et de l'Évangile⁷². Or, c'est dans le sillage de ces exégèses que s'est progressivement élaborée la théorie des quatre sens de l'Écriture⁷³. Je restitue ici l'exposé succinct qu'en fait Augustin en introduction à son *De la Genèse au sens littéral* (I, I, 1), reprenant la traduction que

⁷² Pour cette section, je m'appuie en particulier sur les travaux d'E. Auerbach (2003 [1944]). À juste titre, l'auteur attire l'attention de son lecteur sur l'importance du *Contre Marcion* que rédige Tertullien, au début du 2^e siècle, pour contrer les thèses d'un courant interne au christianisme qui proposait de rejeter l'Ancien Testament du canon chrétien alors en formation. Dans *Mimésis*, le même Auerbach donne la définition suivante de la *figure* : « Selon cette conception [*figurative*], un événement qui s'est passé sur la terre ne signifie pas seulement cet événement même, mais aussi, et sans préjudice de sa réalité concrète *hic et nunc*, un autre événement qu'il annonce ou qu'il répète en le confirmant ; le rapport entre les événements n'est pas envisagé essentiellement comme un développement temporel ou causal, mais comme formant une unité au sein du plan divin, dont tous les événements constituent des parties et des reflets ; leur connexion terrestre immédiate est de moindre importance, et la connaissance de celle-ci quelquefois tout à fait superflue pour l'interprétation » (1968 [1946], p. 551).

⁷³ Pour une introduction à cette thématique, on se reportera à l'article de P. Beauchamp (2002 [1998]).

propose E. Auerbach. Le critique littéraire explicite entre parenthèses chacun des sens auquel le théologien fait allusion.

« In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura prenuntientur, quae agenda praecipiantur vel moneantur.

[Dans tous les livres saints il convient de considérer les choses éternelles qui y sont publiées (fin du monde et vie éternelle, sens anagogique), les faits qui y sont relatés (sens littéral et historique), les événements futurs qui y sont présagés (sens figuratif proprement dit, les prophéties réelles de l'avènement du Christ dans l'Ancien Testament), les préceptes et avertissements qui y sont donnés (sens moral)] » (Auerbach, 2003 [1944], p. 49).

À nouveau, la comparaison entre la grille interprétative des quatre sens de l'Écriture et l'herméneutique évangélique mise au jour fait apparaître tant des continuités que des ruptures. Ainsi, nos témoins sont particulièrement attentifs au sens moral de la Bible. C'est précisément ce rapport à des préceptes divins qui conditionne le bonheur. Assurément, les évangéliques tiennent-ils à la dimension historique de ce qui est relaté dans le corpus biblique. Ils seront même en mesure d'user du schème « promesse »/« accomplissement » tel que le faisaient les Pères et les médiévaux pour décrire l'accomplissement des prophéties vétérotestamentaires dans le Christ. Cependant – et c'est ici le nœud de l'affaire –, *l'aspect christologique n'est pas central* dans le rapport que les évangéliques entretiennent à la Bible. Cette figure n'est pas l'interprétant axial autour duquel s'articulent les autres sens de l'Écriture. Il n'est pas *le* médiateur du sens comme c'était le cas dans l'Église antique ou au Moyen-Âge.

Il s'agit de bien saisir ce que j'avance. Assurément, je ne dis *pas* que les évangéliques ne sont pas chrétiens ou que leur christianisme est déficient. Il n'appartient nullement au sociologue de trancher ces questions. D'une part, ces enjeux sont du ressort du débat sur le christianisme auquel participent les évangéliques, les autres confessions chrétiennes, et, dans une certaine mesure, la société dans son ensemble. D'autre part, rien ne serait plus étranger à la posture sociologique à laquelle je me rattache et que je tente de mettre en œuvre dans cette étude⁷⁴. Dès lors, que faut-il comprendre lorsque j'avance que le Christ n'opère pas comme médiateur central de l'herméneutique ordinaire ?

Tout d'abord, il convient de noter que Jésus est bien une entité importante dans la spiritualité évangélique. Il participe de la divinité (dans une compréhension parfois vague). Quant à son sacrifice sur la croix, il revêt une importance capitale, même s'il peut donner lieu à des conceptions différenciées entre conservateurs et charismatiques. Mon analyse porte sur un autre plan. Elle essaye d'appréhender l'opérateur central de sens dans le rapport herméneutique. Or, dans la compréhension évangélique que j'ai dégagée,

⁷⁴ Cette posture est décrite dans le détail au chapitre 1.

l'instance déterminante n'est pas le Christ – sauf quand il n'est pas question de Bible, lors de visions, par exemple, pour des raisons évidentes liées à la consistance sémantique du langage religieux et, par conséquent, du vécu spirituel qu'il permet. Cette instance qui constitue l'unité de sens, c'est l'*individu* auquel est destiné le message. On assiste donc à l'effacement d'une figure médiatrice au profit d'un rapport immédiat à la divinité, rapport médiatisé par un corpus biblique tenant lieu de champ d'expérience.

Une anecdote tirée de l'histoire de la théologie permettra de donner davantage de chair à mon argument. Cette fois, la comparaison demeure interne au protestantisme. Il s'agit de comparer la position évangélique à celle de Karl Barth. La tradition orale voudrait qu'à la demande « Quand avez-vous été sauvé ? » le théologien réformé ait répondu : « À Golgotha⁷⁵ ! »

La question signale évidemment une posture piétiste ou revivaliste. Notons qu'elle est courante dans l'évangélisme contemporain, pouvant surgir à l'occasion d'une rencontre entre « chrétiens » qui font connaissance. Elle participe donc des formats conversationnels habituels que pratiquent des évangéliques⁷⁶. Si l'on revient à Barth, il était escompté que le théologien divulgue une date déterminante dans sa vie, moment précis, datable et fondateur de son rapport avec Dieu. Le présupposé d'une telle demande, c'est bien que la divinité se révèle à la subjectivité du croyant et, ce faisant, révèle cette même subjectivité. Or, l'aspect comique de la réplique barthienne provient de ce qu'elle rompt avec le format de réponse attendu. Davantage, elle subvertit les hypothèses relatives à l'expérience religieuse sur lesquelles repose la question, hypothèses qui donnent son sens à l'interrogation. Le théologien prend son interlocuteur à contre-pied en proposant une date externe à sa biographie. En fondant son salut personnel sur un événement historique extérieur, la crucifixion de Jésus, plutôt que sur un épisode de son parcours biographique, Barth accentue le caractère *objectif* de la rédemption.

Dans les termes d'un Thomas Kuhn (1983 [1962]), les compréhensions évangélique et barthienne relèvent de paradigmes radicalement différents qui partagent pourtant les mêmes concepts. C'est là que réside toute la difficulté, mais également la source des quiproquos qui émaillèrent le dialogue entre Barth et les protestantismes issus du revivalisme ou du piétisme. On a affaire à deux manières d'organiser un matériau

⁷⁵ J'ai trouvé le propos sous cette forme dans un ouvrage de W. Willimon (2008, p. 25). Il provient certainement d'une conversation que Barth entretient en mai 1961 avec l'Église méthodiste suisse, à Reuti-Hasliberg. Selon son biographe, le théologien bâlois aurait avancé : « I do not deny the experience of salvation [...] But the experience of salvation is what happened on Golgotha. In contrast to that my own experience is only a vessel » (Busch, 1994 [1975], p. 447).

⁷⁶ Je me suis vu adresser cette même question (ou sa variante « quand t'es-tu converti ? ») à plusieurs reprises, alors que j'effectuais mon investigation sur le terrain.

identique. La situation est semblable en cela aux systèmes concurrents que furent le géocentrisme aristotélicien et l'héliocentrisme copernicien, en regard des données astronomiques. Or, l'essentiel de l'écart entre barthisme et évangélisme tient à la *place* que chacun attribue à certaines notions (et aux entités auxquelles ils se rapportent) dans leurs visions théologiques respectives, ainsi qu'aux *relations* qui se nouent entre ces notions. On se trouve alors en présence de deux architectures qui recourent au même matériau pour bâtir leur édifice, bien qu'elles l'agencent différemment. Et l'enjeu porte ici sur la pierre angulaire, sur la pièce qui fonde et supporte l'expérience spirituelle et qui en déploie la teneur collective. Il est donc question de *centre*. Il s'agit de savoir *quel* élément constitue la centralité du dispositif religieux.

L'usage que fait le théologien de « Parole de Dieu » sera suffisant pour faire saillir les différences qui caractérisent sa vision en regard de ce que nous avons entrevu de l'évangélisme :

« la Parole de grâce, où Dieu nous rencontre, c'est *Jésus-Christ*, vrai Dieu et vrai homme, Emmanuel, Dieu avec nous. | La foi chrétienne est la rencontre avec cet « Emmanuel », avec Jésus-Christ et en lui avec la Parole vivante de Dieu. Lorsque nous appelons l'Écriture sainte la Parole de Dieu (nous la nommons ainsi parce que c'est bien ce qu'elle est), nous pensons à l'Écriture comme témoignage rendu par les prophètes et les apôtres à l'unique Parole de Dieu, au juif Jésus, qui est le Christ de Dieu, notre Seigneur et notre Roi à jamais » (1984 [1947], p. 18).

Dans la compréhension barthienne, le rapport à l'Écriture est médiatisé par la *figure* du Christ⁷⁷. Cette dernière fonctionne comme point d'ancrage objectif pour le sens du texte biblique, même si ce sens est étendu au présent de la communauté qui proclame et reçoit le message, l'Église – autre notion centrale de la pensée du théologien. Du coup, la Bible perd quelque chose de son essence divine, ce que les théologiens évangéliques reprochent à Barth arguant qu'il minimise l'inspiration des Écritures⁷⁸. Par opposition, la compréhension ordinaire évangélique ancre le sens du texte dans le rapport intersubjectif qu'il permet d'instaurer, accentuant le caractère subjectif de cette expérience. Car c'est dans cette subjectivité que la vérité du rapport se vérifie. Or, une telle vérification accouche d'une *herméneutique du sujet* où le fidèle lira la présence de la divinité à même son intériorité, dans la manière dont il est ébranlé et mis en branle.

⁷⁷ En 1952, Barth écrivait à Bultmann « I have increasingly become a Zinzendorffian, since I really began to be concerned only with the central figure in the New Testament – or rather, to see all and everything only in the light and the perspective of this central figure [Jesus-Christ] » (Busch, 1994 [1975], pp. 446-447).

⁷⁸ Dans son ouvrage consacré à une défense de « l'inspiration verbale » de la Bible, le théologien Paul Wells, professeur à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, attaque la position barthienne en ces termes : « Pour cette théologie, il serait impossible de dire que la Bible a, en elle-même, le caractère de "révélation", qu'elle a été inspirée, qu'elle est sans erreur et qu'elle a autorité. La Bible serait un témoignage humain à une révélation de Dieu [Jésus-Christ], distincte de la Bible, mais connue par elle » (1997, p. 202).

Conversion (et) herméneutique

Ce chapitre a permis de mettre en lumière les liens étroits entre conversion religieuse et herméneutique. On saisit mieux comment une nouvelle perception phénoménologique de la réalité transite par une opération sémiotique consistant à convertir des signes en une présence. La *figure* du témoin est un opérateur central de cette chaîne de transformation, car il donne à voir, par l'exemple de sa vie, comment il convient d'investir le texte biblique – et, par extension, les visions rapportées – en première personne. La pragmatique du témoignage se vérifie en ce qu'il reconduit ce qu'il communique. Ainsi, la restitution du vécu par la narration fait advenir la possibilité d'une nouvelle expérience. Ce qui est arrivé peut devenir vrai pour celui qui écoute, pour peu qu'il accepte de s'engager à son tour. Or, une telle possibilité fait fond sur ce que promet la « Parole de Dieu », soit la promesse d'un monde réenchanté par la présence divine.

Que cette promesse soit valable pour autrui implique que les procédures qui permettent de mettre en œuvre le dispositif *oraculaire* sont communicables à des tiers. Dans le cas des témoignages investigués, ce tiers est composé par le public de l'émission, mais aussi par l'analyste (et son lectorat). Dès lors, le phénomène est observable par autrui. Cette propriété révèle l'endroit à partir duquel se positionne l'investigation sociologique. Cette dernière prend appui sur le caractère public du phénomène et thématise tant les modalités ordinaires de perception que mobilise n'importe quel spectateur que les opérations auxquelles se livrent les participants sur le plateau. Voilà pour le retour réflexif sur la position de l'observateur.

Si l'on en revient à la validité de la « promesse », il apparaît qu'elle implique également qu'il soit possible, pour des évangéliques, de rendre des comptes à propos de ces procédures, c'est-à-dire de les soumettre à une critique en vue d'apprécier la consistance de l'oracle dont ils sont les récipiendaires. Ce faisant, ils sont en mesure d'évaluer à quel interlocuteur (surnaturel ou humain) ils ont affaire⁷⁹. C'est pourquoi mon étude s'est efforcée d'analyser en détail comment les propos divins sont rapportés *in*

⁷⁹ Je tire ici parti des trois dimensions de l'*accountability* garfinkélienne, ces dimensions étant recouvrables à partir de la racine « *account* », soit : (a) *rendre compte*, faire le récit ou raconter ; (b) *tenir des comptes*, repérer des items et en faire le décompte ; (c) *rendre des comptes*, justifier son comportement. Ainsi déplié, le concept montre le lien étroit qu'entretiennent le descriptif et le prescriptif, et comment s'opère le passage de l'un à l'autre. On touche également à l'une des intuitions centrales de H. Garfinkel, à savoir que la normativité d'une action est interne à son accomplissement (2007 [1967], chap. 2). Lorsque je soutiens que si une pratique est communicable, elle est observable par un tiers et qu'elle peut faire l'objet d'une demande de justification, cela n'implique pas qu'il soit toujours socialement possible ni souhaité de répondre à la requête critique. Pour une sociologie des médiations, le fait de soustraire une action à des procédures d'évaluation – qu'on ne soit pas en mesure de rendre des comptes à son propos, ou qu'on s'y refuse – est un indicateur fort pour déceler des éléments de réification de la *praxis* humaine, soit d'escamotage des médiations permettant la réflexivité sociale.

situ, afin de montrer les transformations d'un énoncé textuel en une parole personnellement adressée par la divinité, mais aussi les critères validant une telle transformation.

Si la conversion d'un texte en une voix correspond au passage du symbolique vers l'indiciel, il y a donc homologie entre ces opérations de sens et la conversion de l'individu. Car il s'agit pour le converti de se mouvoir tout au long de l'arc sémiotique de manière à convoquer, dans l'expérience, ce qu'annoncent les livres inspirés ou la perception du « chrétien » saturée par un saisissement extatique. Cette correspondance ouvre ainsi une brèche entre les mondes. Elle dévoile une autre phénoménalité. La mise en relation de divers *corpus* permet un transit surnaturel, véritable *échelle de Jacob* unissant ciel et terre par les allées et les venues qu'effectuent les fidèles entre les saintes lettres et les signes à même leurs propres corps, traces laissées par le passage de messagers célestes...

Au cours de ce chapitre, j'ai également montré les liens étroits qui courent entre expérience individuelle et organisation collective du religieux. Ces liens sont médiatisés par le dispositif herméneutique, car faire sens de soi, c'est aussi se situer par rapport à autrui. Et une première modalité pour se rapporter à l'autre consiste à distinguer entre ceux qui recourent – ou ne recourent pas – à une herméneutique similaire. Dès lors, les paradigmes évangélique ou barthien, par exemple, ne se limitent nullement à être des systèmes possédant une cohérence interne. Ils sont des scripts appelant à une interprétation mondaine. Et les acteurs seront les fidèles qui se reconnaîtront dans cette grammaire de l'expérience religieuse. Cette expérience sera structurée d'une manière spécifique qu'elle exhibe ou qu'elle voile ses médiations. Or, parler de médiations, c'est également évoquer la coordination de l'action, soit l'organisation du collectif. Si le barthisme génère une subjectivité différente de l'évangélisme, il est évident que cela se répercute sur l'architecture du collectif religieux. Barth conçoit l'ensemble de sa réflexion théologique comme une *Kirchliche Dogmatik*, une « dogmatique ecclésiale ». À ce propos, les pages à venir feront apparaître que, dans l'évangélisme, la question ecclésiale fait l'objet, de la part des croyants, d'un traitement semblable à celui de la médiation christologique.

La façon dont les évangéliques appréhendent les médiations renforce probablement le caractère *oraculaire* du contact spirituel. Elle permet d'accentuer la radicalité du face-à-face entre le fidèle et la divinité. Celle-ci surgit *immédiatement* dans le monde. Mais en faisant de l'individu l'unité de sens de l'expérience religieuse, l'évangélisme s'expose à des inconvénients importants lorsqu'il en vient à penser en termes collectifs. En détrônant la figure christique de sa centralité herméneutique, la lecture évangélique éprouve une certaine difficulté à prendre en charge, *de l'intérieur même de l'opération interprétative*,

un sens de l'histoire et du collectif. Car c'est précisément ce rôle que tient le Christ dans les quatre sens de l'Écriture. Cette figure constitue, pour reprendre la formule de P. Beauchamp, à la fois « l'archétypal et le "terminal" » (1992 [1977], p. 81), le lieu d'origine et le point d'arrivée. Dans la compréhension patristique ou médiévale, l'application du passage scripturaire à la personne procède d'une extension de la dimension collective que dégagait l'interprétation du texte. La suppression de la médiation christique propre à l'évangélisme génère alors un rapport différent au divin. S'il renforce l'accent sur la subjectivité du fidèle, mobilisant tous les ressorts d'une conception moderne de l'individu, il affaiblit les liens du collectif.

On saisit alors que la focalisation sur l'individu porte préjudice à l'édification communautaire. Entre évangéliques, on partage bien et un corpus scripturaire et une même *méthode* pour fonder l'expérience religieuse. Cependant, il en faut plus pour édifier une communauté, celle-ci ne se limitant pas à la seule addition d'individualités, ni des oracles que chacun pourrait recevoir. Le problème se pose de façon plus aiguë à mesure qu'augmentent les attentes d'un ressenti immédiat de la présence de Dieu. La singularité indicielle d'un toucher divin entre alors fortement en tension avec le caractère général d'une « loi » énoncée pour tous et susceptible de coordonner l'action et la vie du collectif ou de la communauté. À noter que cet indiciel du contact peut à son tour se muer en loi, ce qui tend à arriver dans les milieux pentecôtistes, lorsque la glossolalie est appréhendée comme une marque distinctive du chrétien accompli⁸⁰. De sorte que l'abord des dimensions collective et individuelle, en lien avec l'articulation entre portée générale d'un énoncé biblique et ressenti subjectif d'une présence, présente d'énormes complexités. Et, si l'on a saisi les implications propres aux déplacements qu'invitent à effectuer les *herméneutiques ordinaires* le long de l'arc sémiotique, il deviendra difficile de faire simplement équivaloir la raison avec un rapport textuel et l'irrationalité avec le surgissement d'une émotion, comme si raison et émotion renvoyaient à deux sphères étanches l'une à l'autre.

C'est donc à la discussion de ces tensions entre l'individu, le collectif et la communauté, mais aussi aux difficultés inhérentes au sens de l'histoire que génère l'herméneutique ordinaire, que seront consacrés les chapitres à venir.

⁸⁰ Voir l'article de L. Amiotte-Suchet sur le parler en langues (2003).

Deuxième partie

*Les voies
d'un individualisme
communautaire*

וְכָל-הָעָם רֹאִים אֶת-הַקּוֹלֹת וְאֶת-הַלְפִּידִם
וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת-הַתָּהָר עֲשֵׁן וַיֵּרָא הָעָם
וַיִּזְעוּ וַיַּעֲמֻדוּ מִרְחֹק: וַיֹּאמְרוּ אֶל-מֹשֶׁה
דַּבֵּר-אַתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל-יְדַבֵּר עִמָּנוּ
אֱלֹהִים פֶּן-נָמוּת:

Et tout le peuple ils voient les voix
et les éclairs et voix du chofar
et la montage qui fume
Et le peuple voyait et ils
étaient dans ses transes et ils se
tenaient de loin

Et ils ont dit vers Moïse toi parle
avec nous et nous écouterons
Et non il ne parlera pas avec
nous Dieu pour notre mort

Exode 20, 18-19

Variations sur la conversion : une logique énonciative

Jusqu'ici, mon investigation du protestantisme évangélique a consisté en une analyse détaillée d'un nombre circonscrit d'émissions tirées de vi7vi.com. Le caractère limité de ce matériau n'a pas empêché de faire surgir des éléments structurels centraux inscrits à même les interactions entre le présentateur et son invité, des éléments médiatisés par un dispositif de communication complexe, propre à un site Internet d'évangélisation conséquent, mis en place par la dénomination évangélique la plus importante de l'Hexagone. Malgré leur puissance analytique et les résultats auxquels nous sommes parvenus, des recherches aussi poussées sur cinq entretiens peuvent prêter le flanc à une critique relative à des généralisations abusives. Pour ne rien dire du sempiternel argument à propos de la « représentativité » de l'échantillon qu'on oppose, en sociologie, à ce genre de démarche, parfois de façon un peu banale¹, en oubliant surtout que la représentation est d'abord une affaire des acteurs et des groupes sociaux. Une affaire qui, avant de relever d'une problématique épistémologique ou méthodologique, se révèle éminemment politique (ou protopolitique), en ce qu'elle a partie liée avec les modalités de constitution et de structuration d'un collectif ou d'une communauté².

Il n'en demeure pas moins que la réinscription de ce matériau dans un cadre plus large s'impose, afin de pouvoir comparer les émissions analysées avec le reste du corpus et identifier leurs caractéristiques propres. Le présent chapitre, et toute la seconde partie de cette étude, visent ainsi à élargir la focale, de sorte à offrir une perspective plus ample à mon propos. Cela ne signifie nullement que l'explication de l'interaction résiderait dans son contexte, sur la modalité d'une détermination du sens qui irait du dehors, la structure, vers le dedans, l'occurrence particulière. Cela indique plutôt, dans une conception praxéologique, que les opérations qui sont accomplies dans des situations

¹ Comme le rappelle H. Becker, dans sa discussion des « Échantillons » (2002 [1998], chap. 3).

² Voir les arguments exposés dans le chapitre 1.

locales participent d'une histoire des pratiques. Dès lors, il n'y a pas à opposer une dimension macro – historique ou sociologique – à un pendant qui en serait le micro : il y a une double détermination mutuelle entre le cours d'action situé et son contexte³.

De ce fait, cette réinscription dans une perspective plus large vise à montrer comment des cadres historiques et institutionnels sont la résultante d'activités continues et méthodiques, accomplies par des acteurs sociaux. Des activités qui circulent entre divers lieux et traversent les âges. Tout comme les comptines que chantent nos enfants dans leurs cours de récréation passent de génération en génération sans qu'aucun ouvrage n'ait été rédigé pour en fixer le contenu, ni aucun enseignement prodigué par des adultes pour en assurer la continuité⁴. Dès lors, nos actions instituent un ordre. Elles sont la matière dont il est fait⁵.

Le premier geste de cette recontextualisation vise à situer précisément la logique énonciative qui préside au genre de comptes rendus de conversion que constituent les émissions de vi7vi.com. La prise en compte de l'ensemble du corpus d'où sont tirées ces interviews va permettre de conforter nos analyses, précisant les aspects généraux propres au matériau investigué et, de proche en proche, de continuer à dégager des caractéristiques génériques qui sont celles de l'évangélisme. Cette montée en généralité

³ Cette double détermination ressort à ce que H. Garfinkel (2007 [1967]) appelle la *reflexivity*. J. Widmer en offre une excellente : « Si l'indexicalité consiste dans le fait que nous ne connaissons le sens des expressions que dans le contexte de leur emploi, la réflexivité concerne ce sens. Si l'indexicalité fait que nous ne reconnaissons ce qu'est un meurtre, qu'en faisant appel aux éléments pertinents de la situation, éléments qui ne peuvent être prévus par la notion de meurtre, la réflexivité concerne le fait que nous soyons en mesure, dans ces circonstances, de reconnaître un meurtre. Le fait qu'il y ait des discours, des meurtres, des tables provient de notre aptitude à agir réflexivement sur notre environnement, et à en faire un monde humain. La réflexivité concerne donc ce que nous tenons pour certain : qu'il y ait des tables, etc. Ces tables n'existent cependant pas quelque part hors de nous, attendant que nous les décrivions, mais n'existent en tant que tables, que parce que nous disposons de la notion de table. | Le thème de la réflexivité concerne donc le thème de la constitution, dans la tradition kantienne, ou de la grammaire de nos activités, dans le sens de Wittgenstein. [...] L'ethnométhodologie [...] affirme le caractère constitutif du langage, mais en insistant sur le caractère local, temporel, séquentiel de la constitution. Le monde n'est pas constitué "hors du monde", mais dans le cours de nos activités quotidiennes, indexicalement » (1986, p. 38).

⁴ À ce propos, voir les remarques fascinantes de H. Sacks (1979 [1966], p. 10).

⁵ Ainsi, H. Garfinkel écrit : « Ethnomethodology has been respecifying Durkheim's aphorism so that it reads differently [...], "The objective reality of social facts is sociology's fundamental *phenomenon*." | Those words are to be read like this. It is the programmatic task of Ethnomethodological studies to specify the naturally accountable work of producing and describing the social facts of immortal, ordinary society. These are the Things of social order – the distinctive order phenomena of ordinary society that Durkheim was actually talking about. Populations, for example. But, whereas formal analytic focus on aggregated individuals described demographically as enumerated populations, Ethnomethodology proposes instead that the local, endogenous workings of the phenomenon, the Thing, the social fact – freeway traffic jams, walking together, the exhibited order of service in formatted queues, turn taking in conversation – exhibits among its other details the coherence of its identifying orderlinesses as the population that staffs it » (2002, p. 66). Et l'auteur de résumer cette idée (selon une modalité qui invite à investiguer le rapport de Garfinkel à la question des médiations) : « Therein the phenomena of social order consist of lived, immediate, unmediated, congregational practices in their display, in their witnessed recognition, in their intelligibility and their accountability of immortal ordinary Things in the world » (p. 68).

se voudra toutefois attentive à la variété des cas que présente le corpus. C'est pourquoi je solliciterai une *analyse inductive* capable de tenir compte, dans l'explication du phénomène, des variations spécifiques de chaque occurrence, c'est-à-dire de la globalité du phénomène sans rien sacrifier à ses particularités. À mesure qu'elle progressera, l'enquête en viendra à interroger les catégories habituelles auxquelles recourent les historiens et les sociologues pour définir et appréhender le protestantisme évangélique.

Mon propos prendra pour point de départ la distinction entre conversions soudaine et progressive. Plutôt que de les rapporter à des déterminants psychologiques, je choisis de les situer au sein d'une configuration énonciative. Pour ce faire, je pointerai la surreprésentation, dans l'évangélisme, d'un format particulier de témoignage privilégiant le retournement existentiel subit, au regard des données statistiques relatives à la démographie de ce protestantisme. Soit le fait que la grande majorité des fidèles a été socialisée dans un contexte évangélique. On mettra ainsi en lumière non seulement un format privilégié, mais une posture énonciative que le croyant est invité à adopter pour faire sens de son expérience et se rapporter au collectif.

Dans un second et un troisième moments, ces clarifications relatives au contrat énonciatif permettront d'enquêter sur la présence et la portée de certains termes-clefs dans les interviews du site Internet. L'étude sémantique et, dans une certaine mesure pragmatique, de vocables tels que « croix », « cœur », « Jésus », « Bible » ou « Seigneur » révélera des éléments centraux de la religiosité évangélique. L'investigation problématisera les catégories scientifiques qui prétendent rendre compte de ces mêmes termes. Il apparaîtra que les déficiences de ces catégories sont liées au fait que les chercheurs ne thématisent pas l'ancrage des notions indigènes dans des contextes d'énonciation particuliers. Ce qui conduit à traiter les propos des clercs évangéliques comme une description de la pratique des croyants ordinaires. Cette confusion génère la surreprésentation d'un certain discours théologique, dans les données des sociologues, et a pour conséquence de rendre inintelligibles des pans entiers du phénomène investigué. Une approche praxéologique se profile alors comme un correctif à ce genre de travers.

Au terme du chapitre, on sera en mesure de situer le positionnement énonciatif exhibé par les comptes rendus de conversion sur vi7vi.com entre le témoignage prononcé dans un contexte ecclésial, et le discours théologique.

La conversion : de la psychologie à l'énonciation

Partant des deux modes de conversion (soudain ou progressif) que W. James distingue dans son étude sur l'expérience religieuse, je discuterai de leur diffusion au sein de l'évangélisme. La comparaison de données démographiques relatives à la composition des Églises évangéliques avec les formats de témoignage privilégiés par vi7vi.com montre une surreprésentation significative des comptes rendus faisant état d'une transformation soudaine, ainsi que d'invités n'ayant pas été socialisés à l'intérieur de ce courant du protestantisme. Dès lors, l'hypothèse psychologique que propose James pour expliquer les variations de la conversion appelle à être dépassée. En se focalisant sur le niveau individuel, le pragmatiste ne peut ressaisir les incidences sociales du récit du converti, soit la façon dont le vécu de l'individu s'inscrit dans une expérience collective. L'adoption d'une posture durkheimienne me permet de mettre au jour le point de vue du collectif. Celui-ci est étroitement lié au contrat énonciatif que le témoin noue avec ses destinataires. Il devient alors possible d'élucider les variations entre les enquêtes statistiques et les émissions de vi7vi.com, si on les rapporte aux formes variées qu'est susceptible de revêtir l'énonciation du fidèle. Selon qu'il s'énonce en public ou en privé, qu'il s'adresse à des coreligionnaires, à des profanes, ou encore au sociologue, son discours n'escompte pas les mêmes effets.

Les variétés de la conversion, ou l'individualisme de William James

C'est en 1902 que paraissent les *Gifford Lectures* que James consacre à l'expérience religieuse⁶. L'ouvrage connaît aussitôt un vif succès, car il prétend rendre compte de ce type de vécu en se gardant de deux écueils. L'un consiste à traiter du phénomène à partir d'un point de vue dogmatique, celui du théologien. L'autre, à endosser la posture d'un matérialisme médical qui décèlerait, chez le croyant, les symptômes caractéristiques de l'aliénation mentale à laquelle s'exposent les esprits fragiles. Selon le pragmatiste, la vérité de ce type d'expérience excède ce que peut en dire le discours théologique. Et s'il s'agit de la ressaisir au moyen d'une approche psychologique, celle-ci doit à son tour se défaire de tout dogmatisme, afin d'être en mesure d'embrasser l'étendue de ce genre de vécu exceptionnel. Ce faisant, le psychologue réunira des conditions plus favorables pour

⁶ L'ouvrage a été traduit en français par Frank Abauzit en 1905. Cette traduction tient souvent de la paraphrase, c'est pourquoi je prends plutôt le parti de restituer ma version de l'édition anglaise. La discussion sur la conversion survient lors des *Lectures* IX et X. Pour des présentations récentes de cet ouvrage, voir l'article d'I. Joseph (2007 [2004]), ainsi que la mise en perspective avec la pensée de Durkheim que livre B. Karsenti (2006 [2004]). L'historienne Ann Taves (1999) propose une superbe monographie sur l'évolution de la notion d'*expérience religieuse* depuis Wesley jusqu'à James, soit de 1740 à 1910.

mettre en lumière des mécanismes centraux de la *psychè*. Car, loin de demeurer le propre de l'aliéné, ces mécanismes sont partagés par tous les humains, bien qu'ils se manifestent de façon plus éclatante parmi ceux dont les états mentaux s'apparentent à des explorations audacieuses dans des contrées encore inexplorées de la conscience.

Fort de cette posture d'enquête, James porte un intérêt particulier aux transformations intérieures que connaît le converti. Le pragmatiste reprend la distinction proposée par un collègue, Edward Starbuck, qui recense, dans sa *Psychology of religion* (1899), deux formes de conversion. La première est progressive, consciente, elle mobilise la volonté du fidèle. Il s'agit du type *volontaire* [*volitional*]. Dans la seconde, le changement s'opère d'un coup, spontanément. La volition du néophyte est surpassée, plutôt qu'abolie, délaissée pour être restructurée de fond en comble, au gré d'une visitation surnaturelle. Cet autre type implique par conséquent un *abandon de soi* [*self-surrender*].

Tant Starbuck que James rattachent ces variations dans la conversion à des déterminations psychologiques. Le type soudain fournit au pragmatiste un excellent matériau pour illustrer ses hypothèses relatives à la fragmentation et à l'unification du champ de la conscience. Son intérêt porte principalement sur le rôle que jouent, dans cette intégration, des éléments subliminaux, c'est-à-dire inconscients. Pour étayer son argument, James se réfère aux travaux que mènent, sur la structure de l'inconscient des personnes atteintes d'hystérie, nombre d'éminents psychologues parmi ses contemporains (au nombre desquels on compte Binet, Freud et Janet). En recourant à l'hypnose, ces praticiens étaient en mesure d'accéder aux marges de la « conscience primaire » [*primary consciousness*], pour reprendre la terminologie jamesienne. Ces zones périphériques constituent le centre du *moi* conscient. Le recours à la suggestion permettait au clinicien d'influer sur les strates profondes de la personnalité des patientes, et de mettre en lumière des fragments d'expérience demeurés dans l'ombre. James soutient qu'en raison de leur manque d'intégration à la conscience primaire, ces fragments se manifestent sous la forme de troubles psychologiques (notamment des actes compulsifs ou des automatismes). Ces éléments fragmentaires peuvent aller jusqu'à s'organiser de sorte à donner naissance à des personnalités subliminales, véritables entités séparées, collection de *moi* se tenant à la périphérie et interférant avec l'*ego* de l'individu⁷.

⁷ Pour une présentation de la psychologie jamesienne en lien avec l'appréhension du phénomène « entendre des voix », on se reportera à l'excellent ouvrage d'I. Leudar & P. Thomas (2000).

Le tour de force de l'approche jamesienne réside dans le fait de placer sur un même continuum des symptômes pathologiques, tels le délire, les hallucinations auditives ou visuelles, ou encore les obsessions, avec des manifestations généralement associées à l'expérience mystique. Ainsi, ces occurrences morbides ne seraient pas si éloignées des visions extatiques, du bonheur mystérieux ou de la sensation de ravissement que peut expérimenter le croyant. Ce genre d'association, loin de jeter le discrédit sur la religion, tente d'expliquer un mécanisme psychologique commun à tous les êtres humains, mais qui se révèle au grand jour chez des individus présentant des vécus de conscience qui se singularisent par leur intensité, cette singularité pouvant prendre la forme d'une expérience religieuse ou relever de la pathologie mentale⁸.

« Si, en faisant abstraction de la question de [la] valeur [de ces conversions soudaines] pour le futur de la vie spirituelle de l'individu, nous les abordons exclusivement à partir de leur aspect psychologique, tant de traits distinctifs nous rappellent ce que nous avons trouvé en dehors de la conversion que nous sommes tentés de les classer parmi d'autres automatismes, et de suspecter que ce qui différencie conversions soudaine et graduelle ne tient pas nécessairement à la présence d'un divin miracle dans un cas, et de quelque chose de moins divin dans l'autre, mais plutôt à une simple particularité psychologique, à savoir le fait que le destinataire de la grâce la plus instantanée est l'un de ces Sujets en possession d'une large région dans laquelle un travail mental se déroule de manière subliminale, et de laquelle peuvent provenir des expériences invasives ayant pour effet de bouleverser l'équilibre de la conscience primaire » (James, 2002 [1902], p. 186)⁹.

Pour le pragmatiste, les divers types de conversion renvoient à des structurations différenciées de la personnalité. Une telle analyse résulte cependant d'une prémisse problématique, marquée par le protestantisme libéral auquel se rattache James. Ce libéralisme exalte l'expérience immédiate de la divinité par l'individu, tout en relativisant

⁸ B. Karsenti rappelle que James renvoie dos à dos deux approches de l'expérience religieuse, « celle, dogmatique, en termes d'origine surnaturelle des forces religieuses, et celle, matérialiste, en termes d'origine pathologique, qui reconduit l'expérience à un trouble affectant son sujet » (2006 [2004], pp. 187-188). Si la lecture de Karsenti me paraît opportune quant à la critique du matérialisme, elle me semble passer à côté de la compréhension jamesienne de la « dogmatique ». Celle-ci se réfère à l'aspect institutionnel de la religion et ne saurait se confondre avec l'expérience individuelle et immédiate d'une entité divine. Par contre, Karsenti restitue parfaitement l'argument des *Varieties* lorsqu'il avance : « Les variations de l'expérience religieuse sont accessibles à partir d'un plan d'expérience pure que l'épreuve pathologique permet de rejoindre. Mais alors, le jugement d'infirmité se renverse : celle-ci devient disposition particulière à un mode de perception qui permet un accroissement de force, entendue comme "force morale pratique". [...] L'expérience religieuse est une expérience *élargie*, et le fait que l'infirmité ou la maladie lui soit fréquemment associée traduit seulement la difficulté que l'on éprouve à concevoir cet élargissement selon une perspective qui lui est par principe aveugle » (p. 190).

⁹ Je traduis : « If, abstracting altogether from the question of their value for the future spiritual life of the individual, we take them on their psychological side exclusively, so many peculiarities in them remind us of what we find outside of conversion that we are tempted to class them along with other automatisms, and to suspect that what makes the difference between a sudden and a gradual convert is not necessarily the presence of divine miracle in the case of one and of something less divine in that of the other, but rather a simple psychological peculiarity, the fact, namely, that in the recipient of the more instantaneous grace we have one of those Subjects who are in possession of a large region in which mental work can go on subliminally, and from which invasive experiences, abruptly upsetting the equilibrium of the primary consciousness, may come. »

fortement les médiations que prodigue l'institution religieuse, tant sur les plans sacramentel, clérical ou dogmatique¹⁰. L'essence même de la religion réside dans le « cœur à cœur » que l'être humain entretient avec Dieu. Les aspects institutionnels ne sont que des éléments secondaires venant se greffer sur cette expérience¹¹. Une telle appréhension du phénomène religieux révèle de fortes affinités avec d'autres pans du protestantisme, en particulier le puritanisme, le piétisme et le revivalisme¹², précurseurs de l'évangélisme pour ce qui est de la grammaire de la rencontre directe avec l'entité divine et du chamboulement existentiel censé l'accompagner¹³. Dans le fil de cette conception, l'auteur propose une définition « arbitraire » de la « religion » lui permettant de déployer son propos : « *les sentiments, les actes et les expériences d'individus pris isolément, pour autant qu'ils se conçoivent eux-mêmes en relation avec ce qu'ils considèrent être le divin* » (2002 [1902], pp. 29-30)¹⁴.

Une telle focalisation sur la psychologie individuelle est extrêmement problématique, car elle conduit certainement à hypostasier des relations sociales et à les considérer

¹⁰ En distinguant entre institutions religieuses et religion personnelle, James évoque la distinction suggérée par le théologien libéral Paul Sabatier. Celui-ci proposerait de départager la religion selon qu'elle s'occupe de Dieu (plan institutionnel et théologique) ou de l'homme (plan expérientiel). Sur Sabatier, on se reportera à la notice d'É. Poulat (2006 [1995]).

¹¹ « And although the favor of the God, as forfeited or gained, is still an essential feature of the story, and theology plays a vital part therein, yet the acts to which this sort of religion prompts are personal not ritual acts, the individual transacts the business by himself alone, and the ecclesiastical organization, with its priests and sacraments and other go-betweens, sinks to an altogether secondary place. The relation goes direct from heart to heart, from soul to soul, between man and his maker » (James, 2002 [1902], p. 28).

¹² Plusieurs auteurs inscrivent l'émergence de l'évangélisme dans le prolongement de ces mouvements religieux protestants (Fath, 2005a, chap. 3 ; Sinclair, 2002). Une telle lecture historique peut parfois sombrer dans un travers téléologique, comme lorsque O. Favre (2006, pp. 63-70) situe le début de l'évangélisme dans un courant des Réformes qui émaillèrent le 16^e siècle, l'anabaptisme. S'il est incontestable que le protestantisme évangélique est héritier de certaines des intuitions anabaptistes, cet héritage n'est pas suffisant pour baptiser rétrospectivement un mouvement social particulier. On peut ainsi relever des discontinuités importantes, comme le fait que le pacifisme n'est pas un élément central de la piété évangélique, alors qu'il s'apparente à un impératif pour les mennonites. D'ailleurs, la lecture que fait Favre de l'anabaptisme en termes de « *pneumatocentrisme* », en regard du théocentrisme de Calvin et du christocentrisme de Luther, dénote une imprécision historique notable, en particulier lorsque le sociologue rapporte ce courant aux Frères suisses que sont Conrad Grebel (1498-1526) ou Félix Mantz (1498-1527). Le propre du courant suisse, par opposition à l'illuminisme souvent violent des spiritualistes (pour le coup centrés sur l'Esprit), est précisément de se caractériser par l'idée de suivance du Christ, ce qui implique l'adoption de sa non-résistance face à la violence. J. Ségué (1977, pp. 49-87) distingue fort bien entre ces divers types d'anabaptisme. Voir également J. Yoder (1973, 1992, 2004 [1962]), ainsi que le collectif d'historiens dirigé par N. Blough (1992).

¹³ I. Joseph (2007 [2004]) relève ces accords entre la psychologie religieuse jamesienne et le puritanisme. On notera qu'une étude sociologique récente portant sur l'évangélisme (Favre, 2006), et en particulier sur la conversion, a recours à James sans problématiser le fait que ses découvertes partagent la même anthropologie que le phénomène investigué.

¹⁴ Je traduis : « *the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.* » (Les italiques sont dans l'original.) Le terme « arbitraire » est de James. Pour une introduction aux enjeux relatifs à une définition sociologique de la religion, voir J.-P. Willaime (1995, pp. 114-125) et M. McGuire (2002, pp. 8-15).

comme des propriétés psychologiques¹⁵. On notera que James ne problématise pas les comptes rendus de convertis qui lui servent de matériau analytique. Il les tient pour des descriptions évidentes d'états mentaux, sans jamais prendre en compte à qui ils s'adressent, quels rapports ils instaurent entre leur énonciateur et leur destinataire, ni quelles fins ils visent, par exemple la conversion du lecteur ou l'adhésion à une communauté de croyants. À bien y regarder, le pragmatiste se livre à un usage fort peu pragmatique de ses données.

Le témoignage religieux, sorti du contexte de communication dans lequel il s'insère, n'est plus en mesure de dire comment il s'inscrit dans une dynamique collective, ni le type de collectif qu'il figure. L'approche jamesienne, loin de se révéler aussi « arbitraire » que le voudrait l'auteur, porte largement à conséquence. La définition de la religion qu'elle se choisit pour point de départ fait disparaître le rapport social qu'institue précisément la parole du témoin. Décréter en amont qu'il y aurait d'un côté la part de l'homme et de l'autre celle des dieux, de leurs médiateurs et, par conséquent, des groupes qu'ils administrent, revient à céder trop facilement aux césures ontologiques qu'impose la modernité. Le comble de l'ironie est atteint pour le pragmatiste lorsqu'il devient évident qu'un tel choix quant à l'extension du concept a des répercussions négatives jusque dans la capacité de l'enquête à restituer adéquatement une expérience *élargie*.

Partant, il est possible, sans forcément remettre en cause les analyses de James sur le fonctionnement du champ de la conscience, d'appréhender le témoignage d'un vécu religieux dans son cadre naturel de communication, afin d'évaluer le genre d'interrelations qu'il présuppose et les objectifs pragmatiques qu'il se donne. Ce qui permet de rendre justice à sa dimension communicationnelle et, par conséquent, sociale. Une telle démarche, plutôt que de se concentrer sur le sentiment religieux individuel, renoue avec un souci central d'une compréhension durkheimienne, non seulement de ce qu'est la religion, mais également de ce qui relève de toute forme de vie en société. Il incombe au sociologue de restituer l'expérience *collective* à laquelle participent le vécu et la parole du croyant¹⁶.

¹⁵ On se reportera aux critiques que j'adresse au programme de recherche de Peter Stromberg (1993), dans le chapitre 2.

¹⁶ Il est ainsi possible de mettre en œuvre une approche durkheimienne sans acquiescer au matérialisme que revendique Durkheim, aussi bien dans la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, que dans ses conférences, comme celle qu'il prononce à propos de la dualité humaine, en lien avec la question de la religion. Le sociologue avance : « Le problème religieux consiste donc à rechercher d'où viennent ces forces [religieuses] et de quoi elles sont faites. De toutes nécessités, elles ne peuvent émaner que d'une source d'énergie supérieure à celles dont dispose l'individu comme tel. Si l'on pose comme une règle de méthode que tous les phénomènes qui se produisent dans la nature sont naturels et dépendent de causes naturelles, comme les religions sont du nombre, c'est dans la nature qu'on devra chercher la source ou les sources de la vie religieuse. Or les seules forces morales supérieures à celles de l'individu humain que l'on rencontre dans le monde observable sont celles qui résultent du groupement des forces

« Nous arrivons donc à la définition suivante : *Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.* Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective » (Durkheim, 1994 [1912], p. 65)¹⁷.

Par comparaison avec la posture du pragmatiste, l'approche durkheimienne prend d'emblée en compte l'insertion du vécu croyant au sein d'une expérience collective ou, du moins, les met-elle en rapport. La définition du sociologue soulève néanmoins un certain nombre de difficultés, notamment dans sa façon de rattacher le concept « Église » à la religion, ainsi que dans l'équivalence qu'elle établit entre « communauté » et « collectif ». D'ici peu, je soutiendrai précisément que si l'on veut être en mesure de restituer la réalité du vécu et de la pratique des évangéliques, il est nécessaire de distinguer finement entre ces deux notions. Le communautaire ou le collectif s'apparentent alors à deux architectures sociales particulières, différenciées, pouvant cependant se combiner¹⁸. Mais pour l'heure, il convient de tirer parti de ces clarifications conceptuelles pour aborder le matériau que présente le site Internet de vi7vi.com.

Conversion et socialisation religieuse : la portée des chiffres

Starbuck et James ne sont pas les seuls à avoir remarqué que la conversion pouvait se manifester selon deux modalités, soudaine ou progressive. Comme j'ai pu le constater sur le terrain, au fil de mes entretiens avec des croyants, les évangéliques sont conscients de ce phénomène. Cet élément est également mis en exergue par des recherches quantitatives. Une étude statistique récente portant sur les Églises évangéliques de Suisse

individuelles, de leur synthèse dans et par la société : ce sont les forces collectives » (1975 [1913], pp. 23-24). Durkheim recherche la *source* de l'énergie que collecte la religion et la situe dans le collectif. Sur ce point, James semble plus prudent. Il se refuse à faire correspondre entièrement les bouleversements psychologiques que connaît le croyant et la force religieuse qui l'émeut et le meut. Les chamboulements de la personnalité sont plutôt le résultat d'une altération causée par la mise en contact avec une élément surnaturel. Raison pour laquelle le sociologue taxe la démarche du pragmatiste d'« empirisme mystique » (p. 39) et James lui-même d'« apologiste de la foi » (1994 [1912], p. 596). Pour autant qu'on se refuse à faire de l'*origine* de cette puissance religieuse la question centrale d'une sociologie de la religion, rien n'empêche d'explicitier, selon une approche durkheimienne, comment l'expérience religieuse prend appui sur des médiations à la fois collectives et propres à un collectif déterminé.

¹⁷ On comparera la définition de Durkheim avec celle que propose une équipe de chercheurs helvétiques : « Tout ensemble de croyances et de pratiques, plus ou moins organisé, relatif à une réalité supraempirique transcendante, qui remplit dans une société donnée, une ou plusieurs des fonctions suivantes : intégration, identification, explication de l'expérience collective, réponse au caractère structurellement incertain de la vie individuelle et sociale » (Campiche, Dubach, Bovay, Krüggeler, & Voll, 1992, p. 35). Cette définition reprend celle proposée par K. Dobbelaere, en 1981, et dans laquelle on reconnaît des inflexions durkheimiennes : « Un système unifié de croyances et de pratiques relatif à une réalité supra-empirique, transcendante, qui unit tous ceux qui y adhèrent en vue de former une seule communauté morale » (cité par Willaime, 1995, p. 119).

¹⁸ On se reportera au chapitre 7 pour la discussion de ces architectures.

révèle que ces divers modes de conversion se répartissent équitablement au sein de la population investiguée. Une part légèrement majoritaire de fidèles (49,2 %) avance avoir vécu une transformation soudaine, alors que la portion restante (48,6 %) fait état d'un processus graduel¹⁹.

De telles proportions bénéficient d'un éclairage des plus intéressants lorsqu'on les compare avec d'autres chiffres, en particulier ceux relatifs à la socialisation religieuse reçue par les évangéliques. Pour la Suisse, la majorité des sondés affirme avoir grandi dans une famille où chacun des parents était converti (54,8 %). Quant au taux d'enquêtés ayant vécu une situation de mixité confessionnelle (un parent évangélique sur deux), il s'élève à 10,3 %. Au total, pas moins de 65,1 % des évangéliques helvétiques déclarent avoir connu un foyer croyant ou mixte²⁰. On retrouve ici des ordres de grandeur comparables à ceux mis en lumière par des études longitudinales réalisées depuis les années 1960 sur une vingtaine d'Églises évangéliques de l'Ouest du Canada²¹. Ces enquêtes font apparaître que la proportion de nouveaux convertis dans ces congrégations est de 14 %. Quant aux 86 % de fidèles restants, ils se diviseraient en 15 % de croyants ayant grandi dans l'Église à laquelle ils sont rattachés au moment du sondage, et 71 % en provenance d'une assemblée locale ou d'une dénomination différentes, bien qu'elles appartiennent toujours à l'évangélisme. Dans le cas helvétique, la proportion de sondés ayant un autre arrière-plan que ce type de protestantisme est plus importante que dans le contexte canadien²². On peut cependant relever que, dans les deux situations, les chiffres indiquent que cette catégorie de convertis constitue systématiquement une fraction minoritaire en regard des personnes ayant été socialisées dans un cadre évangélique.

¹⁹ La question était formulée de manière dichotomique : « Estimez-vous avoir vécu une conversion à un moment précis ou était-ce plutôt un processus ? ». 2,2 % des sondés avancent avoir expérimenté les deux modes. L'échantillon est de 1 052 réponses pour cette question (Favre, 2006, p. 296). À noter un élément important relatif à la construction de cette enquête : pour atteindre ses enquêtés, elle demande aux Églises de lui laisser accès à la liste de ses fidèles. Dès lors, le visage de l'évangélisme que révèle cette étude est indissociable d'un attachement ecclésial. L'auteur reconnaît partiellement cette limite, mais ne semble pas en mesurer l'importance : « Pour des raisons méthodologiques, notre échantillon ne couvre pas la situation des convertis isolés qui se perçoivent avant tout membre de "la famille de Dieu", de l'Église universelle, sans chercher une intégration locale. Même s'il s'agit sans doute là de cas peu nombreux, l'existence de cette possibilité témoigne de la dimension interdénominationnelle de l'évangélisme » (p. 209). Or, rien ne permet de vérifier empiriquement si la figure du « converti isolé » constitue une exception. D'autre part, la façon dont l'auteur rattache cette figure à une caractéristique essentielle de l'évangélisme (son caractère interdénominationnel) indique qu'elle revêt des enjeux plus importants qu'il n'est disposé à le concéder.

²⁰ Pour ces chiffres, l'échantillon est de 1018 sondés (Favre, 2006, p. 198).

²¹ Ces études ont donné lieu à la thèse popularisée sous le nom de « *Circulation of the Saints* », afin d'évoquer la façon dont s'opère le recrutement de ces congrégations. Dans la majorité des cas, l'Église investiguée accueille des évangéliques en provenance d'autres assemblées. Il s'agit donc de cas de *réaffiliation* (Bibby & Brinkerhoff, 1973, 1983, 1994).

²² Malheureusement, des enquêtes statistiques de ce genre n'ont pas encore été réalisées en France sur les populations évangéliques, pour des raisons évidentes liées à la minorité qu'elles constituent historiquement dans le paysage religieux français.

Si l'on revient au site Internet de vi7vi.com. J'avais avancé que sur les soixante-dix-sept émissions qui composent le corpus²³, cinquante d'entre elles décrivent la conversion de l'interviewé. Ce qui porte à 65 % les vidéos de ce genre. Or, dans la plupart des cas, soit quarante-deux occurrences (84 %), les témoins qui racontent leur rencontre avec la divinité disent avoir grandi en dehors d'un contexte évangélique. À l'inverse, cinq invités (10 %) font état d'une éducation reçue au sein d'un foyer « chrétien ». Trois autres (6 %) ont connu la mixité confessionnelle, l'un des deux parents (voire les grands-parents) se réclamant de l'évangélisme.

Tableau 5 – Socialisation religieuse des enquêtés

	Enquête Favre (2006) (N = 1'018)	Enquête vi7vi.com (N = 50)
Hors évangélisme	34,9 %	84,0 %
Parents évangéliques	54,8 %	10,0 %
Foyer mixte	10,3 %	6,0 %
Total	100,0 %	100,0 %

Le tableau ci-dessus pourrait laisser entendre qu'il conviendrait d'englober les convertis en provenance d'un foyer mixte parmi les familles évangéliques. Selon une telle conception, ils s'apparenteraient à une variante particulière de socialisation religieuse à cette forme de protestantisme. Or, après analyse du contenu de ces témoignages, il apparaît plutôt que les témoins décrivent leur attitude, avant la conversion, comme indifférente ou hostile à l'égard de l'engagement spirituel de leur parent « chrétien ». Cette posture énonciative partage de fortes affinités avec celle du fidèle en provenance de l'extérieur, à cette différence près que l'exemple du familial se substitue à celui de l'ami, comme introducteur à une démarche de foi. Ce qui permet à ces convertis de raconter leur choix de « l'Évangile » sur un mode dramatique, comme le résultat d'un véritable retournement existentiel.

Quant au cheminement des témoins ayant grandi dans un foyer évangélique, les témoignages de Jean-Paul et Jean-Luc Zolesio en ont fourni un aperçu. Il s'agit de personnes ayant été immergées dans l'évangélisme depuis leur enfance, certaines déclarant même avoir déjà fait l'expérience d'une conversion. Un accident de parcours, souvent un écart moral, les aura conduites à s'éloigner du milieu familial et ecclésial. Si

²³ Pour rappel, l'Annexe 7 contient la liste des émissions comprises dans le corpus.

elles se sont écartées, c'est parce que l'attrait du « monde », des plaisirs et de l'argent a momentanément pris le dessus sur leur spiritualité. Comme je l'ai avancé lors de l'analyse détaillée de certaines de ces émissions, cette incartade fournit à la narration la latitude nécessaire au jeune évangélique. Elle lui permet de creuser une distance entre l'éducation religieuse qu'il a reçue au sein de son foyer et la décision d'endosser cette foi en première personne, un choix qui s'accompagne d'une autodétermination, c'est-à-dire de la fondation d'un *ego* autonome, au travers de l'expérience d'une « rencontre personnelle », *immédiate*, avec Dieu.

Il arrive, dans certains cas, que la chute survienne à la suite d'une première résolution individuelle, alors que le fidèle raconte être déjà « passé par les eaux du baptême » (acte qui nécessite, comme on le verra au chapitre 8, de faire le récit de sa conversion devant l'assemblée) et s'être engagé dans des activités ecclésiales. Son retour au bercail est narré sur le mode d'une nouvelle conversion qui s'assortit, parfois, de manifestations surnaturelles. Ainsi, un interviewé relate s'être rendu à un culte durant lequel un individu qu'il ne connaissait pas énonce une « prophétie » à son propos où Dieu l'invite, lui, l'apostat, à revenir à la foi et à renouer cette relation d'intimité avec la divinité²⁴. Un léger doute plane sur le récit. Ce témoin s'est-il à nouveau converti ? Il semblerait que ce soit bien le cas, suivant les conceptions sur le salut en vigueur dans le pentecôtisme²⁵. Et, au-delà de la question sotériologique, l'émission résonne comme une invitation à faire retour pour le destinataire ayant pris ses distances avec l'assemblée évangélique à laquelle il appartenait. Ce que traduit parfaitement la demande initiale de l'entretien qu'adresse le présentateur à son interlocuteur : « Est-ce que, selon toi, on peut être chrétien à sa façon, à sa manière ? » La réponse sera évidemment négative et tentera de démontrer l'importance de se rattacher à une congrégation de croyants.

En résumé, les conversions rapportées sur vi7vi.com ressortent plutôt au modèle de la transformation soudaine, y compris lorsqu'on se trouve en présence d'invités ayant été socialisés au sein du protestantisme évangélique. Pour rappel, les études statistiques

²⁴ Il s'agit de l'émission « Déposez les armes ! » [url : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=274 ; page consultée le 30.05.2008].

²⁵ Une compréhension pentecôtiste de la sotériologie pourrait aller dans le sens d'une nouvelle conversion, l'apostasie équivalant à une perte du salut. À l'inverse, une perception plus calviniste, caractéristique de milieux se réclamant volontiers d'un conservatisme, voire d'un « fondamentalisme », avanceraient plutôt qu'il s'était agi, dans un premier temps, d'une fausse conversion, le mouvement de retour étant le moment de la transformation véritable. Ainsi, dans cette autre compréhension, l'apostat démontre par son attitude qu'il n'était pas véritablement converti. Une telle appréhension tient au fait que, dans le calvinisme professé par les évangéliques, le croyant possède « l'assurance (ou la sécurité) de son salut » : il lui est impossible de le perdre. Comme on pourra s'en douter, il ne s'agit pas simplement de débats théologiques entre « arminiens » et « calvinistes » qui traverseraient et polariseraient l'évangélisme, mais bien de catégories pour penser l'expérience religieuse et l'appartenance au collectif, ainsi qu'à la congrégation locale.

indiquent une fourchette se situant entre 15 % (Canada) et 35 % (Suisse) pour les sondés n'ayant pas grandi dans l'évangélisme²⁶. Par comparaison, dans les émissions d'un site Internet pentecôtiste consacré à la propagation de la foi, cette proportion est l'exact inverse : dans 84 % des cas, l'interviewé n'a pas connu de socialisation évangélique. Le contraste est éloquent. Il ne signifie nullement que les résultats recueillis par le sondage sont à relativiser ou, au contraire, qu'il faudrait écarter le tableau que brosse la recension du corpus de témoignages. Pour saisir la portée de ces différentes observations, il s'agit de les appréhender en regard du type d'activité dans lequel elles s'inscrivent, tout en demeurant attentif à leur façon de restituer l'architecture du collectif.

Du type « moyen » au type « collectif » : le contrat énonciatif

Dans une optique durkheimienne, je suggère que ces différents chiffres font apparaître un écart. Il s'agit de la distance qui sépare la réponse que fournit un individu à propos de son vécu spirituel, une donnée enregistrée au moyen d'un questionnaire statistique, de la représentation collective que se donnent et que proposent des médias évangéliques à propos de la conversion. À nouveau, il convient de distinguer entre le type « moyen » qui se rapporte à l'agrégation de réponses individuelles par le recours à une opération mathématique spécifique, la moyenne, et le type « collectif » qui renvoie aux conceptions autour desquelles un groupe se fédère, s'oriente et déploie son action²⁷. Dans le premier cas, il s'agit d'une formalisation scientifique, alors que le second ressort aux activités des acteurs sociaux, soit les pratiques par lesquelles ces derniers font exister le collectif auquel ils se rattachent et dans lequel ils se reconnaissent. Ce serait ainsi une méprise de considérer que les chiffres de l'enquête quantitative donnent *immédiatement* accès à la réalité de l'évangélisme (helvétique ou canadien). On oublierait que les propriétés générales qu'ils restituent du protestantisme évangélique découlent d'un travail de totalisation *différent* de celui qu'accomplissent naturellement les fidèles²⁸. En ce sens, les

²⁶ D'après mon collègue C. Monnot, excellent connaisseur du pentecôtisme helvétique, le chiffre de 35 % qu'enregistre O. Favre (2006) est exceptionnellement élevé. Il correspondrait à une période particulière de l'évangélisme suisse, moment durant lequel aurait été réalisée l'enquête. En effet, à cette époque, le renouveau charismatique des années 1970 s'essouffle dans les Églises traditionnelles. On assiste de ce fait à un important afflux de membres dans des communautés évangéliques de type charismatique, ces personnes provenant de contextes ecclésiaux plus classiques (catholicisme romain et protestantisme réformé). Ces flux débouchèrent sur la fondation de la Fédération des Églises libres pentecôtisantes [FELPS], au milieu des années 1980, et donnèrent lieu, en 1988, à la fondation d'un Institut biblique à Orvins (IBETO). Par ailleurs, une autre fédération de communautés pentecôtistes (la Fédération des Églises et œuvres du Plein Évangile [FECPE]) fut fondée au tout début des années 1990. En Suisse allemande, les mêmes mouvements de fidèles donnèrent lieu à la fondation d'Églises Vineyard (ICF Vineyard, Basilea à Berne), la Schleife à Winterthur, ou encore les débuts de ICF Zurich.

²⁷ Je rappelle qu'une discussion plus élaborée de cette distinction a lieu dans le cadre du chapitre 1.

²⁸ Sur les enjeux épistémologiques et politiques propres au sondage, voir les discussions fascinantes sur la constitution de l'opinion publique (Blondiaux, 1997, 2004 ; Bourdieu, 2002 [1973] ; Kaufmann, 2002,

représentations collectives des évangéliques ont préséance sur les régularités que peut exhumer l'étude statistique. Cela ne nous autorise pas, cependant, à congédier les résultats que révèle la recherche quantitative. Au contraire, il s'agit de tenir ces diverses observations en tension de sorte à faire apparaître les raisons de cet écart.

On remarquera qu'en recensant une cinquantaine de témoignages de conversion, et en décrivant certaines de leurs caractéristiques au moyen de pourcentages, je procède également à une transformation des modalités de représentations de ce matériau. Néanmoins, si ce travail analytique partage certaines affinités avec l'enquête par questionnaire, la nature du corpus et le type de collectifs qu'il dessine diffèrent largement. Si l'on met de côté les ressemblances de surface qu'entretiennent les deux postures en raison de leur façon de comptabiliser des items, il apparaît qu'un aspect essentiel de l'interrogation porte sur *ce qui est compté*. En d'autres termes, qu'est-on en train de dénombrer ?

Dans le cas du sondage, les sondés fournissent des réponses *individuelles* à la demande d'un sociologue, ces réponses étant fortement encadrées par les hypothèses que véhicule l'enquête et qui déterminent la formulation des questions. Ce qui pose deux problèmes apparemment différents, mais qui, à bien y regarder, sont étroitement liés.

La première difficulté a déjà été constatée, elle porte sur les modes différenciés de totalisation auquel s'apparentent d'une part l'opération statistique accomplie par le questionnaire et, d'autre part, les points d'ancrage qu'un groupe se donne à lui-même, ce que la sociologie a coutume d'appeler ses « représentations collectives ». Pour complexifier cette distinction, disons qu'un sondage d'opinion peut devenir une représentation de ce genre. Cependant, au moment où il acquiert ce statut, il ne fonctionne plus simplement selon une logique mathématique, bien qu'il continue à tirer tant sa force de persuasion que sa légitimité de son recours à des formes d'expertise relevant de la science. Lorsque cet artefact investit le champ des visibilité publiques, il transforme les modalités de discussion et de délibération qui président à la tenue de l'enquête que conduit la société sur la signification et l'extension de son vivre-ensemble²⁹.

En amont de l'opération mathématique à laquelle recourt la démarche quantitative, mais en continuité avec le type de totalisation qu'elle présuppose, le questionnaire s'apparente à un acte de communication d'une extrême complexité. C'est ici la deuxième

2003 ; Quéré, 1990). Les analyses que je présente dans cette section ont grandement bénéficié de mes conversations avec L. Kaufmann.

²⁹ Je m'appuie sur les travaux de J. Dewey (2003 [1927]) quant à la formation d'une opinion publique et l'action de la société sur elle-même en lien avec des problèmes sociaux. Dans une même veine praxéologique, voir les sociologies de L. Quéré (2002, 2003) et de J. Widmer (Acklin Muji, Bovet, Gonzalez, & Terzi, 2007 ; Widmer, 1999b, 2004).

difficulté. Si répondre à un sondage revient à s'adresser à un *destinataire*, on concédera que la figure de l'enquêteur (ou du sociologue), figure centrale à qui est d'abord destinée la réponse, n'est pas des plus évidentes. D'autant plus que, contrairement à la situation déjà fort compliquée de l'entretien en face-à-face, dans l'enquête quantitative, la relation entre le chercheur et ses sondés s'établit par le moyen d'une correspondance épistolaire réduite à une feuille sur laquelle les seconds sont invités à choisir entre les items proposés par le premier. Une telle relation suscite des problèmes interactionnels caractéristiques d'un rapport écrit, tout en les amplifiant. En l'absence d'interaction, l'enquêté est empêché de visualiser à qui il a affaire. Il lui est difficile de calibrer son discours en fonction de son interlocuteur, ne serait-ce que pour dissiper certains malentendus pouvant s'être glissés dans la conversation. Ce calibrage est d'autant plus réduit que les réponses ont été présélectionnées. La possibilité d'un retour sur l'énoncé des questions n'en devient que plus ardue. L'envoi du questionnaire à grande échelle, une fois les premiers essais effectués auprès d'une population de contrôle, prévient qu'on revienne sur leur formulation et leurs présupposés, si ce n'est sur le mode de l'identification d'un problème nécessitant une nouvelle investigation, c'est-à-dire de relancer l'ensemble du processus. En d'autres termes, s'il y a communication entre l'enquêteur et ses enquêtés, elle n'est pas assimilable à une conversation.

Ces considérations épistémologiques et méthodologiques donnent une portée singulière à une affirmation qui, énoncée préalablement se serait apparentée à un truisme : *répondre à un questionnaire* ou *répondre de sa foi* renvoient à des activités différentes. Précisément, il s'agit là de l'écart qui apparaît entre les deux formes de représentation de l'évangélisme que sont l'enquête statistique et le site Internet de vi7vi.com. Dans un premier cas, le sondage s'intéresse aux éléments qui paraissent pertinents au sociologue. Notons qu'il serait difficile à un lecteur de se convertir à la lecture d'une telle étude, ni même de son questionnaire, quand bien même ce dernier reproduirait les réponses des enquêtés. Dans la situation du témoignage, le destinataire de l'émission est informé sur les modalités à entreprendre pour embrasser l'évangélisme. Bien plus, les différentes étapes sont disposées par le compte rendu. De sorte que suivre le fil de l'histoire revient à emprunter le chemin de la conversion. Un récit de vie se présente comme une invitation à la transformation. Ainsi, ce qui a disparu entre un mode de totalisation et l'autre, c'est précisément la *méthode* permettant de voir le monde comme un évangélique et de s'y projeter, soit les *herméneutiques ordinaires*.

Ces remarques n'invalident nullement les réponses que donnent les croyants à l'enquête quantitative. Elles proposent simplement de les traiter comme le produit d'un autre type d'activité. Le sondé rapporte des éléments réels de sa pratique et de ses

convictions, mais en dehors de la façon dont *on en fait collectivement sens* en tant qu'évangélique – et l'usage de l'impersonnel de la troisième personne du singulier revêt ici toute son importance. C'est en ce lieu, dans cette position énonciative, que se loge la perspective du collectif. En d'autres termes, si le fidèle répond de sa religiosité dans le cadre du sondage, il n'y répond pas exactement à partir du *point de vue d'un évangélique*. Un tel horizon a été estompé, voire effacé, par la hiérarchisation des items opérée à l'intérieur du questionnaire sur la base des hypothèses de l'enquête. Car, comme le rappelle H. Sacks, une culture ne se résume pas simplement au fait de posséder des notions en commun. Isolées, celles-ci ne servent qu'à peu de chose. Ce n'est que mises en relation et, surtout, en œuvre, selon des procédures semblables et des raisonnements partagés, que ces notions acquièrent leur pertinence en situation et permettent l'orientation collective.

En résumé, l'écart entre le type « moyen » et son pendant « collectif » est à situer dans la configuration énonciative qu'instaure l'acte de communication, le genre de rapport social qu'il fait apparaître entre les acteurs en présence et les inférences qui le sous-tendent.

Répondre de sa conversion

Au regard du pourcentage de sondés disant avoir grandi dans un contexte évangélique (65,1 % pour la Suisse), on pourrait escompter un chiffre analogue de conversions progressives. Or, il n'en va pas ainsi. Elles constituent à peine moins d'un cas sur deux (48,6 %). Cette différence dénote la surreprésentation d'un type particulier d'expérience religieuse, la transformation soudaine. Rapportés aux observations auxquelles nous avons procédé quant au genre de vécu majoritairement relaté sur vi7vi.com, ces chiffres révèlent leur pertinence. Ils font apparaître la représentation collective de la conversion, soit les attentes ou les préférences normatives relatives à la façon dont l'individu est invité à se raconter comme converti, à se concevoir et à s'éprouver comme tel.

De toute évidence, le contrat énonciatif qu'instaurent les séquences vidéo de témoignages, et le site pentecôtiste dans son ensemble, envisage un destinataire profane. Celui-ci est convié à se familiariser avec la foi évangélique et à se l'approprier. On pourrait ainsi attribuer cette surreprésentation de témoins en provenance de l'extérieur à la figure du spectateur ciblé. Cet élément joue probablement un rôle important dans la sélection des intervenants. Elle se révèle malgré tout insuffisante en regard d'une autre frange du public qui semble être également prise en compte par les producteurs du média. Des analyses fines de certains entretiens ont fait apparaître que la production

intègre un public évangélique³⁰. Un certain nombre de programmes leur sont plus spécifiquement consacrés, en particulier ceux où l'on voit un invité prodiguer des conseils spirituels en lien avec la vie quotidienne (par exemple, l'éducation des enfants), le vécu ecclésial (la musique dans l'Église) ou la propagation de la foi (la traduction et la diffusion de la Bible).

Sachant que des croyants font partie du public envisagé par les réalisateurs, on peut escompter qu'ils visionnent également les émissions où un témoin raconte sa conversion. La médiatisation de ce type de récit participe alors à l'élaboration collective d'une grammaire de l'expérience religieuse. Le vécu du converti de l'extérieur, les revirements dramatiques qui l'accompagnent apparaissent comme exemplaires de l'œuvre de Dieu dans une existence humaine. Ce qui explique, dans un autre contexte, que des personnes ayant été socialisées dans un milieu évangélique puissent initier le compte rendu de leur cheminement spirituel en s'excusant de n'avoir rien d'exceptionnel à raconter, si ce n'est une enfance tranquille. Une note ethnographique de L. Ingram résume parfaitement cette attente relative au retournement spectaculaire que devrait rapporter le témoignage, et donc à l'exemplarité de la figure du converti en provenance de l'extérieur.

« Dimanche matin, il y avait une foule exceptionnellement importante à la Première Église baptiste. La multitude s'était rassemblée pour écouter le témoignage d'un comédien très en vue dans le pays. Un garçon de dix ans se tourna vers son père et demanda : "À propos, qui est ce [nom de l'orateur] ?" Le père répondit que l'orateur était "un comédien, une personne qui fait des discours drôles." "Que fait-il ici ?" poursuivit le garçon. "Eh bien, fils, dit le père, il va donner son témoignage." "Oh, répondit le jeune, a-t-il été alcoolique ou quelque chose de ce genre ?" » (1986, p. 302)³¹.

Pour ma part, j'ai pu constater des phénomènes similaires sur le terrain. À plusieurs reprises, j'ai rencontré cette façon d'anticiper une attente liée au genre narratif que constitue le témoignage. Dans un cas, une connaissance que je sollicitais pour un entretien me dit, après s'être enquis des thèmes que je comptais aborder et s'être vu répondre que je m'intéressais notamment à sa conversion : « Qu'est-ce que tu veux que je te dise ? J'ai rien vécu de particulier. » De même, dans une autre communauté, lors d'une cérémonie de baptême, le futur baptisé avait commencé son témoignage de façon ironique, faisant remarquer que son parcours ne présentait pas le retournement

³⁰ Voir notamment, dans le chapitre 2, l'analyse consacrée au désignateur « chrétiens ».

³¹ Je traduis : « On Sunday morning there was an unusually large crowd at First Baptist Church. The throng had gathered to hear the testimony of a nationally prominent comedian. A ten year old boy turned to his father and asked, "Who is this [name of the speaker], anyway ?" The father replied that the speaker was "a comedian, a man who give funny speeches." "What is he doing here ?" the boy continued. "Well, son," said the father, "he's going to give his testimony." | "Oh," responded the youngster, "has he been an alcoholic or something ?" »

spectaculaire du délinquant repent. À chaque fois, il s'agissait d'individus ayant grandi dans un foyer évangélique où les parents témoignaient d'un fort engagement ecclésial.

J'avais à l'instant que le contrat énonciatif instauré par l'émission de vi7vi.com incluait deux destinataires. On pourrait se dire que c'est le cas de tout compte rendu de conversion. Il se veut pertinent en direction de l'intérieur, du collectif des croyants, confirmant discursivement les marques d'une appartenance. Il vise également celui qui se trouve à l'extérieur, l'invitant à vivre la rencontre avec la divinité, de façon à participer à ce collectif d'expérience qu'est l'évangélisme dans sa modalité interdénotationnelle. Cela semble évident. Mais on risque à nouveau de passer à côté du genre d'activité dans lequel s'inscrit le compte rendu du témoin. La portée du même récit diffère singulièrement selon qu'il est raconté en privé ou en public, et suivant que l'interlocuteur est plutôt un croyant, une congrégation ou, à l'inverse, un profane, voire un groupe de personnes étrangères au protestantisme évangélique.

Adressé à une communauté de fidèles, la narration du cheminement spirituel quête généralement l'agrégation de l'énonciateur au groupe formé par ses destinataires, cet engagement pouvant s'assortir de formes ritualisées complémentaires (le baptême) et d'une dimension administrative (on devient « membre » de l'assemblée en tant qu'entité juridique, cette appartenance étant signifiée aux autorités civiles)³². Ici, le témoignage quête un nouveau statut au sein de l'institution ecclésiale. Ce faisant, son contenu doit répondre plus fortement à des attentes communautaires, tant sur le plan des formules employées que des étapes du récit³³. À l'inverse, le compte rendu du converti constitue un acte langagier différent lorsqu'il envisage des interlocuteurs profanes. C'est avant tout leur transformation qu'il vise, quand bien même ce discours pourrait s'apparenter à une révélation de l'identité de l'énonciateur. En cela, il s'agit bien d'une double configuration. Néanmoins, les destinataires sont les membres de la relation conviés à expérimenter la métamorphose identitaire la plus importante, sous l'aspect de leur propre conversion religieuse.

Témoignages médiatisés, ou le point de vue du tiers

Les émissions de vi7vi.com présentent des témoignages combinant les deux aspects d'une parole publique, dirigée simultanément vers les coreligionnaires, même si elle se fixe pour objectif premier la communication de « l'Évangile » à des profanes. On peut

³² Pour des observations très semblables sur la performativité du témoignage dans l'agrégation du fidèle à une communauté, voir les observations effectuées par M. McGuire (1977) dans des groupes de prière catholiques se réclamant du renouveau charismatique.

³³ On verra au chapitre 8 comment de telles attentes peuvent ne pas être remplies.

observer ce positionnement en particulier dans la façon d'explicitier certains concepts familiers pour des évangéliques, mais qui pourraient poser problèmes à l'égard d'un public externe à l'évangélisme. Ainsi, alors qu'un invité rapporte avoir été envoyé dans un « camp chrétien » lors de son adolescence, le présentateur lui demande³⁴ : « Qu'est-ce que tu entends par "camp chrétien" ? » Et le témoin de répondre : « Bon, c'est un camp classique, hein. Activités, détente. On mange normalement. On joue normalement. On dort normalement. » Les interlocuteurs échangent un rire. L'interviewé poursuit : « Mais on a, une fois par jour, une réunion autour de la Bible. Voilà. »

L'accent placé sur la normalité de ce type de camp, en réaction à l'intervention de l'animateur, exhibe que les questions de ce dernier ne visent pas simplement à permettre l'avancement du récit. Elles indiquent également les notions qu'il s'agit d'expliquer à l'adresse de spectateurs et, en cela, signalent des éléments qui se départissent des attentes normales d'un public profane. Ce constat relatif au présentateur nous ramène au rôle de médiateur qu'il incarne tout au long de l'entretien, faisant office de traducteur entre le sens commun et le savoir partagé évangélique³⁵. L'animateur constitue le destinataire prioritaire de l'échange conversationnel qui se déroule sur le plateau. D'autre part, il figure à l'écran le destinataire final que prétend atteindre l'émission. C'est pourquoi la vidéo de l'échange est *autre chose* que le simple témoignage du converti. Le compte rendu de l'invité est profondément retravaillé par les indications que lui formule son vis-à-vis. Pour être plus précis, son propos est *orienté* en direction d'un public se trouvant à distance, et qui se révèle, de ce fait, relativement difficile à appréhender pour qui n'est pas familier de ce genre de prise de parole publique. Car celle-ci ne ressort ni à une intervention devant une assemblée, ni à la tranche de vie racontée à des collègues lors d'une pause-café. La présence du présentateur permet ainsi de pallier à cette absence interactionnelle, le travail de canalisation du discours lui étant délégué. De sorte qu'énoncer un témoignage est un acte accompli *conjointement* par l'interviewer et l'interviewé. Si le témoin met à disposition le matériau de sa vie, la mise en forme du message bénéficie largement du concours de l'animateur.

On perçoit alors comment l'énonciation que constitue l'émission intègre le point de vue du tiers. Ce tiers est le public absent sous sa double modalité : profane, et donc potentiellement demandeur d'explicitations ; converti, s'attendant à recevoir une

³⁴ L'émission s'intitule « Crise d'ados ». Elle est présente sur le nouveau site de vi7vi.com. Celui-ci indexant ses émissions selon une pagination électronique différente, je ne suis pas en mesure de communiquer l'adresse exacte de la séquence. [Émission consultée le 22.01.09.]

³⁵ À noter que ce savoir peut être pluriel, mais aussi contextuel. Ainsi, certains éléments sont possiblement communs au collectif, et d'autres spécifiques à chaque congrégation locale ou à des familles d'Églises.

confirmation de sa propre expérience dans celle d'autrui³⁶. Ce souci de validation peut revêtir la forme d'une attention à l'égard de l'orthodoxie du témoignage, même si la première contrainte énonciative, qui porte sur des spectateurs externes à l'évangélisme, vient nuancer les exigences relatives à cet impératif de conformité. Cette orientation interne dont fait l'objet le compte rendu du témoin contribue à le configurer toujours davantage comme une représentation collective. De fait, la médiation du présentateur *autorise* ce discours, au sens où elle le rend possible tout en l'accréditant. Cette accréditation s'applique tant à l'échange qu'à sa retransmission. De même, elle se rapporte aussi bien aux « chrétiens » qu'aux « inconvertis ».

Le travail de configuration auquel se livre l'animateur se répercute sur la facture des émissions, et donc sur la portée de notre investigation. Cela signifie que le format du témoignage n'obéit pas tout à fait aux attentes qui accompagnent une prise de parole devant l'assemblée dominicale. Certains éléments seront peut-être omis, nuancés ou, au contraire, se verront renforcés, quitte à apparaître. Un tel constat ne met nullement en péril nos analyses. Il les remet simplement à leur place, reconnaissant que ces interviews relèvent, à chaque fois, d'occurrences situées. Cependant, l'identification des contraintes situationnelles de ces entretiens ne nous condamne pas forcément à ce genre de relativisme tenant qu'il n'existe que des cas singuliers et empêchant toute forme de généralisation. La nature même du témoignage, le fait qu'il se présente tel un *exemplaire* se voulant *exemplaire*, prévient ce type de dérive. Partant, l'investigation révèle un point de vue partagé propre à l'évangélisme, ce que j'ai appelé les *herméneutiques ordinaires*. C'est pourquoi il incombe à l'enquêteur de restituer cette perspective collective en tenant compte des configurations relationnelles dans lesquelles elle s'insère, c'est-à-dire les variations qu'introduit, dans le compte rendu de conversion, l'adoption d'un autre contrat énonciatif, ce contrat étant à rapporter à la variété des destinataires qu'envisage le discours.

³⁶ Sur le caractère confirmatif des témoignages de conversion, voir les travaux effectués par L. Ingram (1986) dans un contexte principalement baptiste et étasunien, à partir d'une démarche interactionniste et (relativement) naturaliste. D. Bjork (2005) reprend les analyses de ce chercheur en contexte français et souligne également l'importance du recours à la Bible dans la fabrication de la vision du monde évangélique. Toutefois, sa méthodologie l'empêche d'étayer empiriquement cette importance : ses données proviennent exclusivement de questionnaires ou d'entretiens qualitatifs, ces derniers étant systématiquement traités sur un mode illustratif.

La logique des catégories

Ces clarifications relatives au contrat énonciatif qu'instaurent les témoignages de conversion et, plus spécifiquement, les récits de convertis énoncés lors des interviews de vi7vi.com ouvrent la voie pour aborder l'usage, par les interlocuteurs, de certaines notions déterminantes. Ce survol analytique sera l'occasion de respecifier certaines des catégories mobilisées, par les spécialistes du religieux que sont les historiens ou les sociologues, pour définir les évangéliques. Ces analyses, loin de mettre un terme à l'investigation de ce matériau, ne font qu'inaugurer un champ d'enquête. Il faut alors les concevoir comme une invitation à explorer un horizon que mes remarques s'appêtent à dévoiler et qui n'avait pas forcément été appréhendé auparavant en raison de la focale habituellement retenue par les chercheurs pour étudier le protestantisme évangélique.

Je commencerai par évoquer les quatre critères scientifiques dont usent les spécialistes du religieux pour définir l'évangélisme. L'évocation de ces traits se fera en lien avec leur genèse, et leur utilisation. Le rappel de ces éléments fera émerger les tensions entre ces concepts savants et la façon dont les évangéliques se présentent et font sens de leur expérience, soit les notions et les perceptions indigènes. Je convoquerai alors l'ensemble du corpus composé d'émissions tirées de vi7vi.com en vue de discuter, dans la troisième partie de ce chapitre, l'articulation entre ces deux plans que sont la conceptualité scientifique et les catégorisations des fidèles. Cependant, pour mener à bien cette comparaison, il est d'abord nécessaire d'isoler les termes sur lesquels elle va porter. Je commencerai donc par convertir ces termes en des variables *sémantiques* que je passerai au crible d'une forme particulière d'analyse logique portant sur les *espaces de propriétés*. Le recours à cette méthode, que je prendrai le temps de brièvement expliquer, fera notamment ressortir la fréquence des occurrences des mots sélectionnés, et leur dispersion au sein du corpus. De la sorte, on mettra en lumière l'importante variété des façons de raconter sa conversion en contexte évangélique. J'en profiterai alors pour situer précisément les témoignages étudiés dans la première partie de cette étude à l'intérieur de cette variété.

Les catégories de l'évangélisme : quatre caractéristiques, une définition

Le moment semble opportun pour revenir sur les critères que mettent habituellement en œuvre les historiens et les sociologues de l'évangélisme, afin d'identifier des groupes ou des individus ressortant à ce courant du protestantisme. On suivra l'énumération qu'en propose S. Fath, en demeurant attentif à la source à laquelle il rattache la découverte de ces traits, ainsi qu'au rôle qu'il prétend leur faire jouer dans l'investigation.

« Quatre critères commodes ont été identifiés par l'historien David Bebbington, professeur à l'Université de Stirling (Bebbington, 1989, pp. 2-17). Testés dans le contexte britannique, ils ont été repris et amplement validés sur d'autres terrains pour désigner une mouvance protestante qui met en avant quatre caractéristiques majeures : le biblicisme, le crucicentrisme, la conversion et l'engagement (*activism*). Ces critères tiennent compte de l'univers symbolique propre à ces groupes (doctrines, représentations). Mais ils intègrent aussi, à part égale des formes sociales spécifiques, affûtées au gré de rapports de force internes, des contextes historiques et des tensions avec les autres acteurs sociaux : décrire les évangéliques en négligeant paresseusement une de ces dimensions aboutit aux erreurs de perspective. Mais le lecteur sait bien que dans la réalité empirique, ils sont tout aussi entremêlés que l'œuf et le sucre dans la meringue » (2005a, p. 23).

Avant de discuter précisément les différentes caractéristiques que sont, par exemple, la centralité de la Bible ou de la croix, je relève deux éléments dans cette citation.

Le premier se rapporte à la façon dont l'auteur sollicite ces quatre caractéristiques. Cet extrait provient de l'ouvrage historiographique que S. Fath consacre au protestantisme évangélique français. L'historien y expose les développements de cette mouvance religieuse depuis 1800 jusqu'à 2005, cette dernière date marquant la parution de la monographie. La portion citée procède du début du premier chapitre dans lequel sont énoncés et décrits les critères servant à définir les évangéliques. Les chapitres suivants (2 à 6) retracent l'histoire de l'évangélisme en France, avant que l'auteur ne propose, dans un septième chapitre, une double typologie de ce protestantisme, l'une orientée en direction des courants « piétistes-orthodoxes », et l'autre appréhendant les « charismatiques pentecôtistes ».

On notera que le découpage du livre de S. Fath correspond de très près à celui que présente l'étude de D. Bebbington, à laquelle se réfère le Français³⁷. Ainsi, l'historien britannique commence par mettre en évidence les quatre traits propres aux évangéliques, après quoi il déroule son histoire du protestantisme évangélique en Grande-Bretagne, pour la période comprise entre 1730 et 1980. L'homologie entre les deux démarches est évidente. Elle fait apparaître le rôle que jouent ces catégories dans l'investigation. Il s'agit de données éparses que les historiens ont rassemblées thématiquement, et qui sont proposées au lecteur comme point de départ pour déployer un propos historique. En tant que tel, ces critères ne sont pas tant investigués que considérés comme allant de soi. Ils opèrent comme des ressources permettant l'élaboration d'un discours portant sur *autre*

³⁷ À noter que S. Fath inverse l'ordre d'exposition du Britannique : il place le biblicisme et le crucicentrisme en première position, alors que Bebbington débute par la conversion et l'activisme (1989, p. 2). À mon sens, les implications d'une telle inversion mériteraient d'être investiguées. En particulier lorsqu'on sait que les confessions de foi « fondamentalistes » se distinguent du reste de celles en vigueur dans les milieux évangéliques en fonction de l'endroit où elles placent l'article traitant de l'inspiration de la Bible et de son autorité. Chez les « fondamentalistes », cet article est le premier de la confession de foi, alors qu'il arrive généralement *après* la doctrine de Dieu et l'exposé relatif à la trinité lorsqu'il s'agit de dénominations plus modérées.

chose, mais se revendiquant à la fois d'un ancrage dans le réel et d'une légitimité scientifique. C'est ainsi que S. Fath n'hésite pas à tancer quiconque « néglige[rait] paresseusement une de ces dimensions », lui promettant de se tromper à propos de l'évangélisme.

Cette première observation en appelle une seconde, critique celle-là. J'ai évoqué le fait que l'établissement de chacun de ces critères relève d'un travail thématique qui extrait des données éparses de leurs contextes énonciatifs respectifs. Or, celui-ci a pour conséquence de déstructurer l'organisation de l'expérience religieuse telle que la mettent en œuvre les fidèles. Ce genre de déstructuration s'effectue selon des modalités analogues, bien que partiellement atténuées, à celles de l'enquête statistique que je discutais précédemment, alors que j'explicitais les liens étroits entre positionnement énonciatif et structuration de l'expérience, tant individuelle que collective. S. Fath est conscient des effets néfastes de cette méthodologie (qu'on pourrait qualifier de « nominaliste »), sans pour autant être en mesure de les conjurer. C'est pourquoi il est contraint d'avouer, au moment d'évoquer des critères qui, jusque-là, étaient présentés comme *la* clef d'accès à l'intelligence de l'évangélisme : « le lecteur sait bien que dans la réalité empirique, ils sont tout aussi entremêlés que l'œuf et le sucre dans la meringue ».

Or, c'est précisément le refus de séparer le discours sociologique de son assise empirique – soit l'exigence de réalisme et d'objectivité en sociologie (Bittner, 1973) – qui me conduit à refuser d'entériner cette coupure entre le phénomène et sa ressaie discursive. Si les concepts mobilisés par des spécialistes du protestantisme évangélique s'avèrent adéquats pour la restitution qu'ils prétendent fournir de ce fait religieux, l'écart que relève S. Fath est insatisfaisant en regard du lien que ces concepts savants entretiennent avec l'activité et les notions des membres. C'est pourquoi les pages à venir vont interroger le postulat que constituent ces quatre caractéristiques, à partir du matériau dont s'est servie l'enquête jusqu'ici. Car il s'agit de réarticuler le lexique des fidèles et celui des scientifiques, de façon à restituer une meilleure intelligibilité au phénomène.

Analyser la logique d'un espace de propriétés

Avant d'aborder le large corpus des interviews de vi7vi.com, il s'avère nécessaire de dire quelques mots à propos de la façon dont on s'apprête à le ressaisir. Je me dispose à restituer une représentation formalisée de ces données. Une formalisation qui, au premier abord, pourrait sembler aux antipodes de la posture naturaliste à partir de laquelle je prétends mener mon enquête. Cependant, cette formalisation ne correspond

pas à une fin en soi. Elle n'est pas le terme de l'investigation, mais constitue, au contraire, une étape dans la recherche. Ce faisant, elle permet de mettre en lumière, et de dissoudre, certaines difficultés relatives aux catégories dont usent les spécialistes des sciences des religions pour identifier les évangéliques. À mesure que progressera ce traitement analytique, on s'apercevra que ces catégories constituent des « gloses » [*glossing practices*] au sens que H. Garfinkel & H. Sacks (2007 [1970]) attribuent à ce concept, c'est-à-dire, dans notre cas, des étiquettes auxquelles recourent des scientifiques pour renvoyer à des réalisations pratiques accomplies par les fidèles, sans pour autant décrire ces réalisations comme des accomplissements situés, mais en les tenant pour des caractéristiques stables.

Pour faire apparaître cette ambiguïté relative à l'emploi des catégories, je propose de soumettre le matériau de vi7vi.com à une analyse des *espaces de propriétés* logiques. L'expression est de H. Becker. Celui-ci s'en sert pour évoquer certaines opérations de codage mises en œuvre par P. Lazarsfeld. Cette méthode analytique renvoie ainsi à des « procédures d'élaboration de tables de vérité » afin de « combiner des attributs discrets [propres à un phénomène] pour en faire des types » (2002 [1998], p. 272)³⁸. Le traitement proposé appréhende les différents indicateurs sur un mode dichotomique : tantôt l'un d'eux est présent (+), tantôt il fait défaut (-). Il est dès lors envisageable de classer et regrouper les cas suivant le type de configuration qu'ils présentent entre les variables.

Prenons un premier exemple, afin d'explicitier la démarche. Reprenant la typologie sur laquelle repose *Outsiders* (1985 [1963]), son étude sur la sociologie de la déviance, H. Becker propose de restituer, sous forme de table de vérité, plutôt que sur le mode d'un tableau à double entrée, les variables que sont « obéir aux règles » et « être perçu comme déviant ». Ce faisant, apparaissent de manière évidente les possibilités logiques inhérentes à la combinaison de deux variables. En comparant les deux types de représentation, on saisit comment s'opère le procédé de formalisation logique³⁹.

³⁸ On se reportera au chapitre 5 de H. Becker (2002 [1998]), cette portion de l'ouvrage étant entièrement dévolue à l'utilisation de méthodes s'appuyant sur les combinaisons logiques.

³⁹ Je restitue ici une version légèrement modifiée, quant aux libellés, des tableaux de Becker (2002 [1998], pp. 274-275).

Tableaux 6 – Exemples à deux variables (Becker, 2002 [1998])

	<i>Obéit aux règles</i>	<i>Obéit aux règles</i>
<i>Perçu comme déviant</i>	Accusé à tort [1]	Pur déviant [3]
<i>Perçu comme déviant</i>	Individu conforme [2]	Déviant secret [4]

Les chiffres entre crochets se réfèrent aux combinaisons ci-après.

Numéro de combinaison	<i>Obéit aux règles</i>	<i>Perçu comme déviant</i>
1	+	+
2	+	-
3	-	+
4	-	-

La comparaison entre les deux modes de représentation indique que chacune des lignes de la table de vérité renvoie à un type au sein d'une typologie. Un tel classement peut prendre la forme d'un tableau ou être représenté sous l'aspect d'un arbre logique dans lequel chacun des paramètres s'apparente à un embranchement additionnel. Dès lors, ajouter une catégorie supplémentaire implique que l'on double les combinaisons possibles⁴⁰. Ce qui permet à l'analyste de travailler sur des configurations qui excèdent largement ce qu'un tableau à double ou à triple entrée est en mesure de restituer. Il s'agira alors, pour le chercheur, de trouver un compromis entre la taille de son échantillon et le nombre d'agencements qu'il va repérer, ceux-ci constituant autant de types qu'il est désormais dans la capacité d'extraire de ses données pour former, par exemple, une typologie.

Becker (p. 277) emprunte le second exemple (ci-dessous) à une enquête de Lazarsfeld. Il donne à voir les combinaisons logiquement possibles à partir de trois variables. Il arrive que la recherche localise des occurrences empiriques pour chacune des huit possibilités. Mais il est tout aussi envisageable qu'elle n'en trouve que cinq ou six sur

⁴⁰ Si l'on traite les variables selon une logique dichotomique (« présent » [+] ou « absent » [-]), la formule pour calculer les possibilités totales est simplement de 2^n où n correspond au nombre de variables.

l'ensemble. Une telle indication dit quelque chose de la composition du corpus du point de vue de sa variété.

Tableau 7 – Exemple à trois variables (Becker, 2002 [1998])

Numéro de combinaison	<i>Diplôme universitaire</i>	<i>Blanc</i>	<i>Américain de naissance</i>
1	+	+	+
2	+	+	-
3	+	-	+
4	+	-	-
5	-	+	+
6	-	+	-
7	-	-	+
8	-	-	-

Admettons ainsi que 95 % des occurrences du chercheur ressortent à la combinaison 1 du tableau précédent, soit des Américains de naissance, blancs, munis d'un diplôme universitaire. Les 5 % restants sont répartis entre les cas de figure 2, 5 et 6. On peut aisément discerner un biais racial dans l'échantillon : l'enquêteur n'a pas inclus de Noirs dans la population investiguée. À l'inverse, il est possible que toutes les combinaisons soient représentées à l'exception des cas 3 et 4. Ce qui signifie qu'aucun Noir n'est universitaire. Une telle configuration était parfaitement concevable, jusqu'en 1962, dans le Mississippi, avant que James Meredith ne devienne le premier Afro-Américain à accéder à l'université dans cet État, grâce à l'appui du gouvernement fédéral, ce dernier répondant aux revendications des mouvements sociaux s'opposant à la ségrégation. L'absence de certaines configurations n'est alors pas imputable à un biais dans la recherche, mais dit quelque chose de l'organisation (ici, inégalitaire) d'une société.

Au terme de cette brève présentation des espaces de propriétés logiques, relevons une première difficulté : l'évocation « d'attributs discrets » est susceptible de renvoyer à deux lectures possibles. La première consisterait à traiter ces caractéristiques comme des traits stables, inhérentes aux individus. La seconde, que je souhaite privilégier, considère ces mêmes éléments comme le résultat d'activités. Par ailleurs, en abordant ces attributs comme étant « discrets », c'est-à-dire discontinus, cette méthode soulève un autre problème tout aussi essentiel. Si le regard analytique du chercheur est en mesure d'isoler les différents traits de la sorte, dans la pratique des enquêtes, ils sont au contraire

continus, intégrés. Et, quand ce n'est pas le cas, lorsqu'ils ne se prêtent pas à ce type d'intégration, les acteurs sociaux problématisent cette déficience et tentent d'y remédier.

Il convient de garder à l'esprit ces quelques réticences au moment d'aborder le corpus composé par les entretiens de vi7vi.com.

Sémantique de la conversion, ou le choix des marqueurs

L'analyse des espaces de propriétés logiques constitue une démarche formelle pour appréhender des variables dichotomiques. La sélection de ces variables est laissée à la discrétion du chercheur qui prend la responsabilité de passer les éléments qu'il recueille dans le monde au filtre de cette méthode. De même, une fois réalisés le codage et le traitement du matériau, l'analyste doit encore se prononcer sur la portée qu'il attribue aux résultats qu'il enregistre, c'est-à-dire évaluer leur pertinence. À défaut, l'outil analytique fonctionne telle une boîte noire permettant de faire de la science à bon compte, sans être en mesure de saisir la logique spécifique à l'instrument d'analyse mobilisé et, surtout, l'écart entre cette logique et l'organisation interne du matériau soumis à l'enquête, une organisation générée par les activités des enquêtés et qui équivaut à leur intelligibilité ordinaire.

Il va donc s'agir d'énoncer les variables que j'ai sélectionnées, les raisons pour lesquelles j'ai choisi de les retenir, ainsi que la portée que j'envisage de leur accorder. Une telle portée est directement fonction du rapport qu'entretiennent ces indicateurs vis-à-vis de la pratique des fidèles.

Mais avant d'indiquer ces paramètres, il convient d'opérer une distinction entre ce que j'appelle d'une part des « *marqueurs sémantiques* » et, d'autre part, ce que je désignerai de façon plus lâche, dans les pages à venir, comme des « *notions* ». (Le recours aux italiques permettra de distinguer ces vocables de leurs usages habituels.) Ainsi, un *marqueur* renvoie à un terme spécifique fonctionnant comme un mot-clef, par exemple « Bible ». Il comprend également le champ sémantique impliqué par ce terme, soit ses différents synonymes (en tenant compte des emplois synonymiques auxquels se livrent des évangéliques en situation d'entretien). Dans le cas de « Bible », on aura notamment : « Ancien (ou Nouveau) Testament », « Écritures », « Épîtres », « Évangile », « Parole (de Dieu) », « Psaumes », « verset », etc. Le propre d'un *marqueur*, c'est qu'il est explicitement énoncé⁴¹. À l'inverse, la *notion* ne fait pas forcément l'objet d'une énonciation explicite. Elle connaît une extension plus large et peut, de ce fait, être

⁴¹ Dans le cas de la « croix », j'ai tenu compte des mentions où un témoin parlait de la « mort » ou du « sacrifice de Jésus ».

impliquée ou sous-entendue. Ainsi, un interviewé disant qu'il a été « purifié de ses souillures » ou qu'il s'est « senti libéré » de ses « fardeaux » (alors qu'il fait référence à des agissements qu'il décrit comme répréhensibles) peut renvoyer simultanément aux *notions* de « péché » ou de « pardon ». De façon générale, la *notion* dénote plutôt des actions, et donc des verbes exprimant une activité, tandis que le *marqueur* se rapporte à des substantifs⁴².

Si l'on s'interroge, à présent, sur l'énonciateur de ces termes, j'ai retenu l'option de ne pas discriminer entre les partenaires de l'échange, mais de traiter l'émission comme une énonciation élaborée *conjointement*. De sorte que les *marqueurs* ou les *notions* ne réfèrent pas à l'un des interlocuteurs, mais au discours que constitue l'entretien pris dans sa globalité. Ce choix indique par conséquent une piste pour un travail plus approfondi consistant à effectuer un encodage similaire à celui que je propose en distinguant les usages de certains termes en fonction des allocutaires qui les sollicitent durant l'interaction. En cela, mon codage est davantage sensible aux propriétés sémantiques de certains termes, plutôt qu'aux opérations pragmatiques du discours, même si j'ai tenté de tenir compte de ces dernières lorsque je soumettais un mot-clef ou une *notion* particulière à une investigation plus poussée. Ce faisant, on sera en mesure de clarifier l'extension sémantique de certains vocables, ainsi que leurs usages en situation.

Comme on pourra s'en apercevoir en consultant le *Tableau 8* (ci-après, p. 310), la sélection des *marqueurs* se rapporte, pour une part, aux quatre caractéristiques mobilisées par les historiens et les sociologues pour définir l'évangélisme. Si la *conversion* ou l'*activisme* (ici, au sens de prosélytisme) n'apparaissent pas, c'est qu'ils réfèrent directement à l'activité en cours, soit le fait de témoigner de sa venue à la foi de sorte à permettre au destinataire de ce récit de connaître une expérience similaire. Pour autant, il convient de rapporter l'évocation de « Jésus » à ces deux catégories. Car l'entité divine signifiée par ce désignateur est un acteur déterminant du processus de transformation du converti. Quant à la mort expiatoire du Christ, elle revêt une dimension importante dans ce processus. Ce qui nous conduit à appréhender le *crucicentrisme* au travers des mentions de la « croix ». Il reste évidemment le rôle central joué par l'Écriture dans la piété évangélique, soit le *biblicisme*, d'où l'adoption de « Bible ».

À ces trois *marqueurs* initiaux (« Bible », « croix », « Jésus »), j'ai choisi d'en ajouter deux supplémentaires. Leur sélection découle de la façon dont j'ai analysé le corpus de

⁴² Comme on pourra s'en rendre compte, seuls les *marqueurs* figurent explicitement sur les tables de vérité que l'on s'apprête à discuter. Les *notions* seront par contre invoquées pour évaluer la force des *marqueurs*.

vidéos. En réalité, le nombre des indicateurs que j'ai dégagés est beaucoup plus élevé. Il comprend des termes tels que « ami », « chrétiens », « Dieu », « Église », « éternité », « pasteur », pour n'en signaler que quelques-uns. Parallèlement au travail détaillé mené sur quelques interviews, j'ai visionné, à plusieurs reprises, l'ensemble des soixante-dix-sept émissions qui composent mon matériau⁴³, de sorte à extraire de nouvelles variables, qu'il s'agisse de *marqueurs* ou de *notions*. Certaines découvertes m'ont obligé à reprendre l'entier du corpus afin de vérifier la présence d'un paramètre à côté duquel j'étais passé jusque-là. Ce travail de reprise s'est effectué en interaction avec les éléments mis en évidence tant par l'analyse catégorielle et conversationnelle de quelques vidéos que j'avais entièrement transcrites, que par la récurrence de certains *marqueurs sémantiques* ou de *notions* dans la totalité des données. Il s'agit par conséquent d'un mouvement de va-et-vient entre un fond et une forme, entre un détail interactionnel et un horizon discursif, soit une *Gestalt*⁴⁴.

Les deux *marqueurs* supplémentaires se rapportent tous deux à la subjectivité du croyant. L'un d'eux revient à plusieurs reprises pour caractériser le ressenti spirituel du fidèle. Il s'apparente au lieu de la certitude, de l'évidence. C'est le « cœur » dont on a pu approfondir l'importance en étudiant le témoignage de Jean-Paul Zolesio. Une importance qui s'est confirmée en étant attentif à la mention de ce terme dans d'autres émissions. Par ailleurs, j'ai sélectionné le « Saint-Esprit », comme un agent divin susceptible de faire l'objet d'une attention particulière en contexte pentecôtiste. Celui-ci indique une modalité de manifestation spécifique de la divinité dans l'intériorité du témoin. On verra bientôt ce qu'il advient de cette entité.

Au final, l'option de se limiter à cinq termes est évidemment liée à un souci relatif à la parcimonie des variables. Cependant, cette sélection fait sens au regard des objectifs que se fixe mon propos, à savoir discuter les catégories habituellement retenues par les scientifiques pour définir l'évangélisme.

⁴³ Pour rappel, ces 77 émissions constituent 68 % des 113 émissions que j'ai recensées comme disponibles sur le site de vi7vi.com jusqu'à l'été 2008. Pour la discussion de la composition et de la représentativité du corpus, on se reportera au chapitre 2.

⁴⁴ Il s'agit d'une application de ce que H. Garfinkel appelle la *méthode documentaire d'interprétation* [*documentary method of interpretation*] : « la méthode consiste à voir dans une apparence donnée "l'illustration", "l'index", la "représentation" d'une structure sous-jacente dont l'existence est présumée. Non seulement la structure sous-jacente est-elle dérivée de ses indices documentaires individuels, mais ces derniers sont à leur tour interprétés sur la base de "ce que l'on sait" de la structure sous-jacente. Chacun est utilisé pour l'autre » (2007 [1967], p. 152).

Treize voies pour dire la conversion, avec cinquante voix (plus une)

Certains chercheurs, tels H. Becker ou P. Lazarsfeld, usent de la logique des espaces de propriétés pour établir des typologies. Mon intérêt n'est pas de cet ordre. En procédant de la sorte, on risquerait de prendre un énoncé pour une énonciation, et de confondre la sémantique d'un terme avec sa portée pragmatique. L'usage que je fais des *marqueurs* et des *notions* est différent. Il est d'abord descriptif, en ce qu'il cherche à mettre en évidence la variété de combinaisons présentes dans le corpus. Je tire donc parti d'une propriété de cette forme d'analyse, à savoir qu'elle accorde autant d'importance aux configurations qui n'apparaissent qu'une fois, comme à celles qui reviennent à plusieurs reprises. D'autre part, mon recours à cette méthode analytique se fixe pour objectif de clarifier un appareillage conceptuel propre à la sociologie de l'évangélisme. Pour reprendre une expression latourienne, les résultats de l'analyse visent à rouvrir une « boîte noire », qui est celle des traits imputés au protestantisme évangélique.

Tableau 8 – Combinaisons des marqueurs selon espace de propriétés [EP]

Numéro de combinaison (réelle)	Marqueurs sémantiques					Nombre de cas	Pourcentage de cas
	<i>Jésus</i> n = 45 [90 %]	<i>Bible</i> n = 38 [76 %]	<i>Cœur</i> n = 16 [32 %]	<i>Croix</i> n = 12 [24 %]	<i>St-Esprit</i> n = 5 [10 %]		
1	+	+	-	-	-	14	28 %
2	+	-	-	-	-	8	16 %
3	+	+	+	-	-	7	14 %
4	+	+	-	+	-	6	12 %
5	+	+	+	+	-	4	8 %
6	-	-	-	-	-	2	4 %
7	-	+	-	-	-	2	4 %
8	+	+	-	-	+	2	4 %
9	+	-	+	-	-	1	2 %
10	+	-	+	+	-	1	2 %
11	-	+	+	-	+	1	2 %
12	+	+	+	-	+	1	2 %
13	+	+	+	+	+	1	2 %
Total						50	100 %

Pour rappel, mon corpus compte cinquante témoignages de conversion. Et lorsque j'évoque le fait qu'il y a une voix supplémentaire, c'est en référence à l'important travail de cadrage déployé par le présentateur lors de l'émission. Si l'on prend pour point de

départ cinq variables, l'espace propriétés suggère trente-deux possibilités logiques⁴⁵. Voyons dès lors lesquelles correspondent effectivement à des occurrences empiriques.

Le tableau indique treize combinaisons réelles. Les *marqueurs* sont classées de gauche à droite, par ordre de fréquence décroissant. Ainsi, *Jésus* revient dans quarante-cinq émissions et correspond à 90 % des cas. À l'inverse, le *St-Esprit* n'apparaît que dans cinq interviews, pour un total de 10 %. De même, si l'on parcourt le tableau dans sa verticalité, du haut vers le bas, les occurrences des configurations tend à décroître. La conjonction la plus récurrente voit la mention simultanée de « Jésus » et de la « Bible ». À quatorze reprises, ces deux *marqueurs* (en l'absence des autres) suffisent pour décrire la conversion. Alors que les combinaisons 1 à 4 se situent dans une fourchette comprise entre 12 % et 28 %, ce pourcentage passe en dessous de la barre des 10 % à partir des cas de figure suivants (5 à 13). On remarquera également que les configurations 9 à 13 ne présentent qu'une unique occurrence. Ce qui signale l'efficacité analytique des espaces de propriétés pour mettre en évidence des cas singuliers qui passeraient entre les mailles d'approches statistiques plus classiques.

On remarquera également, à la ligne 6, qu'aucun des termes en tête de colonne n'a été mentionné. Cette apparente anomalie est liée à une réduction en amont dans la table des possibilités. « Dieu » revenant systématiquement dans les différents entretiens, j'ai été en mesure de ne pas en tenir compte dans les variations. Il faut dès lors garder à l'esprit qu'il est présent dans tous les cas. Cela signifie que, dans deux occurrences, il a suffi au témoin de dire qu'il avait « rencontré Dieu » pour produire un compte rendu acceptable. L'un d'eux a également parlé du fait de communiquer « l'Évangile ». Cette dernière observation rappelle d'emblée les limites d'une approche focalisée sur la simple combinatoire d'éléments sémantiques. Elle fait apparaître l'importance des inférences auxquelles se livrent, à propos de ces différentes notions, les interlocuteurs sur le plateau, et avec eux, les évangéliques qui sont présumés par le discours du média.

Avant d'aborder plus en détail les divers indicateurs retenus, il convient de situer, à l'intérieur de l'espace des propriétés, les entretiens de conversion étudiés dans les chapitres précédents. Ce qui permettra d'évaluer leur écart en regard des cas statistiquement majoritaires. Le *Tableau 9* (au-dessous, p. 312) fait clairement apparaître qu'ils se rapportent chacun à une configuration différente. En cela, ces données obligent l'analyste à proposer une lecture englobante visant à faire sens de l'ensemble des occurrences, selon une démarche relevant de l'*induction analytique*. Cette forme d'analyse « combine des raisonnements inférentiels du particulier au particulier et du

⁴⁵ Le calcul équivaut au total de 2⁵, 5 étant le nombre de variables retenues.

particulier au général », de sorte à « ressaisir des opérations d'abduction ». De ce fait, elle est « aux prises avec des masses de détails sans détenir *a priori* la clef explicative ou interprétative » (Cefaï, à paraître)⁴⁶.

Tableau 9 – Cas discutés selon espace de propriétés [EP]

Numéro de combinaison	Émission (invités)	Marqueurs sémantiques					Nombre de cas	Pourcentage de cas
		<i>Jésus</i>	<i>Bible</i>	<i>Cœur</i>	<i>Croix</i>	<i>St-Esprit</i>		
7	Ph. Forest	-	+	-	-	-	2	4 %
9	J.-M. Sanchez	+	-	+	-	-	1	2 %
11	J.-L. Zolesio	-	+	+	-	+	1	2 %
12	J.-P. Zolesio	+	+	+	-	+	1	2 %
Total							5	10 %

Admettons que l'analyste ne prenne en compte que les types de témoignage les plus représentés, soit les combinaisons 1 à 5 du *Tableau 8*. Il est en mesure d'avancer de solides arguments en faveur de ce choix, notamment le fait que, cumulés, ces cas de figure correspondent à trente-neuf occurrences, soit 78 % de l'échantillon. Observant les variations que connaissent les variables, il constatera que seul « Jésus » demeure constamment présent. Il pourrait alors en inférer que ce désignateur constitue une condition nécessaire et suffisante pour énoncer un témoignage de conversion. De telles observations sont congruentes avec les explications que les évangéliques fournissent quant à leur foi, lorsqu'on les interroge. Par extension, elles dénotent un présupposé important des études historiques ou sociologiques portant sur l'évangélisme. Partant, ce type d'analyse serait corroborée – au même temps qu'elle viendrait les confirmer – par des attentes, partagées tant par le sens commun que par la raison scientifique, relatives à la façon dont ces protestants conçoivent leur vécu religieux. L'analyste serait même en mesure d'étayer ses résultats en invoquant, parmi les combinaisons restantes (6 à 13), celles qui comprennent également « Jésus ». Ces dernières indiquent six occurrences⁴⁷. Ce qui nous reconduit à un total de quarante-cinq témoignages et équivaut à 90 % du corpus. Le chercheur aurait de bonnes raisons de tenir pour une anomalie les cinq cas réticents à son explication.

⁴⁶ Sur l'induction analytique, outre la présentation de H. Becker (2002 [1998], pp. 301-329), on se reportera aux travaux d'A. Cicourel (2003 [1979]) et de J. Katz (2001, à paraître [2001-2002]).

⁴⁷ Il s'agit des combinaisons 8, 9, 10, 12 et 13.

L'induction analytique procède selon une logique inverse à celle esquissée dans le raisonnement que je viens d'exposer. Partant des occurrences négatives ou marginales, elle reconstruit un modèle explicatif capable d'appréhender la totalité des combinaisons. Il arrive, certes, que l'enquêteur se trouve face à une configuration déviante. Néanmoins, avant de l'écarter, il lui faut s'assurer qu'elle ne fournit pas une clef pour comprendre l'ensemble du matériau. D'autant plus que c'est au travers des cas atypiques que l'investigateur a les plus grandes chances d'être confronté à un principe de réalité fort, car ces situations prennent à rebours les attentes du scientifique et celles du sens commun. Ces cas problématiques apparaissent alors comme des lieux privilégiés pour opérer des découvertes. Raison pour laquelle j'ai choisi de concentrer mes efforts analytiques sur des entretiens aux caractéristiques différentes et s'écartant de la tendance centrale du corpus. C'est à partir d'une telle optique que j'aborderai les indicateurs sémantiques sélectionnés pour décrire et classer les témoignages de vi7vi.com.

Les catégories en action : usages situés, usages à situer

Donnons à présent davantage d'épaisseur aux *marqueurs sémantiques*, en les articulant avec des *notions*, mais, surtout, en les réinscrivant dans la pratique des fidèles. L'analyse des usages situés de la *croix* en regard du rôle que les scientifiques font jouer au *crucicentrisme* permettra de réarticuler les deux catégories. Progressivement, on en reviendra à reconsidérer la centralité du sacrifice du Christ par rapport à l'allure que prend habituellement le quotidien spirituel des croyants. Il apparaîtra qu'il convient plutôt de parler d'un *bibliocentrisme*, mis en œuvre au travers des *herméneutiques ordinaires*. Dès lors la doctrine de l'expiation et, dans une certaine mesure, la personne de Jésus, renvoient à des modalités spécifiques du vécu religieux. Elles sont liées à un moment particulier du cheminement croyant, notamment la conversion et son compte rendu. D'autre part, cette doctrine se révèle seconde, au sens où elle intervient lors du retour réflexif des membres sur leur propre pratique. La figure du Christ peut également jouer un rôle de cet ordre. Ainsi, toutes deux s'apparentent à une forme de justification, cet aspect étant plus notable pour l'expiation que pour Jésus. L'investigation donnera aussi à voir l'importance de termes qui, jusqu'ici, n'ont pas reçu une attention suffisante dans les études sociologiques, tels le « cœur » ou le titre de « Seigneur ».

Au gré de son avancée, l'analyse mettra en exergue une critique épistémologique et méthodologique centrale : les déficiences des catégories mobilisées par les chercheurs sont liées à la façon dont ils extraient les notions indigènes de leurs ancrages

situationnels, c'est-à-dire de leurs énonciations, et les traitent sur un mode décontextualisé. Par ailleurs, cette désindexation s'accompagne d'une surreprésentation de données de type documentaire, produites par des clercs évangéliques. Les sociologues (ou les historiens) tendent alors à expliquer la pratique des fidèles à partir du discours autorisé des pasteurs, des prédicateurs ou des théologiens. Or, si ce discours théologique revêt une certaine normativité en regard de l'expérience religieuse des croyants, il importe de conserver un écart, de façon à le situer précisément vis-à-vis de la pratique ordinaire, plutôt que d'écraser l'un avec l'autre.

Quelle centralité pour la croix ?

L'une des observations les plus intéressantes que l'on peut formuler à partir des comptes rendus de conversion investigués tient au fait qu'ils accordent une place réduite à la mention explicite de la « croix » (douze cas, soit 24 % de l'échantillon)⁴⁸. J'avais déjà soulevé cet élément en m'interrogeant sur le rôle que pouvait dès lors jouer le crucicentrisme dans la piété évangélique⁴⁹. Au regard des données recueillies, on pourrait se demander si le thème de la « croix » se révèle aussi central que le disent les évangéliques, et que le rapportent les chercheurs, sur la base de ces mêmes dires. Par comparaison, le motif du « cœur » revient plus souvent (seize fois, ici), sans qu'il ait joui d'une attention spécifique de la part des principaux spécialistes⁵⁰.

En regard du peu d'occurrences que présente la thématique de la « croix » dans mon corpus, on peut envisager que la faiblesse de sa représentation soit due, dans une certaine mesure, au filtre sémantique dont se sert l'analyse. On observe bien des variations importantes dans ces chiffres, si l'on ajoute, aux mentions de la « croix », les entretiens où sont évoquées les *notions* de « péché » et de « pardon ». On recense alors vingt-six cas, ce qui représente 52 % des émissions où un invité raconte sa conversion⁵¹. Toutefois, il s'agit là d'un maximum à appréhender avec prudence. Il n'est pas certain qu'une analyse pragmatique et énonciative de ces témoignages permette de tous les

⁴⁸ Les différents chiffres évoqués dans cette partie du chapitre réfèrent généralement au Tableau 8 (p. 310).

⁴⁹ Pour une première discussion de cette question, voir le chapitre 2.

⁵⁰ Ainsi, S. Fath ne dit rien sur le « cœur » dans les pages où il traite de la conversion, ou encore dans la notice synthétique consacrée au même sujet, en fin d'ouvrage (2005a, pp. 37-44, 364). L'auteur avance ailleurs que la « fascination pour la Croix peut aussi être rapprochée en partie d'une spiritualité romantique du cœur, du sang et des larmes » (p. 32), mais il n'exploite pas cette observation d'un point de vue analytique. À noter que le glossaire de cet ouvrage contient, pour une grande part, les mêmes notices que le collectif édité par le même historien sur *Le protestantisme évangélique : un christianisme de conversion* (Fath, 2004). Dans les deux cas, on ne trouvera aucune entrée relative au « cœur ». Ce qui indique, dans le cas du collectif, que la thématique n'est pas apparue comme centrale à d'autres chercheurs (parmi lesquels L. Amiotte-Suchet, D. Bebbington, D. Hervieu-Léger, M. Noll, J.-P. Willaime). Si cela avait été le cas, l'historien l'aurait reprise dans sa synthèse.

⁵¹ Il s'agit d'une combinaison prenant la forme logique suivante : « croix » ∨ (« pardon » ∧ « péché »).

reverser au compte du crucicentrisme. Mes observations rejoignent ainsi celles de S. Fath lorsqu'il relève que cette notion ne jouit pas toujours de la dimension centrale qu'on lui impute.

« La centralité de la croix constitue un thème théologique clé pour les protestants évangéliques. Le sacrifice de Jésus-Christ à la croix pour les péchés de l'humanité (cf. expiation) leur apparaît comme le point nodal de l'histoire, et un sujet de prédication inépuisable. On constate néanmoins, en terrain français, des variations importantes dans le recours à ce thème, parfois supplanté par la centralité du Saint-Esprit » (2005a, p. 364).

Le constat de l'auteur soulève cependant quelques difficultés, à commencer par le fait qu'il n'indique pas quels indicateurs lui permettent d'évaluer la disparition du crucicentrisme. D'autre part, la seule explication qu'il propose, même si elle revêt un caractère partiel, s'articule mal avec nos données. L'Esprit n'apparaît qu'à cinq reprises (10 %) dans nos émissions. On peine dès lors à affirmer que la mention de cette entité divine supplanterait le thème de la « croix ». D'ailleurs, ce nombre d'occurrences apparaît comme parfaitement congruent avec la façon dont les pentecôtistes font intervenir la troisième personne de la trinité dans l'expérience religieuse. Le Saint-Esprit se manifeste plutôt *après* la conversion du croyant, au moment où celui-ci reçoit le don des langues, confirmation extatique que le fidèle a bénéficié d'un baptême spirituel. Toutefois, l'affirmation précédente de S. Fath pose problème lorsqu'on la met en tension avec ce que le spécialiste du protestantisme évangélique affirme par ailleurs, dans le même ouvrage, à propos du crucicentrisme.

« Présente dans toutes les traditions chrétiennes, cette notion d'expiation revêt pour ces protestants une valeur cardinale. Elle a constitué une des principales pommes de discorde théologique entre fondamentalistes, évangéliques et libéraux au début du XX^e siècle. Pour les protestants évangéliques, il n'y a pas de christianisme authentique sans cette doctrine, qui constitue à leurs yeux la clef de voûte de l'histoire du Salut » (2005a, p. 33).

Dans cette seconde citation, l'auteur avance, sans autre nuance, que la notion d'expiation, relative à la mort du Christ sur la croix, va de soi. Sa définition en fait une modalité permettant de discriminer entre qui est évangélique et qui ne l'est pas⁵². Une telle affirmation s'achoppe à des obstacles de taille. S. Fath a conscience du problème, bien qu'il n'y fasse allusion qu'en passant⁵³. De l'aveu même du chercheur, il apparaît manifestement que le crucicentrisme n'est pas professé de façon homogène par les divers courants qui composent l'évangélisme. Dire qu'il fluctue au gré des conceptions que

⁵² Les « fondamentalistes » que l'auteur oppose aux « libéraux », doivent être comptés aux côtés des « évangéliques ». Le fondamentalisme et l'évangélisme classique s'accordent sur le crucicentrisme.

⁵³ La première citation provient du glossaire en fin d'ouvrage, alors que la seconde est tirée de la section dans laquelle l'auteur expose le crucicentrisme (Fath, 2005a, pp. 31-37).

certaines croyants se font du rôle du Saint-Esprit revient à localiser sa disparition parmi les protestantismes de type pentecôtiste ou charismatique, les seuls à développer une pneumatologie susceptible d'éclipser la croix. Ce qui implique qu'il y aurait un « écart » digne d'être remarqué vis-à-vis d'une norme centrale.

Cependant, on peut s'interroger sur *qui* énonce cette norme. Dans ce cas, l'historien (ou le sociologue) rapporte des propos tenus par des évangéliques. Certes, mais de *quels* évangéliques s'agit-il ? À mon sens, ce n'est qu'en répondant à ces questions que nous serons en mesure de dissoudre l'aporie qui est la nôtre, en regard de l'impératif affirmant la centralité de la croix et, par ailleurs, la réalité des variations que connaît ce crucicentrisme.

En indiquant que les modulations principales du thème de la « croix » sont le fait des cercles charismatiques, S. Fath signale depuis quel lieu il formule sa remarque. Car, pour relever l'absence d'un élément, il faut le considérer comme une composante essentielle de ce que l'on décrit. Si l'on se demande alors *pour quels* évangéliques une telle absence fait problème, il devient évident qu'il s'agit avant tout des milieux réticents envers une spiritualité connaissant de forts accents pneumatologiques. En d'autres termes, l'observation est formulée à partir du point de vue d'un évangélisme classique ou conservateur faisant de la doctrine de l'expiation la pierre de touche de sa compréhension de l'Évangile. Il est compréhensible que ces croyants décèlent un « manque » chez leurs coreligionnaires d'orientation charismatique. Cependant, il convient de s'interroger sur *ce que fait* l'enquêteur lorsqu'il reprend des jugements analogues pour exprimer un constat global sur le monde évangélique.

C'est une chose que *certaines* évangéliques postulent la centralité d'un tel critère, c'en est une autre que le chercheur puisse le prendre en charge comme une ressource analytique, sachant que le crucicentrisme vise notamment à trancher entre qui appartient à, ou se trouve exclu de l'évangélisme, et que ce trait n'est pas forcément partagé (du moins, pas selon des accents similaires) par l'une des franges majoritaires du protestantisme évangélique. Cette absence de réflexivité conduit alors l'historien (ou le sociologue) non seulement à répercuter, mais, bien plus, à *endosser* la posture d'une partie des fidèles au sein du débat interne qui les oppose à des coreligionnaires dans la définition d'un christianisme fidèle aux données bibliques. Ce faisant, le chercheur apporte une caution scientifique à l'un des camps en présence. En réalité, sa position énonciative devient redondante avec celle d'une portion de ses enquêtés. Si le biais est en premier lieu épistémologique, il a des répercussions protopolitiques, au sens où il cautionne *certaines* franges de l'évangélisme pour en exclure d'autres. Mais les conséquences peuvent également se révéler *politiques*, l'accréditation du spécialiste en

sciences religieuses pouvant fonctionner, au sein de l'espace public, comme un label certifiant du caractère licite ou illicite de certaines formes de religiosité⁵⁴.

L'interrogation sur les inférences et les jugements de valeurs que véhicule la catégorie du « crucientrisme » a exhibé un point de vue particulier qui est celui d'un évangélisme non charismatique. Ce premier biais a partie liée avec un second, relatif aux données empiriques sollicitées pour exhumer ce critère. Le corpus mobilisé pour étayer la centralité de la croix provient massivement de documents écrits (tracts, sermons, articles). Cette focalisation sur des textes va accorder une large place au discours d'acteurs sociaux spécifiques, à savoir les prédicateurs et les théologiens. Couplée à l'aspect documentaire du matériau, cette surreprésentation des clercs a de fortes incidences sur le format de la spiritualité proposée dans les propos investigués⁵⁵. Il s'agit alors d'évaluer précisément où se situent ces propos par rapport à l'expérience ordinaire des fidèles.

Par principe, l'écrit se trouve plutôt du côté de la réflexivité que de celui de la pratique quotidienne, même lorsqu'il prétend rendre compte d'un vécu particulier, comme c'est le cas dans le témoignage. En regard d'un récit oral, le texte est un genre de discours plus enclin à intégrer des catégories théoriques ou, en d'autres termes, à thématiser des éléments doctrinaux. Si cette thématisation n'est pas le fait initial de l'auteur du document, elle aura des chances d'intervenir, sous la forme d'un correctif ou d'une censure, lors des différentes étapes de médiatisation de l'écrit. À certains égards, on n'est pas si éloigné de la sélection et de la médiation exercée par les producteurs de *vi7vi.com* sur leurs entretiens, ce cadrage prenant appui à l'intérieur des émissions sur le travail interactionnel que déploie le présentateur au moment de l'enregistrement de l'interview. Il y a cependant une différence de taille entre des fidèles ordinaires qui témoignent (même d'événements extraordinaires) et des pasteurs qui prêchent ou des théologiens qui énoncent la juste doctrine. Ces trois figures – le *fidèle*, le *pasteur* et le *théologien* – s'inscrivent sur un arc qui va de l'expérience *in situ* vers une réflexivité toujours accrue, soit de la pratique à la théorie. Ainsi, à mesure qu'on progresse sur cet axe, le discours

⁵⁴ Sur les conséquences de l'expertise en matière religieuse, on se reportera à la discussion qui clôt le chapitre 1.

⁵⁵ Ces remarques sur la constitution du corpus concernent tout autant D. Bebbington (1989) que S. Fath (2005a), le travail *documentaire* des historiens semblant particulièrement vulnérable à ce biais. On se reportera aux remarques fascinantes que formule M. de Certeau (1975a) à propos de l'épistémologie de l'histoire. L'auteur met en exergue les rapports qu'entretient le document, travail du clerc, en regard de la parole des masses illettrées ou des figures porteuses d'une altérité que l'ordre bourgeois s'est fixé de domestiquer : la femme, l'enfant, le fou et le sauvage. Cette domestication transite par l'écriture, celle-ci pouvant être mise à contribution dans une entreprise d'assujettissement. Parmi les textes où Certeau évoque ces opérations, on prêterait une attention particulière à la relecture qu'il livre de son étude sur les possédées de Loudun (2005 [1970]). Ainsi, dans « Le langage altéré » (1975b), l'historien esquisse certaines des réflexions centrales qui culmineront avec *L'invention du quotidien* (1990, chap. X & XI).

perd en singularité. Il délaisse le *je*, pour gagner en généralité et en normativité. Il adopte progressivement les traits énonciatifs propres aux propositions doctrinales, celles-ci se rapportant généralement à la troisième personne du singulier ; elles empruntent le *on* (éventuellement, le *nous* collectif ou communautaire) à partir duquel s'énonce la norme⁵⁶.

Partant, si mes arguments sont fondés, on peut observer que l'importance attribuée par les chercheurs au « crucicisme », en regard de la pratique réelle des enquêtés, tient à une reprise des catégories théologiques de l'évangélisme et, plus précisément, au rôle que des clercs de tendance non charismatique font jouer à la croix dans leurs prédications ou leurs écrits. De tels discours ont assurément un effet configurant sur les croyances des fidèles ordinaires. Cependant, on ne peut pas directement déduire la spiritualité du « chrétien » ordinaire sur la base des affirmations doctrinales que formule le clergé. Par analogie, cela reviendrait à considérer que les articles du code des obligations constitueraient une description adéquate du comportement des citoyens de notre société. Il existe bien une continuité entre la loi et l'agir quotidien ; mais il y a aussi un écart. De façon analogue, le discours théologique diffusé par les porte-parole que se donne l'évangélisme correspond à une proposition d'identification, soit à l'idée que les élites se font de ce qui devrait importer aux croyants. Que ce discours soit énoncé porte à conséquence, mais ne contraint pas automatiquement la réception qui en sera faite par les fidèles. C'est cette distance, l'espace d'une *incarnation*, que tendent à court-circuiter certains chercheurs, faisant équivaloir les propos des uns avec la pratique des autres.

La croix au regard de l'herméneutique ordinaire

Des observations relatives aux occurrences du terme « croix » dans mon corpus m'ont conduit à critiquer l'un des critères définitionnels auxquels recourent les historiens ou les sociologues de la religion pour déterminer la nature de l'évangélisme. Cette discussion ne visait pas tant à dénier l'importance de ce motif théologique, ni à rejeter la catégorie scientifique qui en a été tirée, mais plutôt à nuancer leurs portées respectives en regard de la pratique ordinaire évangélique. Il était important, dans un premier temps, de clarifier les éléments épistémologiques et méthodologiques ayant résulté en une

⁵⁶ En plaçant le *théologien* dans le prolongement du *pasteur*, je laisse entendre que ce dernier occupe une position intermédiaire dans le registre d'un savoir *théorique*. Or, il serait plus juste de reprendre la distinction aristotélicienne entre *theoria* et *phronêsis*, pour définir le type de savoir principalement mis en œuvre par ces différentes figures. Ainsi, la prédication pastorale vise plutôt une sagesse pratique (une « prudence ») et s'interroge sur les modalités de l'agir, alors que la réflexion théologique commence par suspendre les enjeux liés à l'action, se focalisant davantage sur des éléments épistémiques. Il n'empêche que ces deux dimensions se recoupent. Ce qui justifie, dans une certaine mesure, mon choix de placer le *pasteur* et le *théologien* sur un même axe.

mauvaise appréhension de cette notion, en particulier dans sa reprise comme outil analytique. Cependant, il ne s'agissait que d'une modalité négative n'expliquant rien encore du rapport que les évangéliques peuvent entretenir, dans leur quotidien, avec le thème de la croix ou l'idée d'expiation. C'est ici une tâche bien plus ardue et périlleuse pour l'analyste, celle d'esquisser une explication positive.

Si tous les témoignages que diffuse vi7vi.com n'évoquent pas la crucifixion du Christ, ils proposent par contre de rencontrer la divinité. Et, comme l'a fait apparaître l'analyse, les intervenants de l'émission ne se contentent pas de raconter une telle rencontre. Ils fournissent des indications sur son *accomplissement*, c'est-à-dire comment elle est advenue à quelqu'un de particulier, mais également comment quiconque pourrait s'y prendre pour « voir Dieu présent dans sa vie », selon la formulation du présentateur, lors de l'un des entretiens⁵⁷. Dans la plupart des cas, cette rencontre est assimilée au contact avec la Bible et, parfois, à l'expérience d'une manifestation surnaturelle pouvant, en fonction des situations, être imputée à l'action de l'Esprit. En d'autres termes, ce qui est transmis par le moyen du compte rendu de conversion, ce sont des *opérations* pour établir un rapport interpersonnel avec la divinité. Ce qui compte pour le destinataire, c'est qu'il sache que Dieu l'aime et qu'il souhaite nouer un dialogue avec lui, au travers des Écritures et, en certains cas, sous la motion du Saint-Esprit. Les *herméneutiques ordinaires* désignent ainsi toutes les opérations accomplies par le croyant pour discerner cette présence divine à même son existence. Dès lors, quel est le rôle de la croix dans un tel dispositif ?

Je propose de considérer que la doctrine de l'expiation relève d'un retour réflexif sur ce rapport qui s'instaure. Elle en explicite les raisons. En d'autres termes, la mort du Christ pour les péchés du converti se profile comme la *justification* de cette relation interpersonnelle qui s'établit entre le fidèle et la divinité. Elle peut également apparaître comme l'*inauguration* d'un *pour moi* qu'énonce le croyant : « il s'est sacrifié pour moi ». Dans ce cas de figure, accède à la conversion l'individu qui saisit comme lui étant personnellement adressés tant cet acte sacrificiel que le message de la Bible, le sacrifice christique étant rapporté par le récit biblique. Dès lors, le converti peut lire les Écritures comme des paroles que Dieu lui communique plus ou moins directement, dans cet horizon qui s'étend de la loi à l'interpellation personnelle. Mais le *pour moi* peut aussi s'enclencher indépendamment du rappel de l'expiation, comme le montrent nombre de témoignages dans le corpus. Ce qui implique que cette doctrine fonctionne avant tout comme un justificatif. En cela, elle ressort à des raisons de *second ordre*, au sens où ces

⁵⁷ Il s'agit de la ligne 161 de l'entretien avec Jean-Luc Zolesio (Annexe 3).

raisons ne sont pas centrales à l'accomplissement de l'action ; elles relèvent d'un discours réflexif sur cet agir.

Je parviens alors à l'explication suivante : les *herméneutiques ordinaires* sont les opérations permettant d'expérimenter une relation interpersonnelle avec la divinité, alors que le dogme de l'expiation fournit la justification de ce rapport. Une telle observation possède des implications majeures. Elle signifie que la croix *n'est pas* un interprétant central de l'expérience religieuse évangélique. Assurément, elle est un dispositif essentiel dans la confession des fautes à laquelle se livre le croyant et dans la réception du pardon dont il se sait le bénéficiaire. Il importe néanmoins de saisir qu'une fois passée cette étape (pour autant qu'on ait débuté par là), la crucifixion du Christ apparaît comme un signe de son amour incommensurable pour le fidèle, soit la preuve de sa totale acceptation par la divinité.

Un tel amour peut donner lieu à des effusions puissantes chez les croyants, conférant à l'adoration de fortes charges émotionnelles pouvant, à l'occasion, revêtir des accents érotiques, comme en témoignent les paroles du chant ci-dessous. Ce cantique est tiré d'un recueil de tendance charismatique qui connaît cependant une grande popularité dans l'ensemble des cercles évangéliques⁵⁸. Le sacrifice de Jésus sur la croix est rappelé implicitement par le texte de l'hymne. (Du moins est-il possible d'entendre ces paroles comme se référant à la crucifixion.) Le salut accompli par le Christ suscite la gratitude de celui qui interprète le chant : « Merci pour ce que tu as fait ». Et ce rappel de la rédemption de déboucher sur la dévotion amoureuse. On relèvera également que l'énonciateur fait un usage exclusif de la première personne du singulier, conférant au rapport instauré par le cantique des caractéristiques qui sont celles du dialogue qui se noue entre deux amants, et reprenant le type de déclarations qui les assortissent. Il s'agit résolument d'une relation « personnelle », c'est-à-dire dyadique et aspirant à une proximité sans pareille avec l'être aimé.

⁵⁸ Le chant s'intitule « Je veux chanter un chant d'amour ». Il est tiré du second recueil de Jeunesse en mission (JEM), *J'aime l'Éternel*, et porte le numéro 626. Composé en anglais par Craig Musseau en 1991, il paraît en français en 1997, avec la troisième édition du recueil. J'ai eu l'occasion d'assister à plusieurs interprétations de ce chant dans des Églises de diverses tendances (classique ou charismatique). À chaque fois, il s'accompagne de postures corporelles caractéristiques d'un abandon amoureux. Voir, à ce propos, les travaux de M. Percy (1997) sur le caractère érotique de la louange charismatique, et ceux de l'historien de la musique S. Marini (2002) relatifs à l'impact de l'hymnologie sur la piété évangélique. Par ailleurs, je décris également, d'un point de vue ethnographique, des temps de louange lors de célébrations charismatiques (Gonzalez, 2008a, 2008b).

Je veux chanter un chant d'amour
Pour mon Sauveur, pour toi Jésus.
Merci pour ce que tu as fait,
Tu es si précieux, Jésus, mon Sauveur.

Je suis heureux, tu m'as donné ton nom.
Je ne veux pas être ailleurs
Que dans tes bras d'amour,
Dans tes bras d'amour,
Tout près de toi,
Contre ton cœur,
dans tes bras d'amour.

Dieu n'est pas le seul à accepter le converti par le moyen de ce passage par la croix. Il en va de même vis-à-vis de l'agrégation au collectif évangélique et à une congrégation particulière. Si les herméneutiques ordinaires permettent de *voir comme* un évangélique, dans bien des cas, la confession de la mort du Christ semble fonctionner comme un élément agrégateur à ce collectif en termes d'appartenance réelle. Elle agirait là comme un *marqueur identitaire*. Ce qui devient apparent lorsqu'on examine la récurrence de ce motif dans les témoignages que professent les convertis, devant leur assemblée, au moment d'être baptisés. J'ai pu observer à de nombreuses reprises ces comptes rendus dans des Églises de type classique ou conservateur. Cependant, je n'ai pas eu l'occasion d'étudier la facture de ces récits lors de célébrations baptismales en contexte charismatique, bien qu'il me soit arrivé d'y assister. Suivant l'indication de S. Fath, on peut imaginer que, dans un tel contexte, d'autres raisons soient invoquées pour justifier de la relation que le fidèle entretient avec Dieu, en lien avec les motions de l'Esprit dans son cœur et dans son corps. D'autant plus que le baptême sacramentel est dissocié de l'effusion du Saint-Esprit et le suit généralement. La visitation pneumatique peut alors être appréhendée, par le croyant et sa congrégation, comme l'indice que sa conversion est advenue.

Au final, si le crucicentrisme fonctionne comme un *marqueur identitaire*, il a toutes les chances d'être mobilisé par certains franges de l'évangélisme comme un signe distinctif dans le cadre de controverses doctrinales, afin d'évaluer l'orthodoxie des diverses positions et, par conséquent, de délimiter les limites d'une appartenance. On rejoint alors certaines observations de S. Fath sur les débats théologiques du début du 20^e siècle entre évangéliques et libéraux, tout en proposant une explication différente du rôle joué par la doctrine de l'expiation dans l'expérience religieuse.

La place du cœur

En discutant de la « croix », j'ai relevé qu'elle revenait moins souvent que la thématique du « cœur ». Une telle observation est congruente avec le mouvement décrit précédemment par le moyen d'un cantique, « Je veux chanter un chant d'amour », où la rédemption accomplie et offerte par le Christ provoque la déclaration amoureuse du fidèle. J'avais indiqué, lors de l'analyse détaillée des émissions, l'importance du cœur⁵⁹. Il est l'endroit où s'exerce le contact divin et où est susceptible de résonner la parole que la divinité adresse au croyant. Tant ce toucher que cette communication surnaturels ont des conséquences sur leur bénéficiaire, suscitant en lui des émotions qui le bouleversent ou l'apaisent, et transforment son expérience de Dieu, du monde et de lui-même. Cet organe apparaît alors comme un lieu essentiel de la subjectivité croyante.

Le corpus de témoignages présente seize occurrences du terme « cœur »⁶⁰, ce qui représente un tiers des émissions (32 %). Lors de la discussion sur le crucicentrisme, j'avais proposé de comptabiliser les mentions de la « croix » avec les notions de « péché » et de « pardon ». En réalité, ces notions avaient plutôt été appréhendées à partir de verbes réflexifs dont le témoin est le sujet, tels « se sentir pécheur » ou « se savoir pardonné ». De même, dans une tentative d'élargir l'enquête sémantique à des dimensions pragmatiques, je me suis intéressé au fait de « recevoir quelque chose (de la part de Dieu) ». En cela, j'ai suivi la piste indiquée par Jean-Luc Zolesio lorsqu'il affirmait, évoquant une révélation surnaturelle : « j'ai reçu dans mon cœur une parole [...] une parole d'un psaume [...] qui est venue intensément dans mon cœur »⁶¹. Dans un registre analogue, la vieille dame qui croise le chemin de Jean-Michel Sanchez lui annonce : « Jésus m'a parlé te concernant et j'ai quelque chose à te dire. [...] Jésus t'aime ». Cette parole achève de terrasser le jeune punk et conduit le témoin à proposer un bouleversement similaire au destinataire de son témoignage : « Jésus est vraiment celui-là seul qui peut [...] toucher notre cœur »⁶². À nouveau, cet organe apparaît comme le lieu où s'expérimente la réception d'une grâce particulière provenant de la divinité.

Une part importante de récits de conversion (32, soit 64 %) comportent des occurrences relatives soit à l'idée de « recevoir quelque chose (de la part de Dieu) », soit au terme « cœur », soit encore à l'un et l'autre. Un second élément conforte une

⁵⁹ Voir en particulier, dans le chapitre 4, les sections « Recevoir une parole dans son cœur » et « Le cœur, lieu de contact ».

⁶⁰ À noter que l'occurrence de ce terme dans le témoignage de Philippe Forest n'a pas été comptabilisée, car l'invité stigmatisait le fait de « réciter des prières par cœur ». Il se livrait à une critique de ce qui lui apparaissait comme des formes de piété irrationnelles.

⁶¹ Annexe 3, lignes 126-130.

⁶² Annexe 6, lignes 85-90 et 123-126.

compréhension de cet organe comme théâtre d'une visitation surnaturelle. Il s'agit du fait que trois des cinq mentions du Saint-Esprit surviennent en conjonction avec l'évocation du cœur. Une quatrième advient en lien avec l'idée de réception. Même si une analyse pragmatique fine reste à faire pour chacun de ces cas, on constate, une fois encore, qu'ils dépassent quantitativement les occurrences de la « croix », y compris lorsque celles-ci sont cumulées avec les notions de « péché » et de « pardon ». D'ailleurs, l'être pardonné participe, dans une certaine mesure, de l'obtention de la grâce divine. Ce qui montre le statut exploratoire de ces remarques, celles-ci visant à défricher un champ oublié par les catégories habituellement mises en œuvre par les chercheurs pour appréhender le protestantisme évangélique, et donc par leurs investigations.

Si le « cœur » apparaît comme le lieu de la subjectivité croyante, un endroit où se phénoménalise une visitation surnaturelle, pragmatiquement, il semble fonder l'accréditation à parler en première personne. Il est l'instance mobilisée pour attester le caractère tant expérientiel que « personnel » de la relation que le fidèle noue avec la divinité. À noter que le ressenti de ce toucher, à même le cœur, constitue une part essentielle de la refondation du témoin comme individu capable de se déterminer en regard du sens de son existence. L'émotion qui le saisit alors qu'il prend conscience de la présence de Dieu dépasse les certitudes qu'on aurait pu lui enseigner par ailleurs. Tout prend sens depuis *l'intérieur*, c'est-à-dire depuis l'intériorité du sujet. À nouveau, on a affaire à ce rapport dyadique, immédiat avec Dieu, un rapport qui présente des affinités importantes avec la relation amoureuse. À commencer, pour l'amoureux – qu'il soit l'agent ou le patient de cet amour – par le sentiment qu'il se sent exister davantage, soit une exacerbation du *pâtir*. On retrouve alors le lien entre la pragmatique du « cœur » et sa phénoménalisation dans l'expérience religieuse.

L'amour que le croyant ressent vis-à-vis de son « Sauveur » peut se répercuter selon des modalités horizontales, à l'égard de ses proches, ses coreligionnaires ou ses contemporains. Ce sera, par exemple, le désir d'évangéliser. Ce que d'aucuns appellent « un zèle pour les âmes (perdues) ». Il n'est pas certain, toutefois, que ce souci s'accompagne forcément d'une compassion en regard de causes sociales ou humanitaires⁶³. Mis à part le travail de quelques rares organismes (principalement, l'Armée du Salut), l'exercice de la charité vers l'extérieur des cercles ecclésiaux (et en dehors du champ missionnaire outre-mer) semble relever de l'exception, plutôt que de la

⁶³ Il y aurait ainsi toute une enquête à mener sur les activités caritatives entreprises par des évangéliques en Europe, sur le modèle des études conduites par P. Lichterman (2005) en contexte étasunien.

règle⁶⁴. Ce qui constitue un indicateur intéressant sur la manière dont se traduit – ou ne se traduit pas – en acte la relation amoureuse que vit le croyant avec son Dieu. Celle-ci est susceptible de s'enfermer dans un cercle narcissique.

On rejoint, une fois encore, la thématique de l'individualisme religieux : si l'on se rapporte collectivement à un même amour dont la teneur est verticale (entre Dieu et l'individu croyant), on ne s'y rapporte pas nécessairement de façon communautaire, en nouant des relations étroites les uns avec les autres⁶⁵. De même, en dehors du prosélytisme, l'investissement à l'égard de causes sociales semble minime. De sorte que le « cœur » est sensible à la divinité, mais pas forcément au prochain.

Jésus et la Bible

De toutes les entités présentes, « Jésus » et la « Bible » sont les plus souvent mentionnées lors des émissions (à l'exception de « Dieu », qui est omniprésent). Cette récurrence du Christ qui, rappelons-le, surpasse les occurrences des Écritures dans le cas des témoignages de conversion, semble infirmer les analyses que j'avais au chapitre 4 à propos du *bibliocentrisme* des évangéliques. Je soutenais que le croyant déployait une herméneutique autocentrée qui le constituait, en tant qu'individu, comme interprétant du corpus biblique. Pour mieux faire ressortir les caractéristiques de cette posture interprétative, j'évoquais la centralité que les exégèses patristique ou médiévale confèrent à la figure christique, selon des procédés herméneutiques que pratiquent toujours certains courants du christianisme. Le Christ opère dans ce cas comme le foyer autour duquel s'articulent les divers sens de la révélation scripturaire⁶⁶. La difficulté initiale qu'opposent les chiffres n'est cependant pas insurmontable. Elle peut être levée en distinguant le rôle attribué à chacune de ces entités dans la pratique ordinaire du croyant, c'est-à-dire en adoptant, une fois encore, une approche praxéologique. Si l'on

⁶⁴ En évoquant ce qu'il désigne comme le « milieu piétiste-social » (ou « la Bible selon Max Havelaar »), S. Fath relève que cette orientation demeure minoritaire dans l'évangélisme français (« environ 40'000 protestants évangéliques ? »), à l'exception de quelques groupes : « salutistes, Mission Populaire, baptistes, mennonites » (2005a, pp. 303-305).

⁶⁵ À la suite de J.-C. Girondin, S. Fath note bien que, « [à] plusieurs titres, les assemblées évangéliques se rapprochent de la définition d'une association, construite sur une base contractuelle. Elles paraissent – en règle générale – plus *Gesellschaft* que *Gemeinschaft* » (2005a, p. 55). Cependant, il ne semble pas prendre la mesure des conséquences sur l'architecture du collectif ou de la communauté propre à une telle configuration. Si les relations sont fondées sur un contrat, elles renvoient au choix individuel qui peut se faire individualiste. C'est le risque de l'anonymat dans lequel risque perpétuellement de sombrer la *Gesellschaft*, à l'inverse d'une surdétermination identitaire qui serait le propre de la *Gemeinschaft*. Dans le chapitre 7, je tenterai de montrer les tensions inhérentes à la structuration du collectif en contexte évangélique.

⁶⁶ Pour une présentation de ces enjeux, on se reportera à l'ouvrage de A.-M. Pelletier (2004), ainsi qu'à l'œuvre de P. Beauchamp (1976, 1990). Voir également les réflexions théologiques contemporaines du prier de la communauté monastique œcuménique de Bose sur la *lectio divina* (Bianchi, 2006 [1998, 2001]).

saisit que la Bible et Jésus interviennent différemment dans le vécu du fidèle, il devient possible d'articuler ces deux acteurs selon les modalités qu'esquissent mes analyses en terme de médiation de l'expérience religieuse et, ce faisant, les vérifier.

Tableaux 10 – Variations des marqueurs selon mention de la conversion

	conversion	e onversion	Total
<i>Jésus</i>	45 [90 %]	18 [67 %]	63 [82 %]
<i>Jésus</i>	5 [10 %]	9 [33 %]	14 [18 %]
Total (N [% en colonnes])	50 [100 %]	27 [100 %]	77 [100 %]

	conversion	e onversion	Total
<i>Bible</i>	39 [78 %]	21 [78 %]	60 [78 %]
<i>Bible</i>	11 [22 %]	6 [22 %]	17 [22 %]
Total (N [% en colonnes])	50 [100 %]	27 [100 %]	77 [100 %]

Analyse sur un échantillon total de 77 émissions (N total).

Les tableaux ci-dessus donnent à voir des variations fort intéressantes, en regard de la part accordée aux différentes entités dans divers types d'émission. Lorsque l'interview n'aborde pas l'enjeu de la conversion, on constate que les occurrences du Christ baissent significativement. Par contre, celles de la Bible demeurent constantes. L'une des raisons qui peuvent expliquer cette persistance du motif des Écritures tient à un dispositif propre à l'entretien. Ainsi, il arrive, dans la dernière partie de l'échange, que le présentateur demande à son interlocuteur de conclure en citant un passage biblique. Cependant, cette requête est déjà courante lors des comptes rendus de convertis. Dès lors, il n'y a pas véritablement de différence dans la sollicitation du corpus scripturaire entre les différents types de programmes. D'autant plus que des versets évoquant le Christ ont été comptabilisés comme se rapportant à la catégorie « Jésus ».

En regard de la remarquable stabilité dont jouissent les occurrences de la « Bible », les fluctuations du désignateur « Jésus » semblent corroborer les explications que j'ai avancées en discutant du rôle de la « croix » dans la pratique ordinaire des fidèles. Les

mentions du Christ paraissent répondre à une logique analogue. Cette entité est plus particulièrement liée au moment de la conversion et, par conséquent, de sa restitution. Elle offre un visage humain à la divinité, et figure ainsi la possibilité de « rencontrer personnellement » cet être. Dès lors, le croyant rencontre Dieu *en personne* au cours de son cheminement spirituel, ce face-à-face marquant l'aboutissement d'une quête, tout en inaugurant un nouveau registre d'existence. Partant, on renoue avec les remarques que j'esquissais à propos de la singularisation de « Jésus » dans le témoignage : généralement, il s'agit du seul personnage du récit à être appelé par son nom, alors que tous les autres intervenants sont désignés par des catégories relationnelles (« ami », « mère », « pasteur »)⁶⁷. La figure du Christ apparaît alors comme l'opérateur qui permet l'entrée dans le monde évangélique. Il est indubitablement le passage obligé. Toutefois, comme c'est le cas avec la « croix », cela n'implique nullement qu'il demeure central pour le reste du vécu, une fois franchi le cap de la conversion.

Ces analyses me conduisent à avancer que « Jésus » désigne la modalité personnelle du contact avec la divinité. Il symbolise également l'amour que Dieu voue au fidèle. Par ailleurs, ce même *nom* opère comme un stabilisateur sémantique permettant de basculer dans un régime de révélation qui excède la Bible, tout en s'y rapportant, comme on a pu s'en apercevoir lors de l'examen des différentes visions qui ponctuent les témoignages de Jean-Paul Zolesio et Jean-Michel Sanchez⁶⁸. Ainsi, en registre charismatique, le désignateur « Jésus » quête une autorité semblable à celle de l'Écriture pour le compte d'une manifestation surnaturelle dont le témoin se ferait l'énonciateur. Il autorise la parole prophétique, sans pour autant constituer l'unique figure à fournir cette autorisation. D'autres figures bibliques, en particulier vétérotestamentaires, peuvent être convoquées de la sorte.

Il convient néanmoins de rappeler que les prophéties ou les visions, si elles sont acceptées par les pentecôtistes, sont perçues comme exceptionnelles et empreintes d'un caractère miraculeux, cette même compréhension étant partagée parmi les franges les plus enthousiastes du charisme. En réalité, ces divers modes de communication extraordinaires sont facilités par un moyen plus ordinaire, la Bible. Cet artefact constitue le dispositif par lequel le « chrétien » peut se mettre à l'écoute de son Dieu, jour après jour, afin d'y entendre des règles de vie, découvrir des personnages exemplaires, ou recevoir une parole personnellement adressée. Les opérations herméneutiques dégagées par l'investigation permettent au croyant de se rapporter aux énoncés scripturaires selon

⁶⁷ Voir, au chapitre 4, la section « Croiser, rencontrer, reconnaître : jeux de figurations ».

⁶⁸ Ces visions ont été étudiées au chapitre 4.

ces trois modalités que sont la *loi*, la *figure* et la *présence*. On saisit alors que l'opérateur central de l'expérience religieuse soit la Bible, même si l'Esprit peut acquérir un rôle éminent dans l'évangélisme de tendance charismatique. Cependant, cette éminence de la troisième personne de la trinité nécessite toujours un ancrage dans le monde déployé par les Écritures. C'est ici l'une des conséquences de la conversion sémiotique qu'opèrent les *herméneutiques ordinaires* lorsqu'elles transforment le texte biblique en une voix divine et, par extension, font résonner une parole surnaturelle dans le corps du croyant.

Qui est le « Seigneur » ?

À plusieurs reprises, j'ai souligné les limites d'une approche sémantique dans la capacité à ressaisir ce qui s'échange dans les interviews de vi7vi.com. Un tel outil ne possède qu'une vertu exploratoire. Son efficacité est pourtant suffisante pour interroger les catégories d'après lesquelles les chercheurs définissent généralement l'évangélisme. De même, j'ai indiqué qu'une prise en compte pragmatique de ce matériau serait nécessaire pour affiner la lecture proposée. Et, lorsque la possibilité s'est présentée, mon explication a replacé certaines catégories dans leur cadre d'action, de façon à faire ressortir les objectifs illocutoires et perlocutoires quêtés par les notions indigènes soumises à examen. On verra à présent une situation dans laquelle cette posture pragmatique est à mise à mal à son tour, du moins dans sa capacité à élucider entièrement l'usage d'un vocable central dans la piété évangélique. Loin de dévoiler un défaut de l'approche analytique, une telle incapacité indique combien les résultats de l'analyse dépendent des caractéristiques du phénomène investigué, et révélera des éléments fascinants à propos de la religiosité évangélique.

La procédure de codage sémantique atteint ses limites avec un terme ambivalent qui se distingue par son omniprésence dans les propos et les prières des fidèles. Il s'agit du titre « Seigneur ». Dans un premier temps, j'avais décidé de le traiter comme un simple équivalent de « Dieu ». Mais il est rapidement apparu qu'il pouvait tout aussi bien se rapporter au Christ⁶⁹. Dans certains cas, une prise en compte des actions attribuées au désignateur investigué permet de discerner si l'on a affaire au « Père » ou au « Fils », pour reprendre une formulation trinitaire. Il n'est cependant pas évident qu'une analyse

⁶⁹ On se rappellera que la reconnaissance de la divinité de Jésus a transité, dès les premières décennies du christianisme, par l'attribution, au prophète galiléen, du titre « *Kurios* » [« Seigneur »]. Jusque-là, ce terme, qui correspond à la traduction grecque de l'hébreu « *Adonai* », servait à désigner, dans Bible de la Septante, le Dieu vétérotestamentaire. Ce dispositif permettait d'éviter de prononcer le tétragramme « YHWH », tenu pour la révélation du nom divin (Vermeulen, 2002 [1998]). Voir également la monographie de L. Hurtado (2003) sur l'évolution de la dévotion envers Jésus dans le christianisme primitif.

pragmatique réussisse à trancher distinctement l'ensemble des cas. Cette incapacité tient à la sémantique même de « Seigneur ». Par essence, ce terme revêt une grande plasticité. Son indétermination partielle autorise certaines latitudes. Ce qui révèle un aspect important de la piété évangélique, soit le fait qu'elle tend généralement à englober la figure du Christ dans celle de Dieu.

Ce flottement sémantique peut cependant jouer des tours aux fidèles. C'est ce que j'ai eu l'occasion de constater lors d'observations ethnographiques conduites dans des congrégations de type classique. Je pense en particulier à certaines études bibliques dans lesquelles il arrivait que surviennent des questions doctrinales. Des croyants y tenaient des propos que des théologiens (y compris évangéliques) auraient pu taxer d'« arianisme »⁷⁰ : ils répugnaient à appréhender comme équivalents Dieu et son « Fils ». La filiation étant assimilée à une forme de subordination, Jésus ne pouvait prétendre, par conséquent, à la même divinité que son « Père ». Parmi ces participants se trouvaient des « anciens », c'est-à-dire des conducteurs spirituels de l'assemblée, qui abondaient dans le sens de la discussion.

Cette remarque sur l'« arianisme » ponctuel de fidèles évangéliques et de leur clergé n'est pas à entendre comme une démonstration du caractère hérétique de certaines croyances professées au sein de l'évangélisme. De telles constatations doivent être replacées dans leur contexte d'observation. Ainsi, au moment où j'assistais à ces discussions, j'apparaissais aux différents interlocuteurs comme un simple participant, et non comme un sociologue. Je n'avais pas l'initiative de l'échange, ce qui ne m'a pas empêché de formuler des questions afin d'évaluer comment les intervenants s'y prenaient pour fonder et expliciter certaines de leurs convictions. J'ai également pu constater que ces mêmes personnes qui exprimaient leur réticence à établir une pleine équivalence entre Dieu et son Fils n'hésitaient pas à prier Jésus en d'autres circonstances, s'adressant à lui comme à un destinataire divin. Si, à ce moment-là, j'avais émis la suggestion qu'une telle prière s'apparentât au fait d'intercéder auprès de la Vierge ou des Saints, étant donné que le Christ n'était pas tout à fait l'égal de Dieu, je me serais attiré les foudres de mon allocataire. Il aurait mal supporté que j'associe son intercession aux « abominations » (comme j'ai pu l'entendre à plusieurs reprises, et en différents milieux) pratiquées dans le catholicisme.

⁷⁰ Arius (v. 260-336), prêtre d'origine libyenne, sera condamnée pour ses doctrines sur la nature des rapports trinitaires. Il soutenait que « le Père seul est Dieu à proprement parler ; le Fils, avec tout ce qui existe, est suscité dans l'être par la volonté du Père ; comme l'Esprit, il n'est appelé Dieu que par métaphore » (Kannengiesser, 2002 [1998], p. 86b). On se reportera également à la monographie que R. Williams (2002) consacre à Arius.

Mon propos vise plutôt, une fois encore, à distinguer entre une pratique religieuse et les justifications discursives dont elle peut faire l'objet de la part des croyants. Si le désignateur « Seigneur » ne pose pas de problème en situation de dévotion ordinaire, il peut susciter des difficultés importantes lorsqu'il s'agit d'explicitier son contenu et de rendre compte des raisons justifiant son emploi. L'analyse sociologique, quand bien même elle se voudrait attentive à la dimension pragmatique du discours, ne pourra jamais trancher de manière définitive la portée d'un tel vocable dans l'absolu. Cette impossibilité est inhérente à la structure sémantique de ce désignateur *pour les évangéliques*. L'analyse sera néanmoins en mesure de ressaisir comment ce terme est sollicité dans des contextes particuliers, et en vue de quels effets. Cet exercice d'élucidation, bien que partiel, aura permis d'en apprendre davantage sur l'expérience religieuse des enquêtés.

Le témoignage : entre pratique quotidienne et doctrine éternelle

Au final, les analyses mises en œuvre au commencement de la seconde partie de cette étude esquissent une voie à poursuivre pour conduire un programme de recherche portant sur l'agir des différentes entités surnaturelles au sein de l'évangélisme : Dieu, Jésus, le Saint-Esprit, la Bible, les anges, Satan et ses démons. Ces analyses démontrent également l'efficacité de la posture d'enquête que j'ai choisi d'adopter. Si cette orientation analytique a été présentée comme se focalisant sur des éléments sémantiques et, dans une moindre mesure, pragmatiques, elle s'est toujours conçue comme une approche praxéologique rendant compte du type d'action que constitue et que permet une énonciation. Partant, il s'avère nécessaire, au moment de clore ce chapitre, de terminer l'élucidation du genre énonciatif des témoignages de conversion, en particulier de ceux énoncés sur vi7vi.com.

La critique que j'ai livrée des catégories sociologiques pour appréhender l'évangélisme était fortement liée à la nature des données à partir desquelles avaient été formulés ces indicateurs. Les documents écrits présentent nettement un biais en faveur de discours en provenance de clercs (prédicateurs ou théologiens) et, par conséquent, ne coïncident pas tout à fait avec la pratique ordinaire des fidèles. Cependant, ces discours autorisés autorisent celui des croyants, au sens où ils leur fournissent des formats au travers desquels exprimer leur vécu spirituel. Inévitablement, ils impliquent une part de formatage sur ce qui peut être dit à propos de ce vécu, tant en regard de la norme en vigueur que de celui de la forme. En ce sens, la chaire constitue vraisemblablement le lieu central où se rencontrent l'expérience ordinaire du fidèle et les réflexions des théologiens.

Le prédicateur (dans la plupart des cas, le pasteur) se trouve alors en position d'articuler ces deux façons d'appréhender la foi. Il *incarne* une figure de médiation entre le vécu de ses auditeurs et les normes doctrinales et morales que révèle la pensée théologique, au point qu'il doive être pris pour une référence vivante, en particulier dans la ferveur de sa dévotion et l'exemple de vertu qu'il campe⁷¹.

En revenant au corpus d'émissions qui nous occupe, on a pu observer des variations remarquables entre les interviews proposant le compte rendu d'une conversion et celles où les interlocuteurs se livraient à une lecture évangélique d'un sujet de société. Ce qui implique que le récit du converti ne décrit pas tout à fait sa pratique quotidienne, mais explicite certains des éléments fondateurs de sa propre démarche de foi, et l'exemplaire se présentant comme exemplaire, de tout cheminement croyant. Si les thèmes abordés renvoient à ce moment initial, les opérations qui les sous-tendent – les *herméneutiques ordinaires* – font le lien entre cette réflexion biographique, d'une part, et, d'autre part, la spiritualité vécue au jour le jour. Le genre énonciatif de ces témoignages paraît alors se situer dans un entre-deux, quelque part entre la narration de l'expérience religieuse au quotidien et l'explicitation des raisons qui président à la réorientation d'une vie, cette justification poussant le croyant à mobiliser davantage les catégories théologiques dans son discours. Toutefois, une telle mobilisation doit tenir compte du public auquel il adresse son propos. Ainsi, l'anticipation de destinataires profanes conduit à minorer la propension à user de certains termes et à en expliciter la teneur, le plus souvent à la demande du présentateur.

En définitive, le témoignage sur vi7vi semble articuler les paramètres caractéristiques de ce type d'énonciation, même si la variation de ces paramètres peut impliquer un repositionnement énonciatif du témoin. Cette forme de discours trouve sa place entre le vécu quotidien de la spiritualité et les contraintes grammaticales (notamment doctrinales) qui s'exercent sur le dire du croyant. D'autre part, deux destinataires différents sont envisageables, les « chrétiens » et les profanes. L'énonciation du compte rendu de la conversion vise à instaurer discursivement ces deux catégories, ainsi que le clivage qui les sépare, tout en situant l'énonciateur du côté des convertis. On perçoit alors comment s'instituent les frontières d'un collectif et d'un monde particulier, le *Sonderwelt* au sens schützien, dans lequel se déploie la réalité partagée qu'investissent les évangéliques.

⁷¹ On avait relevé cette exemplarité du pasteur au chapitre 3, lors de la discussion du statut de son épouse. Voir la section « Une “foi personnelle”, sans mari pour s'interposer ». Au chapitre suivant, on investiguera plus en détail la médiation accomplie par le prédicateur.

6.

Les transports de la Parole, une histoire de médiations

L'étude des divers entretiens, au fil des chapitres précédents, a permis de mettre en lumière la centralité de la Bible dans l'expérience religieuse que propose l'évangélisme. Ce qui m'a conduit à parler de *bibliocentrisme*. Si la recherche sociologique a souligné l'importance du Livre dans la piété évangélique, elle est toutefois passée à côté d'éléments centraux s'y rapportant du fait qu'elle l'a considéré exclusivement dans le registre de l'artefact littéraire. En réalité, si les fidèles le compulsent à la façon d'un écrit, ils interagissent également avec lui sur un mode qui suscite une relation interpersonnelle avec la divinité. Dès lors, il s'agit d'évaluer précisément les types de médiation dans lesquels s'inscrivent ces usages variés.

Le rôle spécifique que joue le corpus scripturaire est déjà discernable dans les rapports étroits qu'entretiennent herméneutique et conversion. Cette dernière se présente avant tout comme une autre manière d'appréhender le sens et de s'y rapporter. La transformation d'un individu présuppose la modification des opérations auxquelles il recourt pour faire sens de son existence. En régime évangélique, la Bible offre des ressources particulières (elle-même en est une) pour dégager des significations. Et, si l'on remonte plus amont dans la perception, il apparaît que les catégories de l'expérience religieuse que partagent les évangéliques sont largement informées par des éléments issus de l'Écriture. De sorte que le corpus biblique pourvoit à une sémantique de l'action¹. C'est pourquoi l'analyse n'a eu de cesse de montrer comment les références scripturaires saturent et structurent le discours de certains invités, les versets sollicités *informant* le

¹ Cette sémantique puise largement au premier volet de la *mimèsis* ricœurienne : « la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action : de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel. [...] D'abord, s'il est vrai que l'intrigue est une imitation de l'action, une compétence préalable est requise : la capacité d'identifier l'action *en général* par ses traits structurels ; une sémantique de l'action explicite cette première compétence. En outre, si imiter, c'est élaborer une signification *articulée* de l'action, une compétence supplémentaire est requise : l'aptitude à identifier ce que j'appelle les *médiations symboliques* de l'action en un sens du mot symbole que Cassirer a rendu classique et que l'anthropologie culturelle [...] a adopté. Enfin, ces articulations symboliques de l'action sont porteuses de caractères plus précisément *temporels*, d'où procèdent plus directement la capacité même de l'action à être racontée et peut-être le besoin de la raconter » (Ricoeur, 1983, pp. 108-109).

récit autobiographique, au sens où ils organisent tant son fond que sa forme. Le témoignage constitue un second opérateur en ce qu'il se présente comme une matrice particulière pour opérer un retour sur soi, à l'aune d'un rapport réflexif qui se noue entre la Bible et un vécu singulier. Et si la communication de ce récit vise à la reproduction de l'expérience dont il est la trace, les méthodes herméneutiques seront le principal élément transmis. Une telle transmission inaugure le déplacement de cette dialectique avec les Écritures dans un autre vécu singulier, celui du destinataire.

L'étroite proximité constatée entre la transformation identitaire du converti et son travail herméneutique m'a conduit à parler de *conversion sémiotique*. Car si la réflexion sémiotique consiste en une interrogation relative à la présence qu'un signe est susceptible d'acheminer et d'accueillir, c'est-à-dire de *représenter*, on saisit mieux que certaines opérations herméneutiques relèvent singulièrement de la rencontre avec une entité surnaturelle². Une visitation susceptible de déboucher sur une mise en contact dépassant la simple mobilisation noétique, c'est-à-dire engageant aussi bien les affects. Or, il y a une dizaine d'années déjà, J.-P. Willaime relevait le caractère *émotionnel* du rapport que les pentecôtistes entretiennent à l'Écriture :

« le pentecôtisme reprend, à sa façon, la veine protestataire du protestantisme en remettant la Bible au peuple à travers une appropriation émotionnelle qui court-circuite les médiations doctrinales des appareils ecclésiaux. Certes de nouvelles régulations doctrinales et de nouvelles instances de contrôle ont émergé au sein du pentecôtisme lui-même [...], mais à la base, il y a ce mouvement d'appropriation de la Bible, non à travers l'intellection, mais à travers l'expérience de la puissance divine et l'émotion de la communauté croyante. L'expérience émotionnelle n'empêchant pas que joue la référence aux Écritures [...]. Il y a un véritable biblicisme du pentecôtisme à travers une appropriation des Écritures qui, bien qu'émotionnelle, n'exclut pas diverses rationalisations doctrinales. En cela aussi, le pentecôtisme s'inscrit bien dans la logique protestante du *sola scriptura*, une logique qui a aussi bien généré de nouvelles sociétés religieuses qu'établi le principe permanent de contestation de toute société religieuse instituée [...]. Le privilège accordé à l'expérience émotionnelle et à l'efficacité divine *hic et nunc*, l'insistance sur l'oralité et l'immédiateté peuvent aussi aboutir à une minoration du texte biblique – voire à un usage purement matériel de la Bible comme un livre-objet qu'on ne lit pas – ou à une nouvelle monopolisation cléricale : l'effervescence émotionnelle pour les masses, la science des Écritures pour les pasteurs gérant l'émotion de leurs ouailles » (1999, pp. 13-14).

J'ai déjà relevé les liens étroits qu'entretient le site Internet de vi7vi.com avec la principale composante du pentecôtisme français, les Assemblées de Dieu. De plus, avant que cela ne soit mis en évidence par l'analyse, l'émission a souligné le caractère exemplaire que revêt la pratique des Écritures évoquée et sollicitée durant l'entretien,

² Sur la représentation, voir mes remarques dans la partie « L'écart d'une présence, ou le signe et la parole habités » du chapitre 1.

cette exemplarité était observable dans le fait que ce même rapport à la Bible est proposé aux destinataires. Ces interviews endossent dès lors une représentativité spécifique qui en fait un lieu de choix pour discuter tant l'herméneutique pentecôtiste que la gestion des affects. Je partirai ainsi du tableau esquissé par J.-P. Willaime, afin de montrer les convergences entre sa lecture du phénomène et la mienne, mais également pour critiquer certains aspects du point de vue de ce sociologue, sur la base des investigations que j'ai menées jusqu'ici³.

En évoquant les « transports de la Parole », le titre de ce chapitre fait référence à plusieurs dimensions. Il appréhende d'une part le commerce étroit qui se noue entre la transmission historique d'un corpus littéraire et les investissements particuliers, les expériences religieuses, auxquelles il donne lieu. Ce sera ici la première partie de notre propos. Par ailleurs, une telle interaction avec l'Écriture comporte – au sens où il « porte avec lui » ou « en lui » – le retour, et donc, la migration de l'écrit dans le vécu. Il s'agit d'un véritable dépassement propre à l'actualisation d'une interprétation, c'est-à-dire à une nouvelle *performance* (selon la signification que les Anglo-saxons accordent à ce terme). Le second moment de notre réflexion portera par conséquent sur le statut des manifestations charismatiques et leur rapport au Livre. Ce questionnement sur le charisme suscitera une analyse relative aux enjeux liés à l'exercice du pouvoir dans les milieux évangéliques.

En toile de fond à cette ressaisie des transports effectués par la « Parole », se posera une question lancinante, celle de la prise en compte des médiations, tant par les membres que par les sociologues. Car, à bien y regarder, les contradictions inhérentes de l'évangélisme semblent résider dans la façon dont l'impératif d'immédiateté implique que les fidèles ne perçoivent pas les médiations.

La voix du texte et le frémissement de la chair

Une prise en compte des *herméneutiques ordinaires* ne saurait demeurer cantonnée à l'immédiateté de leur mise en œuvre. L'analyse gagne en profondeur dès lors que l'on replace ces opérations au sein d'un processus historique, mettant en lumière leur étroite implication avec des dispositifs technologiques. Il s'agit cependant de rappeler que si l'artefact autorise l'instauration d'un certain rapport, il n'épuise pas toutes les

³ Une fois encore, il convient de garder à l'esprit qu'au moment où il esquisse ses réflexions J.-P. Willaime n'est pas en possession d'investigations empiriques (qualitatives) sur la question herméneutique, des recherches qu'il appelle de ses vœux.

dimensions de ce rapport, en ce sens qu'il doit faire l'objet d'une interprétation, au même titre qu'un musicien est appelé à interpréter une partition musicale. Or, cette actualisation de l'écrit est soumise à différentes économies, autant de façons d'envisager la relation entre rationalité et affects. Mes analyses tenteront de montrer la raison qui guide l'émotion à partir de laquelle se déploie la mise en contact du fidèle avec la divinité. Un toucher qui transite par le corpus biblique, passant du texte à la voix et suscitant le frémissement de la chair.

Ainsi, une comparaison avec l'histoire de l'expérience religieuse, dans ses dimensions herméneutiques, fera apparaître les importantes affinités qu'entretient la façon dont les évangéliques se rapportent à la Bible avec la compréhension que certaines figures emblématiques du christianisme se faisaient de l'Écriture et de leur relation avec Dieu. Toutefois, des divergences se font également jour, en particulier dans la manière d'articuler et de penser les médiations. Autrement dit, s'il s'agit d'une expérience similaire, l'architecture collective dans laquelle elle résonne lui confère une sonorité différente, et en fait, par conséquent, autre chose.

Circulation de l'écrit

L'observation de J.-P. Willaime à l'égard du projet qui anime le pentecôtisme, le fait de diffuser la Bible, me paraît pertinente. Dans sa volonté de remettre le Livre au peuple, ce courant religieux s'inscrit pleinement dans la logique inaugurée par l'avènement du protestantisme. En effet, lorsque les Réformateurs du 16^e siècle décident de rendre les Écritures accessibles, que ce soit par leur traduction en langue vernaculaire ou par leur diffusion, il s'agit de rompre avec le genre de médiation que connaît le catholicisme de l'époque. Si la célébration eucharistique constitue le climax de la messe, elle demeure cependant une liturgie du regard, car les laïcs ne communient que peu fréquemment, une fois l'an, voire lors de certaines fêtes marquant l'année chrétienne. Dieu se livre alors sous les auspices d'une hostie et d'un calice exposés à la contemplation⁴. Le retour à l'Écriture prôné par les Réformes protestantes, qu'elles soient magistérielles ou radicales, permet de passer à une autre forme de médiation. De rituelle, elle se fait idéologique⁵. Le

⁴ Sur la fréquence de la communion dans le catholicisme médiéval et tridentin, ainsi que sur la primauté du regard dans l'expérience religieuse des fidèles, cf. P.-M. Gy (2002 [1998]), F. Rapp (1994), M. Venard & B. Vogler (1992).

⁵ Voir le tableau qu'établit J.-P. Willaime (1992, p. 22) pour dégager les modèles idéal-typiques de l'organisation religieuse et de sa gestion de la vérité. Le sociologue en distingue trois : (a) le modèle *institutionnel rituel* propre au catholicisme ; (b) le modèle *institutionnel idéologique* ressortant au protestantisme magistériel ; (c) le modèle *associatif charismatique* propre aux courants héritiers de la réforme radicale. S. Fath (2005a, p. 357) amende le tableau en y introduisant un type intermédiaire pour décrire les Églises évangéliques et baptistes, soit le modèle *associatif idéologique*, les rapprochant ainsi

pasteur n'est plus celui qui accomplit le sacrifice eucharistique pour le compte de la communauté, mais bien l'interprète autorisé de la Bible qu'il prêche du haut de la chaire, en vertu de son statut de « docteur » que lui confère sa formation académique. Cette insistance sur la prédication instaure un nouveau mode de donation de la divinité : si la foi vient de ce qu'on entend – *fides ex auditu* (Rm 10, 17) –, c'est par l'audition, plutôt que le regard, que transitera l'expérience religieuse. Les Réformateurs sont unanimes sur ce point : l'Église est une assemblée convoquée et rassemblée pour écouter la Parole de Dieu proclamée. Et dans ce dispositif, le prédicateur se donne à entendre comme le porte-voix de la divinité.

Cette compréhension, tant du vécu spirituel que de la structure de la communauté, ne tarde pas à être mise à mal par une révolution technologique dont tirera parti le protestantisme, cette innovation laissant espérer la propagation de la Bible à large échelle : l'imprimerie. À mesure que le Livre se diffuse, quelque chose s'altère dans le rapport à l'institution ecclésiale⁶. D'ailleurs, les Réformateurs ne sont pas complètement à l'aise avec l'idée que les Écritures soient accessibles à tous. Peut-être sont-ils alertés par l'illuminisme ou la liberté de pensée professés par d'aucuns, signe que la médiation assurée par le clergé risque de se voir supplantée par un commerce individuel et immédiat avec l'ouvrage⁷ ? Mais la transformation technologique est en marche et, avec son avancée, elle déplace le sens de la mission protestante : « remettre la Bible au peuple » : signifie désormais « écouler un maximum d'exemplaires »⁸. Partant, le cadrage collectif de l'expérience religieuse garanti par l'Église est affaibli, non en raison d'un

de la logique réformée (plus que luthérienne). De la sorte, les Églises pentecôtistes et autres « *Mega-churches* » sont les seules à se voir définies selon le label *associatif charismatique* et donc, comme on le verra bientôt, (implicitement) soupçonnées d'irrationalisme.

- ⁶ Comme le rappelle E. L. Eisenstein dans son étude magistrale sur la révolution de l'imprimerie, c'est d'abord la chrétienté qui se voit atomisée par la diffusion des Écritures, renforçant au passage les frontières linguistiques et ouvrant la voie aux nationalismes : « Le désir de répandre la bonne nouvelle, une fois que l'imprimerie permit de le satisfaire, contribua à la fragmentation de la chrétienté. Sous la forme de la Bible luthérienne ou de la Bible de Jacques I^{er} [...], le livre sacré de la civilisation occidentale devient plus insulaire au fur et à mesure qu'il devenait plus populaire. Ce n'est pas par hasard que le nationalisme et l'alphabetisation de masse se sont développés de pair. Les deux processus ont été liés depuis que les Européens cessèrent de parler la même langue lorsqu'ils citaient l'Écriture ou disaient leurs prières » (1991 [1983], p. 202). Sur les liens entre standardisation de la langue et administration d'un imaginaire et d'un territoire nationaux, voir les travaux de J. Widmer (1987, 2004).
- ⁷ Calvin était opposé à l'accessibilité de la Bible par les fidèles. Comparant l'Écriture à un pain à la croûte épaisse, il avance que les enfants mourront affamés si le père (le pasteur) ne le rompt pour leur compte (Denis, 1989). Sur les débats de l'époque à propos de la capacité des laïcs à lire les Écritures, voir B. Roussel (1989). Les travaux de R. Bottigheimer (1993) sur les Bibles d'enfants jettent une lumière nuancée quant au nouveau rapport qu'instaurent les Réformes : seuls les réformés semblent encourager l'accès au canon biblique dans son entier, alors que catholiques et luthériens proposent des résumés, principalement narratifs, à des fins catéchétiques.
- ⁸ Le volume de la *Bible de tous les temps* consacré à la période contemporaine contient d'excellentes introductions relatives à la création des *Sociétés bibliques*, au 19^e siècle, et au rôle déterminant qu'elles ont joué dans la diffusion de la Bible à large échelle. Voir les chapitres consacrés à la France (A. Encrevé, 1985), l'Allemagne (Colonge, 1985), la Grand-Bretagne (d'Haussey, 1985) et aux États-Unis d'Amérique (Noll, 1985).

rapport émotionnel que le lecteur entreprendrait avec la révélation scripturaire, mais en regard de nouvelles pratiques de lecture rendues possibles par un dispositif technique inédit. Au final, la diffusion médiatique se révèle un solvant bien plus corrosif que l'attaque portée contre le ritualisme catholique : ce sont désormais les médiations collectives (y compris idéologiques) qui sont malmenées.

Ce courant du protestantisme qu'est le pentecôtisme naît au début du 20^e siècle, dans un monde où la révolution de l'imprimerie a transformé en profondeur le rapport au livre, qu'il soit saint ou profane. La distribution de la Bible à grande échelle a rendu possible un déplacement du lieu de la vérité. Il n'est plus nécessaire que la communauté se rassemble pour que résonne la Parole de Dieu. La lecture privée du texte biblique fait tout aussi bien l'affaire. Les *actions* qui étaient accomplies par l'Église deviennent à présent des *propriétés* du livre saint : l'Écriture est suffisante pour conduire son lecteur au salut en le mettant en contact avec la divinité. On devine là le credo professé par l'évangélisme et qui justifie la création des *Sociétés bibliques* nationales, ainsi que leurs champs de missions internationaux. Muni d'une Bible, il devient théoriquement possible de se passer de la médiation ecclésiale, aussi bien dans sa dimension communautaire qu'en regard de ses médiateurs institutionnels, même si la pratique interdit, dans les faits, de rompre complètement avec l'Église et ses représentants, l'apprentissage herméneutique requérant ces appuis. Ce qui conduit au paradoxe suivant : plus je suis exposé au témoignage et à la prédication d'autrui, plus j'ai le sentiment que Dieu me parle de façon immédiate. Ce type d'expérience religieuse atteint son paroxysme avec le pentecôtisme.

La raison des émotions

L'immédiateté du rapport à la Bible découle de la mise en œuvre radicale d'un projet dont le protestantisme s'est voulu le porteur dans sa contestation de l'institution catholique. La révolution médiatique de l'imprimé a toutefois déplacé d'un cran la critique, en instaurant de nouvelles pratiques de lecture débarrassées de la nécessité d'une médiation ecclésiale. C'est ici qu'il faut situer ce que J.-P. Willaime décrit comme une « appropriation émotionnelle » des Écritures. Mes analyses concordent avec celles du sociologue quand il affirme que la lecture pentecôtiste privilégie « l'expérience de la puissance divine [...] *hic et nunc* ». Il y a cependant un certain nombre d'affirmations problématiques dans sa description du phénomène, celles-ci prêtant le flanc à deux critiques, l'une relative à la compréhension de « l'émotion » et l'autre à ses effets

« communautaires ». Je me concentrerai sur la première d'entre elles, laissant la seconde de côté pour l'instant, en attendant de la reprendre lorsque le propos sera plus avancé.

En regard de l'émotion, on notera que l'auteur n'en esquisse aucune définition au moment d'en faire une caractéristique fondamentale du pentecôtisme et de son herméneutique. On peut alors s'interroger sur la signification d'un tel qualificatif. Non pas que son sens soit obscur. Le problème serait plutôt l'inverse : il apparaît par trop évident. Le sociologue joue sur l'opposition classique entre émotion et raison, ces deux dimensions étant réputées mutuellement exclusives. Ce faisant, il donne l'impression d'adopter une conception rationaliste du rôle des affects, sans pour autant la thématiser. Selon cette perspective, l'appropriation émotionnelle de la Bible à laquelle se livrent les croyants implique qu'ils oblitèrent le travail de l'intellection. Pour l'auteur, l'immédiateté du rapport avec la divinité correspondant à un passage à l'oralité et suppose une « minoration du texte biblique ». Or, en usant de cette antithèse classique comme d'une ressource analytique, J.-P. Willaime ne pointe pas certains des enjeux (à mon sens) centraux du phénomène investigué. Pourtant, cet auteur appelle de ses vœux « [l']analyse systématique des rapports à la Bible dans le monde pentecôtiste » (1999, p. 14), afin de vérifier ses intuitions. En effet, plutôt que de tenir ce couple antithétique pour un outil d'investigation, il aurait fallu questionner cette dichotomie à partir des observations empiriques effectuées dans le cadre de cet évangélisme⁹. À défaut, la compréhension sociologique s'expose à demeurer tributaire de ses prénotions.

Les remarques de J.-P. Willaime identifient des points nodaux du phénomène. Si elles se révèlent insuffisantes pour les expliquer, cela est dû à l'emploi d'une conceptualité problématique pour décrire ce fait religieux. En effet, que reste-t-il à dire une fois qu'on a diagnostiqué qu'autrui s'abîme dans l'irrationalité ? Désormais, aucune raison ne semble en mesure de faire sens de son comportement, car celui-ci se voit imputé à une pulsion irrationnelle surgie des tréfonds de la *psychè* individuelle, ou de l'inconscient collectif dont est porteuse la foule. L'émotion s'apparente alors à une vague de fond qui emporte tout sur son passage et contre laquelle les digues de la raison ne peuvent rien. Cette association du ressenti émotionnel avec l'irrationalité laisse entendre que ce genre de vécu croyant relève d'une forme d'aliénation. N'étant plus maîtres d'eux-mêmes, ils sont tributaires d'autrui : « l'effervescence émotionnelle des masses » s'oppose à la « science [...] des pasteurs », ces derniers devenant les gestionnaires de « l'émotion de leurs ouailles » (p. 14). La foule est aliénée. Et voilà que le discours voisine avec un implicite,

⁹ Je reprends l'argument ethnométhodologique qui propose de convertir les ressources de recherches en des thèmes d'investigation (D. H. Zimmerman & Pollner, 1971 [1970]).

celui de la pathologie. L'antithèse de la raison et de l'émotion se double subrepticement d'une nouvelle opposition, celle du sain et du pathologique.

Qu'il puisse exister des vécus émotionnels pathologiques, c'est indubitable. Que certains élans de la « masse » consacrent l'emprise du chef sur ses sujets, il n'y a point de doute à ce sujet. Pourtant, il ne va pas de soi que *toute* émotion cède à ces travers. Certaines d'entre elles constituent même un puissant moteur de prise de conscience de soi et d'autrui : elles conduisent celui qui les expérimente à mettre en œuvre une réflexivité accrue, comme ce peut être le cas lors du ressenti de sentiments moraux¹⁰. La difficulté principale avec la définition que propose J.-P. Willaime du pentecôtisme en le décrivant comme un « protestantisme émotionnel », c'est le rôle joué par l'émotion dans l'explication : elle oblitère la rationalité propre aux enquêtés, c'est-à-dire la perspective interne à l'action. Il ne reste alors qu'un point de vue externe, le diagnostic de l'irrationalité ne pouvant, par essence, qu'être posé de l'extérieur, ou en intégrant le jugement d'un tiers¹¹. Et c'est ici qu'il convient de prendre la mesure du *travail* accompli par ce genre de catégorisation. Il nous prive d'une élucidation véritable de ce qui se joue dans la pratique et le vécu des pentecôtistes. Il barre la route vers une compréhension et, de ce fait, aliène les personnes dont on investigate la religiosité. De sujets d'action, elles deviennent l'objet d'une passion. En d'autres termes, ces croyants ne savent pas ce qu'ils font¹².

C'est pourquoi l'analyse de J.-P. Willaime n'est pas une explication. Faute d'exploration ethnographique, l'étiquette « émotionnel » est caricaturale. Elle empêche de saisir la portée que revêt effectivement l'émotion en contexte pentecôtiste. Ce qui implique, de la part du discours sociologique, un aveuglement tout aussi conséquent sur les travers réels auxquels cède ce type de protestantisme. On reconduit alors certains clichés véhiculés par des clercs (le théologien, l'historien, le sociologue) sur la religion populaire. Ainsi, l'association proposée entre rationalité et écriture se trouve en étroite correspondance avec un autre binôme, négatif celui-là, que forment oralité et émotion, oubliant au passage que la raison n'est pas moins présente dans les cultures de tradition orale.

De fil en aiguille, notre discussion retrouve l'implicite moderne qui informe la catégorisation du pentecôtisme, à partir d'une position énonciative qui est celle du

¹⁰ Voir à ce propos les travaux des philosophes A. Margalit (1999 [1996]) ou A. Honneth (2002 [1992], 2006 [2000-2004]).

¹¹ On se reportera aux travaux de M. Pollner (2002 [1975]) ou de J. Coulter (1975) sur les psychopathologies.

¹² Dans le même ordre d'idée, voir les critiques que C. Monnot (2009) adresse, à partir de données empiriques, à la prétendue « centralité de la croyance en la guérison » dans les milieux charismatiques.

savant, le lettré, et qui se caractérise par le travail de l'écriture et l'usage de la raison éclairée. Comme le rappelle M. de Certeau, cette tâche participe d'une économie scripturaire visant à étendre une emprise sur « le corps du monde » au bénéfice d'une figure inédite, « un nouveau roi », dira l'auteur, « le sujet individuel, insaisissable maître » (1990, p. 229). Ce labeur introduit une césure entre l'auteur, sujet de connaissance, et le monde, objet de savoir. Une mise à distance produite au gré d'une mise en texte. La coupure scinde le sujet lui-même en deux, la raison étant reléguée d'un côté, le corps et ses affects, de l'autre. Dès lors, la rationalité qui caractérise cette subjectivité particulière est *désincarnée*¹³. L'émotion ne pourrait qu'y introduire du trouble. Tout comme cet entrepreneur moderne de la connaissance est troublé par la rencontre d'une altérité qui le renvoie d'une parole à son énonciateur, et de la voix qui fait résonner le propos, vers le corps, et donc la personne, dont il provient, un être qui excède toujours les attentes qu'on a de lui, susceptible d'être là où on ne l'attend pas. L'oralité signe le retour d'une présence refoulée et que l'on pensait exorcisée. Le sujet bourgeois discerne dans cette confrontation un défi lancé à son entreprise de raisonner la nature, de la transformer au moyen de langages formels et de techniques savantes, « geste symbolisé par celui de Robinson [Crusoé], qui inaugure son entreprise en rédigeant son journal, ou “livre de raison” » (p. 229).

« Pourtant la question en principe éliminée par le travail [de l'écriture] fait retour : qui parle ? à qui ? Mais elle reparait hors de cette écriture muée en moyen et en effet de la production. Elle renaît à côté, venue d'au-delà des frontières atteintes par l'expansion de l'entreprise scripturaire. “Quelque chose” d'autre parle encore, qui se présente aux maîtres sous les figures diverses du non-travail – le sauvage, le fou, l'enfant, voire la femme – ; puis, récapitulant souvent les précédentes, sous la forme d'une voix ou des cris du Peuple exclu de l'écrit ; plus tard encore, sous le signe d'un inconscient, cette langue qui continuerait à “parler” chez les bourgeois et les “intellectuels”, mais à leur insu. Voici donc qu'un parler ressort ou se maintient, mais comme ce qui “échappe” à la domination d'une économie socioculturelle, à l'organisation d'une raison, à l'emprise d'une scolarisation, au pouvoir d'une élite et, finalement, au contrôle de la conscience éclairée. | À chaque forme de cette énonciation étrangère correspond une mobilisation scientifique et sociale : la colonisation civilisatrice, la psychiatrie, la pédagogie, l'éducation du peuple, la psychanalyse, etc. – restauration d'écritures en ces régions émancipées » (Certeau, 1990, pp. 230-231).

Par un retournement fascinant, il apparaît que la posture rationaliste partage l'anthropologie que véhicule l'évangélisme, l'idée d'une autoconstitution de l'*ego*. On retrouve alors les affinités, mais également les antagonismes, entre les opposés que sont le rationalisme et le romantisme. Ce qui diffère entre ces deux visions, c'est le *lieu* où

¹³ Je parle ici de la « subjectivité » selon le sens que D. Smith (1984, 1997) confère à cette notion : un dispositif socialement valorisé et disponible auquel recours un sujet particulier en vue de configurer le rapport à soi. Il s'agit d'une fonction vide, formelle, à investir en première personne.

elles situent la fondation de l'individu. Dans la conception romantique, l'émotion constitue un surgissement radical de la subjectivité véritable qui réside dans les profondeurs de l'âme. Elle promet l'avènement d'un sujet délivré des contraintes que fait peser sur lui le sens commun, ce sens symbolisant l'emprise qu'exerce un conditionnement social sur la liberté individuelle. Si le romantisme valorise cette voie d'accès permettant d'accéder à la vérité d'une existence singulière, le rationalisme s'émeut des effets désastreux produit par la tyrannie des passions sur l'autonomie de l'individu et sur la vie en société. La raison formelle apparaît alors comme l'antidote à opposer à ces débordements.

Le protestantisme évangélique comporte ces deux façons d'appréhender la fondation de l'individu, mais aussi d'attester la présence divine. Tant la démonstration rationnelle que la preuve existentielle structurent l'évangélisme et renvoient aux pôles contraires que sont le fondamentalisme et le charismatisme. Mais cette polarité ne délimite pas simplement les frontières entre les diverses tendances qui composent le protestantisme évangélique. Elle se retrouve à l'intérieur même de chacun des courants. La prédication d'un fondamentaliste se chargera d'accents piétistes alors qu'il soulignera l'importance de *ressentir* l'amour de Jésus dans son cœur. Le même prédicateur pourra, par contre, stigmatiser les « dérives émotionnelles » du charismatisme, voyant dans ces débordements la marque du démon, plutôt que le signe d'un « Dieu d'ordre »¹⁴. De façon analogue, un « apôtre » charismatique pourra livrer un exposé rationnel du texte biblique, rendant compte des raisons qui obligent à comprendre un passage particulier selon son sens premier.

Il convient dès lors de se demander dans quelle mesure le qualificatif « émotionnel » ne désigne pas simplement l'extériorité de l'analyste au phénomène qu'il prétend rapporter ou, pour être plus précis, une compréhension qui ne saisit pas les motifs internes qui guident la pratique des enquêtés. Une telle qualification s'apparente alors à une hétérocatégorisation aux conséquences regrettables. Du moins reprend-elle certains griefs que d'autres évangéliques (conservateurs, notamment) adressent à leurs

¹⁴ C'est là une référence implicite que les fondamentalistes brandissent à l'encontre des charismatiques, sur la base d'un verset de Paul tiré de la *Première aux Corinthiens* : « Ainsi donc, frères, aspirez au don de prophétie, et n'empêchez pas de parler en langues. Mais que tout se fasse avec bienséance et avec ordre » (1 Cor 14, 39-40). Quant à l'injonction relative à l'acceptation du parler en langues, les conservateurs réfutent sa pertinence actuelle sur la base d'une conception *cessationiste* des manifestations extraordinaires de l'Esprit. La réception du Nouveau Testament aurait rendu caduques ces signes particuliers, car la Bible atteste par elle-même de son origine divine. Ainsi, la clôture et la réception du canon néotestamentaire auraient conduit à la *cessation* des dons spirituels à caractère surnaturel. Ceux-ci peuvent éventuellement se manifester dans le contexte de la mission, dans les pays où l'Écriture n'a pas encore été diffusée, afin de confirmer le message du missionnaire. Pour une critique du charismatisme d'un point de vue conservateur, voir l'ouvrage du pasteur F. Varak (1994).

coreligionnaires. Par conséquent, une catégorie analytique si problématique prête le flanc à une instrumentalisation visant à discriminer entre bons et mauvais évangéliques. Si elle est grevée d'un déficit épistémologique initial, les répercussions de cette déficience peuvent excéder l'investigation scientifique, alors que des acteurs sociaux invoquent les recherches du sociologue comme caution sociale ou, à l'inverse, preuve à charge, d'une forme de religiosité méconnue. Il importe alors que l'analyste soit en mesure d'appréhender l'émotion selon une modalité qui lui restitue sa pleine raison. La critique du propos de J.-P. Willaime constituait précisément un travail de clarification conceptuelle visant à rendre possible une posture alternative.

De toute évidence, cet aspect émotionnel revêt bien une dimension centrale dans le pentecôtisme, mais également dans l'ensemble de l'évangélisme et, par extension, du religieux. Il s'agit donc de déployer une approche praxéologique capable de montrer comment une façon spécifique de se rapporter au monde, l'affect que connaît un croyant, participe d'une grammaire socialement partagée des émotions. Une telle grammaire autorise la communication d'une expérience qui engage l'affectivité, au sens où elle rend possible son ressenti, son partage et sa publicisation. Elle implique également que ces opérations particulières soient accomplies de façon à être reconnaissables par autrui comme ressortant à un vécu spirituel légitime. Si on peut les reconnaître, on est alors en mesure d'en restituer la raison. Ce qui signale qu'on se trouve en présence d'une médiation articulant les plans individuel et collectif.

D'autre part, les analyses approfondies menées sur certains entretiens ont fait apparaître comment le surgissement immédiat de la divinité revêt, pour le fidèle, une allure oraculaire. Cet avènement transforme l'écrit biblique en une parole vive, quand il ne procure pas également le sentiment d'être mis en contact avec une présence éminente appréhendée comme la manifestation d'une altérité transcendante. Ainsi, loin de s'opposer, textualité et oralité entretiennent un rapport étroit, une relation de contiguïté, où des paroles consignées dans le passé, cristallisées sous une forme textuelle, sont convoquées par des procédures interprétatives particulières, et font retour dans l'expérience, à la manière d'une interpellation instaurant un dialogue surnaturel.

Ce n'est donc ni du côté de l'émotion, ni de celui de l'oralité qu'il s'agit de situer le problème que pressent J.-P. Willaime, mais au niveau des *médiations* ou, plutôt, de leur déni. Dès lors, le pentecôtisme n'est plus seul en cause. C'est bien l'ensemble de l'évangélisme qui est exposé. L'enjeu ne porte plus alors sur l'aptitude à user de la raison, mais sur la capacité à agir, et à penser cet agir, au sein d'un collectif ou d'une communauté. Car l'incapacité à appréhender la médiation se traduit en une méconnaissance des prises que se donne l'action. Cette méconnaissance conduit, pour

reprendre une terminologie marxienne, à une *aliénation*, soit à l'occultation du rôle que joue le travail humain dans la production d'un fait social donné¹⁵. Cette réification des produits sociaux s'accompagne d'une dépossession partielle ou complète de l'agir des acteurs. Mais avant d'évoquer ce travers, il importe de restituer sa part à l'émotionnel qui se manifeste dans le rapport que le croyant noue avec la divinité, à partir de l'Écriture.

De l'émotion, qu'elle raisonne

Si le travail herméneutique pentecôtiste et, avec lui, évangélique, ne pense pas les médiations à partir desquelles il se déploie, cela ne l'empêche pas de *raisonner*. Il est vrai que le produit fini se pare des attraits d'une immédiateté. Il a fallu néanmoins recourir à des opérations complexes pour faire advenir la présence divine. La raison qui guide l'herméneutique pentecôtiste est d'abord *pratique*, même si elle est susceptible de se faire *réflexive*, en particulier lorsqu'il s'agit de discerner à qui appartient la voix qui résonne dans l'intériorité du croyant. L'appropriation du texte biblique pratiquée par les fidèles obéit certes à un arbitraire. En cela, elle ne fait cependant pas exception. Cet arbitraire est caractéristique de *toute* démarche interprétative ; il est ce qui ouvre un champ à investir selon une logique spécifique. Accoler le qualificatif « émotionnel » à cette appropriation empêche précisément de recouvrer la logique qui la meut, si l'on s'en tient à une définition faisant de l'émotion l'antithèse de l'intellection. On clôt ainsi prématurément l'investigation, alors qu'il aurait fallu expliciter le savoir-faire que présuppose le rapport oraculaire à la Bible.

Mes analyses ont tenté de montrer comment la mobilisation des émotions participe d'une mise en *contact*, c'est-à-dire d'un toucher particulier que procure une parole transcendante. Que ce toucher se présente en premier lieu sous la forme d'un contenu propositionnel implique la sollicitation de la cognition, même s'il embarque simultanément l'expérience affective. L'une et l'autre dimensions sont donc indissociables. Quant à la logique qui préside à l'interprétation, elle suit attentivement les prises que lui offre le passage scripturaire et les traite selon une règle analogique qui

¹⁵ Dans l'*Idéologie allemande*, Marx évoque l'aliénation [*Entfremdung*] en ces termes : « Cette activité sociale qui s'immobilise, ce produit de nos mains qui se change en un pouvoir matériel qui nous domine, échappe à notre contrôle, contrarie nos espoirs, ruine nos calculs – ce phénomène-là, c'est un des principaux facteurs de l'évolution historique connue jusqu'ici. La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive multipliée résultant de la coopération imposée aux divers individus par la division du travail, apparaît à ces individus – dont la coopération n'est pas volontaire mais naturelle – non comme leur propre puissance conjugée, mais comme une force étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ignorent les tenants et les aboutissants, qu'ils sont donc incapables de dominer et qui, au contraire, parcourt maintenant une série bien particulière de phases et de stades de développement, succession de faits à ce point indépendants de la volonté et de la marche des hommes qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche » (1982 [1845-1846], pp. 1065-1066).

permet d'en faire une démarche à mettre en œuvre dans le vécu du lecteur / auditeur : ce qui est vrai du personnage dans l'Écriture peut le devenir de *mon* existence. Bien plus, la surface du texte biblique semble inviter à ce mouvement, comme c'est le cas du Psaume 121, cité par Jean-Luc Zolesio, lors de son témoignage, et dont je reproduis une portion.

- 3 Il ne permettra point que ton pied chancelle ;
Celui qui te garde ne sommeillera point.
- 4 Voici, il ne sommeille ni ne dort,
Celui qui garde Israël.
- 5 L'Éternel est celui qui te garde,
L'Éternel est ton ombre à ta main droite.

Selon un échange caractéristique du livre des *Psaumes*, les bienfaits divins promis au collectif israélite (v. 4) sont transférés au destinataire individuel (v. 5). Ce va-et-vient entre des destinataires singulier et collectif est typique du corpus psalmique, au point qu'il est possible d'envisager cette portion de l'Écriture comme un dialogue monumental qu'entreprendraient, à propos de la vie et de la mort, du bonheur et de la souffrance, un *je* et un *tu*, tour à tour investis par le psalmiste ou la divinité. Et ce colloque d'inclure également un *nous* référant au peuple d'Israël ou aux justes, auxquels s'oppose le *ils* des oppresseurs ou des impies. Or, ce jeu pronominal appelle à une indexation sur une situation contemporaine d'énonciation, soit le genre d'investissement accompli par le témoin durant son témoignage. Une jonction s'opère alors entre les structures d'un langage et le cadre d'une expérience, tel que la décrit É. Benveniste :

« Tout homme se pose dans son individualité en tant que *moi* par rapport à *toi* et *lui*. [...] Or cet acte de discours qui énonce *je* apparaîtra, chaque fois qu'il est reproduit, comme le même acte pour celui qui l'entend, mais pour celui qui l'énonce, c'est chaque fois un acte nouveau, fût-il mille fois répété, car il réalise chaque fois l'insertion du locuteur dans un moment nouveau du temps et dans une texture différente de circonstances et de discours. Ainsi, en toute langue et à tout moment, celui qui parle s'approprie *je*, ce *je* qui, dans l'inventaire des formes de la langue, n'est qu'une donnée lexicale pareille à une autre, mais qui, mis en action dans le discours, y introduit la présence de la personne sans laquelle il n'est pas de langage possible » (1974 [1965], pp. 67-68).

Poursuivons notre exploration à l'aide des réflexions esquissée par l'éminent linguiste. Benveniste isole deux catégories fondamentales du discours intrinsèquement liées : la personne et le temps. Il distingue ensuite trois formes de temporalité : le temps physique en phase avec le cosmos, le temps chronique mesuré par les conventions calendaires et le temps linguistique se rapportant au moment de l'exercice de la parole. Or si les deux premières temporalités conservent une dimension « *intemporelle* », le temps linguistique

« a son centre – un centre générateur et axial ensemble – dans le *présent* de l'instance de parole » (p. 73). Jusqu'à ce point, la description du fonctionnement des opérateurs temporels et pronominaux suit d'assez près des pratiques herméneutiques accomplies lors des émissions analysées : à chaque fois le référent du texte biblique fait l'objet d'un déplacement sur la base de nouvelles coordonnées spatio-temporelles, celles-ci étant indexées sur le corps du locuteur et sur la temporalité propre à la situation envisagée comme le présent de l'expérience vécue, même si ce présent appartient au passé du récit. De fait, l'indexation est si importante qu'elle conduit l'invité à remodeler le passage de manière à faire saillir sa pertinence en regard de l'événement expérimenté ou rapporté.

Cependant, dans la conception de Benveniste, ce genre d'appropriation prête le flanc à une critique majeure, car elle oublie que cet implicite du présent correspond à une situation de coprésence ou d'interaction, c'est-à-dire « d'intersubjectivité ». Dès lors que l'échange est médiatisé par l'écrit, le recouvrement de la valeur propre aux déictiques spatio-temporels relatifs à la situation de communication implique d'opérer la jonction entre temps linguistique et temps chronique.

« Ce qui caractérise les séries de désignations de l'ordre intersubjectif, comme on le voit, c'est qu'une translocation spatiale et temporelle devient nécessaire pour objectiver des signes tels que "ce", "je", "maintenant", qui ont chaque fois un référent unique dans l'instance de discours et qui ne l'ont que là. Ce transfert fait apparaître la différence des plans entre lesquels glissent les mêmes formes linguistiques selon qu'elles sont considérées dans l'exercice du discours ou à l'état de données lexicales » (p. 78).

L'objection est de taille pour l'appropriation des textes bibliques à laquelle s'adonnent les évangéliques. J'avancerai cependant deux explications pour la contrer et dégager la logique inhérente au type de rapport avec la « Parole de Dieu ». La première sera plutôt d'ordre théorique, alors que la seconde relèvera plus directement de la pratique. L'exploration de ces diverses solutions permettra d'affiner notre compréhension du phénomène oraculaire.

Les voies de la présence : Dieu, le métaénonciateur

Les analyses de Benveniste semblent donner raison aux critiques du rapport qu'entretiennent les évangéliques avec la Bible. Cette manière d'interagir avec l'Écriture reposerait sur une mécompréhension essentielle des médiations : le Livre est abordé sur le mode d'une situation d'intersubjectivité ancrée dans la temporalité du discours et permettant un investissement subjectif des déictiques pronominaux et spatio-temporels, alors qu'il s'agirait, en réalité, d'un acte de lecture impliquant que l'on demeure attentif au temps chronique pour recouvrer le contexte initial d'énonciation du message, tout

comme son référent réel. Ce genre d'herméneutique ferait problème, car elle oblitère les translocations spatiales et temporelles nécessaires à la compréhension du texte biblique. Suivant de telles considérations, seule une exégèse de type historico-critique serait à même de dégager le sens des Écritures, en rapportant un écrit particulier aux circonstances historiques ayant présidé à sa production.

De fait, les choses ne sont pas aussi simples. On verra bientôt comment les évangéliques intègrent le paramètre de l'histoire dans leur façon d'interagir avec le Livre. Quant à un abord intersubjectif, il existe de bonnes raisons, d'un point de vue indigène, pour le mettre en œuvre. À commencer par la suivante : si la divinité est l'auteur réel des Écritures, si elles sont le moyen par lequel il entre en communication avec les êtres humains et, plus spécifiquement, avec *chacun* d'entre eux, *tous* les déictiques contenus dans le canon biblique sont susceptibles de se voir indexés sur le présent de celui qui lit ou entend le passage scripturaire. Car, dans une conception monothéiste classique, Dieu se rapporte identiquement à toutes les situations temporelles de l'histoire : il est *omniprésent*. Dès lors, la Bible ne fonctionne plus à la manière d'un texte, soit d'un artefact transmettant la trace d'une présence malgré la distance spatio-temporelle et, en cela, signant une absence. Elle opère au contraire comme une mise en contact avec un éternel *présent* par l'instauration d'une intersubjectivité entre l'entité divine et le fidèle. C'est pourquoi il ne s'agit plus tant de *lire un texte*, mais bien d'*entendre une Parole*, la temporalité linguistique ayant à nouveau préséance. C'est ici l'argumentation théorique que j'annonçais¹⁶. Elle mérite néanmoins d'être affinée, afin de correspondre au plus près à la pratique herméneutique des évangéliques.

On aura saisi le lien étroit qui court du *présent* du discours à la *présence* du locuteur, et comment ce rapport est fondé par un locuteur *omniprésent*. Cependant, comme on a

¹⁶ Je remercie J. Stavo-Debaugé et C. Terzi d'avoir attiré mon attention sur les implications qui peuvent s'exercer sur la temporalité du discours lorsque celui-ci est énoncé par un être omniprésent. On retrouve la même idée chez A. Compagnon alors que cet auteur critique l'anachronisme auquel se livre l'exégèse chrétienne de l'Ancien Testament : « L'allégorie est une interprétation anachronique du passé, une lecture de l'ancien sur le modèle du nouveau, un acte herméneutique d'appropriation : à l'intention ancienne elle substitue celle des lecteurs. L'exégèse typologique de la Bible – la lecture de l'Ancien Testament comme s'il annonçait le Nouveau Testament – demeure le prototype de l'interprétation par anachronisme, ou encore la découverte des prophéties du Christ chez Homère, Virgile et Ovide, comme on les aperçut tout au long du Moyen Âge. L'allégorie est un instrument tout-puissant pour induire un sens nouveau dans un texte ancien ». Et plus loin, s'interrogeant sur le sens du texte, indépendamment de l'intention de son auteur humain, Compagnon affirme : « Pour l'Ancien Testament, le christianisme, religion du livre révélé, a résolu la difficulté par le dogme de l'inspiration divine des textes sacrés. Si Dieu a guidé la main du prophète, alors il est légitime de lire dans la Bible autre chose que ce que son auteur instrumental et humain a voulu ou pensé dire » (1998, p. 63). On notera toutefois que Compagnon tend à confondre allégorie et typologie (alors que Beauchamp les distingue très nettement). D'autre part, le spécialiste de la littérature ne semble pas rendre véritablement justice à l'intelligence herméneutique qui mouvait les lectures apostoliques ou patristiques, quand bien même elles demeurent critiquables sur certains aspects. Il ne perçoit pas que l'idée d'accomplissement est déjà *interne* au canon vétérotestamentaire, avant de s'étendre aux écrits néotestamentaires. Il s'agit du phénomène de *deutérose* thématisé par Beauchamp (1976, pp. 150-163), ou encore R. Meynet (2003).

pu le constater avec les entretiens analysés, le témoin n'accorde pas le même degré d'actualité à l'ensemble des passages bibliques qu'il convoque lors de son interview. Cette différenciation est particulièrement évidente dans le témoignage de Jean-Luc Zolesio. Ainsi, les versets initial et conclusif de son entrevue sont énoncés comme des instructions générales valables pour tous, en tous lieux, et escomptant procurer une vie bonne à la personne qui les mettrait en pratique. La citation centrale est par contre indexée sur une circonstance particulière de l'existence de l'invité et lui répond de manière ajustée – ce qui n'empêche pas le même énoncé de pouvoir être lu comme une promesse générique, par opposition au caractère spécifique qu'il revêt dans le cas de la maladie de l'enfant. Dès lors, si le corpus scripturaire est potentiellement mobilisable dans son entier, en vertu de l'énonciateur transcendant qui en est l'auteur, certaines portions se révèlent plus pertinentes que d'autres en regard de ce qui arrive au destinataire.

Il apparaît que deux éléments doivent coïncider, afin de faire saillir la présence divine sur une modalité profondément indicielle. Pour qu'une voix retentisse, les déictiques temporels et pronominaux dont est porteur le passage biblique doivent pouvoir être investis par le lecteur en première personne sur un monde radicalement singulier. De sorte que le texte s'efface, en même temps qu'il se *con-fond* avec le vécu du croyant. Et cette fusion des horizons, véritable télescopage des cadres temporels, phénoménalise une entité surnaturelle bienveillante à même de réordonner l'écoulement de toute temporalité et du cours des événements. Simultanément, l'existence du lecteur procure une interprétation *incarnée* à l'énoncé qu'achemine le corpus scripturaire. Que cette invitation à l'incarnation soit entendue comme le signe d'une énonciation renvoie à une situation d'interlocution. Quelque chose est *passé* du texte vers la réalité phénoménale, signe qu'une communication s'est instaurée et qu'elle actualise la présence d'un interlocuteur transcendant. C'est le moment oraculaire. *Dieu me parle*.

Si cette première modalité du dialogue se produit à la faveur d'une conjonction entre les déictiques qui émaillent l'écrit et les événements qui surviennent dans la vie du lecteur, une seconde façon d'embrayer sur un rapport dialogique est possible. Elle se présente comme une forme atténuée de la précédente, même si elle peut susciter un sentiment de mise en contact tout aussi puissant. Cet autre mode prend appui sur les *figures* qui parsèment le texte. La reconnaissance d'une interpellation transite alors par un raisonnement analogique. Il relève de la parabole. Une narration en évoque une autre, dans un jeu subtil entre voilement et dévoilement. Le lecteur reconnaît dans un récit apparemment anodin l'histoire de sa vie figurée sous d'autres traits. Cette révélation apparaît à ce moment-là comme une réponse à la question qui taraude son existence. D'où le sentiment, dirait M. de Certeau, qu'il « *y a du répondant* » (1981, p. 372). Et

toujours cette même convocation à faire, dans sa chair, l'exégèse d'une parole acheminée par une écriture.

Les deux voies esquissées ressortent l'une au dialogue instauré dans l'immédiateté, et l'autre à l'interpellation survenant au bénéfice d'une reconnaissance, elle-même rendue possible par le recours à l'analogie. Suivant les catégories sémiotiques à partir desquelles j'ai proposé d'appréhender les régimes de représentation relatifs aux *herméneutiques ordinaires*, ces diverses façons de nouer le contact avec la divinité renvoient respectivement au niveau de l'indice et à celui de l'icône (où je situe la *figure*). On peut dès lors envisager qu'un tel rapport puisse également s'instaurer sur le plan du symbole, là où l'Écriture fonctionne sur le registre de la loi. Or, j'ai pu observer cette modalité sur le terrain, au gré d'un échange spontané avec une connaissance, pasteur adjoint dans une Église évangélique. Lors de notre conversation, mon interlocuteur me racontait comment il avait pris conscience de certaines de ses défaillances et de sa responsabilité dans la crise que traversait son couple.

Suite à une altercation répétant, sur un mode paroxystique, le schème destructeur dans lequel s'était installé son mariage depuis un certain temps, les époux décident de faire appel au pasteur de la congrégation dans laquelle travaille le mari, afin de trouver une issue au conflit. Le ministre se rend immédiatement à leur domicile en compagnie d'un « ancien ». Au cours de l'échange qui suit, l'un des vis-à-vis du couple cite un verset tiré de la *Première épître de Jean* : « Si quelqu'un dit : J'aime Dieu, et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur ; car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? »

Mon interlocuteur rapporte avoir pris conscience sur-le-champ qu'il ne pouvait prétendre s'acquitter d'un ministère, alors qu'il entretenait des griefs envers son épouse. Cependant, sa façon de raconter cette prise de conscience allait au-delà de la simple constatation du fait qu'il ne répondait pas à une règle, ni à des attentes morales relatives à la charge pastorale exercée. Ce verset, énoncé par l'un de ses partenaires de dialogue, avait provoqué un véritable séisme intérieur, au point que le mari s'était senti directement interpellé par Dieu. Il lui était apparu alors – et ce sentiment était fortement thématiqué au moment où il me faisait le récit des événements – que la « parole » était venue révéler une réalité sombre qui demeurait tapie dans les profondeurs de son âme. Ce jugement avait suscité, de la part du mari, la reconnaissance de sa faute, et une profonde repentance, le poussant à « s'humilier devant Dieu », en présence de son épouse et des représentants de l'autorité spirituelle de sa congrégation.

Il est évidemment possible de mettre en doute les propos de mon interlocuteur, les attribuant à un intérêt caché, celui d'éviter des sanctions pouvant le conduire à être exclu

du ministère. À mon sens, cet aspect des choses ne revêtait aucun enjeu, ni sur le moment, ni dans le futur. L'événement est arrivé il y a bien des années, et la personne est actuellement en charge d'une implantation d'Église. Toutefois, l'argument central ne repose pas sur la véracité des faits survenus ou des motifs rapportés, mais sur la pragmatique de la citation et sur le genre d'émotions qu'elle suscite. Si l'on saisit que ce récit est énoncé par un énonciateur autorisé, un pasteur, on perçoit alors que cette anecdote encode une grammaire herméneutique particulière. Elle montre comment un verset énoncé en troisième personne (« si *quelqu'un* »), selon une modalité impersonnelle, ce qui est le propre de la loi, peut être investi en première personne, sur un mode qui s'apparente à une révélation divine relevant de l'épiphanie.

Les voix de l'histoire : quand interpréter, c'est incarner

Un lecteur familier de l'histoire du christianisme ne verra pas forcément une grande nouveauté dans la description des différentes modalités qu'est susceptible d'adopter l'expérience oraculaire. On trouve des comptes rendus similaires à propos de nombre de figures ayant marqué de leur empreinte la mémoire chrétienne, à commencer par Antoine l'ermite. Si ces narrations semblent partager des affinités avec ce que rapportent des évangéliques vis-à-vis de leur vécu spirituel, il convient de ne pas sous-estimer les différences. Car l'architecture de l'édifice social dans lequel elles résonnent a changé. Ce qui signifie que les relations dans lesquelles elles sont prises et qu'elles instaurent ont profondément varié, de sorte qu'elles figurent une tout autre configuration de médiations.

Pour appréhender cette variation, partons du récit qu'Athanase d'Alexandrie restitue de la vocation d'Antoine, dans la biographie qu'il rédige aux alentours de l'an 356 de notre ère, peu après le décès de l'anachorète.

« Six mois n'étaient pas encore écoulés depuis la mort de ses parents que, allant à la maison du Seigneur, comme à l'accoutumée, et songeant en lui-même, il réfléchissait à tout ceci : comment les apôtres avaient tout abandonné pour suivre le Sauveur ; comment d'autres, d'après les *Actes*, vendaient leurs biens *en apportaient le prix et le déposaient aux pieds des apôtres* pour être distribué aux indigents ; enfin, quelle grande espérance leur était réservée dans les cieux. Le cœur occupé de ces pensées, il entra dans l'église, et il se trouva qu'on lisait justement l'Évangile ; il entendit le Seigneur dire au riche : *“Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans les cieux.”* Antoine, comme si le souvenir des saints, qu'il venait d'avoir, lui était venu de Dieu et comme si la lecture avait été faite pour lui, sortit aussitôt de la maison du Seigneur. Les biens qu'il avait de ses ancêtres [...] il [les] distribua aux pauvres [...] » (2, 2-5).

Un tel récit se situe à cheval entre deux plans, iconique et indiciel. On trouve d'emblée la question de départ qui taraude le fidèle. Ici, Antoine est obsédé par le souci des richesses dont il a hérité. Il est travaillé par l'exemple de ces convertis qui se dépouillaient de leurs biens au profit des pauvres, afin de suivre le Christ. Vient ensuite l'interpellation, sous la forme d'un télescopage entre deux temporalités, celle du vécu du destinataire, et celle du texte. Pénétrant dans l'église, le jeune homme entend les paroles que Jésus adresse à un autre riche. Antoine se reconnaît dans cet appel : il investit la *figure* du récit et entre dans l'échange que lui propose la divinité. On remarquera que, contrairement au nanti de l'évangile, l'orphelin acquiesce à l'injonction du Christ. Si le premier s'en était allé attristé « car il avait de grands biens » (Matt. 19, 22), le second repart soulagé, heureux de pouvoir distribuer ses richesses aux pauvres. Ce qu'Athanase ne rapporte pas explicitement, mais que n'importe quel connaisseur de l'Écriture n'aurait pas manqué de relever. Dès lors, Antoine *interprète* le texte à même son existence : il lui fournit une *incarnation*.

L'exégèse que livre l'ermite de ce passage de l'évangile, c'est sa vie. Une existence qu'Athanase ressaisit en rédigeant une *Vie d'Antoine*. D'incarnée, cette interprétation migre dans un nouveau texte. L'exemple du saint procure alors à un autre converti célèbre, Augustin d'Hippone, un canevas pour faire sens de son expérience de conversion. Le rappel de l'interpellation qu'entendit le riche orphelin permet au rhéteur en voie de conversion de reconnaître, dans cette voix mystérieuse qu'il prend d'abord pour celle d'un enfant, un appel surnaturel qui l'invite à la lecture des Écritures : « *Tolle, lege !* » [« Prends, lis ! »]. L'auteur des *Confessions* rapporte alors son émotion : « Réprimant la violence de mes larmes, je me levai ; la seule interprétation que j'entrevois, c'est qu'un ordre divin m'enjoignait d'ouvrir le livre de l'Apôtre, et de lire le premier chapitre sur lequel je tomberais ». Ouvrant au hasard une compilation des écrits pauliniens, Augustin lit ce verset, tiré de *Romains* (13, 13-14) : « Ne vivez pas dans les festins, dans les excès de vin, ni dans les voluptés impudiques, ni dans les querelles et les jalousies ; mais revêtez-vous de notre Seigneur Jésus Christ, et ne cherchez pas à contenter la chair dans ses convoitises ». Et le Père latin d'évoquer sa réaction à cette lecture : « Je ne voulus pas en lire davantage : je n'en avais plus besoin. Ces lignes à peine achevées, il se répandit dans mon cœur comme une lumière de sécurité qui dissipa toutes les ténèbres de mon incertitude » (VIII, 12, 29).

Augustin condense, dans son récit, les trois modalités de se rapporter à l'Écriture précédemment décrites. Il entend une voix, dont il fait sens à partir de l'exemple d'Antoine, et qui le conduit à ouvrir une épître où Paul énonce une recommandation morale. Le contact, la figure et la loi sont réunis en une même expérience. Quant au

verset paulinien, il n'est pas simplement entendu comme une norme de conduite, mais comme une réponse que Dieu lui-même adresse à Augustin, mettant un terme aux tergiversations existentielles du rhéteur. On notera que l'effet produit dans le « cœur » du narrateur (du moins, de son double narratif) est rapporté à partir d'une métaphore jouant sur la « lumière » et les « ténèbres ». Or, les versets précédents de *Romains* jouent précisément sur cette image :

« D'autant que vous savez en quel temps nous sommes : voici l'heure de sortir de votre sommeil ; aujourd'hui, en effet, le salut est plus près de nous qu'au moment où nous avons cru. La nuit est avancée, le jour est tout proche. Rejetons donc les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de la lumière » (Romains 13, 11-12 [TOB]).

On perçoit alors comment des éléments que véhicule le texte trouvent leur prolongement dans l'intériorité du croyant. Au passage, l'image a été déplacée. Si, dans le propos paulinien, elle était eschatologique¹⁷, elle renvoie désormais à la visitation de la divinité dans le cœur d'Augustin. Ce passage d'une proposition de sens dans l'expérience du fidèle constituant une forme de compréhension, une actualisation. De même, entre le rhéteur et l'ermitte, quelque chose passe : une vie répond à une autre vie par la voie d'une intertextualité où l'interprétation est affaire d'incarnation, avant que le sort fait à la chair ne s'inscrive à nouveau dans la lettre.

Cette interpellation sonore de l'Écriture se poursuivra tout au long du Moyen Âge, dans la lecture monastique. Elle est liée à une disposition technique. Si la *lectio* donne à entendre une voix, c'est en raison de l'apparence des manuscrits de l'époque : aucun blanc n'est laissé entre les mots par souci d'économiser le support précieux qu'était le parchemin. La lecture est phonique, quasiment phonétique, le message allant de l'œil à la bouche et ne parvenant à l'intelligence qu'au travers de l'oreille, au terme d'une médiation somatique dévolue à la méditation spirituelle. Dès lors, le moine ne lit jamais seul, s'adresserait-il à un public composé de son unique personne. La lecture envisage un tiers, elle est adressée. Il s'agit bien d'une interprétation semblable à celle du musicien déchiffrant la musique à partir des notes inscrites sur sa partition. La voix du lecteur est alors l'instrument qui redéploie dans le monde ce qui était contenu dans le livre, une forme d'incarnation. Ce n'est qu'avec l'avènement de la période scolastique, au 13^e siècle, au gré d'une espace s'introduisant entre les mots, que sera consacrée la suprématie de l'œil sur la page. I. Illich décrit cette transformation comme une « révolution scribale »¹⁸.

¹⁷ Je suis ici l'interprétation que l'exégète protestant F. Leenhardt livre de ce même passage dans son commentaire de *Romains* (1995 [1957], pp. 190-193).

¹⁸ « L'historien des techniques [...] doit distinguer avec soin les techniques manuelles qui, autour de 1150, créent le texte en tant qu'objet, et les techniques mécaniques qui, vers 1460, réifient cet objet en un imprimé. En gardant cela présent à l'esprit, il apparaît qu'un ensemble très modeste de techniques

Et cet empire visuel, de rendre l'écrit silencieux, objet d'un commerce individuel. Le savoir se fait alors formel, objectivant, désincarné. La relation intersubjective qui s'établissait, dans la *lectio* monastique, entre le lecteur et la voix qui lui restituait les vérités de l'histoire a cédé le pas à un rapport objectal où le sujet appréhende, au sens où il scrute, une connaissance conceptuelle¹⁹.

La nouveauté qu'introduit le protestantisme évangélique se situe dans le prolongement d'une autre innovation technique, l'avènement de l'imprimé, et des nouveaux rapports de lecture auxquels elle prédispose. La diffusion à large échelle de la Bible a favorisé la démocratisation d'une expérience autrefois réservée à une élite religieuse. Cette transformation correspond également à un affaiblissement des médiations institutionnelles : la lecture n'est plus soumise aux règles qui encadrent la vie monastique ni à la discipline qu'elle implique. Dès lors, l'expérience individuelle est rapportée au collectif selon des modalités plus évanescences. Le tour de force de la spiritualité évangélique consiste à avoir recouvré la voix enfouie dans le texte, mais suivant un mode individualiste, entretenant un lien problématique avec la communauté ecclésiale. Car avant de résonner dans le culte dominical, la Parole doit mettre en branle l'intériorité de l'individu. De sorte qu'il devient possible de dissocier l'une et l'autre, vécu en Église et ressenti personnel.

« scribales », appliquées de manière hautement sophistiquée, amena un changement de mentalité dans la culture européenne, clairement distinct du passage du manuscrit à l'imprimé. L'histoire du *texte en tant qu'objet par excellence* au cours des siècles suivants exige une claire distinction entre ces deux moments initiaux » (Illich, 1991 pp. 137-138). Ces quelques remarques sur la transformation que connaît la lecture des Écritures avec l'avènement de la période scholastique sont inspirées du magnifique ouvrage d'I. Illich, *Du lisible au visible. Sur l'Art de lire de Hugues de Saint-Victor*. M. Parkes (2001) fait remonter les débuts de la lecture silencieuse, en régime chrétien, au 6^e siècle, et évoque (sans les indiquer) des dispositions relatives à ce genre de pratique déjà contenues dans la *Règle de saint Benoît*. Concernant les derniers siècles du Moyen Âge, P. Saenger (1997, 2001) propose une reconstruction historique fort proche de celle esquissée par Illich. Voir également les travaux d'E. Llamas Pombo (2001).

¹⁹ « Antérieurement à la génération de Hugues [de Saint-Victor (1096-1141)], le livre est l'enregistrement de la parole ou de la dictée de l'auteur. Après Hugues, il devient de plus en plus un répertoire de la pensée de l'auteur, un écran sur lequel nous pouvons projeter ses intentions encore inexprimées. | Jeune homme, Hugues fut initié à une activité que nous pourrions appeler "lecture monastique". Avant tout, il écoutait le livre. Il l'écoutait lorsqu'il le lisait pour lui-même, lorsqu'il chantait les répons au chœur, lorsqu'il assistait à une leçon dans la salle capitulaire. Hugues rédige un traité sur l'art de lire à l'usage de gens qui écouteront la sonorité des lignes. Mais il compose son ouvrage à la fin d'une époque ; ceux qui vont utiliser son *Didascalicon* au cours des quatre siècles suivants ne lisent plus avec la langue et l'oreille. Ils sont formés d'une autre manière : les figures qui apparaissent sur les pages sont désormais moins des rappels de modèles sonores que les symboles visuels de concepts. Ces gens sont alphabétisés selon le mode "scolastique" et non plus "monastique". Ils ne considèrent plus le livre comme une vigne, un jardin ou le cadre d'un aventureux pèlerinage. Le livre, pour eux, connote bien davantage le trésor, la mine, le silo ; c'est un texte que l'on peut scruter » (Illich, 1991 pp. 115-116).

Radicalement présent : présence et conversion sémiotique

Cette brève digression sur les transformations que connaît la lecture chrétienne des Écritures, au fil des siècles, nous ramène au centre de notre investigation sur l'herméneutique évangélique. Il convient de synthétiser les éléments précédemment dégagés quant à ce que j'ai appelé la *conversion sémiotique*, de façon à mieux distinguer les aspects inédits qu'a permis de mettre en lumière la discussion sur la phénoménologie de la présence inhérente à la pratique du texte biblique par des évangéliques.

Dire que le *texte* devient *parole* revient à passer d'un symbole à une présence. On accède alors au point où sémiotique et phénoménologie coïncident²⁰, la notion de *conversion* constituant l'opérateur central qui articule chacune de ces dimensions et rend possible le passage de l'une vers l'autre. Sur le versant sémiotique, la conversion permet trois façons de se rapporter au texte biblique. Celui-ci peut être lu d'après une modalité *symbolique*, à la manière d'un énoncé universel, c'est-à-dire d'une *loi* valable pour tous. En second lieu, il est susceptible d'offrir un horizon – le monde du texte – à investir tel un script qu'il s'agirait d'incarner à même sa vie, selon une logique *iconique*. C'est ici la dimension *figurative* de l'appropriation. Des personnages ou des situations, ressortant à la Bible ou se rapportant à des vécus d'individus exemplaires, servent de matériau et d'étalon de mesure à la construction identitaire du fidèle et à l'élaboration d'un monde particulier dans lequel il est possible de s'engager collectivement. La dernière modalité relève de l'*indiciel*. Dans ce cas, il n'est plus question de loi ou de figuration, mais bien de mise en contact avec la divinité. C'est l'avènement d'une *présence* qui permet de nouer une relation de l'ordre de l'intersubjectivité avec Dieu.

En dépliant ces façons d'interagir avec l'Écriture – autant de manières différentes de fixer l'ancrage du texte dans le réel –, nous sommes arrivés à l'expérience phénoménologique de la rencontre. Parvenu à ce point de la conversion sémiotique, le croyant évangélique est en mesure de déployer toute la gamme de l'expérience religieuse sur un mode autonome. Se dire « converti » présuppose ces opérations, mais nécessite également, comme l'a fait apparaître le chapitre précédent, de se rapporter

²⁰ Je m'inscris ici clairement dans le projet d'une *phénoménologie culturelle* telle que la conçoit T. Csordas (1997b), à la croisée de la sémiotique peircienne et d'une phénoménologie du corps telle que la développe Merleau-Ponty : « I am convinced that semiotics and phenomenology are complementary ways to think about culture and that both can be applied to linguistic or narrative data. [...] language is not only a form of observable behavior, but a medium of intersubjectivity, so that it is fair to say that language gives us authentic access to experience » (p. xii). Et l'anthropologue de bientôt spécifier son projet : « If I were to claim a contribution for the present argument, [...] it would be the grounding of culture and self in the phenomenology of the body – “embodiment” – a variant of phenomenology more identified with the work of Merleau-Ponty. Yet my intent is not to offer a strict alternative to the semiotic approach [...] I understand cultural phenomenology as a counterweight and complement to interpretive anthropology's emphasis on sign and symbol » (p. 4).

narrativement à Jésus selon une modalité particulière, suivant le type d'auditoire envisagé et le genre d'objectif que quête le témoignage de conversion. Les comptes rendus de nos invités ayant grandi dans un foyer chrétien semblent s'accorder avec une telle compréhension. Ces témoins connaissaient l'enseignement de la Bible depuis leur enfance. On pourrait facilement imaginer que cette connaissance correspond au mode des prescriptions morales (la loi) et de récits (le figuratif). Il leur manque toutefois l'expérience de la rencontre, qui transite par l'instauration d'un rapport indiciel. Dès lors, la conversion de l'individu suppose la maîtrise des opérations sémiotiques ici décrites. Cela n'implique nullement que le registre de l'indiciel aurait préséance sur les autres. Il doit cependant figurer dans l'arc herméneutique du croyant, car il est celui qui lui permet d'affirmer une connaissance *personnelle* de la divinité.

Pourtant, une exploration plus poussée du phénomène oraculaire a démontré que la présence divine est susceptible de se phénoménaliser sur les trois niveaux de l'arc. Si elle se fait ressentir avec plus d'évidence sur le plan indiciel, rien n'empêche qu'elle se donne à l'expérience sous des modalités plus indirectes relevant des plans iconique ou symbolique. Ainsi, une *figure* ou une loi peuvent se charger d'une teneur semblable à celle du dialogue. On perçoit alors que cette immédiateté est toujours médiate, y compris lorsqu'elle se manifeste de façon radicale sur le mode de l'adresse directe. Son caractère médiat ressort à l'écrit qui sous-tend le rapport communicationnel. Cependant, à elle seule, l'Écriture ne véhicule que des signes, des énoncés, qui appellent à un investissement spécifique. Ainsi, en amont de toutes les opérations particulières indiquées par mes analyses, il y a une disposition fondamentale, qui correspond à une posture énonciative qu'adopte le croyant : *se constituer comme un destinataire personnellement adressé par la voix qu'achemine le texte, de façon à expérimenter une rencontre immédiate avec Dieu.*

L'humain, entre production et réception : histoire d'un escamotage

La posture énonciative proposée au destinataire de la parole est conforme au conseil que Jean-Luc Zolesio laissait à son public au moment de conclure son témoignage : « lire [...] en sachant que c'est une parole (0.6) QUI VIENT (0.5) NON PAS D'UN HOMME, MAIS DE DIEU »²¹. Le rapport immédiat avec la divinité envisagé par une telle configuration

²¹ Annexe 3, lignes 164-165. On notera que l'invité cite implicitement un verset paulinien : « C'est pourquoi nous rendons continuellement grâce à Dieu de ce qu'en recevant la parole de Dieu, que nous vous avons fait entendre, vous l'avez reçue, non comme la parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme la parole de Dieu, qui agit en vous qui croyez » (1 Thess. 2, 13). À noter qu'ici, cette « parole » ne renvoie pas à l'Écriture, mais à la prédication de l'apôtre lors de son passage en Thessalonique. Ce qui

communicationnelle soulève évidemment d'importantes difficultés en regard des médiations – médiations qu'il évacue en vue de séparer clairement ce qui émane de Dieu de ce qui provient des humains. Ce genre de séparation permet d'accentuer le surgissement de Dieu dans le monde, mais a pour effet de réifier les pratiques humaines engagées dans la mise en rapport avec l'entité divine. Les Écritures se trouvant au centre de l'expérience religieuse des évangéliques, cette réification porte tant sur le travail des humains ayant procédé à sa *production* que sur celui favorisant sa *réception* (pour reprendre une terminologie relevant de la sociologie des médias).

Une première distinction doit être énoncée, relative au degré de réflexivité que vise le discours évangélique en regard de son interaction avec la Bible. On a signalé trois niveaux s'inscrivant dans un arc de sens qui va du contact immédiat, individuel, à une lecture normative, générique. D'autre part, il est apparu que le toucher divin n'était pas forcément cantonné au plan d'énoncés formulés sur un mode dialogique. Des principes moraux pouvaient également devenir le lieu d'une épiphanie personnelle pour le lecteur. On se situe toujours ici au niveau de la lecture, sans aborder les éléments *matériels* qui justifient la possibilité de lire l'Écriture selon cette modalité. Auparavant, nous avons évoqué une perspective doctrinale qui autorise le contrat énonciatif tel qu'il s'instaure entre la divinité et le lecteur. Elle consiste à tenir Dieu pour l'auteur ultime de la Bible, c'est-à-dire son métaénonciateur. Néanmoins, ce type de postulat doit trouver son attestation dans des propriétés objectives du corpus scripturaire. Et c'est précisément sur ce point que les évangéliques vont développer un argumentaire justifiant l'herméneutique qu'ils mettent en œuvre.

En certaines occasions, l'approche évangélique du texte biblique tient compte de l'histoire. Elle en déploie cependant une conception particulière qui vise à minimiser l'intervention humaine, de sorte à majorer les aspects divins. La Bible est bien inscrite dans un passé. Pourtant, elle n'y prend pas véritablement part en tant que processus de remémoration réflexive trouvant son inscription dans des pratiques communautaires. Dit autrement, ce qui est oublié, c'est que la mise par écrit participe d'une réflexion qu'une communauté conduit collectivement à propos de ce qui la fonde, selon une modalité analogue à celle que peuvent connaître nos sociétés dans leur rapport aux médias. Le processus de rédaction, de compilation et de canonisation des Écritures apparaît alors comme un travail de la mémoire sur une expérience particulière (l'élection, la possession de la terre, la déportation, l'exil, la mort du messie), une mise par écrit qui transforme –

permet de voir comment « parole de Dieu » est systématiquement rapporté à la Bible (plus rarement à des prophéties), dans le discours des évangéliques.

transfigure – ce vécu pour lui conférer sa véritable portée, c'est-à-dire l'interpréter en fonction d'un *autre* point de vue.

Les évangéliques n'évacuent pas l'histoire en termes d'écart temporel. Au contraire, ils prennent justement appui sur cette distance chronologique afin de confirmer le caractère surnaturel de l'Écriture. La preuve par excellence de sa divinité provient des oracles prophétiques qu'elle contient à propos du déroulement des événements géopolitiques majeurs qui ont affecté le cours de l'Antiquité. Si des prophéties énoncées longtemps à l'avance se sont réalisées bien plus tard, alors que les prophètes ne disposaient d'aucun moyen pour connaître l'avenir, il faut concéder que seul un ouvrage hors du commun est en mesure d'annoncer le futur avec une telle précision²². Le développement temporel interne du canon biblique révélerait un auteur providentiel. Cette même conception de la temporalité est logiquement présupposée pour faire sens du terme de l'histoire. Ce qui nous conduit aux exégèses classiques de l'évangélisme sur les livres apocalyptiques, ainsi qu'aux élaborations eschatologiques auxquelles elles donnent lieu. Le discours apologétique, tout comme celui de l'eschatologie, implique ainsi un certain rapport à l'histoire et, plus spécifiquement, à la durée.

En explicitant la façon dont les évangéliques ressaisissent l'inscription de la Bible dans l'histoire, nous renouons avec la distinction que propose le témoignage de Jean-Luc Zolesio. Car le véritable enjeu consiste à distinguer précisément la part divine des éléments humains que contiendrait l'Écriture, pour montrer qu'il ne s'agit pas d'un ouvrage comme les autres. Cependant, cette accentuation du caractère surnaturel du Livre se fait au détriment de ses composantes anthropologiques, et notamment en regard d'aspects touchant à sa genèse et à sa rédaction, soit à sa *production*. C'est le visage et le travail humains du texte qui s'effacent, afin de garantir sa divinité. Du coup, l'ouvrage est envisagé à la manière d'un aérolithe qui aurait percuté la Terre dans le but de délivrer à l'humanité la révélation divine.

²² Il vaut la peine de comparer la manière opposée dont les exégètes conservateurs et libéraux appréhendent la capacité du prophète vétérotestamentaire à prédire l'avenir : les premiers la revendiquent et tentent d'attribuer l'ensemble du livre prophétique à un auteur unique (un seul Ésaïe) vivant *avant* les fait prédits (Archer, 1991 [1964]). Les seconds avancent un collectif d'auteurs fédérés autour d'une école qui se revendique de la paternité d'une figure prophétique passée et écrit, évidemment, *après* les événements rapportés (Römer, Macchi, & Nihan, 2004). Dans ce dernier cas, il y aurait deux, voire trois « Ésaïe », le nom propre ne renvoyant plus forcément à des individus, mais à des strates rédactionnelles. Quelle que soit la vérité historique de telles reconstructions, chacune de ces hypothèses possède, comme le rappelle S. Webb, des implications herméneutiques massives et altère sensiblement les voix qu'est à même de véhiculer le texte : « Authorship matters because it helps shape the way that we hear texts. It can also change the way we hear sounds. After the bombing of Iraq began in the second Gulf War, a video was broadcast of Saddam Hussein defending the resolve of the Iraqi military. Analysts pored over the video not only to ascertain when it was made but also to figure out if it was indeed Saddam's voice on the tape. If it was not, then the tape would have a totally different meaning. The audio content of the tape would not change, but how we listen to it would. It would, in fact, sound different » (2004, p. 203).

Si les éléments humains relatifs à la production de la Bible font l'objet d'une *réification*, au sens où serait escamoté le travail de médiation ayant permis la composition et la transmission historiques du canon biblique, on peut supposer que la *réception* connaît un traitement analogue. Or, c'est manifestement le cas dans les indications herméneutiques que formule le témoin « une parole (0.6) QUI VIENT [...] DE DIEU et qui est pour toi ». Le rapport entre la divinité et le lecteur est décrit comme *immédiat*, il ne présuppose aucun groupe participant au travail interprétatif. Le destinataire de cette parole divine n'est nullement appréhendé comme un collectif, encore moins une communauté, mais comme un individu singulier au bénéfice d'une communication surnaturelle.

Pourtant, l'analyse a mis en lumière les opérations herméneutiques partagées par les invités et ses présentateurs, ainsi que de critères communs permettant d'éprouver la validité de certains oracles. Les évangéliques disposent bien de méthodes interprétatives communes. Plus encore, ces méthodes constituent précisément le lien entre l'expérience individuelle d'une visitation divine et son expression sur une modalité collective. Elles rendent possible d'appréhender le monde, la divinité et le soi en commun. Dès lors, qu'advient-il lorsque la méthode interprétative est partagée, mais que sa médiation humaine n'est pas reconnue ou explicitée ?

Cette absence de médiation se répercute sur l'architecture du groupe. Ses effets sont à double tranchant. L'aspect positif repose sur la reproductibilité du phénomène oraculaire : il se communique et se transporte aisément, au gré des déplacements de l'individu qui, après s'être familiarisé avec la méthode et l'expérience religieuse qu'elle procure, use de la Bible à la manière d'un tabernacle portatif l'accompagnant durant ses pérégrinations. Le versant négatif de cette mobilité se paie au niveau ecclésiologique, plus précisément dans le rapport que l'expérience religieuse entretient vis-à-vis de l'Église. Bien que cette dernière apparaisse comme un lieu d'apprentissage des *herméneutiques ordinaires*, celles-ci sont vues comme détachées et détachables de la communauté ecclésiale. Ce qui implique que les plans individuel et collectif sont d'emblée placés en situation de tension, pour ne pas dire antagoniste, les interprétations ou les révélations particulières dont se prévaudrait un individu pouvant l'emporter sur les procédures collectives d'évaluation d'un enseignement spirituel. L'immédiateté de l'expérience s'oppose potentiellement à la médiation communautaire, en vertu de l'évidence que procure une visitation divine auprès de celle ou de celui qui s'en réclame.

Voici donc le paradoxe auquel aboutit notre investigation : l'importance accordée à la Bible comme artefact divin indépendant de toute médiation humaine contribue à affaiblir, voire à déstructurer la communauté ecclésiale. En régime évangélique, c'est,

semble-t-il, le prix qu'il faudrait payer pour que le croyant entende Dieu l'interpeller directement et que cette expérience se prête à l'exportation. J'esquisse ici une thèse paradoxale sur laquelle je reviendrai au chapitre suivant : l'aspect communautaire des Églises évangéliques ne tient pas, en premier lieu, à la nature de l'expérience religieuse qu'elles professent et mettent en œuvre.

Au-delà des Écritures, un écart de la Parole ?

Par instants, l'interpellation divine peut excéder le cadre scripturaire. Les *herméneutiques ordinaires* délaissent alors le texte biblique. La vision extatique advient parfois dans le prolongement d'une lecture des Écritures, comme c'est le cas pour la mère de Jean-Paul Zolesio. Mais elle peut aussi survenir en dehors d'un rapport explicite avec la Bible. C'est ce que rapporte le témoignage d'un Jean-Michel Sanchez à qui une vieille dame communique une « parole d'autorité » faisant état d'une visitation christique. Cette seconde manifestation présente un lien plus distendu à l'égard du Livre. Mes analyses me conduisent à avancer que l'une et l'autre expériences visionnaires se situent dans un continuum, un *corpus* dans lequel circule la présence divine. Le corpus scripturaire est l'un de ces pôles, alors que le corps du fidèle, atteint par les motions de l'Esprit, constitue son pendant. Une telle continuité découle logiquement des rapports entre phénoménologie et sémiotique que j'ai tenté de mettre en lumière. Si l'écrit fait sens en trouvant une incarnation dans la vie du croyant, alors, il ouvre le champ à des interprétations qui vont l'excéder²³.

Il arrive cependant que cette continuité entre le corpus biblique et le corps du fidèle ne soit pas vue, que l'on joue l'un des pôles contre l'autre, la norme scripturaire contre les « débordements » de certains « illuminés ». On retrouve l'argument rationaliste : seule la normativité d'un texte, d'une loi, la Bible, dans notre cas, est en mesure de prévenir les dérives spiritualistes et autoritaires susceptibles de se nicher dans les expériences visionnaires ou prophétiques. Le raisonnement n'est pas nouveau. S'il revient de façon cyclique dans l'histoire du christianisme, il fut proféré sur un mode particulièrement virulent au siècle des Réformes, tant par le camp des réformateurs que par celui des

²³ À noter que ces « réceptions » de « paroles » qui dépassent l'Écriture, ces nouvelles « révélations », conservent toujours un lien avec la Bible. Elles tirent notamment leur autorité de la sémantique de certains termes bibliques, à commencer par celui de « Jésus ».

acteurs de la Contre-Réforme²⁴. Il continue d'avoir cours aujourd'hui. Et les premiers à en faire usage, avant même que n'y recourent des chercheurs en sciences sociales, ce sont les partisans du conservatisme (ou du fondamentalisme) qui en usent à l'encontre de leurs coreligionnaires charismatiques. Une critique qui relève donc premièrement d'un lieu commun interne à l'évangélisme.

Je commencerai par montrer comment un conservateur décrie des actions menées par des charismatiques, et refuse de les considérer comme des « chrétiens », c'est-à-dire des évangéliques. Je comparerai ensuite cette critique à celle qu'un spécialiste de sciences religieuses formule à l'égard des dérives du charisme, afin de relever leurs affinités. La discussion permettra d'aborder la question du pouvoir, et l'arbitraire censé accompagner son exercice dans des milieux où l'on se réclame de l'Esprit. Mon analyse fera apparaître que le problème de l'autoritarisme n'est pas une propriété particulière des tendances charismatiques, un problème qui épargnerait les courants plus biblicistes, au bénéfice d'un rapport au Livre en tant qu'instance jouant un rôle normatif. Ainsi, je montrerai que la difficulté est *structurelle* à l'évangélisme et qu'elle se rapporte, non au statut de l'émotion, mais à l'importance que les fidèles accordent aux médiations tant religieuses qu'institutionnelles.

La « confusion » charismatique : la critique du conservateur

Commençons par examiner les récriminations que peut exprimer un conservateur vis-à-vis d'une manifestation organisée par un groupe se rapportant au charisme genevois. La plainte est adressée par « Pierre », un abonné d'une liste électronique de nouvelles ressortant à une dénomination très conservatrice. La doléance porte sur le fait qu'une Église, appartenant à cette dénomination et implantée à Genève, a diffusé, par le biais d'Internet, une information sur un événement coordonné par des charismatiques. Cette annonce avait été postée par l'une des membres de la congrégation, « Lucie », en charge d'une action d'évangélisation. Lucie jouissait d'une certaine indépendance en la matière. Son accès au canal électronique était de ce fait relativement libre. Ce qui lui permettait de s'exprimer pour le compte de son assemblée. Dans un premier temps, Pierre va directement faire part de ses griefs à Lucie, par le moyen d'un courrier mail dont il fait parvenir une copie aux responsables de la liste de diffusion. Ces derniers communiqueront alors cette correspondance aux conducteurs spirituels de la congrégation de laquelle provient le bulletin incriminé.

²⁴ Voir à ce propos les monographies consacrées à la façon dont les tenants de la Réforme radicale ont eu maille à partir avec leurs partenaires de discussion bénéficiant de l'appui du Prince ou du Magistrat (Blough, 1992 ; G. H. Williams, 2000).

Je reproduis ici la portion centrale du courrier, celui-ci m'ayant été transmis par un informateur qui figure parmi ses nombreux destinataires.

« Ayant fréquenté assidûment [nom d'une importante dénomination charismatique implantée à Genève]... ce message faisant de la publicité pour un conglomerat de personnes s'appelant "chrétiens" m'a surpris désagréablement. Je suis attaché à Jésus-Christ et à sa parole, c'est pourquoi j'ai dû sortir de la "confusion évangélique" genevoise. Jusqu'à ce jour, il me semble que [nom de la dénomination conservatrice à laquelle appartient la liste de diffusion] et [nom de l'institut biblique de cette même dénomination] apportaient un message profondément chrétien et biblique. Ce n'est pas le cas dans de nombreuses églises évangéliques genevoises. Comment peut-on souhaiter soutenir ce genre de projet ? La vidéo faite sur [nom de la manifestation charismatique] illustre bien la confusion qui règne au niveau de l'adoration et de la musique, et de la relation du chrétien vis-à-vis de Dieu et de sa place dans la société.

Nous n'avons pas besoin de faire de la "pub" pour Jésus-Christ, nous sommes appelés à vivre par Lui, en Lui et pour Lui. Le chemin de simplicité et d'humilité évangélique soutient un témoignage percutant et vivant du salut en Jésus-Christ. Attirer le monde non chrétien en agissant comme le monde non chrétien selon les méthodes du monde non chrétien, n'a jamais apporté le salut en Jésus-Christ, mais créé des mouvements et des églises noyautées par le virus spirituel mondain. »

Pour évaluer la portée de ce message auprès de ses premiers destinataires, il convient de décrire le type d'actions qu'il a suscitées. Suite à ce mot, les « anciens » de l'Église vont mener une petite enquête. Ils se rendront rapidement compte que Lucie avait confondu deux manifestations fort similaires, l'une étant organisée par le mouvement charismatique, et l'autre ayant lieu en faveur de la congrégation conservatrice. Une telle confusion est due au fait qu'une même personne, « Jacob », un membre de l'assemblée, participait à l'organisation de chacune des activités. Une fois ce malentendu dissipé, il fut décidé que l'un des anciens prendrait rendez-vous avec Jacob pour lui expliquer la dangerosité spirituelle des mouvances charismatiques avec lesquelles il collaborait. La réaction des responsables ecclésiaux indique, dès lors, même s'ils ne partagent pas forcément les vues exprimées par le courrier de doléances, qu'ils y répondent avec sérieux. Ce qui démontre que la critique de Pierre revêt une force argumentative contraignante.

Introduisons à présent un élément de complexité supplémentaire à notre analyse en restituant la façon dont chacune des entités ecclésiales est appréhendée par d'autres partenaires religieux de la place. La dénomination charismatique décrite par Pierre est très proche de l'organe faitier que constitue le *Réseau évangélique*, nouvelle mouture de l'*Alliance évangélique suisse romande*. D'autre part, elle entretient des relations privilégiées avec l'Église protestante de Genève. À l'inverse, la famille de congrégations à laquelle appartient le canal de diffusion n'a pas jugé bon d'adhérer au *Réseau* et n'a aucun rapport avec le protestantisme institutionnel genevois. Cette absence de contacts

avec les réformés génère parfois des complications pour les membres de la dénomination conservatrice. Ainsi, lorsque certains d'entre eux souhaitent louer une chapelle réformée pour y célébrer un mariage, ils essuient souvent nombre de tracasseries administratives. Il arrive même que leur demande se heurte à un refus catégorique, motivé par le fait que leur dénomination revêt un caractère sectaire identifiable au fait qu'elle refuse de nouer des dialogues œcuméniques²⁵.

Si l'on revient sur le contenu du courrier, on relèvera tout d'abord l'exclusion opérée par Pierre vis-à-vis des charismatiques contre lesquels il fait porter sa critique. Ceux-ci sont présentés comme « un conglomerat de personnes s'appelant "chrétiens" ». L'usage du terme « conglomerat » signale le refus, de la part de l'énonciateur, d'accorder à l'activité des croyants qu'il évoque une quelconque légitimité. Il note tout simplement leur rassemblement, mais en laissant escompter qu'il ne peut rien en sortir de bon. Cette analyse est corroborée par l'anathème porté sur les acteurs décrits. Le qualificatif « chrétiens » leur est refusé, quand bien même ce serait la catégorie à partir de laquelle ces acteurs se définissent et appréhendent leur action, soit le fait de se rassembler. L'auteur du message relève bien que « chrétiens » est une catégorisation : son travail va dès lors consister à montrer pour quelles raisons cette désignation ne peut leur être attribuée.

L'opposition de Pierre est motivée par le fait qu'il se dit « attaché à Jésus-Christ et à sa parole ». Cette indication se révèle décisive. Elle est à mettre en relation avec une autre formulation du même genre qui apparaît quelques lignes plus loin, au moment où l'énonciateur décrit la supériorité de la dénomination conservatrice et de son organe d'enseignement, son institut biblique, sur « la "confusion évangélique" genevoise ». L'auteur attribue alors sa préférence pour la dénomination en question au fait qu'elle apporte « un message profondément chrétien et biblique ». On constatera que chacune de ces formulations présente un binôme similaire : « Jésus-Christ et sa parole » recoupe exactement « chrétien et biblique ». Partant de ce constat, il est possible de formuler une remarque sacksienne : si une seule désignation est suffisante pour catégoriser un phénomène, pourquoi en appliquer une seconde²⁶ ? En d'autres termes, si « Jésus-Christ » (et « chrétien ») suffit, quelles raisons motivent le recours à « sa parole » (« biblique ») ?

²⁵ Deux cas m'ont été rapportés, l'un pour le canton de Vaud et l'autre pour Genève. Dans le second cas, j'ai en ma possession une copie de la lettre du directeur de l'Église protestante de Genève, émise à une date très récente, où celui-ci énonce les arguments que je rapporte.

²⁶ Ces observations tirent parti de la *règle d'économie* mise en évidence par H. Sacks (Bonu et al., 1994 ; Sacks, 1974 [1972]).

La réponse à cette question va dégager une perspective *bibliocentrique*. Ce à quoi on peut raisonnablement s'attendre de la part d'un conservateur. Cependant, il convient de saisir pratiquement ce que signifie un tel point de vue. Il indique que « Jésus-Christ » n'est pas suffisant en tant que tel, de même que « chrétien ». En réalité, ce qui autorise à parler du Christ, et donc à s'en réclamer, c'est bien le second membre du binôme, la Bible. Le rapport à l'Écriture configure radicalement l'identité chrétienne. Si les charismatiques s'apparentent à des « personnes s'appelant "chrétiens" », sans l'être véritablement, c'est parce que leur relation avec le texte biblique est déficiente. Raison pour laquelle Pierre a fréquenté leurs milieux avant de les quitter pour un contexte ecclésial conservateur. Ce qui indique également quelque chose sur le discours interne de la dénomination charismatique en question : celle-ci n'accorde pas tout à fait la même place à l'Écriture dans l'expérience religieuse, en regard d'un conservatisme évangélique. Sinon, l'énonciateur n'aurait pas été en mesure de mobiliser la Bible comme un critère discriminant entre les deux courants qu'il oppose dans son propos.

Le courrier de Pierre démasque de fausses prétentions à se revendiquer du christianisme sur la base d'un rapport aux Écritures qui lui semble problématique. Il s'agit dès lors de montrer de quelle façon se traduit le problème. C'est à ce point qu'intervient l'accusation de mondanité qui grève le charisme – « des églises noyautées par le virus spirituel mondain » – et qui fait écho à la « confusion » régnant dans l'évangélisme genevois. Plus précisément, l'accusation porte ici sur la manière de « témoign[er] [...] du salut en Jésus-Christ ». Les charismatiques se fourvoient en faisant de la « "pub" », alors qu'il s'agirait de faire montre de « simplicité » et « d'humilité ». En usant du diminutif pour évoquer la « pub », l'énonciateur recourt à une formulation adaptée à un langage familier, et renvoyant plutôt à la jeunesse et à la décontraction. Or, c'est précisément cette proximité avec des moyens culturels qu'il dénonce, à commencer par la place accordée à « la musique ».

À bien y regarder, l'argumentaire de Pierre ne vise pas simplement les formes culturelles qu'adopte l'évangélisation, première façon de comprendre « la confusion qui règne au niveau [...] de la relation du chrétien vis-à-vis de Dieu et de sa place dans la société ». La critique cible également une action qui est uniquement dévolue au chrétien, soit « l'adoration ». Du coup, le reproche de mondanité s'accompagne d'une condamnation portée à l'encontre d'une caractéristique centrale du charisme, soit la place qu'il accorde à la louange dans sa spiritualité. Or, c'est précisément lors de ces

moments que surviennent les phénomènes extatiques les plus notables : parler en langues, énonciation de prophéties, réception de visions²⁷.

On saisit alors que l'argument relatif à la Bible fonctionne de façon exclusive. Il permet de dénier une portée spirituelle aux manifestations pneumatiques de ces temps de célébration, et explique simultanément pourquoi les charismatiques se croient « chrétiens » tout en se fourvoyant. L'invocation des Écritures en tant qu'élément identitaire discriminant a pour effet de couper court à des expériences religieuses qui ne seraient pas médiatisées par le texte biblique, quand bien même elles se réclameraient du Christ ou de l'Esprit. Or, si l'on déplie les implications de ce « couper court », on constate qu'elles sont similaires aux phénomènes de *cutting out* décrits par D. Smith (1978) : les personnes auxquelles elles sont accolées ne peuvent plus être le sujet d'une énonciation, mais l'objet d'un énoncé. Elles sont donc privées de leur capacité à s'autodéterminer. Une telle exclusion du registre de l'accès à la parole s'assortit d'une exclusion sociale. Ces personnes apparaissent comme agies, aliénées.

L'oraculaire, une dérive : la critique du spécialiste

Le cas d'une missive a permis de rendre compte des griefs que des conservateurs peuvent exprimer à l'encontre de leurs coreligionnaires charismatiques. Il est apparu que les objections centrales s'articulaient autour du rapport à la Bible et conduisaient l'énonciateur à remettre en question l'appartenance des personnes incriminées à la foi « chrétienne » (le protestantisme évangélique). Fort de cette brève analyse, je propose de comparer ces différents arguments avec ceux qu'avance un spécialiste de l'évangélisme, S. Fath, à propos des manifestations pneumatiques ayant cours dans le charismatisme. La comparaison vise à mettre en lumière les éléments pertinents de la lecture de l'historien, mais également certains des présupposés problématiques que véhicule son appréhension de ce fait religieux.

« Dans une culture pentecôtiste/charismatique où prime l'interface avec un “Dieu des miracles”, les choses changent. L'autorité pastorale ne dépend plus autant d'une prédication orthodoxe. Elle s'appuie moins sur la légitimité du pasteur/docteur que sur celle du pasteur/prophète, intermédiaire privilégié entre la divinité et les humains. À l'extrême, l'élément régulateur n'est plus la doctrine, mais le charisme du pasteur – qu'il soit prophète ou guérisseur (souvent les deux). Dans ce scénario, la voix de Dieu peut tendre à s'identifier à celle du pasteur-médiateur. Dès lors, quel recours pour les fidèles ? Contester les compétences du prédicateur ne suffit pas, ici, à desserrer le poids de l'autorité

²⁷ Je n'entre pas ici dans le détail de l'analyse. Il conviendrait de montrer que ce type de louange redéfinit la place du croyant dans la société en ce qu'il prétend exorciser les collectifs politiques afin de hâter la venue du Réveil. On se reportera à mes observations ethnographiques de manifestations de ce type (Gonzalez, 2008a, 2008b).

pastorale, dans la mesure où la mise en cause tend à être réinterprétée comme une contestation de l'onction divine. On peut en arriver alors à se rapprocher du profil “secte à gourou” tel que les médias l'ont popularisé, c'est-à-dire d'un groupe dominé par un leader impérieux, dont l'autorité ne dépend ni d'une légitimité institutionnelle, ni d'une légitimité doctrinale : sa seule substance est le charisme du leader, instauré en norme suprême, à la tête d'une “structure pyramidale”.

Ce processus ne s'applique naturellement pas à l'ensemble du milieu pentecôtiste ou charismatique français. La majorité des Églises qui se réclament de cette mouvance – à commencer par la plupart des Assemblées de Dieu (ADD) – maintiennent, face au charisme du leader, le contrepoids de la doctrine. Il y a bien un “véritable biblicisme” pentecôtiste, souligne Jean-Paul Willaime [(1999)], rejoint par de nombreux travaux consacrés depuis quelques années à ces milieux [l'auteur cite B. Boutter (2002, p. 218)]. Cette régulation doctrinale, qui autorise à intégrer (en tous cas dans le contexte français) les milieux pentecôtistes et charismatiques au protestantisme évangélique, se traduit par un encodage subtil qui encadre plus qu'il ne paraît le pouvoir charismatique. En revanche, certaines composantes du charisme, en particulier dans ses dernières vagues, s'ouvrent plus volontiers vers de nouveaux charismes, dès lors que la Bible ne semble pas les interdire explicitement. Au nom de la supériorité de “l'Esprit” sur “la lettre”, l'action miraculeuse de Dieu n'est pas nécessairement normée par le texte biblique, ce qui ouvre grand la porte aux entrepreneurs charismatiques, aux prophètes autoproclamés qui s'estiment en prise directe avec Dieu, le “Maître de l'univers” » (Fath, 2005b, pp. 355-356)²⁸.

L'auteur perçoit un certain nombre d'enjeux que signalait déjà, en partie, J.-P. Willaime²⁹. Il constate ainsi le danger d'une concentration excessive du pouvoir entre les mains du pasteur. Celui-ci apparaît comme un « intermédiaire privilégié entre la divinité et les humains », une telle définition de son rôle pouvant aboutir à une personnification du pouvoir³⁰. Cette captation s'assortit d'une structuration pyramidale de la congrégation, où toutes les composantes du groupe, qu'il s'agisse des personnes ou des ressources, sont soumises à la domination du chef spirituel. Afin de décrire ce genre de phénomène selon des paramètres familiers du sens commun, le spécialiste recourt à la description dont usent les médias pour appréhender des situations de cet ordre, soit l'idée de « “secte à gourou” ». La formule traduit bien la configuration pathologique

²⁸ On retrouve très exactement le même propos dans une section d'un ouvrage du chercheur intitulée « Dérives de l'autorité charismatique : “Dieu m'a dit” » (Fath, 2005a, pp. 254-257).

²⁹ On se reportera à la citation du sociologue qui ouvre le chapitre et la discussion que j'en propose.

³⁰ Sur cette personnification, notamment par la figure du *Führer*, en lien avec un traitement sémiotique extrêmement stimulant, on se reportera à l'ouvrage de M.-J. Mondzain : « Si le corps de Hitler personnifie la nation allemande, si, quand il parle, c'est la nation aryenne qui parle, c'est que toute construction fictionnelle de ce corps et de cette voix renvoient à une rhétorique et à une signalétique communes à tous ceux qui le regardent. Les yeux du spectateur médusé sont remplis et comblés par cet obturateur de tout mouvement. Le propagandiste ne se contente pas d'user de symboles et d'emblèmes déjà existants, mais il les surdétermine afin d'imposer un régime univoque d'interprétation et de manipuler ensemble le désir de tuer et celui de mourir. C'est ainsi qu'on fabrique le fanatisme dans les visibilités culturelles de l'idolâtrie. Les visibilités sont au service de la communication et l'instrument privilégié de la pensée unique. La personnification fait alors fusionner le sujet avec le signe, il n'y a plus qu'un son unique, une clameur unanime, proférée par un corps sans image. Quand l'image meurt, la barbarie commence » (2002, pp. 77-78).

rapportée par l'auteur – sur une modalité scientifique, cette fois – à une autorité affranchie de toute légitimité institutionnelle ou doctrinale.

S. Fath souligne clairement l'enjeu que revêtent, dans la gestion des flux de pouvoir au sein d'un groupe évangélique, ces différents aspects que constituent l'institution ou la doctrine. On avancera que ces éléments relèvent d'un tiers. Autrement dit, qu'ils offrent au collectif des points d'appui et de recours dans la mise en œuvre de son action et dans le retour réflexif que le groupe opère sur celle-ci. L'auteur range la Bible parmi ces dispositifs institutionnels, signalant au passage que le « texte biblique » joue un rôle éminemment normatif, et donc régulateur. Une fonction que le spécialiste rapporte étroitement, dans les milieux non charismatiques, à la figure du « pasteur/docteur ». L'autorité de ce dernier reposerait sur une « prédication orthodoxe », et relèverait, par conséquent, de contenus doctrinaux objectifs. De sorte que le clerc serait tenu par une juridiction qu'il n'aurait pas la possibilité de plier à sa guise. La doctrine serait une instance participant à l'institution d'une *loi*, soit un point d'extériorité qu'un groupe social se donne à lui-même. On mesure alors combien la conception du spécialiste des protestantismes évangéliques énonce implicitement certaines règles de la publicité libérale, telles que les décrit J. Habermas (1993 [1962]), en particulier dans le souci d'éviter l'emprise arbitraire du Prince sur ses sujets. Un souci qui a pour contrepartie la volonté de soumettre les enjeux qui engagent le collectif, ainsi que sa destinée, à une discussion raisonnée de tous sur la base d'arguments partagés et partageables. Dans une certaine mesure, S. Fath semble appréhender les énoncés doctrinaux à la manière de raisons acceptées publiquement au sein de l'espace public particulier que constitue la congrégation locale.

Les observations du chercheur revêtent une indéniable pertinence en regard des dérives de pouvoir que l'on peut effectivement observer sur le terrain. Elles décèlent justement l'importance, pour tout collectif, de se donner des points fixes, c'est-à-dire des médiations institutionnelles. Et c'est précisément à partir de ce lieu que je vais déployer ma critique de la lecture que propose S. Fath des dérapages du charisme, ainsi que du rôle que le spécialiste accorde à la Bible comme dispositif permettant d'assurer un contre-pouvoir. J'avancerai que l'auteur ne déploie pas entièrement les intuitions contenues dans son propos, ce qui le conduit à adopter une perspective tronquée sur les courants charismatiques et, plus important encore, sur l'évangélisme en tant que tel.

Lorsque le Livre donne raison

Les dérapages que signale l'historien ne sont pas liés à une déficience qui atteindrait seulement, ou principalement, le pentecôtisme, ou son versant le plus charismatique, en raison de l'importance qu'il accorderait aux manifestations pneumatiques et à des personnes revêtues d'une « onction » particulière. Comme s'il s'agissait là d'un évangélisme déficient dont on se demande s'il appartient encore au protestantisme et qu'il conviendrait de distinguer de ses variantes (socialement) acceptables. En réalité, cette façon de cadrer les choses repose sur l'opposition entre « lettre » et « Esprit » dont use S. Fath et qui renvoie à la dichotomie entre *raison* et *émotion*, c'est-à-dire à une conception moderne et libérale de la place des affects et de leur nécessaire subordination à une loi désincarnée. Une telle opposition fait fond sur une hantise³¹, celle du spectacle des passions et de leur déchaînement dans l'espace public. C'est le spectre d'un religieux dangereux, effervescent, menaçant la paix civile et qu'il s'agit de conjurer par le recours à la raison éclairée³².

Ce genre de format de description contraint trop fortement ce que l'analyste peut rapporter des célébrations charismatiques et du vécu ecclésial auquel elles donnent lieu. À bien y regarder, il s'agit d'une contrainte qu'impose la publicité libérale sur la publicisation de certaines expériences religieuses. Et cette contrainte se fait particulièrement ressentir sur ce qu'il est acceptable de dire publiquement à propos d'un religieux dont les modalités d'expression ne peuvent que heurter la sensibilité libérale. Ressaisi dans l'espace public plus large propre à nos sociétés, ce qui s'apparentait à l'inhabitation pneumatique des croyants, dans le cadre d'une célébration locale, signe une aliénation et un danger qu'il faudrait impérativement exorciser. En réalité, le lexique et la grammaire de la raison *tiennent lieu* d'explication et rendent inutile une prise en compte réelle de ce qui arrive sur le terrain. Vue du dehors, la parole des enquêtés affectés par l'Esprit devient proprement inaudible. Les affects des fidèles parlent à leur place : ils suffisent à attester le désordre dont ils pâtissent. Ainsi, traduits dans un autre cadre culturel, les mêmes signes disent tantôt la présence de la divinité, tantôt une incapacité à raisonner, c'est-à-dire à s'autodéterminer. Seul un rapport avec une *loi écrite* peut atténuer la critique, le texte opérant alors, pour le clerc, comme un indicateur établissant que les croyants conservent encore une part de leur raison.

³¹ J. Stavo-Debaugé (2009) fait de la « hantise » un concept opératoire central pour ressaisir le genèse et le déploiement du libéralisme politique.

³² Sur la pacification des guerres de religion qui ont suivi les Réformes, voir O. Christin (1997). M. de Certeau (2005 [1970]) décrit, de façon fascinante, l'apologie du catholicisme romain qui s'est mise en place contre la foi réformée, sur la base du spectacle que campaient les exorcismes de Loudun.

Un tel emprunt, non thématiqué, au lexique et à la grammaire de la rationalité ne fait que véhiculer des *a priori* qu'il s'agirait précisément de mettre en suspens, au moment de conduire une enquête, afin de restituer tout leur sens au point de vue des fidèles, sa signification *endogène*, quitte à la critiquer par la suite. La répulsion initiale que peut ressentir le chercheur, au moment d'étudier des phénomènes qui remettent en cause les catégories à partir desquelles il pense le monde en compagnie de ses pairs et de ses semblables, doit être surmontée de façon à pouvoir rendre justice à une option qu'il aurait d'emblée tendance à récuser. Dès lors, l'intelligibilité des pratiques charismatiques n'est pas accrue du fait qu'elles ont été ressaisies depuis une perspective relevant du libéralisme (ou du républicanisme). Certes, le débat de société doit avoir lieu et l'enquête sociologique peut y contribuer. Toutefois, le sociologue se doit de mettre tout en œuvre pour que le fruit de son travail rende justice à l'ensemble des positions qui s'affrontent, c'est-à-dire restituer la raison qui meut chacune d'entre elles *de l'intérieur*. Pour le coup, l'emprunt à un antagonisme commun, le fait de jouer la « lettre » contre « l'Esprit », de façon à opposer la raison et émotion – un tel procédé ne permet pas au débat d'avancer : il ne fait qu'en reposer les termes selon un schéma classique. Peut-être ce genre de posture parvient-elle à légitimer, dans l'espace public, une fraction de cette minorité religieuse qui faisait l'objet d'une méconnaissance et qui, en raison du fort investissement religieux dont elle se revendique, était susceptible de faire apparaître ses fidèles comme des « illuminés » aux yeux du grand public ? Dès lors, en signalant qu'il y a bien des excès dans l'évangélisme, mais que ceux-ci sont cantonnés à ses formes les plus pneumatiques, on fait du Livre un critère de civilisation, et de ceux qui s'en réclament des croyants raisonnables, c'est-à-dire civilisés³³.

Or, ce qu'il faut pour rendre justice au phénomène religieux, ce n'est pas un artifice rhétorique, mais une observation ethnographique. La critique de S. Fath semble pourtant manquer d'éléments empiriques de ce type. Le chercheur se prononce sur des aspects importants relatifs à la place que revêt l'herméneutique dans la configuration du collectif et la gestion du pouvoir. Il le fait toutefois sans véritablement étayer son propos par des

³³ Voir à ce propos la section « Tous les pentecôtistes sont-ils protestants ? » de l'ouvrage de S. Fath où le spécialiste avance : « Les hybridations magico-religieuses pentecôtistes qu'on a pu observer en Afrique ou en Amérique latine peuvent certes s'observer en terrain français, mais à une échelle moindre, tandis que la majorité des pentecôtistes (MET [Mission évangélique tzigane] ou ADD) défend un biblicisme assez strict, qui encadre les charismes à l'intérieur, et à l'intérieur seulement, d'une lecture précise des Écritures. [...] Mais ces nuances n'invalident pas l'hypothèse d'un décrochage partiel entre *une partie* de la mouvance pentecôtiste-charismatique et le reste du protestantisme français. De la même manière que tous les protestants ne sont pas pentecôtistes, il faut aujourd'hui reconnaître que tous les pentecôtistes ne sont pas protestants. Dans certains cas, on se situe sur le fil du rasoir » (Fath, 2005a, p. 301). À un tel argumentaire j'opposerai deux questions : (a) à quel genre de description analytique correspond « hybridations magico-religieuses pentecôtistes » ? (b) est-ce au sociologue de trancher entre qui appartient ou n'appartient pas à l'évangélisme, qui plus est, sur la base d'un critère bibliciste ?

analyses ou des études sur les méthodes interprétatives des évangéliques. Faut-il rappeler que, dans l'article qu'il cite pour établir le « biblicisme » des Assemblées de Dieu, l'auteur auquel il se réfère écrit : « [l']analyse systématique des rapports à la Bible dans le monde pentecôtiste serait très intéressante à faire » (Willaime, 1999, p. 14) ? Ce qui signifie qu'elle n'a pas eu lieu et que le critère des Écritures est à manier avec circonspection. Quant à la référence aux « nombreux travaux » dédiés au charismatisme, elle se réduit à une seule étude, la recherche que B. Bouter (2002) consacre au pentecôtisme réunionnais. Par ailleurs, les pages indiquées (p. 218 ss) ne disent rien sur le genre d'herméneutique en vigueur dans les milieux pentecôtistes ou charismatiques. Elles évoquent au contraire les figures de guérisseurs. Dès lors, S. Fath émet un jugement sévère sur le recours à la Bible dans ces courants évangéliques sur la base d'une unique ethnographie et de citations dont on peine à percevoir la pertinence. Il existe pourtant tout un corps de littérature ethnographique (ou sociologique) qui, pris en compte, aurait permis à l'historien de nuancer, si ce n'est infléchir son propos. Pour ne citer que quelques travaux, on pensera aux monographies que K. Boone (1989), V. Crapanzano (2000), et B. Malley (2004) consacrent à la façon dont des évangéliques lisent les Écritures³⁴.

Quel pasteur, pour quelle autorité ?

S. Fath déploie l'opposition entre le « pasteur/docteur » et le « pasteur/prophète » de sorte à distinguer des modalités différentes de légitimation du pouvoir, l'une rationnelle et l'autre charismatique³⁵. Or, le risque est de faire de ces figures des représentations caricaturales se rapportant chacune à l'un des pôles antagonistes que sont la raison et l'émotion ou, pour être plus rigoureux, *rationalité* et *irrationalité*. Un tel traitement plaque sur la réalité des idéaltypes qu'il traite comme des entités réelles. Ces typologies conceptuelles devraient au contraire être mises à l'épreuve de données ethnographiques, afin d'acquérir une efficience accrue. Ainsi, les deux articles que L. Ingram (1980, 1981) rédige sur les abus d'autorité pastoraux, à partir des notes qu'il avait consignées durant des observations participantes effectuées sur une période de vingt-et-un ans, portent sur

³⁴ On mentionnera également certains chapitres de S. Harding (2000) ou, dans un cadre charismatique, de M. Percy (1996). De même, il convient d'indiquer l'article de J. Bartkowski (1996). J'ai discuté de ce corps de littérature lors d'une conférence délivrée le 17 novembre 2005 à l'Observatoire des religions en Suisse [ORS]. Une version plus récente de cette conférence fera bientôt l'objet d'une publication. Les études mentionnées se révèlent d'une importance décisive pour la problématique qui nous préoccupe. Cependant, je formulerai une réserve quant à leurs analyses, en ce qu'elles me semblent par trop focalisées sur la Bible en tant qu'artefact textuel, en regard d'une prise en charge sémiotique plus ample capable de ressaisir les mouvements qui vont du texte à la voix, et inversement.

³⁵ On se situe évidemment dans les parages des distinctions wébériennes sur les types de domination : légale, traditionnelle ou charismatique (Weber, 1971 [1922], chap. 3).

des cas d'Églises *baptistes*, des congrégations qu'il faudrait classer, d'après le critère du biblicisme, parmi un évangélisme raisonnable. Or, il ressort des descriptions fines d'Ingram que les pasteurs baptistes usent tout autant de l'argument de la « vocation » particulière que leurs homologues pentecôtistes. Par comparaison avec la densité de ce compte rendu, l'idéaltype du « pasteur/docteur » apparaît comme une figure de papier. Cette donnée est parfaitement compréhensible en regard de la méfiance dont font preuves les évangéliques vis-à-vis des médiations institutionnelles. Ce qui les conduit à projeter des qualités exceptionnelles sur leur conducteur spirituel, caractéristiques qu'ils traitent comme des propriétés individuelles, alors qu'elles constituent, pour une grande part, le produit de configurations relationnelles. En cela, la constitution de la sainteté du pasteur est analogue à celle de la Bible.

Et c'est là que le bât blesse. Car les médiations institutionnelles, en particulier le recours à l'Écriture ou à la doctrine, ne préviennent pas forcément les excès du pouvoir. J'ai ainsi eu l'occasion de démontrer comment, dans un contexte bibliciste, des responsables ecclésiaux justifiaient leurs dérives autoritaires en se référant à leur élection, tant spirituelle (en relation avec la possession de charismes particuliers, signe d'une onction divine), que démocratique (par l'assemblée générale des membres d'une Église), mais également en recourant à des arguments « bibliques » (Gonzalez, 2004). Une telle observation est congruente avec toute une série d'enquêtes sociologiques effectuées dans des congrégations évangéliques en appliquant les analyses de R. Michels, sa célèbre « loi d'airain de l'oligarchie » qui décrit la concentration du pouvoir qui s'opère en faveur des élites, par rapport à la base militante, dans des mouvements se revendiquant de la démocratie et prétendant participer à celle-ci, soit *Les partis politiques* (2002 [1914])³⁶. Or, il ressort clairement de ces travaux que le pasteur joue un rôle-clef dans la médiation de l'assemblée, indépendamment du fait que l'Église se rapporte à une spiritualité charismatique, classique ou même libérale³⁷.

³⁶ L'étude de P. Harrison, *Authority and power in the Free Church tradition* (1959), consacrée à la structuration de la Convention baptiste américaine inaugure ce courant de littérature. Quant à Michels, il relève cinq facteurs provoquant la centralisation du pouvoir dans toute organisation. (1) La base participe peu aux débats et institutions du groupe. (2) L'expérience pratique qu'acquière les leaders au sein de l'équipe de direction tend à les rendre indispensables à l'organisation et, ce faisant, assure leur longévité. (3) Les leaders manipulent les ressources de pouvoir pour assurer leur position. (4) Les organisations offrent des ressources manipulables aux leaders. (5) Les leaders sont vus rétrospectivement comme légitimes.

³⁷ Pour un cas de leadership autoritaire dans une congrégation libérale, on se reportera à l'article de S. Cohn (1993). Voir plus largement les études réalisées sur le pouvoir du clergé en contexte évangélique (Bartholomew, 1981 ; Burns & Cervero, 2004 ; Hammond, Salinas, & Sloane, 1978). L'une des difficultés avec ce genre d'études, c'est qu'elles prennent pour point de départ des définitions théoriques de l'autorité, sans véritable égard vis-à-vis des usages pragmatiques de cette notion par les enquêtés. Il conviendrait dès lors de les respecifier selon la procédure proposée par E. Bittner (1965) pour le concept d'*organisation*.

Mais il est possible de faire un pas supplémentaire, en comparant l'herméneutique mise en œuvre pour interpréter la Bible ou le corps mû par l'Esprit. Dans les deux cas, ce type d'interprétation repose sur des compétences partagées par les fidèles, de façon à ce que l'expérience soit reconnue comme véritable. On peut cependant se demander qui est le plus habilité, dans la congrégation, à fixer la signification d'un passage ou d'une expérience. De toute évidence, le pasteur occupe une place centrale dans un tel dispositif, ne serait-ce que dans sa façon de gérer et de monopoliser la parole lors des célébrations. La prédication dominicale, mais aussi l'étude biblique ou la réunion de prière hebdomadaires, apparaissent alors comme des lieux où le clerc est en situation de cadrer le sens d'une expérience ou d'un verset, sur une modalité analogue, bien que plus affirmée, à celle du présentateur de vi7vi.com. Certes, le texte peut opérer comme une loi. Mais j'ai montré également comment il pouvait se présenter sur des modes iconiques ou indiciels. Ce qui confère à l'interprète une latitude considérable pour fixer le point d'interprétation sur le continuum de l'arc sémiotique. Un tel travail a d'autant plus de chances de ne pas être vu par les membres, d'être une simple description de ce qu'est le texte, qu'ils tendent à ne pas tenir compte du travail interprétatif, soit la médiation accomplie, et traitent du résultat interprétatif comme une propriété du Livre saint. Le pasteur étant l'interprète privilégié des Écritures, il possède dès lors une marge de manœuvre importante pour configurer les paramètres des *herméneutiques ordinaires* locales de ses fidèles. Ce qui explique que le changement de conducteur spirituel transforme souvent en profondeur la spiritualité d'une congrégation. En raison de son travail régulier sur la parole publique, le pasteur est un véritable *interprétant* de la communauté, son point de focalisation et d'appui. Ainsi, faire simplement équivaloir le texte à la loi, c'est céder à un travers fondamentaliste. Cela revient à oublier qu'un texte – tout comme une expérience extatique – appelle *toujours* à une interprétation. C'est pourquoi il s'avère impératif de penser la médiation pastorale.

Ce qui me conduit au terme de la critique à laquelle j'ai soumis le propos de S. Fath. Si le chercheur discerne bien l'autoritarisme potentiel inhérent à la vocation pastorale, cette dérive ne peut être simplement rapportée aux milieux charismatiques. Par ailleurs, quand bien même le biblicisme s'inscrirait dans un dispositif institutionnel, aux côtés d'éléments doctrinaux, cela ne garantit pas pour autant qu'il ne deviendra pas une ressource détournée par le clergé pour être mise au service de ses ambitions de pouvoir. D'autre part, j'ai amplement démontré que du point de vue de l'expérience religieuse ordinaire, le texte biblique ne fonctionne pas simplement comme une loi, mais aussi – et en particulier – comme une voix. Ce qui implique que l'on détermine le point d'ancrage, soit le coefficient de sens, d'un passage scripturaire. Or, dans le cadre ecclésial, le pasteur

joue un rôle considérable dans cette configuration. Dès lors, ce que l'historien sociologue impute au charisme, sur la base d'une identification guidée par des présupposés proches du libéralisme politique, relève en réalité d'une faiblesse inhérente à *l'ensemble de l'évangélisme*. Et cette vulnérabilité repose précisément sur les formes caractéristiques que prend l'expérience religieuse en régime évangélique : soit le fait que les croyants refusent de penser les médiations qui autorisent leurs vécus spirituels, de façon à expérimenter un rapport immédiat avec la divinité.

Lorsque les médiations taisent leur nom

Une fois dissoutes les illusions induites par le recours à un lexique rationaliste, les manifestations pneumatiques du charisme apparaissent comme l'arbre qui cachait la forêt. Ce n'est pas l'émotion qui est en cause, mais bien le rapport aux médiations. L'incapacité du discours scientifique à faire sens des affects est en réalité une impossibilité de réfléchir le rapport dialectique qui se noue entre l'expérience et le texte, entre l'être au monde et sa ressaisie selon des modalités symboliques et médiatiques particulières. On oublie alors que l'écrit est autant le produit d'un vécu passé que la ressource pour expérimenter un présent ou la promesse en attente d'un avenir. Dès lors, appréhender le texte sur le simple mode de la loi, c'est faire l'impasse sur le travail historique qui a conduit à sa rédaction. Car cet écrit normatif est nécessairement le produit d'une réflexion sur l'expérience. Les affects ne constituent pas un problème. Tout au plus sont-ils le lieu où il se phénoménalise avec le plus d'acuité. C'est bien leur prise en charge par des médiations collectives qui interroge, une prise en charge tout aussi déficiente dans les courants classiques ou conservateurs de l'évangélisme.

Ainsi, l'immédiateté fondamentale que réclame la spiritualité évangélique s'assortit d'une aliénation tout aussi importante lorsque vient le moment de réfléchir à la structuration communautaire. Cette immédiateté revêt un aspect particulier : elle pense Dieu à l'exclusion de l'humain. L'Autre ne peut être présent qu'à condition que s'efface le visage de l'autre. « [U]ne parole [...] QUI VIENT [...] NON PAS D'UN HOMME, MAIS DE DIEU ». L'aliénation révèle alors le revers d'une médiation qui ne dit pas son nom. Et l'autoritarisme, le produit d'un impératif de *l'immédiat*.

7.

Entre le collectif et la communauté

Après avoir exploré la façon dont la Bible structure l'expérience religieuse fondamentale du croyant, le moment est venu d'aborder la façon dont cette expérience, en particulier le moment de la conversion, organise, voire réorganise, les architectures sociales de l'évangélisme. Pour ce faire, je tirerai parti des investigations menées dans les chapitres précédents sur des témoignages de convertis de la seconde génération. La réflexion sur cet enjeu sera conduite à partir des analyses que propose J.-P. Willaime quant au caractère résolument individualiste du protestantisme évangélique. Prenant appui sur des travaux anthropologiques et historiques¹, le sociologue rattache directement cet individualisme à une dimension communautaire :

« [il] n'y a pas individualisation puis communautarisation, mais individualisation et communautarisation, c'est pourquoi l'on peut parler d'*individualisme communautaire* à propos de la forme d'individualisme religieux manifestée dans le milieu protestant évangélique » (2004a, p. 172).

Sur cette articulation de l'individuel et du commun vient se greffer un troisième moment que l'auteur définit comme « entrepreneurial ». Cette dernière formule renvoie assurément à une conception wébérienne de l'habitus évangélique (bien que la dépendance conceptuelle ne soit pas explicitée), et montre l'affinité qu'entretient ce genre de religiosité avec des éléments constitutifs de la société contemporaine, soit le fait de penser l'individu inséré dans des réseaux :

« Les effets sociaux de cette conversion [à l'évangélisme] sont multiples. Nous insisterons sur les aspects moralisants du comportement individuel, d'insertion dans une communauté croyante et de reconstruction identitaire dans le cadre d'un réseau international de convertis tendant à relativiser toutes les autres appartenances. En définitive, c'est toute la hiérarchie des loyautés qui définissent socialement un individu qui se trouve redéfinie » (p. 174).

Individu, communauté et réseau constituent, selon cette conception, les trois axes à partir desquels l'évangélisme prend forme en tant que phénomène social. La présentation de Willaime semble indiquer que l'enchaînement des termes correspond à la manière dont se déroule le phénomène. Les axes seraient articulés séquentiellement et auraient

¹ J.-P. Willaime fait particulièrement référence aux études de L. Amiotte-Suchet, B. Boutter et S. Fath.

pour point initial la conversion individuelle ; celle-ci tiendrait lieu de porte d'entrée dans le protestantisme évangélique². Le parcours se présenterait ainsi : la personne se convertit et, ce faisant, rejoint une communauté elle-même insérée dans un réseau qui excède les cadres nationaux ou dénominationnels. L'architecture que se donnerait le groupe serait alors le prolongement de la décision que prend le converti de se lier à d'autres chrétiens. Selon une telle conception, la conversion introduit une rupture nette dans la construction identitaire de l'individu et, de la sorte, contribue à relativiser toute forme de socialisation préalable et d'ancrages historique ou territorial.

« Les protestants évangéliques s'affirment socialement comme des groupes et des réseaux convictionnels et militants en tension avec la société globale. En tant que religion de conversion, ce protestantisme relativise la référence au territoire et à l'histoire. La validation du croire passe moins, dans ce cas, par "l'inscription dans une lignée croyante" (D. Hervieu-Léger) que par l'inscription dans un milieu croyant. La validation du croire ne passe ici prioritairement ni par la diachronie (la filiation, l'inscription dans une lignée croyante), ni par la synchronie (la territorialisation politique et/ou culturelle), la validation par la conversion relativise l'histoire au nom du présent de l'expérience religieuse, et l'inscription dans un milieu croyant relativise le territoire par le simple fait que celui-ci n'est pas un lieu physique, mais est constitué d'individus par définition mobiles. Dans cette déterritorialisation politique et culturelle du christianisme, la connexion des individus croyants remplace la transmission générationnelle par filiation et l'assemblée des individus la sacralisation d'un lieu. Dans le christianisme évangélique, l'individualisme est communautaire et l'Église portative » (p. 178).

Ce chapitre tentera de penser cette articulation entre l'individu croyant et les dimensions communautaire ou collective de l'évangélisme tirant parti des analyses effectuées sur les témoignages de convertis de seconde génération. La description paradoxale d'un « individualisme communautaire » semble restituer les ambiguïtés et les tensions inhérentes à l'architecture des collectifs évangéliques. Cependant, ce concept ne peut être utilisé tel quel, car la séquence proposée par J.-P. Willaime, allant de l'individu au réseau, soulève nombre de difficultés. C'est pourquoi il sera nécessaire, au préalable, de clarifier les concepts sociologiques servant à penser les modes variés que peut adopter l'agrégation d'individus. On sera alors mieux équipés pour restituer la complexité des configurations sociales que génère le genre de protestantisme investigué. La conversion se révélera un opérateur central dans la transformation d'une communauté en un collectif et dans la mise en tension de ces deux manières de se rapporter à autrui.

² Il est possible que le sociologue envisage l'enchaînement des termes (« individu », « communauté », etc.) sur un mode uniquement nominaliste et ne prétende nullement renvoyer à la sociogenèse de l'évangélisme. Une telle posture serait cependant dommageable, car elle ôterait à l'articulation toute capacité à dire le réel de l'expérience sociale évangélique. Je préfère donc lire les analyses de Willaime sur un mode réaliste, car c'est bien le réel que je prétends rapporter et élucider ainsi que la genèse (non pas historique, mais sociale) du mouvement.

Il apparaîtra que la « nouvelle naissance », loin de se réduire au bricolage d'une identité propre, constitue un mouvement intégrant l'individu à un corps social. Cette incorporation signe l'*incarnation* d'une loi à même son histoire, mais fournit également des mots pour se dire. C'est là une grammaire proprement moderne, car elle débouche sur un collectif d'individus entretenant chacun pour soi une relation *intersubjective* avec la divinité. L'une de ses principales caractéristiques ressort à son refus des médiations, celles-ci menaçant de perturber ce qui est en jeu. Or, ce qui se joue tient de l'expérimentation. Le surgissement *immédiat* de l'*ego* apparaît alors comme une condition d'attestation de la présence divine. L'évangélisme semble ainsi donner lieu à un *collectif d'expérience*, validation conjointe de la question de Dieu en régime de modernité. Cependant, une telle expérience est susceptible de se poursuivre en roue libre, en dehors de tout engagement ecclésial. Car, à bien y regarder, le rapport à autrui paraît second dans la spiritualité évangélique et rien n'empêche qu'il devienne secondaire ou tout simplement superflu.

L'individuel, entre le communautaire et le collectif

Une première modalité pour appréhender les diverses structurations collectives que connaît l'évangélisme consiste à se livrer à une clarification des concepts auxquels recourent les sociologues pour penser ces types d'agréations. On distinguera ainsi entre *collection*, *collectif*, et *communauté*. Mis en tension avec la pratique évangélique dégagée par les analyses des chapitres précédents, on percevra que l'organisation que se donnent les groupes et les réseaux ressortant à l'évangélisme dépend éminemment du parcours des fidèles, en particulier de ceux qui ont été socialisés dans ce courant du protestantisme. Dès lors, le modèle dégagé par les sociologues est déséquilibré en ce qu'il prête une attention trop forte au type du converti venu de l'extérieur.

Une clarification conceptuelle

Il convient d'opérer une distinction entre diverses architectures de groupes, chacune d'elles renvoyant à des modalités d'attachement et d'engagement différenciées. Cette distinction respécifie et approfondit la triade proposée (*individu*, *communauté*, *réseau*), afin de permettre une plus grande adéquation au regard de la réalité du phénomène évangélique, tant comme expérience individuelle que dans sa façon de structurer le commun et le collectif. Notons que J.-P. Willaime n'explicite pas les notions de « communauté » ou de « réseau », mais les emploie comme ressources analytiques, ce

qui ne va pas sans poser de difficulté³. Certes, les évangéliques eux-mêmes sont parfois susceptibles d'user du lexique communautaire, mais ce sera généralement sur un mode synonymique en regard d'autres termes tels « assemblée » ou « Église ». Ces diverses appellations désignent, de manière lâche, la réunion habituelle de fidèles et les rapports qui l'assortissent. Toutefois, du rassemblement régulier au type de relations qui structurent le groupe, il y a un écart important, le recours au vocable « communauté » donnant l'illusion que ce qui s'y déroule correspond à un engagement fort des uns vis-à-vis des autres. Or, la clarification conceptuelle que je m'apprête à accomplir va complexifier ce postulat de départ, faisant passer le terme examiné du statut de ressource analytique à celui de thème d'investigation⁴.

En réalité, ce travail d'éclaircissement ne porte pas directement sur les usages ordinaires de « communauté » ou « réseau » par des évangéliques. Il s'agit plutôt d'une ébauche de respécification visant à montrer comment le recours des sociologues à ce lexique obscurcit une part essentielle de ce que signifie « être évangélique », pour autant que cette identité est une *pratique* située ayant des répercussions tant sur les fidèles que sur leur manière de s'agréger. Une utilisation peu ou pas réflexive de ces termes a pour conséquence de présupposer, et donc de réifier sous la forme d'entités stables, les processus qu'il faudrait décrire⁵.

D'autre part, les distinctions conceptuelles qui seront introduites s'apparentent à des types idéaux, mais ne sont pas à traiter comme telles. C'est-à-dire qu'on ne saurait se suffire de ces notions pour décrire la réalité. Elles ne constituent pas le terme de l'enquête, mais bien les clarifications préalables permettant au scientifique de distinguer entre divers aspects du phénomène, dans l'attente que ces distinctions soient passées au crible de la pratique des enquêtés et des notions indigènes à travers desquelles ils font sens de leur agir. C'est pourquoi, l'usage que je ferai de ces concepts s'écarte délibérément des emplois ordinaires auxquels ils sont susceptibles de se prêter en contexte évangélique.

³ S. Fath a recours au même lexique sur un mode analogue : « Une dernière caractéristique majeure de la culture évangélique telle qu'on peut l'observer à partir du terrain français est sa structuration en réseau. Dépourvue d'institution centralisée, la socialisation évangélique ne se réduit pas pour autant à la communauté locale. Sa focalisation sur la figure du "converti" s'accommode fort bien d'une religiosité pèlerine. Rien d'étonnant, dès lors, si elle tisse des réseaux à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur des frontières, sous le sceau de l'exigence missionnaire » (2005b, p. 358).

⁴ C'est ici le mouvement classique propre à la démarche de *respécification* que propose l'ethnométhodologie : traiter les *ressources* analytiques issues du sens commun comme autant de *thèmes* d'investigation (Garfinkel, 2001 [1996]).

⁵ L'argumentation déployée ici s'inscrit pleinement dans une démarche *constitutiviste* (et non « constructiviste ») telle que l'esquisse L. Kaufmann à propos d'une sociologie de la communication : « une posture, un angle d'analyse qui délaisse les faits accomplis et les objets d'ores et déjà *constitués* de la sociologie classique (i. e. règles, individus, collectifs, classes sociales, pouvoir politique, morale, etc.) pour se centrer sur leurs processus de *constitution* » (2008, pp. 10-11).

Ainsi, l'élucidation conceptuelle que l'on s'apprête à entamer ne prétend pas déboucher sur un relevé exhaustif des modalités de faire corps socialement. Il s'agit plutôt de discriminer entre certaines de ces modalités, afin d'éviter que le vocable « communauté » ne perde de son efficience descriptive.

Collection, collectif, communauté

Posons qu'il existe diverses manières d'envisager l'agrégation d'individus, du mode le plus lâche au plus resserré, la force du lien dépendant de l'engagement mutuel des uns envers les autres et de l'ensemble vers un bien ou un projet communs. On peut alors esquisser un arc ayant pour pôles opposés, respectivement, la *collection* d'individus et la *communauté*⁶. La première est le propre de l'opération statistique : on regroupe des agents présentant une même propriété (par exemple « les gens qui pratiquent du sport moins d'une fois par mois »), sans que les personnes dénombrées fassent l'objet d'une orientation conjointe ou soient conscientes d'avoir en commun cette qualité. Elles sont donc séparées et constituent un ensemble à qui l'on accole une étiquette sur la base d'un dénombrement, soit une catégorisation demeurant externe.

Le *collectif* rassemble au contraire des individus présentant une orientation similaire en lien avec une caractéristique ou un intérêt partagés. Par conséquent, le groupe a conscience de lui-même⁷. Toutefois, cette conscience est principalement focalisée sur l'accomplissement d'une entreprise collective, plutôt que sur la spécificité des individus qui composent le groupe ou leurs interrelations respectives. De sorte que la singularité des personnes tend à s'effacer, au point que celles-ci apparaissent comme interchangeables. Le bien quêté semble donc se situer en extériorité par rapport aux diverses relations que pourraient nouer les participants du collectif, ces relations acquérant alors un statut instrumental en vue de la mise en œuvre d'un projet.

Au terme de l'arc, on trouve la *communauté*. Il est possible de la définir à partir des caractéristiques qui ont permis de penser le collectif. La communauté se veut un engagement mutuel liant un certain nombre de personnes entre elles à l'aune d'un bien (mis en) commun. Toutefois, le bien quêté est inséparable ici des interrelations qui se lient entre les uns et les autres, l'engagement étant d'abord un *se savoir déjà engagé*

⁶ L'ensemble de ces distinctions doivent beaucoup à mes discussions avec Jean Widmer, ainsi qu'à la lecture de L. Quéré, en particulier son article sur « Le public comme forme et comme modalité d'expérience » (2003).

⁷ Dans la compréhension marxienne, le passage de la *collection* au *collectif* correspond à l'avènement de la conscience de classe prolétarienne : on est passé d'une classe « *en soi* », définie par un statut socioprofessionnel et des problèmes analogues, à une classe « *pour soi* », c'est-à-dire organisée en mouvement qui lutte pour améliorer ses conditions d'existence et tente de mettre un terme au mode de production capitaliste (Marx, 2002 [1847]).

propre à un vécu commun, c'est-à-dire un vivre ensemble prenant appui sur une historicité et une spatialité partagées⁸. Le langage se fait dès lors nettement moins volontariste, l'adhésion au groupe étant souvent la résultante d'une participation inaugurée avant même qu'une décision personnelle n'ait été formulée. Le choix de l'appartenance n'est cependant pas exclu, tout comme une mobilisation plus marquée de la communauté dans la mise en œuvre d'objectifs ou de valeurs dans lesquels elle se reconnaît. Cette manière de se rapporter au commun est attachée au caractère singulier des êtres et des biens. Elle manifeste « un amour pour le particulier » (Taylor, 2002 [1989], p. 111)⁹. Certains auteurs proposent également un troisième critère, celui-ci fonctionnant quasiment sur le mode d'un transcendantal permettant d'évaluer la qualité d'une communauté *moderne* : il s'agit de la participation de chacun à l'action commune, et donc à son évaluation, ce qui implique l'autogouvernance du groupe par ses membres¹⁰.

⁸ J.-L. Nancy propose une définition de la communauté sur la base d'une radicalisation du *Mitsein* (et même du *Mit-da-sein*) heideggérien : « La communauté n'est pas un prédicat de l'être, ou de l'existence. On ne change rien au concept de l'existence en lui ajoutant ou en lui ôtant le caractère de la communauté. Mais la communauté est simplement la position réelle de l'existence » (2004, p. 203). Cependant, la critique que M. Henry formule à l'égard d'une conception classique de la phénoménologie semble atteindre la notion « d'existence » telle qu'en use Nancy à la suite de Heidegger. Pour Henry, la phénoménologie classique succombe à l'attrait des « Grecs » pour le visible et pense l'être sur une modalité objectale, à l'aune de ses apparitions dans le théâtre du monde. Or, la *vie* (plutôt que « l'être ») est un *a priori* « pathétique » (au sens d'un « être affecté »), cet *a priori* qui permet précisément la constitution du monde : il en est l'*ego* transcendantal dans une forme radicalement immanente. Ainsi, évoquant la communauté, Henry écrit : « Voilà donc ce que les membres de la communauté ont en commun : la venue en soi de la vie en laquelle chacun d'eux vient en soi comme ce Soi qu'il est. Ainsi sont-ils à la fois le Même en tant que l'immédiation de la vie et des autres en tant que cette épreuve de la vie est chaque fois en eux l'un d'entre eux irréductiblement. [...] il y a un pathos-avec qui est la forme la plus large de communauté concevable » (2004, pp. 177, 179). La difficulté des conceptions radicales de Henry tient cependant à l'articulation entre ce *pathos-avec* faisant de la communauté un *a priori* en tant qu'expression de la vie s'éprouvant communément en chacun et, d'autre part, la *représentation* à l'aune des visibilité mondaines et publiques de communautés particulières (la famille, la nation, etc.).

⁹ À juste titre, C. Taylor avance : « [M]on allégeance patriotique ne me lie pas aux personnes particulières comme le ferait une famille ; je peux ne pas connaître la plupart de mes compatriotes et ne pas les vouloir particulièrement pour amis quand je les rencontre. Mais la particularité entre en ligne de compte parce que mon engagement envers ces personnes passe par notre participation à une entité politique commune » (2002 [1989], p. 97). Une telle distinction permet d'éviter que l'on fasse coïncider sans autre travail conceptuel *Gemeinschaft*, au sens de Tönnies, avec l'emploi que font les communautariens de « communauté ». Or, s'il existe des affinités entre ces deux notions, elles ne sont pas forcément équivalentes. D'autre part, certaines distinctions tayloriennes quant à débat entre holisme et atomisme permettent d'éclairer les différences entre communauté et collectif : « la définition d'un régime républicain au sens classique implique une ontologie différente de celle de l'atomisme et du sens commun contaminé d'atomisme. Elle implique que nous examinions les relations d'identité et de communauté, et que nous distinguions les différentes possibilités, en particulier la place possible des identités-nous comme opposées aux identités-je simplement convergentes et donc le rôle des biens communs comme opposés aux biens convergents » (p. 102).

¹⁰ On retrouve très clairement ce critère chez C. Taylor (2002 [1989]), mais également chez A. Etzioni (1996), sous une forme légèrement modifiée. Ainsi, le sociologue énonce trois éléments pour définir une communauté (similaires à ceux que j'avance) : (1) un réseau d'interrelations entre individus, des relations empreintes d'attachement ; (2) un engagement vis-à-vis de valeurs, de normes et de significations historiquement partagées, soit une culture commune ; (3) une attention réceptive aux besoins et aux demandes de ses membres. Ce dernier point semble reprendre le souci taylorien propre à un autogouvernement participatif [*participatory self-rule*].

Être une « grande famille » ?

En regard des témoignages de convertis de seconde génération¹¹, on constate que la socialisation religieuse est première, la conversion venant dans un deuxième moment. L'insertion du témoin dans le monde évangélique est d'abord le fait de sa naissance biologique et de son éducation, c'est-à-dire d'une transmission. En cela, ces cas sont représentatifs de la majorité des évangéliques. Cependant, cette condition de départ doit être *surmontée* au travers d'un mouvement quasi hégélien déroulant séquentiellement éducation (hétéronomie), émancipation (autonomie) et conversion (théonomie). Cette séquence donne à voir une métamorphose de l'individu, mais implique également celle du commun : la réintégration de la personne devenue autonome dans le corps des croyants transforme la communauté (héritée) en un collectif, sans pour autant – et c'est ici que réside toute la difficulté – que les traits communautaires ne se résorbent complètement.

Bien des Églises évangéliques s'envisagent sur un modèle communautaire et, de fait, en partagent davantage les qualités que le rassemblement paroissial où le dénominateur commun demeure la proximité territoriale¹². Les assemblées de professants revendiquent la dimension *intentionnelle* qui préside à l'agrégation de leurs fidèles, l'un des moteurs du regroupement étant le partage, à l'intérieur et à l'extérieur du groupe, d'un vécu particulier déterminant pour la structuration de l'identité individuelle. Mais ce sont là les caractéristiques d'un *collectif*, cette lecture étant renforcée par l'explicitation de ce qui fonde l'expérience religieuse : la rencontre *immédiate* de la divinité. L'immédiateté implique qu'aucun tiers ne vienne s'immiscer dans la relation – du moins, pas alors qu'elle débute. Dès lors, le groupe est traversé par une double tension : d'une part, l'inscription dans une lignée ménageant une place déterminée à chacun, soit un moment communautaire. Et, d'autre part, le refus de la transmission de manière à faire advenir une individualité dont la temporalité est dictée par un *événement* biographique typique, soit un moment collectif constitué par le regroupement d'individus sur la base d'une expérience semblable.

Cette solidarité qui se retrouve dans des réseaux liés au partage d'une même expérience se retrouve dans le témoignage de Jean-Paul Zolesio, au moment où le témoin rapporte ses voyages à l'étranger, à l'occasion de congrès internationaux. Ici, la propriété

¹¹ Pour des exemples détaillés, on se reportera aux témoignages de Jean-Luc et Jean-Paul Zolesio, respectivement Annexes 3 et 4.

¹² Voir l'ethnographie du redécoupage paroissial que signe A. Piette (1999) et les conséquences, sur la communauté ecclésiale, de son décollage d'un ancrage territorial pensé jusqu'alors sur le registre du proche. La désaffectation des messes s'accroît à mesure que la célébration dominicale cesse de fonctionner comme un espace de sociabilité villageoise.

partagée n'est pas la conversion, mais se rapporte à la Bible. Ainsi, l'évocation des relations fraternelles nouées au travers du globe survient dans la foulée d'une allusion à l'Écriture comme « compagnon de route ». Le Livre semble opérer comme un véritable sésame.

Extrait 34 : A04/140-132

- 140 D La (Bibe) a toujours été un compagnon de °route (.) ouais°. (0.3)
- 141 A °ouais° (.)
- 142 D UNE CHOSE INTERESSANTE c'est que dans toutes les conférences où je
- 143 VAIS:: dans le monde entier::: °ou::° – maintenant je vais un peu
- 144 moins mais il y a eu des années où je voyageais frénétiquement
- 145 que ce soit de la Europe du Nord à l'Amérique:::, le
- 146 Canada:::. 'hhhhh (0.4) Euh PARTOUT MES AMIS SAVENT – parce qu'on
- 147 se retrouve tous, c'est une communauté internationale, les gens
- 148 se retrouvent tous – [SAVENT]
- 149 A [mmh]
- 150 D QUE MOI LE SOIR (.) j'ai des amis.
- 151 (0.4) LE DIMANCHE matin J'AI DES AMIS (0.2)
- 152 A Eh ouais=
- 153 D =Que partout j'ai des frères, des sœurs qui
- 154 m'accueillent. J'ai des amis [qui sont]
- 155 A [Une grande fa]mille ? (0.2)
- 156 D UNE GRANDE FAMILLE °ouais°. (0.2) La foi elle est la même °partout
- 157 [hein°].
- 158 A [°ouais°] (0.7) PEUT-ETRE:: en: guise de conclusion est-ce que tu

Les « AMIS » de Jean-Luc, des collègues de travail, sont au courant qu'il a d'autres « amis », le soir, probablement pour loger, et le dimanche matin, pour célébrer. L'hospitalité et la célébration permettent de distinguer le second groupe de celui des collaborateurs professionnels : il s'agit d'activités accomplies avec des « frères » et des « sœurs », en raison d'une « foi » partagée et partout identique. La métaphore de la « GRANDE FAMILLE » sert à définir le type de relations qui se nouent au sein de ce réseau de sociabilité. Elle n'implique pas, toutefois, une dimension communautaire, au sens défini précédemment, mais renvoie plutôt au collectif, en cela qu'une expérience identique autorise un genre d'interrelations particulières, ainsi que des cadres de participation adaptés¹³. Ce qui signale un élément important dans l'appréhension des

¹³ Je fais évidemment allusion aux travaux d'E. Goffman (1991 [1974]).

notions indigènes : le simple fait de parler de « famille » ne renvoie pas automatiquement au fait d'être une communauté.

Il ressort des divers éléments de clarification évoqués que la séquence *individu/communauté/réseau* se révèle partiellement déficiente. Quand bien même ce parcours serait emprunté par certains évangéliques, il est caractéristique d'une minorité de convertis provenant du dehors et, de ce fait, occulte une part importante des tensions constitutives d'une identité évangélique, tant sur les plans individuel que communautaire ou collectif. Les conséquences de mon analyse ne se limitent pas à réorganiser la séquence en plaçant l'individu à l'articulation des deux autres moments, car il y aurait ici simple équivalence entre le réseau et le collectif. Or, ce n'est pas le cas : la dimension collective travaille également la communauté de l'intérieur, allant parfois jusqu'à la transformer radicalement. Il convient dès lors de revenir sur l'opération transformatrice, celle-ci se jouant autour du devenir de l'individu.

Faire advenir le collectif : du même à l'autre, et retour

Comme j'ai pu l'observer sur le terrain, le maillage communautaire des Églises évangéliques est tissé par les relations familiales et amicales qui se nouent entre les personnes qui les fréquentent. L'expérience religieuse contribue certes à souder l'ensemble, mais, ce faisant, y introduit les tensions qui la traversent. Car deux registres se côtoient et s'articulent, sans pleinement se recouper : le communautaire et le collectif. Or, le passage de l'un à l'autre s'opère au travers d'un échange dialectique qui inscrit une loi divine dans une existence individuelle et, simultanément, confère à cette existence un caractère singulier, mais également exemplaire¹⁴, par le moyen d'une grammaire socialement codifiée pour *se dire*. Comme l'écrit M. de Certeau :

« sans cesse la loi s'écrit sur les corps. Elle se grave sur les parchemins faits avec la peau de ses sujets. Elle les articule en corpus juridique. Elle en fait son livre. Ces écritures effectuent deux opérations complémentaires : par elles, les êtres vivants sont "mis en texte", mués en signifiants des règles (c'est une intextuation) et, d'autre part, la raison ou le *Logos* d'une société "se fait chair" (c'est une incarnation) » (1990, p. 206).

Le double mouvement décrit par les notions d'*intextuation* et d'*incarnation* se laisse aisément deviner dans le récit des convertis de seconde génération. Il en reproduit les transformations sémiotiques. Suivons d'abord le geste qui arrache le témoin à la lignée et qui permet à la raison divine de trouver un écho dans l'immanence d'une chair. Nous

¹⁴ Sur l'exemplarité de récits de vie particuliers, voir A. Wrona (2005).

aborderons ensuite selon quelles modalités une existence singulière se dit au travers d'un script socialement disponible et contraignant.

Altérer le même pour produire l'autre : « naître de nouveau »

L'arrachement initial qu'expérimente le croyant, au moment de sa conversion, vise à altérer le *même*, le familier. Ce faisant, il inscrit dans une existence particulière, et sur un mode radicalement subjectif, l'universel anonyme qui accompagne potentiellement la socialisation religieuse prodiguée dans le cadre familial. Une telle inscription autorise le surgissement d'un *autre*, d'emblée pluriel : la dyade que forment la divinité et le *moi* singulier. Il s'agit alors d'*incarner* cet idéal, de le *figurer*. Et notre réflexion de poursuivre son compagnonnage avec la pensée certalienne, en gardant à l'esprit, comme le rappelle M. de Certeau, que ce qui met en branle le croyant, est aussi ce qui peut le mystifier :

« Une *crédibilité* du discours est d'abord ce qui fait marcher des croyants. Elle produit des pratiquants. Faire croire, c'est faire faire. Mais par une curieuse circularité, la capacité de faire marcher – d'écrire et de machiner les corps – est précisément ce qui fait croire. Parce que la loi est déjà appliquée avec et sur des corps, "incarnée" en des pratiques physiques, elle peut s'en accréditer et faire croire qu'elle parle au nom du "réel". [...] le *discours* normatif ne "marche" que si déjà il est devenu un *récit*, un texte articulé sur du réel et parlant en son nom, c'est-à-dire une loi historiée et historicisée, racontée par des corps. Sa mise en récit est l'acquis présupposé pour qu'il produise encore du récit en se faisant croire. Et l'outil assure précisément le passage du discours au récit par des interventions qui incarnent la loi en lui conformant des corps et lui valent ainsi le crédit d'être récitée par le réel lui-même » (p. 218).

Pour que le *discours* « marche », il lui faut s'inscrire dans l'histoire d'un corps, devenir un *récit*. Les modalités de cette incarnation présentent néanmoins de singulières propriétés, les principales étant liées à la temporalité qu'elles inaugurent et au statut qu'elles confèrent au sujet. Comme le dit justement J.-P. Willaime, en régime évangélique, la validation du croire ne repose ni sur la diachronie d'une histoire partagée, ni sur la synchronie d'un imaginaire culturel ou d'un horizon territorial communs. Elle est le fait d'une rupture : « la conversion relativise l'histoire au nom du présent de l'expérience religieuse » (2004a, p. 178). Nos analyses, au fil des chapitres précédents, ont fait apparaître le mouvement sémiotique qu'accomplit la conversion. Cette opération signe une refondation de la temporalité sur un mode radicalement *subjectif* : la rencontre individuelle *est* l'événement (re)fondeur du croyant, le temps zéro du redéploiement autobiographique. Prenant appui sur ce nouvel ancrage, le fidèle est désormais en mesure d'assumer un *je* cohérent. Cette cohérence est cependant acquise au prix d'une césure dramatique vis-à-vis des relations ayant précédé la « nouvelle naissance ».

Le déplacement de la temporalité et le tranchant subjectif qu'elle prend dès lors se répercutent sur l'ensemble de l'expérience religieuse et conduisent l'individu à privilégier la situation présente, son rapport au *présent*. Ce mode individuel d'appréhender l'écoulement du temps relativise également toute tentative de s'y rattacher collectivement. Partant, on comprend que la vie ecclésiale ne soit que peu, voire pas structurée par le calendrier liturgique, le caractère extérieur, objectif, de cette façon de se rapporter à la temporalité étant ressenti comme une contrainte s'exerçant sur la *subjectivité* des fidèles, notamment sur leurs inspirations du moment. Et, à mesure que progresse l'enquête, on saisit comment ce calage sur le présent individuel informe le rapport à la Bible et génère une herméneutique *autocentrée*, d'autant plus que le lien est envisagé sur le mode d'une immédiateté avec le divin. Dès lors, le texte biblique doit déboucher sur une révélation du *moi*, du projet que Dieu *me* destine.

Nous sommes désormais en mesure de résoudre la difficulté qui avait surgi lors de l'analyse de certains comptes rendus de conversion¹⁵. On s'était demandé, au moment d'évoquer la *figuration* que permet la projection du lecteur dans le monde transporté par l'Écriture, pourquoi le mouvement sémiotique (du symbole vers l'indiciel) était inverse à celui décrit par la psychanalyse lorsqu'elle rend compte de la construction psychologique de la personne, de sa psychogenèse. La raison de cette inversion tient à la nature de ce qui se constitue par le moyen du témoignage et de l'expérience religieuse à laquelle il prétend renvoyer. Notons d'abord qu'une relation *intersubjective* s'établit entre le croyant et la divinité. Cette relation va cependant prendre une coloration particulière, car la « rencontre personnelle », c'est-à-dire *immédiate*, est vue comme refondatrice en ce qu'elle présuppose, pour le fidèle, le commencement réel d'une nouvelle identité dégagée de toute contrainte externe. Ainsi conçue, la *figuration* – une opération herméneutique socialement partagée – débouche sur la *sociogenèse d'un individu*, soit la radicale singularisation d'une personne en regard de tout attachement précédent. La conversion évangélique s'apparente alors à un opérateur profondément moderne permettant l'avènement d'une intériorité détachée de tout contexte¹⁶. Et ce qu'elle fait advenir, c'est un *moi* substantiel.

Ces analyses convergent avec celles de T. Csordas, lorsque celui-ci observe, en évoquant les catholiques charismatiques, un détournement notable des rites sociaux. Généralement, avance l'anthropologue, la *société crée le rituel comme moyen d'affirmer un soi (collectif)* [*society creates ritual as a self-affirmation*]. Le déplacement

¹⁵ Voir la section « La figure, ou l'icône dans le texte » au chapitre 3.

¹⁶ Sur le converti comme figure de la modernité, voir D. Hervieu-Léger (2001 [1999]), et plus particulièrement son article sur l'évangélisme (2004).

qu'introduisent ses enquêtes au regard de ce dispositif conduit le chercheur à inverser la formulation : *le rite crée la société comme un moyen d'affirmer un moi* [*ritual creates society as a self-affirmation*].

Si j'ai pris soin d'indiquer la formulation anglaise aux côtés de la reformulation que j'en donne, c'est parce que ma restitution des propos de Csordas est déjà informée par mes préoccupations¹⁷. Le déplacement introduit par la traduction fait saillir les enjeux propres au rapport qu'un *soi* social peut entretenir à l'égard du surgissement d'un *moi* individuel. Certes, la société, lorsqu'elle se conçoit comme une communauté, semble principalement désireuse d'instaurer un *nous* signant l'union de ses membres. Mais à peine est-il prononcé que ce *nous* paraît déjà trop étroit, rattrapé par la contingence d'ancrages historiques et culturels particuliers. Il pointe simultanément vers un *soi* qui l'excède et dispose l'espace formalisé permettant d'appréhender une modalité idéalisée du *nous* mise à l'épreuve d'un *à-venir* que figure l'altérité¹⁸. Cet écart introduit par le *soi*, vis-à-vis d'un *nous*, dit notamment la distance qui subsiste entre les sphères normatives (notamment juridico-politique ou morale) et toute conception que la communauté pourrait se faire d'elle-même¹⁹.

¹⁷ Il aurait été plus commode de rendre « *self-affirmation* » par « autoaffirmation », moins déterminé, bien que cette facilité recèle également son lot d'apories. Voici le contexte d'où proviennent les propos traduits : « Anthropological accounts of traditional societies customarily treat ritual as a window on the nature of society, as events that throw light on underlying cultural and structural patterns : *society creates ritual as a self-affirmation*. In a movement like Catholic Pentecostalism, this relation between society and ritual is inverted. Ritual events like prayer meetings are both historically and structurally prior to the generation of distinctive patterns of thought behavior, and social organization. The events provide the earliest models for the organization of community life : *ritual creates society as a self-affirmation*. Prayer meetings, initiation ceremonies, and healing services are the three main classes of ritual event » (Csordas, 1997b, p. 21).

¹⁸ Suivant la distinction proposée par L. Kaufmann entre travail *anthropologique* et *social* des médiations, je propose de rattacher le *soi* au premier (modalité formalisée d'un *nous* inclusif), c'est-à-dire à un principe de réunion, et le *nous* (exclusif) au second, soit à une opération de différenciation : « D'une part, [...] les médiations sociales effectuent le *travail anthropologique* qui consiste à *lier* les individus entre eux dans une culture et des significations transversales qui font office de dénominateur commun. [...] D'autre part, les médiations sociales effectuent le *travail social* de *séparer* les individus en les distribuant dans des milieux sociaux distinctifs dont les pratiques et les visions du monde sont tout sauf équivalentes. [...] La problématique des médiations permet [...] de relier de manière interne deux *niveaux de description* : un niveau de description sociologique, centré sur la réalité de classe qui situe les individus dans la pyramide sociale, et un niveau de description anthropologique, centré sur la réalité collective qui, elle, les intègre dans des valeurs et des significations partagées » (Kaufmann, 2008, p. 3).

¹⁹ J'ai conscience du caractère massif de cette affirmation morale. Cependant, le mouvement de la réflexion est fidèle aux intuitions de T. Csordas en ce qu'il appréhende la rencontre avec l'altérité comme une dimension anthropologique fondamentale. Or, cet impératif d'accueil travaille *de l'intérieur* les représentations collectives du groupe, véritable point d'évaluation transcendantal rendu manifeste, de manière immanente, au moment de l'auto-institution de la communauté ou du collectif. Sur le passage d'un *nous* à un *soi* signant l'entrée dans le politique et le juridique, je m'inspire des travaux de J.-L. Genard. Ce passage correspond, d'après l'auteur, à la différenciation entre « relation intersubjective et relation objectale », soit, dans la lecture que j'en fais, un tiers ne coïncidant pas complètement avec l'extension du groupe (1999, p. 162). Les travaux de mon ami J. Stavo-Debaugue explorent les dimensions sociologiques et morales de la venue à la communauté beaucoup mieux que je ne suis en mesure de le faire.

Cette courte digression nous reconduit au témoignage de conversion. Il apparaît alors comme un rituel, un dispositif socialement partagé dont l'une des tâches principales serait de défaire les liens sociaux – les médiations – qui ont façonné la personne au fil de son existence, afin d'en instituer de nouveaux.

Cette dimension de rupture est évidemment présente dans les textes néotestamentaires, tout comme la mise en suspens des allégeances familiales. Le Christ remet certainement en question l'unité de base de l'antique société palestinienne lorsqu'il affirme : « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. Qui ne se charge pas de sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi » (Mt 10, 37-38, TOB)²⁰. Un tel renoncement visait vraisemblablement la composition d'une communauté inédite, de type égalitaire, soit un Israël recomposé autour de son Messie et des douze apôtres figurant symboliquement les tribus ancestrales²¹. Dès lors, si la personne se voit arrachée à son contexte social, c'est pour retrouver d'emblée une nouvelle famille, comme le montre la réponse que Jésus fait à un Pierre inquiet d'avoir tout laissé pour suivre son maître :

« En vérité, je vous le déclare, personne n'aura laissé maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Évangile, sans recevoir au centuple maintenant, en ce temps-ci, maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir la vie éternelle. Beaucoup de premiers seront derniers et les derniers seront premiers » (Mc 10, 29-31, TOB)²².

Inévitablement, le rappel néotestamentaire fait apparaître un certain nombre de similitudes entre la pratique du Christ et celle des évangéliques contemporains. Les effets ne sont-ils pas similaires, le converti se voyant détaché des liens dans lesquels il était enserré avant sa conversion ? Le néophyte n'a-t-il pas trouvé une nouvelle communauté, alors qu'il embrasse la foi ?

Cette description conviendrait certainement à des protestants évangéliques, car elle témoignerait de leur fidélité à l'Écriture et de leur volonté de restaurer la réalité de

²⁰ Je cite à partir de la TOB. À comparer avec le parallèle lucanien : « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. Celui qui ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite ne peut pas être mon disciple » (Lc 14, 26-27). L'accord entre Matthieu et Luc pointe vraisemblablement vers une source commune que certains spécialistes reconstituent ainsi : « Celui qui ne hait pas père et mère, ne peut pas être mon disciple ; et celui qui ne hait pas fils et fille ne pourra pas être mon disciple » (Robinson, Hoffmann, & Kloppenborg, 2000, Q 14:26-27). Le même *logion* est également présent dans l'Évangile apocryphe de Thomas (§ 55).

²¹ Pour une reconstruction historique du mouvement social initié par Jésus, voir les travaux de G. Theissen (2002 [2000], 2006 [2004]), malgré certaines difficultés importantes dans ses emprunts aux théories sociologiques. Voir également les lectures proposées par différents chercheurs ayant participé à la « troisième quête du Jésus historique », l'un libéral et l'autre conservateur (Borg & Wright, 2000 [1999]). L'une des relectures politiques les plus stimulantes des récits évangéliques demeure encore l'ouvrage de l'historien et éthicien J. H. Yoder, *The Politics of Jesus* (1994 [1972]).

²² À comparer avec les parallèles synoptiques (Mt 19, 28-30, Lc 18, 29-30).

l'Église primitive. Elle semble également partagée par certains sociologues, la séquence reliant *individu* et *réseau* correspondant d'assez près à une telle conception. Les similitudes butent cependant sur un obstacle majeur – que J. P. Willaime évoque, sans pour autant en tirer toutes les conséquences : les textes du Nouveau Testament envisagent d'emblée un horizon collectif, l'instauration d'une communauté universelle, alors que la pratique des évangéliques se focalise sur l'individu, plongé dans son face-à-face avec Dieu, et, en cela, se révèle profondément moderne.

Les récits de convertis de la seconde génération analysés dans notre étude en sont un exemple éloquent : il s'agit de faire advenir un singulier par le moyen d'une trame collectivement partagée. L'arrachement de l'individu à son contexte de socialisation ne vise pas tant sa réintégration dans une communauté, mais avant tout son salut individuel, celui-ci s'assortissant d'une révélation de sa subjectivité. L'essentiel est de *me* savoir touché par Dieu, ce toucher assurant *ma* valeur intrinsèque au regard de la divinité et *ma* destinée éternelle. Le dialogue avec l'entité divine – et non avec la communauté, car celle-ci demeure largement *impensée* – a vertu thérapeutique. Et si cette thérapie ne peut être communautaire, c'est en raison du caractère privé de l'opération qui l'initie. Point donc de *communion* au salut, mais *juxtaposition* d'êtres singuliers sauvés indépendamment les uns des autres. Or, c'est bien ce mouvement, simultané à celui de l'inscription d'une loi dans la chair, que paraît décrire M. de Certeau, au moment d'évoquer l'avènement de l'individu moderne :

« [La] machine à écrire de la Loi [...] transforme les corps individuels en corps social. [...] Une autre machinerie la double, parallèle à la première, mais de type médical ou chirurgical, non plus juridique. Elle sert une "thérapeutique" individuelle et non pas collective. Le corps qu'elle traite se distingue du groupe. [...] Un changement des postulats culturels se produit lorsque l'unité de référence cesse progressivement d'être le corps social pour devenir le corps individuel, et qu'au règne d'une politique *juridique* commence à succéder le règne d'une politique *médicale*, celui de la représentation, de la gestion et du bien-être des individus » (1990, p. 209).

On saisit dès lors que l'organisation de l'assemblée évangélique ne se conçoit pas à l'aune d'un *bien commun*, ce lexique renvoyant bien trop à un régime de chrétienté et à l'inscription dans une lignée croyante qui l'assortit. On se situe en aval de la rupture initiée par les Réformes du 16^e siècle et conduisant à l'avènement du sujet libéral dont le dernier avatar serait le souci thérapeutique du *moi*, l'idée du contrat social s'étant évanouie devant la promesse d'accéder à un « mieux vivre » individualisé, par le moyen de la consommation de masse²³. La pratique évangélique n'instaure pas, ou rarement, un

²³ La privatisation du croire initiée par les guerres de religions conduit à une sécularisation de la sphère publique, celle-ci ne pouvant être investie que par l'intérêt marchand, les affaires étant ce qui réunit les

idéal de *communauté*, car elle n'en pense pas les médiations et l'inscription dans la durée qu'elles présupposent. Elle est le fait d'un *collectif d'expérience*, les gens éprouvant un vécu similaire, ici et maintenant, mais chacun pour soi – ou plutôt, chacun pour *moi* – dans un face-à-face singulier avec Dieu. L'autre fidèle est donc la preuve que ce qui *m'arrive* arrive effectivement, une attestation de la réalité : mais il demeure cependant accessoire à *mon* salut, celui-ci dépendant exclusivement de *mon* commerce avec la divinité.

Ces analyses ne signifient en aucun cas qu'une dimension communautaire n'est pas susceptible de se développer dans une Église évangélique. La discussion sur les enfants de convertis a fait apparaître la présence potentielle de cette dimension dans les relations de sociabilité qui se nouent au sein d'une congrégation. De même, le partage d'une expérience stigmatisante – être perçu, par la société, comme une minorité religieuse à caractère prosélyte – contribue au fait de se reconnaître mutuellement liés, ainsi qu'au développement d'un réflexe identitaire et des formes de solidarité qui l'accompagnent. De plus, l'ensemble des textes néotestamentaires est traversé par le souci de la communauté ecclésiale, celle-ci étant figurée par le recours à différentes images : « le peuple de Dieu », « le corps du Christ », etc²⁴. Par ailleurs, il est apparu que la médiation pastorale revêt un rôle important. Ainsi, les thèmes autour desquels le pasteur choisit de focaliser l'attention publique de la congrégation vont contribuer à renforcer ou, au contraire, affaiblir, l'aspect communautaire d'une Église locale.

Sociabilité interne, stigmatisation du dehors, éléments scripturaux et médiation pastorale constituent autant de ressources permettant d'infléchir l'orientation individualiste du groupe et de cultiver cette qualité de relation que les évangéliques appellent « communion fraternelle ».

Il n'en reste pas moins que l'ancrage premier de l'expérience religieuse se situe dans la relation individuelle et immédiate entre le croyant et la divinité, ce qui a pour conséquence de faire de l'individu l'unité de mesure et de pertinence privilégiée de toute

tenants des différentes confessions, alors que leurs croyances respectives les divisent (Christin, 1997). L'atomisation du bien commun débouche, comme l'écrit M. de Certeau, sur l'horizon d'un « *profit* que chacun tire du bon fonctionnement social. Dans cette hypothèse, l'entente qui se fondait hier sur une conscience nationale ou sur la promotion du socialisme, se donnerait pour substitut [...] un contrat visant les *bénéfices* que l'ordre seul assurera aux entreprises et aux individus. [...] Les grands mots de "liberté", de "nation" ou de "démocratie" cacheraient seulement le cadavre de ce qu'ils désignent. Ou plutôt, ils fonctionneraient comme le *langage figuré* d'autre chose que chacun entendrait fort bien et sur quoi désormais on s'entendrait : "Enrichissons-nous." Ce nouvel accord aurait pour vocabulaire la voiture, le frigidaire, la télé, enfin les "signes" de l'enrichissement privé » (1987 [1969-1970], pp. 80-81). Selon Certeau, le « mieux vivre » constitue le dernier stade de l'atomisation de toute téléologie sociale, la fin d'un quelconque sens de l'histoire ou de l'humain (p. 82). Sur le massacre comme forme de consommation de la rationalité économique lorsqu'elle nie sa propre historicité et se pense exclusivement à l'aune de l'immédiateté, voir J. Widmer (1992, p. 103).

²⁴ Voir l'étude de P. S. Minear sur les images de l'Église dans le Nouveau Testament (2004 [1960]).

tentative pour penser l'organisation ecclésiale ou son insertion dans la société. Dès lors, l'évangélisme actuel cumule simultanément des traits propres au communautarisme et, plus encore, au libéralisme politiques²⁵. Cette position correspond assez justement au type d'agrégation que présente le *collectif*. L'accent placé sur le rapport *immédiat* conduit, nous l'avons vu, à faire abstraction d'autrui dans le commerce que le fidèle entretient avec Dieu. La médiation n'est pas pensée. Partant, on saisit que le *changement* du converti puisse souvent sembler miraculeux. Dès l'instant où cette transformation n'est plus appréhendée comme le résultat d'un *travail* de formation du caractère au sein d'une communauté (comme ce serait le cas dans une vision communautarienne), elle devient la conséquence d'une *exposition* à la Bible, c'est-à-dire l'effet d'une proximité avec un artefact investi d'une puissance surnaturelle. Et c'est d'ailleurs en ces termes que Jean-Luc Zolesio rapporte la transformation de son amie.

Une telle conception est en phase avec les conceptions qui prévalaient généralement, dans l'évangélisme, à propos de la communauté politique. Jusqu'à récemment, l'ensemble des évangéliques appréhendait le renouveau national selon cette anthropologie individualiste. La catégorie du *réveil*, directement rapportée aux revivalismes survenus au 19^e siècle, permettait de penser la transformation sociale sous la forme d'une conversion massive d'individus devant contribuer à la restauration morale du pays qui déboucherait sur le bien-être global de la société²⁶.

La conversion apparaît alors comme une opération qui affranchit l'individu du poids de l'histoire, le révèle à lui-même et lui permet d'investir un nouvel horizon de possibilités, dans un monde habité par la présence divine. Il s'agit bien de « naître de nouveau ». Toutefois, le dispositif testimonial ne signe pas une rupture définitive, mais une transformation. Ce qui est rompu ressortit à l'ordre d'une influence externe sur la construction d'une personne, afin de dévoiler la vérité d'êtres singuliers (Dieu, le *moi* du croyant) : *on altère le même pour produire l'autre*. La césure est toutefois le prélude à une nouvelle forme d'agrégation. Car, par le témoignage, il *m'est* dorénavant possible de *me* rapporter aux autres sur un mode différent.

²⁵ Sur le communautarisme, voir la présentation succincte qu'en propose W. Kymlicka (2001 [1996]). On trouvera, dans le recueil édité par A. Berten *et alii* (2002 [1997]), des articles importants sur le débat entre libéraux et communautariens, avec, notamment, des contributions de C. Taylor, J. Rawls ou A. MacIntyre.

²⁶ Le projet de *réveil* peut toutefois se concentrer sur des individus particuliers, dépositaires d'une influence sociale remarquable (politiques, entrepreneurs et autres vedettes). On voisine alors avec la tentation d'imposer le nouvel ordre par le haut, en « prenant autorité » sur la nation, comme on exorciserait un démon d'un individu. Ce cas de figure correspond aux récents développements de l'évangélisme helvétique et à sa singulière politisation (Gonzalez, 2008a).

Altérer l'autre pour produire le même : reconnaissance et prosélytisme

Il serait illusoire de penser que l'avènement d'*ego* par le témoignage correspond uniquement à un désir narcissique et post-moderne de se modeler une identité individuelle. Il s'agit bien d'un *rapport* social, d'une manière de se rapporter à d'autres, quand bien même le mode principal de s'y rattacher implique qu'on occulte la part d'autrui dans le mouvement de reconstruction de son parcours biographique. D'où l'importance d'appréhender la pratique du témoignage par le moyen d'une analyse énonciative, de relier l'énonciateur à des destinataires, et de déployer les effets pragmatiques que quête ce genre de narration.

Qu'une contrainte informe l'activité testimoniale, c'est ce qu'ont fait apparaître les analyses fines de témoignages de conversion. Par exemple, la restitution de l'expérience de Philippe Forest était, par moments, fortement limitée par la posture objective et rationnelle depuis laquelle il prétendait s'exprimer. Une telle observation avait permis de mettre au jour la contiguïté, et non la coïncidence, qui caractérise le rapport qui se noue entre un vécu et sa ressaisie discursive. Dès lors, le témoignage ne signe nullement l'expression d'une pure subjectivité, le *je* étant toujours déjà marqué par la présence d'un tiers, d'un *autre*. Dans le cas de notre mathématicien, cet autre était le public qu'il s'agissait de convaincre en attestant le caractère rationnel de la démarche de foi. Ce qui impliquait qu'on occulte l'émotion, afin de conserver le primat de la raison. C'est pourquoi la narration présentait des trous, des blancs, autant d'éléments qu'il avait été impossible de conserver et qui pourtant participaient de la logique du vécu spirituel.

La contrainte peut également venir d'ailleurs, arriver par le présentateur. Celui-ci incarne à l'écran le censeur veillant sur l'orthodoxie du témoignage. Il encadre activement la production du récit, indiquant des préférences morales eu égard à la façon de narrer une expérience de conversion – et donc sur ce que constitue la *réalité* d'une telle expérience. Du coup, l'avènement d'un *ego* relève d'un procédé destiné à résoudre les contraintes posées par le format du témoignage. Il ne s'agit plus tant d'un investissement narcissique, mais d'une fiction permettant de lever une tension. Car ici, le refoulé, c'est le *passé*, la manière de l'investir. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit de faire sens d'une socialisation évangélique et de s'y rattacher alors qu'un impératif de discontinuité pèse sur la facture du récit. Le recours à la fiction vise précisément à introduire une rupture pour indiquer que si l'on se rapporte toujours à la foi familiale, c'est bien sur un autre mode. Dès lors, les attaches et les épisodes survenus hier ne sont nullement explicatifs de l'identité endossée aujourd'hui. Ou, du moins, sont-ils

incapables de l'expliquer à eux seuls. Cette identité doit relever d'un choix, d'une *autodétermination*.

Mais ce qui se joue ici excède largement la problématique de la décision individuelle ou du volontarisme. Est mise en branle une conception singulière de la relation avec autrui. L'influence de l'autre, serait-elle bénigne, est toujours susceptible d'apparaître sous le jour de la contrainte. Comme si le rapport des volontés impliquait une violence, comme s'il ne pouvait être régulé autrement que par le recours à la force. Dès lors, il est nécessaire d'isoler un noyau intouché de l'individu à partir duquel se déploie une décision absolument libre et donc de soustraire cette décision à la sphère des échanges humains, en la faisant advenir lors d'un face-à-face entre le croyant et la divinité. La liberté est pensée dans le déni des médiations, celles-ci étant toujours suspectes d'asservir la personne qui y recourt.

Dans les cas analysés de conversions de seconde génération, cela signifie que le converti doit subordonner des pans importants de son vécu aux contraintes d'un récit informées par un primat de l'immédiateté. Dans le cas de Jean-Luc Zolesio, j'ai avancé que la démarche de foi du témoin est certainement plus fortement ancrée dans son enfance que ce que laisse transparaître le compte-rendu qu'il en donne. D'autre part, sa fréquentation d'un milieu croyant a probablement contribué à le sensibiliser aux opérations sémiotiques caractéristiques des *herméneutiques ordinaires*. Cependant, ces éléments, bien que nécessaires à une conversion, s'avèrent insuffisants. Il faut encore s'affranchir de toute influence externe. L'avènement d'un *moi* détaché d'autrui, révélé au gré d'une rencontre immédiate avec le divin, constitue le moyen de répondre à la contrainte grammaticale qui pèse sur l'identité évangélique. Et cette contrainte est précisément celle qui régit l'appartenance au *collectif* que forme l'évangélisme. Donc, ni l'expérience religieuse, ni la maîtrise de l'herméneutique partagée ne sauraient suffire : encore faut-il refuser les médiations.

On parvient alors au mouvement que M. de Certeau appelle l'*intextuation*. Le caractère idiosyncrasique du vécu doit s'effacer pour correspondre à la grammaire du collectif et garantir la reconnaissance des pairs au sein du groupe. Il faut leur dire qu'ils n'y sont pour rien dans ce qui *m'*arrive, que tout est l'affaire de Dieu, qu'il est *présent*. Et si je suis la preuve vivante de cette présence, c'est sans aucune influence, même pas la leur. Ainsi, *l'autre doit être altéré pour produire le même* :

« La souffrance d'être écrit par la loi du groupe se double étrangement d'une jouissance, celle d'être reconnu (mais par on ne sait quoi), de devenir un mot identifiable et lisible dans une langue sociale, d'être changé en fragment d'un texte anonyme, d'être inscrit dans une symbolique sans propriétaire et sans auteur » (Certeau, 1990, p. 207).

En régime évangélique, il ne doit pas y avoir d'auteur ou de responsable autre que *moi*, car *je* deviens le graphe d'une présence, la signature du divin. On saisit alors que le converti du dehors, celui qui n'a rien connu de l'évangélisme, celui qui n'est pas « tombé dedans » quand il était petit, celui-là structure l'imaginaire collectif du groupe. Il en est le fantasme, la révélation providentielle, le prophète. Il vient de l'extérieur pour dire à ceux de l'intérieur : « vous avez raison, je l'ai rencontré et il m'a conduit jusqu'ici ». Dès lors, toute tentative d'évangélisation revient à tenter de répliquer, chez autrui, l'expérience qui *me meut* et qui *m'émeut* dans l'espoir de prouver qu'elle repose sur un réel partagé, dans la mesure où elle menace constamment de s'abîmer dans un solipsisme. Il s'agit assurément d'une expérimentation en quête d'une validation réciproque. L'altération de l'autre, sa conversion, répond à l'angoisse qui *me* saisit à propos de la vérité qui *m'habite*. Car l'invitation que j'adresse à autrui par le biais de *mon* témoignage est proposition de participer à une vérification collective, afin d'accréditer que Dieu est là, que je l'ai bien reconnu et qu'il *me* reconnaît²⁷.

On comprend dès lors la nécessité, pour le témoin, d'apparaître libre dans sa capacité à évaluer ce qu'il prétend rapporter, la tâche qui lui incombe étant d'attester la présence d'un autre. Sa déposition ne pourrait souffrir aucune influence externe. Et les contraintes que le présentateur impose au récit de son invité sont autant d'éléments visant à garantir la crédibilité de ce qu'il raconte, son *impartialité*. Partant, le format autobiographique reprend à son compte les présupposés des destinataires – du sens commun, à vrai dire – à propos de ce qui interfère avec le jugement. On parviendrait ainsi à quelque chose d'assez paradoxal : le témoignage évangélique, sa manière de faire sens de l'expérience religieuse (avec les répercussions qu'entraîne ce format sur l'aménagement du collectif), constitue une réponse à la question de « Dieu » telle que la formulent nos contemporains. Et lorsque j'avance qu'elle est une « réponse », je ne signale pas tant qu'elle met un terme à l'interrogation. Elle serait plutôt un dire contraint par une *demande*. De sorte que la spiritualité évangélique est une tentative d'attester le divin sur la base de l'anthropologie individualiste propre à nos sociétés contemporaines.

²⁷ Voir les pages magnifiques (et critiques) que J.-Y. Lacoste consacre à « l'expérience religieuse » comme modalité que se donne le christianisme moderne, à partir du piétisme, pour démontrer la présence de Dieu, face aux exigences de validation empirique qu'appelle le développement des sciences modernes : « L'exigence de connaissance *expérientielle* – à défaut de connaissance expérimentale ! – produira donc un concept tard nommé, celui d'"expérience religieuse". Et lorsque l'expérience religieuse cherche à trouver ses raisons, puis à les argumenter, ces raisons sont centralement celles de l'affect. Dans le piétisme, où le désir d'un Dieu sensible au cœur risque toujours de mettre en danger le contenu confessé, propositionnel, de la foi chrétienne, l'émotion religieuse tend à remplir la fonction de la *preuve* » (2006 [2001], p. 19).

Collectif d'expérience, ou croire sans engagement

Avant de clore ce chapitre, je désire pointer un dernier paradoxe propre à la manière dont l'évangélisme pense le commun et le collectif. L'investigation a fait apparaître que l'appartenance est fortement corrélée à une expérience religieuse, elle-même articulée à une herméneutique partagée. Or, l'une des conditions centrales pour la validation du vécu spirituel repose sur le fait que la mise en contact initiale avec la divinité se soit déroulée *en dehors* d'une médiation humaine. Partant, cette médiation ne possède aucun statut constitutif en regard de la conversion et du type de vécu qu'elle autorise. Ce qui signifie qu'expérience et appartenance sont séparables, la première n'impliquant pas nécessairement la seconde et celle-ci tolérant momentanément l'absence de celle-là (comme on l'a vu pour les enfants de convertis). Ces remarques permettent de faire saillir toute la densité inhérente à cette formule paradoxale que propose J. P. Willaime pour décrire l'évangélisme, soit le fait qu'on se trouve en présence d'un « individualisme communautaire ».

Deux exemples, l'un tiré d'un tract d'évangélisation, et l'autre d'une émission de *vi7vi.com* feront apparaître que les évangéliques ont conscience de ce risque, et tentent de le prévenir au moment où ils partagent leur foi. Pour autant, ils ne sont pas en mesure de le juguler, le problème résidant dans la façon de concevoir l'expérience du salut en regard du vécu communautaire. Dans cette perspective, l'Église tend à apparaître comme un club de lecture, ou encore un marché dans lequel on vient consommer des expériences à la demande.

Le papillon et le syndrome du « papillonnage »

Le caractère facilement exportable du protestantisme évangélique tient au fait qu'il relie des individus partageant une herméneutique similaire (H. Garfinkel dirait une « *ethnométhode* »). Les dispositifs d'évangélisation mis en œuvre (prédications, tracts, sites Internet) possèdent cet avantage à double tranchant de pouvoir circuler sur le mode du kit à monter soi-même, et donc de ne présenter que peu d'attaches locales. Les évangélistes, véritables spécialistes de la communication de l'Évangile, sont conscients de cette difficulté. C'est pourquoi, au moment d'inviter leurs auditeurs à faire une démarche de foi, ils se voient contraints d'invoquer un certain nombre de raisons, distinctes de l'invitation à la conversion, pour justifier l'importance de la fréquentation ecclésiale²⁸.

²⁸ Pour l'analyse d'un cas de prédication, voir P. Gonzalez (2005, chap. 6). On se reportera à l'article de D. Altheide et J. Johnson (1977) consacré au fait de « compter des âmes » lors des croisades

Car ce sont des individus que l'on vise, le salut étant par essence individuel. Dès lors, la constitution d'une communauté locale se révèle problématique, le discours théologique distinguant la rédemption de l'appartenance à une assemblée particulière. Au contraire, l'accent placé sur l'Église universelle (ensemble invisible connu de Dieu seul et regroupant tous les convertis), à laquelle on appartient en vertu de sa conversion, contribue à rendre la dimension communautaire superflue.

Ainsi, un récent prospectus d'évangélisation destiné à un public jeune et intitulé *Connecte-toi*²⁹, décrit la conversion en ces termes : « J'ai choisi de suivre Jésus-Christ et de lui confier ma vie. Je veux désormais l'aimer et lui obéir pour toujours ». Un tel choix est l'aboutissement d'un triple constat, autant de points structurant la brochure : (1) « Dieu t'aime » ; (2) « l'obstacle : le mal [que tu commets] » ; (3) Par sa mort « Jésus [est] le pont » qui dépasse l'obstacle séparant Dieu de chaque être humain (y compris, et particulièrement, le lecteur du tract), à qui la divinité promet la vie éternelle. Or, le premier engagement *qui suit* la conversion propose « Connecte-toi à d'autres » :

« La vie chrétienne ne se vit pas seul. Dieu nous appelle à vivre notre foi avec toutes celles et ceux qui partagent une relation personnelle avec lui. Ces chrétiens forment une grande famille dans laquelle tu peux trouver de l'amour et de l'aide pour grandir dans ta foi. Ils seront précieux pour toi et tu seras précieux pour eux. C'est pourquoi il est important de te joindre à une église vivante. Tu pourras y remercier Jésus et y être enseigné par sa Parole, comme le faisaient les premiers croyants ».

Un certain nombre d'éléments se font jour. C'est d'abord le fait que la conversion *a déjà eu lieu* pour le destinataire qui consent à suivre les étapes que lui propose le livret. L'agrégation au groupe de fidèles arrive *après* et, bien que fortement suggérée, demeure relativement optionnelle. Un supplément d'épanouissement personnel est promis à celui qui accepte de s'engager dans un collectif : « form[er] une famille », « trouver de l'amour et de l'aide pour grandir dans [la] foi », « remercier Jésus » et « être enseigné par sa Parole ». D'autre part, le rassemblement est décrit sur un mode non institutionnel : les personnes qui la composent expérimentent « une relation personnelle avec [Dieu] » et sont une « église vivante » – par opposition à des Églises qui seraient « mortes » ou « moribondes », c'est-à-dire où les gens ne vivraient pas leur spiritualité selon le canevas proposé par la brochure. Quant aux premiers chrétiens, leur comportement est posé comme exemplaire pour les croyants actuels, indépendamment de l'écart temporel entre la situation présente et les faits rapportés (le texte étant accompagné de deux extraits tirés du second chapitre du livre des *Actes*).

d'évangélisation de Billy Graham, de sorte à tenir un décompte institutionnel des nouveaux convertis dans la perspective de les rediriger vers des Églises.

²⁹ Le prospectus est édité par *Campus pour Christ* et *EExplosive*. Il paraît en 2006 à Lausanne. Je remercie C. Monnot d'avoir attiré mon attention sur ce document.

Un tel exemple ne fait que confirmer le caractère exportable et potentiellement universel de l'herméneutique ordinaire. Cette universalité se caractérise par la reproduction à large échelle d'un rapport intersubjectif avec le divin. Les chrétiens que le néophyte est invité à rejoindre entretiennent chacun un engagement de ce type avec Dieu et forment, par conséquent, un *collectif d'expérience*. Cependant, cette conception du groupe comporte également ses revers. Ce qui est escamoté, dans un souci d'universalité, porte précisément sur la dimension institutionnelle du regroupement ecclésial. L'institution n'apparaît pas, elle demeure invisible, ce qui est proposé étant vu comme identique à la réalité décrite dans la Bible. Seule compte la relation intersubjective et – pour peu que ma démonstration soit pertinente – *privatisée* avec la divinité.

Le caractère mobile de cette spiritualité implique donc qu'il soit possible de la dissocier complètement d'une assise dans une communauté ou un collectif, afin de la vivre uniquement sur un mode individuel, quitte à fréquenter de grands rassemblements pour pouvoir ressentir ce rapport à Dieu dans un contexte anonyme, détaché de tout ancrage interpersonnel. Cette mobilité du dispositif explique que certains évangéliques n'hésitent pas à changer d'Église lorsque les liens de sociabilité se défont ou qu'un problème surgit. Car l'assemblée est d'abord vue comme un lieu d'épanouissement personnel, de ressourcement par la mise en contact avec le divin, plus rarement comme une communauté à construire malgré des vues antagonistes s'affrontant à propos du bien que devrait quêter la réunion des fidèles.

Les pasteurs et autres responsables ecclésiaux déplorent les excès auxquels peut conduire la *libre circulation* que permet l'évangélisme. Ils taxent volontiers de « papillonnage » l'attitude de ces évangéliques qui butinent de-ci de-là, passant d'une congrégation à l'autre, afin de faire le plein en enseignements et en expériences à leur convenance. Évidemment, ce genre de comportement connaît d'importantes analogies avec la consommation marchande et montre l'heuristique que peut présenter, à certains égards, la métaphore du « supermarché du religieux ». Cette mobilité des croyants entame cependant le lien qui unit croyance et engagement, sapant le peu de dimension institutionnelle que retiennent encore les Églises évangéliques. À terme, il débouche potentiellement sur un refus complet de participer à la vie ecclésiale sous prétexte qu'une Bible suffit pour communiquer avec Dieu, l'investissement communautaire faisant peser une demande excessive sur le converti au regard des bénéfices qu'il escompte en retirer pour lui-même. L'assemblée est alors vue comme une médiation de trop.

L'Église, un club de lecture

Ce souci du désengagement transparait clairement dans cet échange survenu au cours d'une émission de vi7vi.com que nous avons déjà croisée. Pour rappel, le présentateur interroge Marie-Laure sur sa foi. Cette dernière confie que sa communication avec Dieu transite par les Écritures. Les propos s'orientent alors largement autour des habitudes de lecture que met en œuvre l'interviewée dans sa piété quotidienne. La section que l'on s'apprête à discuter survient juste avant que l'on apprenne que l'invitée est l'épouse d'un pasteur. L'interviewer initie cette section en posant la question du statut de l'Église dans cette relation immédiate avec la divinité dont jouit le croyant par le recours à la Bible. On perçoit clairement la menace qu'un tel rapport fait peser sur le rassemblement ecclésial : son caractère « personnel » risquant perpétuellement de se faire « individuel ». Mais à bien y regarder, n'est-ce pas parce que l'expérience religieuse est déjà si fortement contrainte par une grammaire de l'individuation qu'elle menace de se faire individualiste ?

Extrait 35 : A05/97-132

- 97 A =Euh:: l'Église et – et la foi (0.3) est-ce qu'on
 98 peu PAS imaginer, surtout quand on a la Bible, de vivre sa foi de
 99 – de manière (0.3) personnelle, individuelle ? Est-ce qu'on a
 100 vraiment besoin de – est-ce que c'est pas compliquer un petit
 101 peu la foi (0.5) que de – que de rajouter l'Église ? (0.5)
- 102 E NON, PAS DU TOUT. (0.3) J'ai besoin de vivre une foi personnelle.
 103 (0.4)
- 104 A Ouais=
- 105 E =Ça c'est tout – c'est tout à fait personnel. (0.4) Mais
 106 j'ai besoin aussi (d'hum)– de vivre ma foi avec les autres.
 107 (0.4)
- 108 A °mmh°=
- 109 E =Et quand je vais à l'Église, je vis ma foi avec les
 110 autres. (0.6)
- 111 A C'est-à-dire, concrètement, [parce que]
- 112 E [CONCRETEMENT] (0.3)
- 113 A Est-ce que le simple fait d'assister à un office euh: ensemble
 114 suffit à vivre sa foi euh:: ? (0.6) Euh:::=
- 115 E =((claquement de langue))=
- 116 A =Co- comment est-ce que tu vis
 117 l'Église ? (0.5)
- 118 E Ben (0.2) euh DANS L'ÉGLISE il y a toutes sortes de personnes qui
 119 viennent. (0.2)

- 120 A Ouais=
- 121 E =Il y a aussi des femmes, bien sûr, des femmes – beaucoup
 122 de femmes, d'ailleurs (0.5) et puis des femmes qui vivent aussi
 123 toutes SEULES dans la vie. (0.2)
- 124 A °mmh° (0.2)
- 125 E Et souvent, elles ne savent pas comment faire. (Elles) ne savent
 126 pas comment vivre leur foi elles-mêmes. Elles ont besoin d'aide
 127 (0.3) parce qu'elles sont toutes nouvelles, elles n'ont jamais
 128 entendu parler de la Bible. (0.3)
- 129 A °ouais° (0.2)
- 130 E Et::: (0.6) MOI ENTRE AUTRES, mais aussi d'autres femmes dans
 131 l'Église qui vivent leur foi en même temps que moi (0.6) PEUVENT
 132 aussi aider ces gens-là. (0.4)

Il est possible d'avancer que Marie-Laure n'est pas théologienne, raison pour laquelle elle ne livre pas un propos approfondi sur le rôle de l'Église. Cependant, au regard du discours élaboré qu'elle tient à propos de la Bible, l'analyste ne peut que constater le peu d'élaboration que connaît l'évocation de la réalité ecclésiale. Il s'agit de bien saisir ce que met en évidence un tel constat. Il ne signifie nullement que l'organisation des fidèles revêt peu d'importance. L'intervention du présentateur cherche précisément à montrer la pertinence de l'Église. Ainsi, il est envisageable d'entendre la question de l'interviewer comme une proposition visant à distinguer un vécu spirituel qui serait personnel de son pendant individuel, la première modalité débouchant sur un engagement ecclésial, alors que la seconde s'en détournerait. Par comparaison, Marie-Laure traite « personnel » et « individuel » comme des synonymes (ce qui est une interprétation possible des propos de l'animateur) : « vivre une foi personnelle » s'oppose à ici à « vivre ma foi avec les autres ». Notons également que chacune de ces affirmations est précédée par une formule identique, « j'ai besoin de vivre ». L'Église paraît répondre à une exigence et, par conséquent, revêtir toute son importance. Reste à savoir de quel besoin il s'agit.

L'invitée se contente d'évoquer l'importance du rassemblement des fidèles, sans élaborer davantage sa réponse, ce qui indique qu'elle semble considérer comme suffisante la raison qu'elle invoque. Le présentateur va pourtant demander des précisions. Ce qui paraît surprendre l'interviewée, au point qu'il faille poser une question supplémentaire pour préciser du type de réunion auquel elle se réfère et, surtout, la nature de ce vécu ecclésial. On remarquera, au passage, que le recours à la description « assister à un office » n'est pas caractéristique du lexique évangélique et qu'elle peut être entendue comme une référence critique à la religiosité ou à l'imaginaire catholiques propres à la frange profane susceptible de constituer le public de l'émission. Le caractère

péjoratif de la formule est rendu manifeste par le qualificatif qui précède : « *le simple fait d'assister à un office ensemble* »³⁰. La mise à mal de ce genre de célébration et le cadrage de la question visent à faire ressortir combien l'office débouche sur des relations anonymes et, par contraste, la dimension personnelle qui caractérise les réunions évangéliques.

Marie-Laure délaisse la critique de l'office pour se concentrer sur le type de personnes qui participent à la vie de l'assemblée et sur les raisons qui les conduisent à s'y joindre. Après avoir indiqué que « toutes sortes de personnes [...] viennent » à l'Église, l'invitée évoque la population féminine qui la fréquente. Son propos répond à une contrainte propre au cadrage de l'entretien : il s'agit pour l'interviewée de s'exprimer *en tant que femme*. De plus, les femmes semblent représenter la part la plus importante des fidèles. Deux raisons sont avancées pour expliquer cette fréquentation : le fait d'être « SEULES dans la vie » et le besoin d'aide pour vivre leur foi, en particulier se familiariser avec la Bible. Il est possible d'appréhender chacune de ces raisons comme indépendantes l'une de l'autre : venir à l'Église permettrait de pallier à la solitude et de se constituer un nouveau cercle de connaissances. D'autre part, dans ce lieu, on serait formé à écouter la « Parole de Dieu ». Cependant, je propose également d'établir un lien plus étroit entre ces deux activités, la seconde apparaissant comme la résolution de la première : le but est d'équiper la nouvelle venue, afin qu'elle ne se sente plus seule dans la vie en entrant en contact avec Dieu par le moyen de la Bible. Ainsi présentée, l'Église n'abrite plus tout à fait le type de sociabilité généralement professé : si la question du présentateur quêtait la description d'une communauté faite de solidarité et de relations chaudes, la réponse de son invitée semble reconduire les tensions mises au jour par l'analyse tout au long de ce chapitre, soit les mouvements contradictoires qui travaillent le rassemblement ecclésial et qui le poussent tantôt vers une configuration communautaire, tantôt vers son pendant collectif.

Architectures évangéliques : une enquête à mener

La clarification conceptuelle à laquelle je me suis livré ne constitue que la moitié du chemin analytique qu'il convient de parcourir en vue de ressaisir les architectures sociales que génère l'évangélisme. Plusieurs opérations demeurent à réaliser. À commencer par celle qui confronterait les catégories que j'ai proposées, ou d'autres distinctions similaires, avec le lexique auquel recourent les évangéliques *en situation*. Cependant, ces premiers éléments ont permis d'ôter son évidence au terme

³⁰ C'est moi qui souligne.

« communauté », celui-ci donnant trop souvent l'impression que les relations « chaudes » et cordiales sont le propre des Églises évangéliques.

Ces clarifications initiales devraient être suivies, dans un second temps, d'une enquête sur le vocabulaire dont se servent les croyants pour dire l'extension du groupe et les multiples formes qu'il est susceptible d'adopter. Évidemment, dans une conception praxéologique, ces catégories devraient être ressaisies dans leurs contextes pratiques d'énonciation. « Assemblée », « cellule de maison », « communauté », « Église », « famille spirituelle », « réunion de secteur » : autant de termes dont il s'agirait d'élucider la portée en action, c'est-à-dire en vérifiant ce qu'ils désignent pratiquement, ce qu'ils autorisent à faire et qui ils permettent d'inclure ou d'exclure. Un tel travail n'est accessible qu'à l'enquête ethnographique. À défaut, on s'exposerait à susciter des termes en dehors de leurs situations d'usage. Car chacun d'eux renvoie à des modalités particulières de se rapporter à d'autres croyants, et dit des accents spécifiques.

Le troisième moment serait celui de l'articulation des différentes conceptualités, celle des enquêtés et celle du chercheur, de sorte à soumettre les deux lexiques à une confrontation et à dégager aussi bien des continuités que des déficiences.

Une telle enquête reste à réaliser. Toutefois, le prochain chapitre permettra de se faire une idée, à partir d'une narration ethnographique, sur la façon dont différentes congrégations éprouvent leurs limites et intègrent ou, au contraire, excluent leurs fidèles. Ce sera alors l'occasion d'appréhender le rôle central que jouent les responsables spirituels, à commencer par les pasteurs, dans l'organisation de l'Église. Une fois encore, ce sera l'occasion de voir l'étroite imbrication entre l'expérience religieuse du croyant, un rapport immédiat avec la divinité, et la façon dont s'organise le collectif, dans un rapport problématique vis-à-vis des médiations.

8.

Autoriser la parole, réduire les voix au silence

“So far from paradox,” said his brother, with something rather like a sneer, “you seem to be going in for journalese proverbs. Do you believe that truth is stranger than fiction?”

“Truth must of necessity be stranger than fiction,” said Basil placidly. “For fiction is the creation of the human mind, and therefore is congenial to it.”

G. K. Chesterton, *The club of queer trades*

L'une des choses les plus étranges qu'il me soit arrivé lors de mon enquête de terrain est le fait d'avoir assisté au dénouement de deux conflits majeurs survenus dans des Églises évangéliques de la région genevoise. L'un a conduit à l'apaisement de la congrégation. L'autre a suscité son implosion.

L'étrangeté à laquelle je fais allusion ne se rapporte pas à l'existence d'antagonismes. Au contraire, pratiquement toutes les cinq assemblées dans lesquelles j'ai travaillé ont connu des tensions relativement importantes, voire critiques, sur les dix dernières années. Ce qui m'a progressivement conduit à m'intéresser à la manière dont fonctionne tout ce qui pourrait s'apparenter, de près ou de loin, à un organe ou à un agent exerçant une médiation au sein d'un contexte ecclésial. Non pas qu'il s'agisse de médiateurs visant à pacifier les débats. Ce sont plutôt des individus, comme le pasteur, ou des instances, tel un conseil d'anciens, censés donner au groupe une visibilité sur lui-même. De ce fait, ces « médiateurs » permettent au collectif ou à la communauté d'agir sur lui-même.

Ainsi, l'étonnement suscité par les conflits auxquels je fais allusion tient au fait qu'il m'aurait difficilement été possible de prévoir leur dénouement, en regard des formes de spiritualités présentes dans chaque configuration. En effet, l'une des assemblées s'inscrivait dans le charisme, alors que l'autre ressortait clairement au

conservatisme. On aurait pu s'attendre à ce que la situation charismatique pose plus de difficultés du point de vue des médiations. Ce ne fut pas le cas.

Refaire corps autour des souffrants, une réponse charismatique

La première crise est survenue dans une assemblée charismatique¹. J'ai eu l'occasion de l'évoquer en d'autres circonstances, à la faveur d'un article écrit à quatre mains². Mais il vaut la peine d'en rappeler les grandes lignes.

L'Église est en souffrance. Depuis près d'une année, elle traverse une série de rudes épreuves. Certains responsables spirituels sont en instance de divorce. L'un des pasteurs, particulièrement apprécié de l'assemblée, connaît une phase d'importante de remise en question personnelle qui le conduira à abandonner son ministère, puis, après quelques mois, à quitter la congrégation pour bientôt cesser de fréquenter les cercles ecclésiaux. Il y a aussi la santé de certains fidèles. Plusieurs d'entre eux ont fait l'objet de diagnostics médicaux extrêmement négatifs. Des cancers se sont déclarés, notamment chez des enfants. Parmi ces malades, on compte déjà des décès, malgré les chaînes de prière qui avaient été mises en place par quelques individus, afin d'intercéder en vue d'une guérison. Pour la plupart, les intercessions, les impositions des mains ou les onctions d'huile n'ont pu remédier à leurs souffrances.

Une question lancinante traverse l'assemblée. Elle trouble la foi des uns et des autres. Ce trouble est d'autant plus fort qu'on se trouve dans un contexte où l'attestation de la présence du Saint-Esprit est étroitement liée au recouvrement de la santé, véritable démonstration de la force de la prière et, plus encore, de la puissance divine. Cette interrogation, personne n'ose la formuler en public. Pourtant, elle occupe bien des esprits. Les maux qui accablent les corps se donnent alors à lire comme l'indice de l'affection spirituelle qui frappe la congrégation. D'aucuns vivent le spectacle des malades comme une contradiction flagrante du supplément de vie auquel l'Évangile de la guérison appelle le chrétien. Pourquoi Dieu n'intervient-il pas pour délivrer ces personnes de leurs afflictions ? Les aurait-il abandonnées ? Pour quelles raisons les prières des *autres*

¹ J'use ici des qualificatifs « crise » et « conflit » sur un mode synonymique, alors qu'il conviendrait d'en spécifier la pragmatique. En effet, lorsqu'elle est employée par les fidèles, chacune des désignations réfère à des modalités extrêmement différentes pour imputer des responsabilités. Si la « crise » renvoie à quelque chose d'anonyme qui survient sans qu'on l'ai véritablement recherché, le « conflit » oppose des parties.

² Il s'agit de l'article signé en collaboration avec C. Monnot et intitulé : « Témoigner de son pâtre et de l'agir de Dieu : les épreuves d'une communauté charismatique » (2008).

fidèles, des bien portants, restent-elles sans réponse ? Et si Dieu s'est détourné de ces malades, aurait-il également délaissé l'assemblée ?

La tension est insoutenable. Pour certains, ces malades incarnent l'antithèse d'un christianisme charismatique. Ils sont un signe de manque de foi. Si la guérison leur est refusée, c'est qu'il doit bien y avoir un motif. Peut-être la carence est-elle à rechercher du côté de l'Église, chez un manquement des conducteurs spirituels ? Peut-être se trouve-t-elle du côté des mal-portants, leur mal ayant sa source dans un aspect caché de leur vie ?

Et subrepticement, le doute s'insinue parmi les fidèles, polarisant la congrégation en camps antagonistes. Certains sont à la recherche d'une raison, d'autres d'un responsable, lorsqu'il ne s'agit pas d'un coupable.

Trois sermons

C'est alors que le second pasteur, « Didier », décide d'aborder ouvertement le thème de la faiblesse. Il affronte cette question au travers d'une série de prédications réparties sur trois dimanches successifs. Pour chaque message, il choisit un objet qui symbolise la fragilité, et qui entre en résonance avec un personnage ou un passage bibliques.

C'est d'abord un œuf que le prédicateur laisse tomber sur le sol, suscitant les exclamations de son auditoire. Bientôt, les destinataires constateront, soulagés, qu'il était dur. La chute ne l'a pas pulvérisé. Il est resté entier. Sa coquille, par contre, est entièrement craquelée. Et le pasteur de rappeler à ses auditeurs que cet œuf symbolise la nécessité, pour chacun, de recevoir la guérison de la part du Christ, une guérison spirituelle.

– Cet œuf qui était cassé, dira Didier en faisant référence à son premier message, je l'avais repris à l'image de Jésus qui vient et qui nous reprend, qui nous recrée, qui nous reconstruit. Lui seul est capable de remettre toutes les pièces ensemble. Lui seul est capable de venir, de restaurer, de recréer, de guérir, afin que l'on soit plus beaux qu'avant la chute.

La pleine guérison, avance Didier, ressort à une espérance qui ne pourra être pleinement comblée que dans un temps qui reste à venir, lors de la rencontre finale avec le Christ.

– Jésus connaît chacune de nos vies. Il connaît les plus profondes souffrances qui nous habitent. Et Jésus nous fait la promesse qu'un jour nous serons restaurés dans toute notre plénitude. Jésus est venu. Et il vient pour relever et pour guérir, pour accompagner et pour vivre avec nous, jusqu'à son retour.

C'est ensuite au tour d'un second artefact, un vase d'argile. Le prédicateur ne fait que donner corps, au travers d'une céramique particulière, à une image que mobilise l'apôtre Paul à l'occasion d'une lettre de controverse. Dans la *Seconde aux Corinthiens*, l'auteur fait de la fragilité de ce vase un symbole de son apostolat. Contestant les critiques que lui adressent certains « super-apôtres » qui cherchent à légitimer leur titre sur la base d'actes miraculeux et de révélations extraordinaires, Paul, le « petit », donne une lecture spirituelle des faiblesses qu'il expérimente dans l'exercice de son ministère : Dieu a choisi de confier ses richesses à un récipient humble selon toute apparence, de sorte que la puissance divine se donne à voir de façon plus éclatante. Et l'objet, qui, dans le discours de l'apôtre, symbolise sa personne et son apostolat, devient, dans la prédication de Didier, une métaphore pour la situation de chacun.

– Ce vase nous enseigne qu'il n'est pas bon de fuir nos faiblesses. Car Dieu nous a créés comme des vases d'argile pour mettre en nous sa présence, qui est sa puissance, et qui peut se manifester d'autant plus librement. Et ainsi, avec Paul, nous pouvons dire : « Lors que je suis faible, alors je suis fort. »

Puis, en troisième lieu, ce sera une bougie, que le pasteur a laissé se consumer alors qu'il prodiguait son message. Sous l'effet de la flamme, la cire s'est creusée, recourbée.

– Cette flamme a permis à cette bougie de prendre une forme intéressante, belle, artistique. Et, en même temps, cette flamme, dans cette bougie, est le signe de la lumière de Dieu, le signe de l'espérance, le signe de la vie, le signe de la foi.

Quatre témoins

Au terme de ses trois messages, Didier choisit de donner la parole à des malades. En lieu et place d'une quatrième prédication qu'il pourrait délivrer, le pasteur sollicite des personnes qui passent par une période de souffrance ou de maladie. Il leur demande de venir témoigner de ce qu'elles vivent. De raconter comment Dieu ne les a pas abandonnées, comment il les accompagne au plus fort de l'épreuve. Et, au moment de leur céder la place, il revient brièvement sur ses messages antérieurs, de façon à souligner qu'il y a une continuité entre ce qui a été proclamé les dimanches précédents, et ce que l'assemblée s'apprête à entendre.

– Nous faisons tous partie de la grande histoire de Dieu, de cette histoire où Dieu parle, où Dieu se révèle, où Dieu nous conduit par son Esprit. De cette histoire qui est faite d'œufs brisés, de vases d'argile et de bougies creusées. Après avoir été en contact, ces derniers dimanches, au travers de la Parole de Dieu, avec Jésus, avec Paul et avec Job, ce matin nous allons être en contact avec d'autres témoins de la foi sur le chemin de

la vie. Et nous allons écouter quatre témoignages qui vont nous parler de ce que Jésus vit, et a vécu avec ces personnes qui seront là, devant nous.

Didier est allé aussi loin qu'il le pouvait dans la réflexion spirituelle qu'il propose à la congrégation. La médiation des artefacts, leur méditation, a suffi pour un temps. À présent, le discours doit trouver une incarnation, des corps qui le portent et qui en sont l'attestation. Des personnes dont la chair est à vif, et sur la parole desquelles pesait jusqu'alors un soupçon. Comment, en effet, Dieu pourrait-il révéler quelque chose au travers d'individus auxquels il refuse la guérison ? Et c'est précisément cet *a priori* qu'a contribué à lever le travail accompli par les prédications des dimanches précédents. Cependant, Didier a conscience qu'il ne peut s'exprimer à la place des témoins. Il a besoin d'eux comme ils ont besoin de lui. Sans leurs témoignages, le discours du prédicateur demeure désincarné. Il lui faut le registre de la chair pour parvenir à une pleine communication. Et sans l'autorisation à parler que leur apprête le pasteur, les paroles des témoins n'ont aucune assise. Elles resteraient inaudibles.

Ils sont quatre à se confier.

« Valérie » raconte comment Dieu lui a annoncé, au gré d'une vision, qu'elle serait bientôt malade. Au début, elle ne saisit pas le sens de ce qu'elle « reçoit ». Mais rétrospectivement, ce rêve apparaît comme une prémonition, l'attestation de la présence divine au sein de l'épreuve.

« Waldo » évoque les troubles psychiatriques de son épouse. Une longue épreuve qui la conduira au suicide. Elle laissera son mari seul avec leur enfant. Cependant, malgré de telles circonstances, Waldo sait que Dieu, dans sa bienveillance, continue à prendre soin de lui et à lui donner la force d'affronter le reste de sa vie. Des forces qu'il puise également auprès de celles et ceux, dans la congrégation, qui lui ont apporté leur soutien.

Quant à « Werner », il connaît des troubles psychologiques depuis son enfance. Voilà deux ans qu'il vit replié sur lui-même, dans l'incapacité de travailler. Sa décision d'entamer une thérapie spirituelle dans un cadre évangélique signe pour lui le début d'une guérison qui n'est pas encore complète, mais qui marque le commencement d'une nouvelle étape dans sa vie. Il a appris que le temps humain ne correspond pas à la temporalité divine, et que guérir participe d'un processus qui s'inscrit dans la durée.

C'est finalement au tour de « Virginie ». Sa présentation débute dans les pleurs et sera ponctuée par d'autres effusions à tel point que Didier viendra la soutenir en apposant une main sur son épaule, pendant quelques instants, alors que les larmes sembleront avoir définitivement raison de son témoignage. Mais elle parviendra malgré tout à se ressaisir.

Virginie raconte sa conversion, survenue dix ans auparavant, à la suite du décès de son fils. Voilà près d'un an qu'elle se sait atteinte par un mal chronique et incurable. Pour

évoquer ses souffrances, elle choisit de parler du cheminement d'une proche qui faisait partie de l'Église. Virginie l'a accompagnée au travers de la maladie et jusqu'au seuil de la mort. Si elle perçoit ce lot d'adversités comme une occasion inédite de se rapprocher du Seigneur, elle demeure perplexe quant au vide causé par le deuil. Elle se dit révoltée par la situation familiale que provoque le trépas de son amie, celle-ci laissant derrière elle une fille en bas âge.

Virginie conclut son intervention en lisant un « poème », dira-t-elle, rédigé pour cette proche, alors que celle-ci se trouvait à l'article de la mort. Ce texte décrit une vision du jugement dernier. Il révèle le sens final de l'existence. Dans le poème, un ange rassemble les différents morceaux d'étoffe. Ceux-ci représentent les événements biographiques de Virginie. L'être angélique les coud sous les yeux de la femme. Malheureusement pour elle, les nombreux échecs qui scandent sa vie ont laissé bien des trous dans l'ouvrage. Mais la révélation du sens plénier de ces vides reste à venir.

– Beaucoup des nuits avaient passé en pleurs et en prière. Et à genoux, je demandais l'aide du Seigneur. Souvent j'avais été tournée en ridicule. J'avais eu peine à le supporter. Et j'avais tout remis au Père dans l'espoir que je n'allais pas me décomposer devant ceux qui me jugeaient.

Elle dit alors, avec force.

– Venait maintenant le moment où je devais regarder la vie en face.

Puis, sur un ton plus mesuré.

– Ma vie était ce qu'elle était. Et j'avais à l'accepter ainsi. Je me levai et soulevai lentement les morceaux assemblés de ma vie en pleine lumière. Un sursaut d'étonnement remplissait l'air. J'ai regardé les autres me dévisager, les yeux écarquillés. J'observais ensuite mon patchwork, devant moi. Tous les trous étaient remplis de lumière, créant une image...

Elle s'interrompt, puis murmure :

– Le visage du Christ.

Silence.

– Debout et devant moi, le regard chaleureux et rempli d'amour, il me disait :
« Chaque fois que tu as remis ta vie entre mes mains... »

Virginie observe un long silence, puis reprend :

– « ... c'était *ma* vie, mes tribulations, mes luttes que tu as vécues. Et chaque trou dans ta vie, c'est quand tu t'es abandonnée à moi, pour me laisser te traverser de ma lumière. Jusqu'à ce qu'il y ait plus de moi... »

Dans un soupir :

– « que de toi. »

Considérant alors son auditoire, Virginie conclut, la gorge nouée :

– Et je souhaite vraiment que tous vos patchworks usés et pleins de trous soient remplis par la lumière du Christ.

Rituels de communion

Didier se dirige vers le micro central de l'estrade et reprend la parole. Il poursuit en faisant allusion à différentes expressions énoncées par les témoins et les insère dans une transition improvisée qui débouchera bientôt sur le moment de la Cène.

– Merci à Valérie, à Waldo, à Werner et à Virginie. Merci beaucoup. Vous vous êtes ouverts d'une manière forte et impressionnante, avec beaucoup d'honnêteté. Et merci d'avoir osé partager ce vécu – pas juste pour montrer quelque chose qui serait mieux, mais juste pour dire voilà comment Dieu et vous-mêmes avez cheminé. Et merci pour cela, pour cet encouragement, ce matin. Comme Virginie l'a dit, il ne s'agit d'aucune manière de comparer, de se dire « moi c'est moins, moi c'est plus ». Mais écoutons Dieu qui crée ce patchwork avec chacun de nous.

Puis, le pasteur évoque à nouveau le thème qui lui avait permis d'établir une continuité entre des figures bibliques et les témoins ayant pris la parole durant le culte.

– Et ces quatre témoignages nous ramènent à la grande histoire, celle qui est forgée par Dieu. Cette grande histoire dont l'acte principal est Jésus-Christ qui est venu sur la terre, qui a vécu, qui est mort et qui est ressuscité, et qui donne sens à toutes nos vies. Cette grande histoire nous amène à nouveau, ce matin, près de cette table où ensemble chacun d'entre nous, avec tout ce qui nous habite, nous pouvons nous souvenir de Jésus-Christ, du visage du Christ et nous rappeler ce qu'il a fait et ce qu'il continue à faire par la promesse qui est attachée à ce pain que nous rompons ensemble et ce jus de raisin que nous buvons.

L'officiant délaisse alors le pupitre pour se diriger vers la table de communion. Le sonorisateur ajuste le volume du micro placé devant la table, de manière à ce qu'on entende plus distinctement la suite de la célébration.

– Jésus vient vers chacun de nous ce matin, au travers de ce repas que nous partageons. Et pendant ce temps de sainte Cène, j'aimerais offrir à tous ceux qui le désirent de recevoir la prière par rapport à tout ce qui a été partagé ce matin, au travers des témoignages. Au travers de ce qui a été partagé ces derniers dimanches, eh bien il y a des choses qui ont remué. Des choses qui ne sont pas toujours faciles. Et j'aimerais que l'on puisse vous offrir la prière. Et j'ai demandé aux quatre personnes qui ont témoigné,

plus à « Marc et Danièle Geiser » et puis « Norbert et Jeanne Chollet », de faire des équipes de deux et d'être là à disposition pour prier pour ceux qui le désirent.

Le pasteur a convié deux couples engagés de l'assemblée, des individus exemplaires, à s'associer aux témoins, afin d'intercéder pour les personnes qui en feraient la demande, lors du moment de communion. Il adresse aussitôt une invitation à l'auditoire.

– Suite à ce que vous avez entendu, vous avez la foi pour que quelque chose change : venez et recevez la prière ! Suite à ce que vous avez entendu, vous êtes plein de doutes, vous ne savez plus ce qu'il faut faire. Mais peut-être il y a juste cette ouverture pour recevoir la prière : alors, venez !

Il marque un temps puis énonce.

– Jésus est là. Jésus vient.

L'officiant esquisse ensuite un geste du bras pour indiquer aux individus sollicités qu'ils peuvent procéder à la tâche qui leur incombe. Un groupe formé de huit personnes s'approche de la table de communion et se place en arc de cercle autour du pasteur, face à la congrégation. Elles recevront bientôt de ses mains les corbeilles de pain et les plateaux où sont disposés les gobelets en plastique remplis de jus de raisin. Didier ouvre alors sa bible et convie l'assemblée à l'écoute du texte retenu comme préface à la Cène. Il lit un passage tiré de la *Première Épître de Pierre*.

– « Le Christ a aussi souffert pour vous, vous laissant un exemple, pour que vous suiviez ses traces. Il n'a commis aucun péché, ses lèvres n'ont jamais prononcé de mensonge. Injurié, il ne ripostait pas par l'injure. Quand on le faisait souffrir, il ne formulait aucune menace, mais remettait sa cause entre les mains du juste Juge. Il a pris nos péchés sur lui et les a portés dans son corps sur la croix, afin qu'étant morts par rapport au péché, nous menions une vie juste. Oui, c'est par ses blessures que vous avez été guéris. Car vous étiez comme des brebis errantes et, à présent, vous êtes retournés vers le berger et le gardien de vos âmes. »

En guise de commentaire à l'ensemble de la célébration, Didier résume l'idée centrale qui se dégage des témoignages et de la lecture biblique.

– Jésus a tout porté à la croix, afin de nous accorder une guérison pleine et entière qui commence dans le temps présent et s'achèvera à son retour.

Il rappelle alors les mots de l'institution.

– Ceci est mon corps... Ceci est mon sang...

Deux des personnes préposées à la distribution de la Cène sont invitées à prier pour bénir le pain et le jus de raisin. Elles s'exécutent en formulant chacune une prière spontanée. Le groupe se disperse ensuite dans la chapelle, tandis que les musiciens

entament un morceau instrumental. L'assemblée, assise, reçoit les éléments dans une atmosphère propice au recueillement.

Les témoins se sont placés devant l'estrade. Les deux couples de fidèles les ont rejoints. Après avoir communiqué, les uns et les autres s'apparient pour composer quatre équipes. Bientôt, des files se forment vis-à-vis de chaque groupe. Le pain et le vin circulent encore dans les rangs. Près d'une vingtaine de personnes s'avance, tour à tour, pour recevoir une prière personnalisée. Les intercesseurs entourent l'individu, se plaçant face à lui, légèrement sur sa gauche et sa droite, un bras pendant le long du corps, alors que l'autre est élevé de manière à ce que la paume ouverte de l'intercesseur effleure l'épaule de la personne pour qui l'on intercède. Ce toucher, plus suggéré qu'effectif, s'avère suffisant pour mettre en contact l'une et l'autre parties, ceux qui prient et celui qui reçoit la prière. Mais, au-delà des individus en présence, le requérant entre en contact avec la divinité, par le canal des intercesseurs.

Le renversement inauguré dans l'ordre du discours parvient à son point culminant dans ce rituel d'intercession mutuelle. Ceux dont les accidents de la vie semblaient corroborer la désertion de la puissance divine intercèdent à présent pour d'autres, à partir d'une position d'autorité, en compagnie des fidèles exemplaires chez qui l'assemblée s'accorde pour reconnaître une « onction » particulière, la marque de la présence de Dieu au sein de leur existence. Que le renversement ait eu lieu, que le discours ait atteint sa visée, cela est manifeste dans la motion des corps qui s'avancent en direction de l'estrade pour attester de l'émotion qui remue ces personnes, du fait qu'elles ont été saisies dans leur chair par ce qu'elles ont entendu. L'attouchement de la prière vient alors sceller un mouvement déjà amorcé dans le registre de la parole, celui d'un toucher divin. Certains en pleurent.

Dieu ne les a pas abandonnés. Les témoins, dans leur faiblesse, en sont la vivante attestation.

Une réception en forme de réflexion

Nous avons proposé à Didier de lire une version quasi définitive de notre article décrivant la série de messages qu'il avait délivrés dans sa congrégation. Il s'agissait de prendre note de ses commentaires, quitte à modifier le texte en profondeur s'il s'avérait qu'il passait à côté de la façon dont notre interlocuteur faisait sens de ce qui s'était déroulé. Nous fixons donc une rencontre avec le pasteur. Je m'y rends seul, mon collègue n'ayant pu se libérer. Je prends avec moi mon enregistreur, envisageant de demander à

Didier l'autorisation d'enregistrer notre conversation, de façon à pouvoir la communiquer à mon coauteur. Le clerc accédera sans difficulté à cette sollicitation.

Didier me donne rendez-vous sur une place près de chez lui, dans une commune rurale de Genève. C'est l'été, il fait beau et chaud. Il est 14 h 30. Nous bénéficions de l'ombre fraîche que jettent des platanes sur la terrasse d'une pizzeria. Mon interlocuteur est en tenue décontractée. Il arrive en short et t-shirt, notre texte à la main. C'est un homme mince, sportif, dans le début de la quarantaine. Nous commandons chacun un jus de pomme que nous prendrons le temps de siroter pendant notre échange. La place est passablement animée. Le bruit provient surtout des travailleurs occupés à rénover la façade d'un immeuble adjacent à la terrasse sur laquelle nous sommes installés.

Après les salutations d'usage, j'allume mon enregistreur et le pose sur la table.

– Alors, cette lecture ?

– Tu enregistres là ?

– Ouais, ça enregistre. C'est pour Christophe, pour qu'il puisse entendre.

– Ah, salut Christophe !

Nous échangeons quelques rires. Mon interlocuteur désire connaître le cadre dans lequel nous pensons publier cet article. J'explique alors que nous avons été invités à un colloque consacré au rapport entre corps, rites et guérison. Puis, j'évoque mon travail sur les liens entre le corps du fidèle et celui de la communauté. Et j'ajoute qu'on voit très bien, dans le cas de cette célébration, comment elle reconfigure la congrégation.

Didier acquiesce et en vient à donner ses impressions sur notre texte.

– Ce qui me surprend, c'est tout ce travail d'analyse qui est fait sur un culte.

– Ouais.

– Tout ce qu'on peut dire : eh bien, heureusement qu'on ne le savait pas avant, parce que le culte n'aurait pas été fait de la même manière !

Nous rions.

– Mais j'ai trouvé ça intéressant à lire. Même si ça fait quand même... combien ?... quatre ans, je pense, que ça s'est passé.

– Ouais.

– Donc, ça fait quand même un bout de temps.

Didier revient sur l'article.

– Ce que j'ai trouvé génial, c'était de lire certaines analyses que vous avez faites. Qui traduisent des choses que j'ai...

Mon interlocuteur s'appesantit sur la dernière syllabe, puis poursuit.

– ... on va dire *voulues*, mais je n'aurais peut-être pas pu les expliquer aussi clairement que ce que vous faites là, tu vois.

– Ouais.

– Donc, pas mal des conclusions sur lesquelles vous arrivez, euh surtout dans la partie à la fin. Là, ces quelques pages, j'ai trouvé ça assez génial.

– Sur le moment de la Cène, le moment de prière ?

– Ouais, le moment de prière, la Cène et puis comment vous tracez quelques lignes.

J'acquiesce. Mon interlocuteur poursuit.

– Ça traduisait vraiment pas mal de choses avec lesquelles je suis tout à fait d'accord. Je ne sais pas si j'aurais pu les dire tout à fait comme ça quand j'ai fait le culte.

Didier exprime alors son amusement face à l'analyse détaillée que nous effectuons de l'introduction du pasteur au temps de témoignages. Cette introduction avait été pensée à l'avance, mais très courtement. Il n'avait eu que dix minutes pour la préparer. Je lui explique alors que des propos énoncés rapidement peuvent revêtir une grande complexité.

Mon allocutaire acquiesce et reprend la parole.

– Je dirais qu'une bonne partie de ce qui se passe là traduit ma théologie. Et puis des choses qu'on avait beaucoup réfléchies pendant ma formation. Et qui forcément ont trouvé un ancrage dans cette situation d'Église qui était... qui était lourde ! Et qui n'était pas évidente à vivre.

– Ouais.

– Et le culte... Enfin, cette série de quatre cultes était nécessaire autant pour la communauté que pour moi.

– Mmh.

– Moi aussi j'avais à me débattre en tant qu'individu, et puis en l'occurrence en tant que pasteur. Je pense que ça se jouait sur les deux plans. Et puis il y avait un besoin de la communauté d'entendre quelque chose. À un moment, vous écrivez qu'il y avait cette tension entre cette manière de voir assez classique, charismatique, « on prie, on est béni ».

– Ouais.

– Ça implique que quand la vie va bien, on est béni et on est juste. Et puis l'autre réalité, qui est là...

À ce moment, Didier frappe sa paume contre la table.

– On ne peut pas dire que les gens qui sont malades sont juste...

Il frappe à nouveau sur le plateau. Je lui suggère :

– Des pécheurs.

– ... des pécheurs, reprend-il. Enfin, pas plus que les autres.

Nous rions.

En quête d'une communauté en milieu conservateur

Le second conflit est survenu dans une assemblée conservatrice. Lors de mon investigation, différents indicateurs laissaient présager la polarisation de certains antagonismes, et le passage à des hostilités ouvertes. Toutefois, les affrontements ont éclaté au grand jour une année après que j'aie cessé de mener des observations participantes dans la congrégation. J'en ai rapidement été informé, car je prenais régulièrement des nouvelles des développements de la situation, par le biais de connaissances que j'avais fréquentées durant mon adolescence et qui étaient engagées dans cette Église. J'avais ainsi noué un contact étroit avec un couple de retraités, « Paul et Marjorie Schlumpf », dont je connaissais bien les enfants, et qui vivait difficilement ces circonstances. Ils les vivaient d'autant plus mal qu'ils s'étaient retrouvés dans le camp des « contestataires » – c'est ainsi que les désignaient le pasteur, les anciens, et le reste de l'assemblée ayant pris parti pour les responsables spirituels – sans avoir véritablement cherché à en faire partie.

L'entrée dans le conflit se fait par Paul et Marjorie, mais elle aurait pu suivre d'autres acteurs. Si j'ai choisi de retenir ce couple, c'est en raison de leur longue insertion dans la congrégation, ainsi que du rapport privilégié que j'ai pu entretenir avec eux. Une part de la narration que je m'apprête à restituer provient de leurs comptes rendus, que j'ai ressaisis de manière informelle, ainsi que de divers éléments documentaires et accessibles (procès-verbaux d'assemblée générale, enregistrements de prédications, vidéos de célébrations).

En suivant la trajectoire de ces retraités, on verra comment est remise en cause la légitimité de conducteurs à exercer une autorité spirituelle, et comment ceux-ci justifient leur exercice du ministère en se rapportant à la Bible. Or, pour les personnes prises dans le conflit, une telle convocation de l'Écriture génère des risques importants, à commencer par le fait qu'il n'est plus possible d'entendre la Parole de Dieu. Cette forme d'audition particulière risque d'être réduite à néant en raison des récupérations auxquelles se livrent les factions en présence, chacune revendiquant l'aval de la divinité.

« Culturellement progressiste et théologiquement conservateur »

Pour les Schlumpf, tout avait commencé lorsqu'ils étaient allés trouver « Karl », le pasteur, à la fin d'un culte, pour lui signaler qu'ils étaient incommodés par le bruit de la batterie durant les cantiques, et surtout, dans les moments suivant la célébration, un temps où les fidèles avaient pour habitude de se saluer et d'échanger quelques mots à propos de leur semaine. Il était usuel que les musiciens improvisent sur un chant après

les salutations finales de l'officiant. À ce moment, les gens de l'assemblée se levaient et entamaient leurs discussions. Quant aux instrumentistes, leurs improvisations pouvaient s'étendre sur plusieurs minutes, dans une performance joyeuse dont l'intérêt principal résidait dans le fait de jouer ensemble, plutôt que de recevoir une écoute attentive de la part des personnes occupées à bavarder. Dans la chapelle, on se préoccupait assez peu de ce qui était interprété. La musique s'apparentait à un fond sonore qui obligeait les fidèles à parler plus fort le temps que les musiciens en aient terminé avec leurs joutes musicales.

En plus d'être pasteur, Karl jouait de la batterie. C'est lui qui avait introduit cet instrument dans le culte. Ce qui n'avait pas été sans soulever de difficultés face à une frange de l'Église hostile à ce signe de modernité, et donc de « mondanité ». Mais le pasteur avait des vues contemporaines. Son mot d'ordre, qu'il répétait à souhait lorsqu'il était question de changement, était : « culturellement progressiste, théologiquement conservateur ». Il est vrai que sa théologie était très conservatrice. Ce qui se répercutait directement sur la longueur et le contenu de ses prédications. Celles-ci s'apparentaient à une exégèse serrée du texte biblique choisi pour l'occasion. Tous les versets du passage étudié étaient examinés à la loupe, l'un après l'autre, et éclairés à grand renfort de citations intertextuelles. Il en résultait des prêches durant généralement quarante-cinq minutes, et plus si le prédicateur était d'humeur. (Il m'est ainsi arrivé d'assister à l'un ou l'autre message dépassant l'heure.) De telles prestations étaient hautement valorisées par l'assemblée, en partie par la frange la plus conservatrice (qui comptait une part importante de personnes âgées). Cette pratique de la prédication était le signe que Karl était un « homme de la Parole », que son ministère était conforme aux impératifs « bibliques ». Dès lors, on lui pardonnait certaines entorses aux ordonnances immuables qui avaient régi, pendant plus d'un demi-siècle, le choix des instruments et le répertoire interprété durant le culte. Les plus vieux se consolaient en se disant qu'un tel pasteur (qui avait déjà la quarantaine) savait certainement comment il fallait s'y prendre pour attirer les plus jeunes.

Si Karl n'hésitait pas à bousculer les traditions, c'était également dû au fait qu'il ne les connaissait pas véritablement. Il n'avait pas grandi dans la dénomination et ne savait pas grand-chose de son histoire. D'ailleurs, il ne portait que peu d'intérêt à la chose. Il confiait ainsi, à ceux qui étaient dans son cas, combien cette famille d'Églises lui paraissait étriquée. Pour autant, aussi longtemps qu'on lui laissait les mains libres dans sa congrégation, il acceptait de se plier au jeu des réunions et des pastorales.

En réalité, il y avait peu de chances pour que la dénomination ne cherche querelle à ce pasteur venu de l'extérieur. D'une part, il était à la tête de l'Église la plus importante de Suisse, à l'intérieur de cette famille d'assemblées. Cette importance se répercutait

directement au niveau financier. Ainsi, une large manne, excédant les obligations statutaires, était envoyée, par la congrégation, aux instances nationales, pour le plus grand bonheur de ces dernières, les caisses de l'association ayant généralement tendance à être vides. Les sommes étaient d'autant plus considérables que le pasteur ne percevait pas de salaire : c'était un missionnaire envoyé par une mission américaine pour prêter main-forte à un effort d'implantation de nouvelles assemblées. L'apport de Karl permettait alors de financer des postes pastoraux dans d'autres Églises. Ce qui avait poussé l'un des précédents présidents de la dénomination – accessoirement, un proche parent de Marjorie – à dire du missionnaire : « tu es une véritable bénédiction pour nos assemblées ».

Un second facteur d'indépendance dont bénéficiait Karl, à l'égard des instances nationales, tenait au fait que deux de ses anciens siégeaient dans l'organe directeur de la dénomination. Ceux-ci étaient des inconditionnels de leur pasteur et ne cessaient de louer son érudition biblique et ses performances oratoires. C'est ainsi que les cinq premières années du ministère genevois du missionnaire s'étaient déroulées dans un calme relatif. À l'exception de deux ou trois récalcitrants à qui il avait fallu montrer la porte, rien n'avait publiquement entamé l'aura « d'homme de Dieu » dont jouissait le conducteur. Au contraire, il exerçait sur ceux qui l'entouraient une certaine attraction : les gens étaient heureux d'être en sa présence et de bénéficier de son attention. Karl incarnait un idéal de réussite, tant familial que professionnel et spirituel. Graviter dans son entourage procurait le sentiment de se trouver du bon côté de la vie, du côté des gagnants.

Le « club des seuls »

Les Schlumpf ne supportent plus le « brouhaha » qui accompagne la fin de cultes. Ils souhaiteraient pouvoir terminer la célébration dans une ambiance de relatif recueillement. Évidemment, ils se réjouissent de discuter avec les uns et les autres. Mais cela peut se faire dans le calme, sans qu'il soit nécessaire de s'égosiller parce qu'il faudrait couvrir le bruit d'une grosse caisse ou de cymbales. N'y tenant plus, ils vont trouver Karl et lui disent sans détour ce qu'ils en pensent. D'ailleurs, la place du pasteur n'est pas à la batterie, mais près de la porte, pour saluer les gens au moment de leur départ, tout en prenant rapidement quelques nouvelles à leur propos.

Karl n'est pas vraiment enchanté par ce qu'il entend. Il faut dire que la diplomatie n'est pas la première des qualités de Paul ou Marjorie. Le pasteur fait alors appel au plus jeune de ses anciens, « Antoine ». Ce dernier a un pedigree irréprochable : c'est un

« MK », autrement dit, un « *missionary kid* », un « enfant de missionnaires ». Ses parents ont implanté des Églises en Amérique latine, pour le compte de la dénomination. Lui-même est né en terre de mission et a été enrôlé dans le travail d'implantation dès son plus jeune âge, en compagnie de ses frères et sœurs. Les talents pianistiques d'Antoine furent rapidement mis à contribution pour animer les célébrations dominicales. Revenu dans la patrie de ses parents pour terminer ses études supérieures, il est resté en Suisse et s'est joint à la congrégation genevoise. Au fil des années, il a occupé plusieurs ministères, dont celui de responsable du groupe de jeunes, de conducteur de l'équipe de louange et, désormais, d'ancien. Ce dernier titre est une forme de consécration, car Antoine vient à peine d'entamer la trentaine. Jusque-là, on répugnait à conférer un tel ministère à de « jeunes hommes ».

Secondé par un ancien dont l'autorité est incontestable en matière musicale, Karl demande aux Schlumpf de le suivre dans le bureau du pasteur. Ils s'y enferment tous les quatre. La conversation est animée. Les retraités n'ont pas leur langue dans leur poche. Cependant, ils ne tiendront pas longtemps face aux arguments que leur opposent les responsables spirituels. Ceux-ci commencent par signaler que Paul et Marjorie sont « les seuls » à se plaindre pour la batterie. Personne d'autre n'a évoqué un tel sujet. S'il s'était agi d'un enjeu théologique, d'une hérésie doctrinale, Karl aurait été d'accord d'entrer en matière, afin de rétablir la vérité. Cependant, les griefs portent sur des éléments culturels, ils relèvent donc de conventions arbitraires. S'il fallait changer tout ce que des individus isolés n'apprécient pas dans l'Église, la gestion de l'assemblée deviendrait chaotique. Par essence, les goûts et les couleurs ne se discutent pas. C'est pourquoi il revient aux responsables spirituels de se prononcer en la matière. Si Paul et Marjorie ne sont pas contents, ils peuvent toujours trouver une autre congrégation plus à leur convenance. Genève regorge d'assemblées évangéliques susceptibles de leur convenir. Par contre, s'ils s'entêtent dans leurs critiques, il deviendra manifeste qu'ils sont des « râleurs ». La prochaine étape sera d'entamer une procédure disciplinaire à leur égard, celle-ci pouvant déboucher sur une excommunication dans le cas où ils refuseraient de se repentir.

Les retraités sont sous le choc. Ils ne s'attendaient pas à un tel discours de la part de leur pasteur et de cet ancien. Ils se rendent compte progressivement que cette rencontre à quatre s'apparente à une première phase menant vers le blâme public et s'assortissant très probablement d'une expulsion. Paul et Marjorie sont attachés à leur congrégation. Ils y ont toujours vécu, la fréquentent assidûment, s'investissent dans les différentes activités. Il se souviennent encore de la construction de la nouvelle chapelle. C'était il y a près de trente ans. Cette Église, c'est leur vie. La quitter reviendrait à tout perdre d'un

coup. Ce qui avait débuté comme l'expression d'un ras-le-bol menace de se transformer en un cauchemar. L'alternative est claire : le choix entre rentrer dans le rang et ronger son frein en silence, ou se plaindre publiquement et risquer l'excommunication.

Après la stupeur initiale arrive le temps des questions, de ce qu'il aurait fallu dire sur le moment, de ce qu'on aurait dû refuser d'écouter. Les Schlumpf en viennent à se confier à leurs proches. Et peu à peu leur parviennent des échos de gens ayant vécu une expérience similaire avec les autorités de l'Église, à commencer par le pasteur. Le téléphone sonne souvent. On rapporte à demi-voix des entrevues dans lesquelles furent signifiés des rappels à l'ordre, insinuées des menaces. À chaque fois, le motif semblait différent, mais la méthode était identique. On cherche à exprimer un malaise ou un désaccord. Ce peut être la longueur de la prédication, le manque d'encadrement du groupe de jeunes, ou encore la nécessité de rendre des visites pastorales aux personnes âgées. Autant d'enjeux ayant conduit des fidèles engagés à faire part de leurs inquiétudes et de leurs suggestions auprès des conducteurs spirituels. Ces mouvements se sont toutefois brisés sur un refus d'entrer en matière. Et chaque fois, cette réponse identique : « vous êtes les seuls à qui cela pose problème ». À tel point que Paul a trouvé un nom pour l'ensemble de gens ayant fait cette même expérience et qui commence à se fédérer autour d'une revendication commune relative à la liberté d'exprimer publiquement des doléances : le « club des seuls ».

La voie d'Absalom

Si Karl commence à provoquer du mécontentement chez des personnes fréquentant l'Église de longue date, simultanément, sa cote de popularité continue à grimper auprès du reste de l'assemblée, en raison des francs succès que rencontre son ministère de prédicateur. Ses capacités oratoires font merveille. Les enregistrements de ses messages ne cessent de circuler et drainent, vers la congrégation, des fidèles n'hésitant pas à faire près de soixante kilomètres, le dimanche matin, pour écouter cet « homme de la Parole ». Karl est conscient de cette aptitude, qu'il présente comme un don particulier. Il fonde ainsi sa vocation à être un « pasteur-docteur » en se rapportant à un verset tiré de l'Épître aux Éphésiens : « Et [Dieu] a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs et docteurs pour le perfectionnement des saints en vue de l'œuvre du ministère et de l'édification du corps de Christ » (4, 11-12).

Si cette vocation renvoie à une aptitude particulière, elle dit également, en creux, une absence. Ce faisant, l'appel à un ministère d'enseignant permet à Karl de ne pas pallier au

peu d'engouement qu'il met à accomplir les tâches dont s'étaient acquittés les différents pasteurs qu'avait connus la congrégation jusqu'alors. Ces prédécesseurs effectuaient des visites avec une grande assiduité et consacraient une large portion de leur temps à accorder des entretiens de « cure d'âme », soit un accompagnement pastoral s'apparentant à une démarche thérapeutique. Karl avait conscience de ce contraste dans la façon d'exercer le pastorat. Il l'imputait simplement à des différences de personnalité et de vocation. Si tous ne peuvent être un « pasteur-docteur », tous ne sont pas appelés à être un « pasteur-berger ».

À l'aune des tâches dont s'étaient acquittés ses prédécesseurs, le travail de l'actuel conducteur de la congrégation semblait laisser à désirer. Toutefois, sa façon de concevoir le ministère apparaissait comme un exemple à imiter pour des collègues plus jeunes convaincus que la croissance d'une Église passait par un effort important d'enseignement biblique des fidèles. Et le meilleur lieu pour mener à bien cet ouvrage n'était autre que la chaire dominicale, le moment où toute l'assemblée est rassemblée et disposée à recevoir la « Parole de Dieu ».

« Boris » est l'un de ces jeunes pasteurs dynamiques. Bien qu'il entre à peine dans la quarantaine, il compte déjà près de deux décennies dans le ministère pastoral. Il se trouve à la tête d'une importante congrégation conservatrice dans la banlieue d'une grande métropole française proche de Genève. Il connaît Karl depuis des années, celui-ci ayant fait office de mentor alors que Boris débutait dans le pastorat. Ce dimanche, il a été invité à prêcher dans l'Église de son ami, en l'absence du missionnaire. Comme il est de coutume, le message a été enregistré. J'ai pu m'en procurer l'enregistrement. À noter que ce sermon est prononcé en novembre, quelques mois à peine après que se soit déroulée l'altercation entre les Schlumpf et leur pasteur.

L'invité débute sa prédication en profitant de l'absence de son confrère pour faire son éloge :

- Bonjour.
- Bonjour, répond-on dans l'assemblée.
- Écoutez je suis très heureux d'être des vôtres avec mon épouse et nos enfants. Euh, je pense vraiment que Karl est probablement le meilleur prédicateur francophone. Et j'espère...

L'orateur n'a pas le temps de poursuivre sa phrase que des applaudissements nourris s'élèvent de l'auditoire. Quelques personnes s'écrient :

- Bravo !

Boris est quelque peu surpris par une réaction aussi vive. Il ne peut s'empêcher de laisser échapper un rire alors qu'il tente de confirmer son compliment.

– Vraiment !

Les acclamations durent pendant quelques secondes. Quand elles cessent, l'invité reprend son discours à l'endroit où il l'avait interrompu.

– Mais ce n'est pas simplement par rapport à des compétences que je dis ça. C'est aussi surtout à cause de son cœur pour Dieu et pour le ministère. Et je crois que si mon épouse et moi-même vivions dans le coin, nous serions dans cette assemblée à bénéficier de son ministère, à le soutenir. Et je voulais vous le souligner, pour que vous sachiez la bénédiction que vous avez. Euh on a essayé de le faire venir dans notre ville, mais ça n'a pas marché.

La boutade de l'orateur fait mouche. Il provoque les rires de la salle. Puis, il poursuit et lance avec un grand sourire :

– Quelle bénédiction que vous avez d'être avec ce frère et son épouse ! Ils nous sont vraiment chers !

Boris débute alors son message par une plaisanterie narrant les mésaventures d'un perroquet³. À nouveau, le bon mot produit l'effet escompté. Du coup, il s'adresse à un public attentif et disposé à l'écouter.

– Et ce matin je souhaiterais que nous lisions ensemble un psaume qui nous apprend comment intégrer les promesses de Dieu quand tout s'effondre. D'accord ? S'il y a une chose que j'aimerais relever dans ce psaume-là, c'est comment intégrer les promesses de Dieu quand tout s'effondre.

L'orateur claque la langue, avant de poursuivre :

– J'avoue que j'ai été très ébahi de l'étude des *Psaumes* récemment. On fait une série sur les *Psaumes* dans notre assemblée. Et c'est extraordinaire le nombre de situations de vie que l'on rencontre dans les *Psaumes*, la richesse que l'on découvre et qui s'applique à toutes les situations.

Après quoi, le prédicateur soumet ses auditeurs à un petit quiz sur la longueur des divers psaumes et leur quantité. Un jeu dont l'auditoire se révèle extrêmement friand, car il permet aux fidèles de démontrer l'excellence de leurs connaissances bibliques. Le prêcheur souligne ensuite certains éléments pertinents pour la compréhension du texte qu'il s'apprête à commenter.

– Dans ces psaumes-là, on retrouve un genre de façon assez fréquente. C'est le genre principal des *Psaumes*, qui est le genre de lamentations. Et là l'auteur se lamente à

³ J'ai proposé une première analyse d'extraits de cette prédication dans un article technique traitant des *herméneutiques ordinaires* (Gonzalez, 2006). La restitution que je propose ici mobilise une écriture plus classiquement ethnographique et s'appuie sur d'autres portions du sermon. Par ailleurs, j'ai choisi de me focaliser sur la résonance d'un tel message en lien avec un vécu ecclésial.

propos d'une situation qu'il a vécue. Il intègre les promesses de Dieu dans la situation difficile qu'il vit. Et nous allons lire le Psaume trois, ensemble.

Boris continue tout en tournant les pages de sa bible :

– Avec ce *Psaume* trois, nous avons vraiment l'un des premiers psaumes. D'abord, c'est le premier des psaumes attribués à David. C'est le premier des treize psaumes précédés d'un contexte de la vie de David. Parfois on lit un psaume et on ne sait pas trop qu'est-ce qui se passe dans la vie de l'auteur. Et là, c'est la première fois où on a le contexte qui nous permet de comprendre ce qu'a connu David. Et puis c'est le premier des psaumes qui contient l'expression « *selah* », « pause », euh c'est un moment. On ne sait pas trop à quoi ça correspond vraiment. Mais c'est un moment de réflexion, de méditation où on nous invite un peu à...

En chuchotant :

– ... attendre, réfléchir sur ce qui a été dit.

Puis, reprenant une intonation plus normale :

– Et puis donc c'est le premier psaume de lamentations.

Le prédicateur lit alors le texte biblique sur un mode emphatique :

– Psaume trois. « Psaume de David quand il fuyait devant son fils Absalom. Éternel, qu'ils sont nombreux mes adversaires. »

Près de crier :

– « Nombreux ceux qui se lèvent contre moi. Nombreux ceux qui disent à mon sujet : point de salut pour lui auprès de Dieu ! »

Susurré :

– « Mais toi, Éternel, tu es pour moi un bouclier. Tu es ma gloire et tu relèves ma tête. »

Sur un ton plus neutre :

– « À haute voix, je crie à l'Éternel et il me répond de sa montagne sainte. Je me couche et je m'endors. Je me réveille, car l'Éternel me soutient. Je ne crains pas les myriades de gens qui de toutes parts se sont mis contre moi. »

À bout de souffle :

– « Lève-toi, Éternel ! Sauve-moi, mon Dieu ! »

Et, finalement, sur un mode plus impersonnel :

– « Car tu frappes à la joue tous mes ennemis. Tu brises les dents des méchants. À l'Éternel est le salut. Que ta bénédiction soit sur ton peuple ! »

Après la lecture, Boris esquisse rapidement la structure de son message. Celui-ci durera près de quarante minutes.

– Ce matin, j’aimerais qu’on regarde le constat que fait David, qui est un constat d’un monde hostile. On regardera ensuite le réconfort que Dieu offre. C’est un Dieu protecteur. On regardera en troisième point, le résultat, le repos que Dieu donne. Et enfin, le dernier point, le recours que nous avons quand, justement, tout s’effondre.

Au cours de son interprétation, le prédicateur met en œuvre une herméneutique classique, proposant au croyant de se reconnaître dans la figure d’un David exprimant son désarroi auprès de Dieu. Un personnage va cependant retenir l’attention du prêcheur : Absalom, le fils renégat du monarque. Car si le roi est contraint à l’exil, s’il fait monter sa plainte vers « l’Éternel », c’est que l’un de ses possibles héritiers a décidé de prendre le pouvoir. Et si Absalom acquiert de la puissance, c’est qu’il réussit à canaliser le mécontentement populaire pour le retourner contre les autorités en place.

– Vous imaginez ça ! À cette époque, quand on avait un différend, on allait voir le roi qui rendait un jugement. Et souvent, c’était confié à des personnes qui s’en chargeaient pour les petits litiges. Mais comme Absalom était là, il écoutait d’une oreille attentive et tous les mécontents d’Israël savaient qu’Absalom, ...

Boris claque à nouveau de la langue.

– ... c’était quelqu’un de bien. Lui au moins, *lui*, lui il écoutait. Parce que les anciens, eux, ils n’écoutent pas. Ils sont trop préoccupés par d’autres questions. N’est-ce pas ?

À ce moment de la prédication, un doute s’installe. Les « anciens » dont il est question, se rapportent-ils à ces juges de paix œuvrant pour le roi David, dans les cités d’Israël ? Ou s’agit-il des anciens de l’Église genevoise dans laquelle Boris est invité à prêcher ? Et l’orateur de poursuivre :

– Vous avez vu sa technique ? Il s’appuie sur les mécontents d’Israël. Il met en doute la bonne volonté du roi et de son équipe. Et il se place en personne de bonne volonté qui offre une solution. Et il attaque lorsqu’il est fort. Regardez le verset douze !

Le prédicateur étaye alors son argument en continuant à citer le récit de la révolte dans 2 *Samuel* 12 :

– « Pendant qu’Absalom offrait les sacrifices, il envoya chercher à la ville de Guilo Ahitophel, le Guilonite, conseiller de David. La conjuration devint puissante et le peuple était de plus en plus nombreux avec Absalom. » Verset quatorze : « David dit à tous ses serviteurs qui étaient avec lui à Jérusalem : levez-vous, prenons la fuite, car il n’y aura pas moyen pour nous d’échapper à Absalom. Hâtez-vous de partir ; sinon, il se hâtera bien lui-même de nous atteindre et d’attirer un malheur sur nous en frappant la ville du tranchant de l’épée. »

Le prédicateur s’émouvra des tracas par lesquels passe David, en particulier le fait qu’il est trahi par l’un des siens. Cependant, l’étrange mention des « anciens » continue à

faire son chemin dans la tête de certains auditeurs pendant les vingt minutes qui séparent sa première énonciation de la fin du message. Soudain, lors de sa conclusion, il revient sur ce terme, alors qu'il prodigue des conseils pour mettre en pratique le texte médité.

– OK, je vais conclure avec quelques applications. La première de ces applications... une question. Est-ce que vous êtes authentiques dans l'évaluation des situations euh que vous pouvez rencontrer ? Je m'aperçois que parfois les chrétiens *ignorent* les tourments qu'ils vivent plutôt que de les exprimer à Dieu dans la réalité. Beaucoup des psaumes sont des psaumes de lamentation où la réalité de la douleur et de la souffrance est exprimée à Dieu sans un masque du style : « mais ça va, ça va ! » Non, on peut dire « ça fait mal », mais on s'appuie aussi sur les promesses de l'Éternel.

Si la première recommandation signale vers qui le croyant peut adresser sa plainte, la seconde explicite d'où il faut attendre le secours.

– Deuxième remarque, justement, est-ce que vous comptez sur les promesses de Dieu au milieu du tunnel ? C'est pas facile, hein, quand toutes nos émotions nous tirent vers le bas, de garder les yeux fixés au ciel sur les promesses de Dieu, c'est pas facile. C'est pour ça que les *Psaumes* nous sont donnés, pour nous donner du carburant pour cela.

Vient alors l'application ecclésiale du message :

– Et puis, troisième remarque, plus pertinente pour la vie de l'Église : j'espère que ça ne se produit jamais ici, l'attitude d'Absalom. Vous avez remarqué, Absalom il allait voir ceux qui n'étaient pas contents dans... en Israël. Il arrive parfois – je ne pense pas à Genève, mais je sais que chez nous, dans notre Église – il arrive parfois que des gens se plaignent.

Boris esquisse un ricanement.

– Curieux ça ! Ils se plaignent. Et alors ils se plaignent généralement loin des anciens, n'est-ce pas ? Loin de ceux qui pourraient peut-être les aider. Et ils se plaignent auprès de la personne qui est toujours capable de les entendre.

À ce moment, un rire résonne dans la salle. L'orateur continue :

– « Moi je te comprends. »

Il esquisse un rire et poursuit son dialogue :

– « Les anciens non... »

Boris ricane à nouveau.

– « non, non, ils sont trop occupés. Ils ont trop de travail à faire. Mais moi je te comprends. » Et comme ça, petit à petit, vient une scission, une rupture de confiance dans le peuple de Dieu.

Puis, comme anticipant une question que pourrait susciter une telle application du texte biblique, Boris s'empresse d'ajouter :

– Encore une fois, je n'ai aucune... Je n'ai pas parlé à Karl ! Donc, je ne sais pas comment vous vivez les choses ici. Mais je sais que ça se produit parfois dans d'autres assemblées. Donc je me dis qu'il y a peut-être eu des moments où ça pourrait se produire et que nos cœurs doivent être attentifs de ne pas être de ceux qui sont comme Absalom.

Le prédicateur mentionne encore une quatrième application, soit la consolation que Dieu place dans le cœur du croyant, par le moyen de son Esprit. Et il esquisse une prière de conclusion.

– Seigneur, quelle joie pour nous que de savoir que tu es vivant, au milieu des orages, des tourmentes, même des tourments que nous avons parfois suscités par nos propres péchés. Tu es vivant et tu es celui qui relève notre tête. Tu es le bouclier qui s'interpose. Tu es la gloire de notre vie. Et nous te remercions que le jour vient où, Seigneur, nous serons dans la gloire auprès de toi et où toutes ces choses pâliront totalement. Donne à cette assemblée, et à chacun d'entre nous, Seigneur, la grâce de pouvoir nous abreuver de tes promesses au milieu de toutes les circonstances de l'existence que nous pouvons rencontrer.

Au terme de ce message, un sentiment de malaise s'instille chez ceux qui se sont récemment ouverts à des proches pour partager leur insatisfaction à propos des conducteurs de la congrégation. Le sermon de Boris revêt-il une dimension prophétique ? Dieu serait-il en train de signaler à ces personnes qui expriment un mécontentement à propos des responsables ecclésiastiques qu'elles s'engagent sur une mauvaise voie ?

Quant à ceux qui ne se doutent de rien dans l'Église, les voilà munis d'un cadre d'interprétation – la rébellion d'Absalom – pour faire sens de mécontentement que certains pourraient exprimer à l'égard du travail des anciens et du pasteur.

Du micro au baptistère, ou l'épreuve du témoignage public

Le ministère de Karl continue à drainer des nouveaux venus. Il s'agit tantôt de gens extérieurs à l'évangélisme, qui sont convaincus par son exposition percutante de la foi chrétienne. Tantôt, ce sont des protestants évangéliques qui ont décidé de quitter leur ancienne congrégation, car les messages de Karl leur semblent plus bibliques. Cet afflux se traduit par de nouveaux baptêmes. Depuis l'arrivée du missionnaire, l'Église a pris l'habitude de baptiser, deux fois par année, les individus qui en auraient fait la demande. Avant, les baptisés étaient rares. La célébration de ce geste rituel et les témoignages

publics qui accompagnent son accomplissement sont perçus comme le signe d'une évangélisation efficace. Son impact est directement imputé au travail du pasteur.

Nous sommes en janvier. Trois personnes vont « passer par les eaux du baptême », ce dimanche matin. La disposition de la chapelle a été réaménagée. On a monté le « baptistère ». Il ressemble à une grande baignoire de forme rectangulaire en plastique beige. On croirait à un objet tiré du décor d'un péplum des années 1960. La finition est extrêmement simple. Elle ne comporte aucun ornement. La cuve baptismale a été placée sur l'estrade, à la place où trône habituellement la chaire. Sur le côté, on a mis un paravent japonais, dans les mêmes tons que le baptistère, en pin clair. Ainsi, le baptisé, pourra immédiatement se changer à l'abri des regards, après avoir été plongé dans les eaux.

Mais, en prélude à l'immersion, il y a l'étape du témoignage devant la congrégation. À cet effet, un grand lutrin noir en métal a été emprunté à l'équipe de louange et placé entre la cuve et l'auditoire. Les néophytes auront loisir d'y poser les quelques notes sur lesquelles ils ont inscrit ce qu'ils désirent partager au micro.

L'élaboration d'un tel discours fait généralement l'objet d'une préparation attentive. Elle se déroule lors des deux ou trois séances préparatoires au baptême durant lesquelles le pasteur introduit les « candidats » à la signification biblique de cette « ordonnance », c'est-à-dire de ce commandement de Jésus à ses disciples. Tout caractère sacré ou rituel est dénié à ce geste. Celui-ci doit être appréhendé comme un simple « engagement » et, tout au plus, comme un « symbole ». Rien de « magique » dans tout cela. Une fois que le pasteur a instruit les néophytes sur les fondements scripturaux de cet acte, il leur communique quelques éléments pour rédiger un témoignage adapté à la circonstance : parler de sa rencontre personnelle avec Jésus, décrire ce qui a changé entre l'avant et l'après, expliquer pourquoi on a choisi de se faire baptiser.

Ce dimanche, il a été décidé que la célébration serait filmée. Une caméra a été disposée au centre de la chapelle, dans l'axe du lutrin et du baptistère. Le film servira de souvenir pour les baptisés et leurs familles. Mais il devrait aussi permettre de réaliser une petite séquence pour le site Internet de l'Église, de sorte que des gens de l'extérieur puissent apprendre la signification d'un baptême « biblique » en se connectant à la toile. Ainsi, les images de la cérémonie tiendront lieu d'illustration à la brève introduction que Karl fournit de ce geste. Une fois encore, il m'a suffi de demander la vidéo de la célébration pour y avoir accès.

« Pierre-Alain » est le premier candidat à donner son témoignage. Il est invité à s'avancer après une brève allocution de Karl. Alors qu'il chemine en direction du pupitre, le pasteur énonce quelques mots de présentation à son sujet.

– Pierre-Alain vient dans notre Église depuis un an, avec son épouse. Et nous sommes très contents de les avoir. Et... voilà, je vous présente Pierre-Alain. Tu veux venir, et nous raconter brièvement...

Karl s'écarte alors du microphone. Il aide le candidat à installer ses affaires sur le lutrin. Un ancien s'avance pour abaisser la tige du micro. Le néophyte fait près d'une tête de moins que le pasteur. C'est un homme de forte corpulence, dans la cinquantaine. Pendant tout le témoignage, Karl reste à proximité du fidèle.

Pierre-Alain prend bientôt la parole. Il semble visiblement ému. Il esquisse en direction de la salle :

– Alors, tout d'abord, j'aimerais dire que, moi et ma femme, nous ne sommes pas parfaits. Et quand l'un ne va pas bien, l'autre va bien. Et bon, nous péchons. Nous avons nos difficultés l'un et l'autre.

Il baisse la tête en direction du lutrin et commence à lire son récit. Le débit est lent, le ton monocorde.

– Maintenant j'aimerais quand même raconter ce que ma vie a été en très peu de lignes. Donc, je suis né dans une famille où le père ne me voulait pas et où la mère me voulait. L'amour n'était pas vraiment là. Cela donne un enfant qui se plaint de petites choses pour qu'on s'occupe de lui, un enfant qui a du mal à prendre des initiatives.

Il lève brièvement les yeux en direction de son public, avant de plonger à nouveau dans ses notes.

– Mon premier contact avec Dieu a eu lieu à l'âge de quinze ans, lors d'une soirée d'évangélisation de Fernand Legrand.

En prononçant le nom de ce célèbre évangéliste, il regarde la salle et la balaie du regard.

– Et là j'ai dit « oui » au Seigneur, je m'étais engagé. Mais, comme vous le savez, c'est une... ça se passe pas tout de suite automatiquement, hein. Il y a un long chemin à faire !

Les yeux rivés sur son texte :

– De douze à quinze ans, j'ai fait mes études. Donc, on n'en parle pas. De vingt-cinq à trente-et-un ans, j'avais terminé mes études. Il a fallu trouver du travail dans un monde qui n'était pas facile. Marilynne m'a donné trois enfants. Et c'est maintenant que les grosses difficultés sont arrivées, vers quarante-six ans, avec le shift et un mauvais psy, et ce que l'on commençait à connaître de l'apnée du sommeil, que j'ai.

Regardant l'assemblée :

– Est-ce que quelqu'un connaît l'apnée du sommeil ?

Des gens tentent de répondre dans la salle, mais sans succès.

– Ce n'est pas grave, hein, poursuit le témoin. D'accord.

Il retourne à ses notes.

– Alors, mes performances baissaient, dans une période difficile où le fait de quitter son poste était presque considéré comme un abandon. Il fallait un exemple. C'était tombé sur moi. Et Dieu me semblait bien lointain. J'ai travaillé comme un fou, avec beaucoup de stress pendant quatre ans. En 1999, j'ai eu une hernie discale... deux hernies discales ! C'est à ce moment-là que j'ai commencé à capituler devant Dieu. Je lui ai dit : « je suis dans mon lit et je ne peux plus bouger. Fais de moi ce que tu veux. »

Il regarde brièvement la salle.

– C'est cette capitulation que Dieu voulait, qu'il attendait. Mais il y a eu bien d'autres difficultés en 2003. Pour des raisons diverses : changement de poste, stress, sans-travail, Marilyne à l'hôpital pour cinq mois, deux attaques du diable.

En prononçant ce dernier mot, il esquisse furtivement un regard en direction du public, mais réfrène aussitôt son mouvement en hochant la tête.

– Bon, je continue parce que là... Dans un état de très grande fatigue, étant à la limite, épuisé totalement, j'étais allé à la clinique de Belle-Idée⁴. Et comme j'avais déjà eu beaucoup de difficultés, j'ai étud-... euh... le médecin a étudié mon cas. Et j'ai téléphoné à la doctoresse. Parce qu'il y a deux médecins dans mon entreprise, hein. J'ai téléphoné à la doctoresse qui m'a expliqué qu'il y avait des vies qui étaient plus ou moins faciles. La raison de la décision était une mise en invalidité à cent pour cent, étant donné que le rythme de travail, dans l'entreprise, allait devenir de plus en plus difficile.

Karl écoute attentivement Pierre-Alain, les mains jointes à la hauteur de sa taille. Le témoignage se poursuit.

– Quand cette décision a été prise par les trois docteurs... les trois docteurs et l'assistante sociale. À cinquante ans, j'ai capitulé devant Dieu et je suis à son écoute. Petit à petit, la forme revient, mais j'aurais encore besoin d'un minimum d'une année pour sentir cela. J'aimerais quand même...

À ce moment, Pierre-Alain se saisit d'un ouvrage qu'il avait posé sur le lutrin et qui, de ce fait, était demeuré invisible pour son auditoire. Il commence à le feuilleter.

– J'ai emmené un livre, parce que c'est ce livre qui m'a décidé, en définitive, à me faire baptiser.

Pierre-Alain se tourne alors vers le pasteur et demande :

– Je peux le lire ?

– Peut-être pas tout le livre, quand même !

⁴ Clinique spécialisée en soins psychologiques et psychiatriques. Le nom est réel, mais ne correspond pas au lieu où a été interné Pierre-Alain.

Un rire parcourt la salle.

– Non, non, non, t'inquiète pas Karl ! T'inquiète pas ! C'est le livre qui m'a dit : « Maintenant, il faut absolument que tu te fasses baptiser ! Parce que si tu meurs, tu vas en enfer. » Faut être très clair avec ça : si vous vous faites pas baptiser... Bon !

Le témoin hoche la tête et s'apprête à débiter la lecture du passage. Des murmures parcourent la salle en réaction à ce qu'il vient d'énoncer. Pierre-Alain n'a pas saisi la portée de ses propos. Il a commencé à lire.

– « Dans une petite ville de la Forêt-Noire, un frère très ouvert aux manifestations du Saint-Esprit organisait des réunions de prière à son domicile. Il m'invitait régulièrement à venir chez lui pour y conduire une série de réunions. »

Les gens continuent à échanger des propos à voix basse, couvrant quasiment la lecture du témoin.

– « À l'occasion de ces moments de retrouvailles, nous allions prier dans les maisons des fidèles, afin de bénir leurs demeures et d'imposer les mains aux malades. Au cours de ces visites, le frère que j'avais connu s'arrête chez une dame très croyante, très généreuse et connue pour être la main droite du pasteur de l'Église. »

Les murmures se font insistants, au point qu'une personne doit imposer le silence.

– Chut !

Pierre-Alain est toujours à son affaire :

– « Pas une seule fois je ne suis reparti de chez eux sans avoir reçu quelque chose. Cependant, elle ne s'était jamais fait baptiser par immersion en tant qu'adulte, comme la Parole l'exige. Un jour, en arrivant à la ville, j'apprends que cette petite dame est très malade. Elle a été hospitalisée en urgence. Lorsque nous arrivons dans sa chambre, elle s'agrippe à ma veste et s'écrie : "Monsieur Peterschmidt, je vous attendais. J'étais en enfer. J'ai vu l'enfer de mes propres yeux. J'allais y descendre moi qui étais très croyante. Priez pour moi que ces choses n'arrivent plus jamais. Que je ne les revoie plus jamais." Je lui rappelle alors mes avertissements concernant l'obéissance aux Saintes Écritures. Lorsque Jésus dit à *Marc 16.16* : "Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. Celui qui ne croira pas sera condamné". »

Pierre-Alain ferme son livre, et regarde l'assemblée.

– Alors, bon. En définitive, cette dame, elle s'est fait baptiser. Alors quand j'ai lu ça je me suis dit « ouh là ». Je me suis fait baptiser par aspersion. L'aspersion, ce n'est pas vraiment un vrai baptême. Ce n'est même pas du tout un baptême. Donc j'ai dit : « Là il faut que tu mettes les choses en ordre », parce que je peux vous dire qu'avec Dieu on ne rigole pas. Quand il y a des choses qui sont à mettre à jour, des fois, il prend la force. Je crois en ça, hein.

Karl interrompt brièvement Pierre-Alain et lui confie quelques mots en aparté. Le témoin revient à son témoignage. Il semble énoncer les prochaines phrases en réfléchissant à ce qu'il vient d'échanger avec le pasteur.

– Il prend la manière forte et il... bon. Job a eu sa manière. D'autres ont leurs manières, bon.

De sa main, Karl touche discrètement le coude de l'orateur et se saisit de son bras. Le témoin ramasse immédiatement ses papiers.

– Voilà, c'est fini, hein, lance le néophyte.

Le fidèle s'écarte aussitôt du pupitre, sous le mouvement du pasteur qui n'a toujours pas relâché son emprise. Il semble heureux de ce contact. C'est la première fois qu'il arbore un sourire depuis le début du témoignage. Karl prend la parole.

– Ouais, mais c'est bon. Alors Pierre-Alain...

Tout en maintenant le coude du fidèle, qui n'arrête pas de sourire, Karl avance sa main gauche vers le microphone et le tourne en sa direction, avant de s'adresser à l'auditoire.

– Moi, alors ce que j'apprécie beaucoup avec Pierre-Alain...

À présent qu'il est bien en face du micro, le pasteur a relâché le fidèle. Il poursuit sur sa lancée :

– ... c'est qu'on apprend à se connaître, un petit peu. Et ce que je vois avec cet homme, c'est qu'il veut vraiment être en règle avec Dieu, avec le Seigneur. Et ouais, il a été baptisé par aspersion. Et en lisant les Écritures, ces bouquins, il a réalisé « mais c'est pas vraiment ce que la Bible enseigne », cette image du baptême par immersion. Il a dit : « J'ai vraiment voulu me faire baptiser par immersion et mettre ça en règle avec le Seigneur. » Et moi j'ai dit : « Écoute, on ne va pas t'arrêter. Moi je trouve ça absolument super et que le Seigneur vraiment, vraiment te bénisse ! » Alors, voilà pourquoi il est là...

Regardant vers Pierre-Alain :

– ... et on passe au baptême ?

– On y va !

Le néophyte pénètre dans la cuve. Il est vêtu d'une chemise bleue et d'un pantalon beige en coton. Il a les pieds nus. Karl est en polo noir. Le fidèle s'assoit dans la baignoire. Il montre son profil à l'assemblée. Le pasteur, qui fait face à l'auditoire, s'est agenouillé sur le côté. D'une voix forte – il n'est pas amplifié –, il lance :

– Alors Pierre-Alain, j'aimerais te poser deux questions, ce matin. Est-ce que tu as cru au Seigneur Jésus-Christ ? Et est-ce que tu lui as confié ta vie comme ton Seigneur et ton Sauveur ?

– Oui, je l'ai fait.

– Pierre-Alain, est-ce que, par la grâce de Dieu, tu veux le suivre fidèlement pour le reste de ta vie ?

– Oui.

– Eh bien, sur la base de ta confession, je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Le pasteur fait basculer en arrière la partie supérieure du corps de Pierre-Alain. Celui-ci est complètement immergé pendant une ou deux secondes. Dans la salle, on entend des « Alléluia ! », alors que le baptisé émerge de l'eau et se rassoit. Les exclamations sont suivies par une salve d'applaudissements assourdissants. Pendant que le fidèle s'extrait du baptistère, aidé de Karl, le piano entame un cantique : « Quel ami fidèle et tendre nous avons en Jésus-Christ ! ».

Pierre-Alain est parti se changer. Karl revient au micro. Il profite de la fin de l'hymne pour glisser quelques mots.

– « Quel ami fidèle et tendre » ! Quel beau chant ! Merci, merci.

Il cherche du regard la prochaine candidate.

– Je voulais inviter Marine, je crois, qui va venir et... Peut-être qu'il y a une petite confusion sur ce que Pierre-Alain a dit. Et il ne faut pas penser que... euh... il faut être baptisé pour être sauvé. Alors, je sais qu'il y a des questions là-dessus et il y a un exemple frappant dans la Parole de Dieu. Il y a le brigand sur la croix, qui a cru à la dernière heure. Et Jésus lui a dit quoi ? Il lui a dit : « Aujourd'hui tu seras au paradis avec moi. » Et il n'a pas été baptisé. Donc nous savons que le baptême n'est pas conditionnel pour le salut. Mais...

Karl lève l'index de sa main droite et le brandit en hauteur, en signe d'avertissement.

– ... une vraie conversion mènera automatiquement au baptême. Parce que c'est le premier commandement auquel le Seigneur nous demande d'obéir, celui d'être baptisé. Tout chrétien devrait être baptisé. D'accord ?

Le pasteur se tourne ensuite vers « Marine », qui l'a rejoint entre-temps, et l'enjoint à partager son témoignage.

Dans les semaines qui suivront la célébration, Pierre-Alain fera les démarches nécessaires pour devenir « membre » de l'Église. Il déposera une demande auprès des responsables ecclésiaux. Un tel statut accorde le droit, à son détenteur, de voter dans le cadre de l'assemblée générale. Selon le règlement, n'importe quel chrétien « né de nouveau », baptisé (par immersion) et acceptant de se soumettre à la confession de la dénomination peut faire cette demande. Or, l'anciennat refusera d'entrer en matière sur cette requête. Le témoignage livré par Pierre-Alain, à l'occasion de son baptême, laissait transparaître que le fidèle n'avait pas encore une juste compréhension de certains

éléments importants de la foi. Les autorités de la congrégation seraient éventuellement disposées à accéder à son vœu, dans un futur proche, s'il venait à démontrer des progrès spirituels.

En réalité, les anciens sont piégés. Le récit de Pierre-Alain est apparu comme trop charismatique. Ce qui a placé les conducteurs de l'Église dans l'embarras. À commencer par Karl dont c'est la responsabilité d'assurer l'encadrement des candidats au baptême. Dans la congrégation, on s'est ému de cette dérive charismatique. D'aucuns se demandent si les autorités spirituelles tiennent encore la droite ligne doctrinale.

Vox populi, vox dei

Entre-temps, le « club des seuls » s'est étoffé. Ils sont douze à signer une lettre pour solliciter la tenue d'une assemblée générale extraordinaire. À l'ordre du jour de cette rencontre, ils demandent que soient abordés les points suivants : « le pouvoir de décision dans l'Église », « le dialogue dans l'Église », « la louange », « le déroulement des cultes », « la procédure de nomination des anciens », « le ministère pastoral », les « relations avec [la dénomination] », « la jeunesse ». L'énumération des différents thèmes laisse entrevoir l'ampleur de la remise en question à laquelle est soumis l'exercice de l'autorité par le pasteur et les anciens.

Cette mobilisation d'une poignée de fidèles se heurte à un antagonisme marqué de la part des conducteurs spirituels. Les tensions se feront particulièrement jour lors de l'assemblée générale ordinaire estivale. Cette année, les membres doivent impérativement renouveler leur soutien à l'anciennat⁵, car le mandat de certains membres de l'équipe est parvenu à son terme. Deux personnes ont atteint l'âge de la retraite et doivent se retirer. D'autre part, le vote vise à confirmer chacun des conducteurs dans son mandat. Par ailleurs, une procédure a été lancée pour étoffer le conseil des anciens. Elle requiert que les membres indiquent individuellement, sur des formulaires prévus à cet effet, les individus (obligatoirement des membres) qu'ils estiment qualifiés pour exercer ce ministère. Ces sondages sont recueillis par les responsables ecclésiaux qui établissent une liste parallèle et contactent par la suite les candidats pressentis, sans pour autant divulguer leur nom auprès de la congrégation. Il a été décidé par les anciens que seules les candidatures approuvées par les autorités

⁵ J'emploie de manière synonymique « anciennat », « conseil des anciens », « conseil presbytéral », les « responsables ecclésiaux » ou, parfois, « les anciens ». « L'anciennat » est la formule usuellement utilisée dans le cadre de cette congrégation, même si les autres peuvent être sollicitées.

spirituelles seraient rendues publiques un mois avant l'assemblée générale durant laquelle doivent se tenir les élections.

Au vu des tensions que traverse l'Église, ces échéances électorales tombent on ne peut plus mal. L'opacité de la procédure de nomination soulève des critiques de la part des signataires de la lettre. Ces derniers s'étaient consultés à propos des noms qu'ils avaient indiqués sur leurs sondages, choisissant de proposer ceux d'entre eux qu'ils considéraient les plus capables pour intégrer l'anciennat. Cependant, les rencontres préliminaires avec les anciens en vue de pouvoir faire acte de candidature avaient mal tourné. Le front se durcit avec les conducteurs et leurs partisans qui n'hésitent pas, dans les coulisses, à affubler leurs opposants d'un qualificatif qui en dit long sur les motifs et le programme qu'on leur impute : les « contestataires ».

« L'Église n'est pas une démocratie »

L'assemblée générale estivale se tient dans un état de frénésie jamais égalé par le passé. Le procès verbal permet de reconstruire les échanges. La précision des minutes des interventions est directement liée à la tournure polémique qu'ont prise ce genre de rencontres depuis une année. Les anciens ont décidé que ces séances seraient entièrement enregistrées et que le procès-verbal en restituerait une description détaillée. La controverse éclate dans les instants qui précèdent le vote, au moment où une membre s'interroge sur les raisons expliquant l'absence de nouvelles candidatures.

Les échanges se polarisent entre certains des signataires de la lettre et les conducteurs spirituels. Les premiers présentent simultanément deux lignes d'argumentation. Paul avance ainsi que le manque d'aspirants à l'anciennat est peut-être un signe venant de Dieu qui indique à la congrégation qu'il convient de marquer un temps d'arrêt. Il s'agirait d'un appel à la réflexion adressé à chacun, et tout particulièrement aux anciens en regard de leur façon de conduire l'Église. Paul est rejoint dans son propos par un autre membre, « Jacques », qui fut pasteur de l'assemblée avant de prendre sa retraite. Ce dernier n'est pas au nombre des signataires, mais il avance un argumentaire similaire : à vouloir imposer une méthode trop rigide pour élire les conducteurs spirituels, on risque de ne plus dépendre véritablement de la souveraineté de Dieu.

La seconde série d'arguments est principalement le fait d'une personne parmi les douze, « Ignace ». Il apparaît, au fil des échanges, que son nom avait recueilli suffisamment de voix, soit un tiers des bulletins, pour que les anciens lui rendent visite. Cette rencontre visait cependant à signifier au potentiel candidat les raisons pour lesquelles sa candidature n'était pas acceptable. Ces révélations ne sont pas du goût de

tout le monde, et conduisent un membre respecté de l'assemblée à s'offusquer de ce discours qui lui fait « l'impression d'une campagne préélectorale » et à exprimer son désaccord quant à l'éventualité que la procédure de nomination gagne en transparence. La critique n'ébranle pas pour autant l'argumentaire d'Ignace. Ce dernier laisse entendre que son cas illustre les irrégularités dont est entachée la nomination des anciens, l'opacité ayant pour effet de favoriser la « cooptation ».

Divers responsables spirituels vont monter au créneau pour défendre la procédure mise en œuvre. La ligne centrale de défense est la suivante : le secret permet le cheminement des personnes pressenties, alors que la transparence pourrait interférer avec le plan de Dieu, c'est-à-dire la conviction intime de recevoir un appel, sur la base d'une élection divine. D'autre part, la vie morale et spirituelle des candidats doit se conformer à un certain nombre de « critères bibliques »⁶. Et, comme le rappelle Karl, qui est à l'origine de la procédure, le vote de l'assemblée n'est pas en mesure d'évaluer la présence ou l'absence de ces critères. Le pasteur ajoute que la méthode ne cherche ni à écarter, ni à écraser d'éventuels prétendants. Toutefois, il considère qu'il revient aux anciens (dont il fait partie) de prendre la décision finale à propos des candidatures admissibles. Le fait que les conducteurs aient unanimement choisi de refuser quelqu'un indique qu'il s'agit d'une décision spirituelle, et non d'un choix de faction.

Un second ancien exprime alors sa crainte en regard des « notions de gouvernement d'Église », et rappelle que, dans une situation similaire, il s'était soumis aux choix de l'anciennat. « Tout mettre sur la place publique n'est pas une bonne chose, parce que cela pourrait créer des divisions ». Et c'est au tour d'un troisième ancien d'enfoncer le clou : « ce sont les responsables d'Église qui doivent fixer la procédure, sinon l'Église fonctionnerait comme une démocratie, et ce ne serait pas biblique ».

⁶ Les critères auxquels se réfèrent les anciens se retrouvent dans les Épîtres dites « pastorales » du Nouveau Testament. À plusieurs reprises, durant la procédure de nomination, Karl a rappelé ou commenté ces passages : « Si quelqu'un aspire à la charge d'évêque, il désire une œuvre excellente. Il faut donc que l'évêque soit irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, modéré, réglé dans sa conduite, hospitalier, propre à l'enseignement. Il faut qu'il ne soit ni adonné au vin, ni violent, mais indulgent, pacifique, désintéressé. Il faut qu'il dirige bien sa propre maison, et qu'il tienne ses enfants dans la soumission et dans une parfaite honnêteté ; car si quelqu'un ne sait pas diriger sa propre maison, comment prendra-t-il soin de l'Église de Dieu ? Il ne faut pas qu'il soit un nouveau converti, de peur qu'enflé d'orgueil il ne tombe sous le jugement du diable. Il faut aussi qu'il reçoive un bon témoignage de ceux du dehors, afin de ne pas tomber dans l'opprobre et dans les pièges du diable » (1 *Timothée* 3, 1-7). Et aussi : « Je t'ai laissé en Crète, afin que tu mettes en ordre ce qui reste à régler, et que, selon mes instructions, tu établisses des anciens dans chaque ville, s'il s'y trouve quelque homme irréprochable, mari d'une seule femme, ayant des enfants fidèles, qui ne soient ni accusés de débauche ni rebelles. Car il faut que l'évêque soit irréprochable, comme économe de Dieu ; qu'il ne soit ni arrogant, ni colérique, ni adonné au vin, ni violent, ni porté à un gain honteux ; mais qu'il soit hospitalier, ami des gens de bien, modéré, juste, saint, tempérant, attaché à la vraie parole telle qu'elle a été enseignée, afin d'être capable d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter les contradicteurs » (*Tite* 1, 5-9).

Ignace tente en vain de protester contre l'apposition d'un label « biblique » à une méthode particulière de sélection des responsables spirituels. Karl propose de passer à l'élection, conformément aux statuts. Quant au débat sur la procédure, le pasteur suggère qu'il pourra avoir lieu lors de l'assemblée générale extraordinaire qui se tiendra en septembre.

Au terme du scrutin, il ressort que l'anciennat actuel est reconduit. Le score est par contre inquiétant. Pour la première fois, tous les anciens, y compris Karl, ont essuyé des votes négatifs. Jusqu'à présent, le plus fort degré d'opposition s'était marqué par des abstentions ou, dans des cas très rares, une ou deux voix défavorables.

La démocratie, ou l'emprise du « membre charnel »

L'assemblée extraordinaire survient au mois de septembre. Conformément aux attentes de la plupart des membres, la discussion du point « autorité dans l'Église » fait saillir les antagonismes. Sommé de s'expliquer sur son exercice du pouvoir, l'anciennat défend ses positions. Cet exposé du point de vue des conducteurs spirituels est clairement explicité par le discours du président de séance, Antoine, le jeune ancien qui avait secondé Karl dans son entrevue avec les Schlumpf. Celui-ci administre la parole publique, tout en exprimant, au passage, la conception du conseil presbytéral.

Après avoir rappelé les statuts de la dénomination et rapporté l'échange qu'il a eu avec un membre du bureau de celle-ci (jusqu'à récemment, cette même personne siégeait dans l'anciennat de la congrégation genevoise), le président indique qu'il incombe aux anciens d'exercer l'autorité dans l'Église, même si quelques assemblées agissent différemment. Citant différents versets, Antoine souligne que les anciens doivent « veiller sur les âmes volontairement ». Ce qui implique, par ailleurs, « la soumission, l'obéissance, la déférence et la considération » de la part des fidèles. Car, « il est nécessaire d'être soumis à l'autorité ». Il en va de même dans la famille : « soumission de la femme au mari, et des enfants aux parents ». Suite à un examen théologique approfondi de divers textes bibliques, il apparaît clairement que la congrégation doit être soumise aux anciens. Ces derniers « sont responsables de tout ce qui se passe dans l'Église et la conduisent dans de verts pâturages ». Les qualifications morales et spirituelles des conducteurs sont la preuve qu'ils sont contrôlés par Dieu. S'ils ne sont pas qualifiés, il incombe à l'assemblée d'exposer ces manques. « L'Église doit donc faire confiance aux anciens ».

Le président termine son intervention en rappelant que la présente réunion n'est pas délibérative, et qu'elle ne pourrait donc déboucher sur un vote.

Si un premier fidèle exprime son accord avec le propos d'Antoine, et allègue de l'importance de prier pour les anciens, conformément à *Hébreux* 13, les réactions qui suivent sont extrêmement réticentes. Jacques, le pasteur à la retraite, commence par avancer que « l'autorité est incontestable », avant d'ajouter qu'il est dangereux de l'exercer en invoquant une « "confiance" » aveugle. Les membres sont appelés à éprouver de « l'affection » pour leurs conducteurs spirituels, tout en faisant preuve de « vigilance ». Car les dérapages sont possibles, comme chez les catholiques, et même au sein de la dénomination.

Un signataire de la lettre poursuit sur cette lancée. Il mentionne les errements du catholicisme dont il est issu, et relève nombre de ressemblances avec ce qui se vit en ce moment dans la congrégation. « Chez les catholiques, on s'agenouille quand la cloche sonne, et on se relève quand elle sonne de nouveau ». Or, le seul maître auquel doivent obéir les chrétiens, c'est « le Seigneur Jésus-Christ ». Le membre observe alors que la lettre qu'il a ratifiée n'avait pas pour intention de provoquer une division. Le but des douze était bien de pouvoir être entendus. Il ne s'agit pas de contester l'autorité des anciens. Le signataire regrette toutefois que « le simple fait de poser des questions soit interprété comme une volonté d'insulte ou de création de divisions ».

Dans le fil d'une telle remarque, une troisième personne interpelle directement le président à propos de son introduction et lui rappelle que « l'ancien est d'abord un serviteur », ajoutant que « si c'est un esprit de domination qui prévaut, on se trompe ».

La suite des échanges revient sur cette comparaison entre la situation actuelle et les errements imputés au cléricalisme catholique. Plusieurs signataires récusent les accusations de « rébellion et de division » qu'on leur adresse, sous prétexte qu'ils auraient demandé à pouvoir délibérer de sujets ayant trait à la conduite de la congrégation et à l'autorité de ses conducteurs spirituels. Ils revendiquent leur capacité à discerner les travers de l'anciennat, car personne n'est à l'abri de l'erreur, pas même des anciens.

Karl intervient en signalant sa volonté de demeurer fidèle à la doctrine des Écritures. Il rappelle que « la soumission est une soumission d'amour » qui répond à la façon dont « il mène l'Église avec amour ». Sur ce point, il a « bonne conscience ». C'est pourquoi il trouve grave la comparaison avec le catholicisme et refuse d'accepter qu'on qualifie son autorité de « domination ». S'il mène effectivement la congrégation de manière indue, il attend « que le Seigneur le [lui] révèle ».

Bientôt, le président reprend la parole et rappelle que les anciens sont redevables vis-à-vis des responsabilités qu'ils exercent. Car Dieu demandera « des comptes à chacun » en regard de son ministère. Il dit ressentir qu'un discrédit pèse sur l'anciennat, des

remarques qu'il associe à des accusations de péché. Or, Antoine confesse « demander tous les jours au Seigneur si tel est le cas ». Jusqu'à présent, « personne n'est venu lui parler de son péché, alors que ce serait la première chose à faire ».

Peu après, un ancien continue l'argumentaire. Il répond à un signataire qui, invoquant le livre des *Actes*, exprime le souhait d'une « assemblée adulte qui dialogue, où chacun aurait le don de devenir ancien », où chacun pourrait veiller sur autrui. Cet intervenant affirme qu'il ne s'agit pas de rejeter l'autorité de l'anciennat, mais de tenir compte de l'assemblée comme d'une partie essentielle de la congrégation. Ainsi, dans l'Église primitive, les disciples participaient activement aux décisions de leurs conducteurs, les apôtres. Dès lors, pose-t-il la question, « pourquoi aurait-on peur du débat et du dialogue ? »

À ces divers arguments, l'ancien oppose le fait que « nous sommes une assemblée de pécheurs ». Pourtant, « certains sont appelés par Dieu », et « Dieu est un Dieu d'ordre ». Se référant implicitement au modèle des *Actes*, ce conducteur avance que « le communisme est un modèle parfait », et donc qu'il ne peut fonctionner parce que les hommes sont pécheurs.

Et c'est finalement à Karl d'avoir le dernier mot des échanges consacrés à « l'autorité dans l'Église », avant que le président ne décide de passer à un autre point de l'ordre du jour. Le pasteur se demande où réside véritablement « le nœud du problème ». S'agit-il vraiment d'un « manque d'écoute » ? Ou est-ce que « les gens ne se sentent pas écoutés dès lors que des décisions sont prises sans convenir à tout le monde » ? Le conducteur spirituel ajoute alors : « la démocratie, dans l'Église, est impossible, car le membre le plus charnel aurait alors le même pouvoir que le membre le plus spirituel ». Si le dialogue peut exister entre les différentes instances que sont l'assemblée et l'anciennat, le pouvoir de « décision revient aux responsables qui détiennent l'autorité ».

« Ce n'est pas le Seigneur Jésus, mais bien Satan »

C'est en février que se déroule l'assemblée générale ordinaire d'hiver. Rien n'a progressé depuis la dernière rencontre. Le conflit a pris des proportions telles qu'il polarise désormais l'ensemble de la congrégation en deux factions antagonistes. En plus du procès-verbal de la séance, j'ai eu accès à la bande-son des débats. J'ai pu reconstituer le déroulement des événements grâce aux comptes rendus de participants que j'ai recueillis le soir même de l'assemblée, et dans les jours qui suivirent. Je fus d'abord alerté par la fille des Schlumpf, qui avait quitté la réunion en pleurs, choquée par ce à quoi elle avait assisté. Mon récit ne s'occupera que d'un épisode central de cette rencontre.

La séance se tient depuis près d'une quarantaine de minutes. On vient d'aborder le point de l'ordre du jour intitulé « Clarification et discussion donnant suite à la dernière AG extraordinaire ». Un vieil homme, « Yves », esquisse un geste pour demander le microphone. En des circonstances normales, les discussions auraient été une simple formalité. La centaine de membres aurait approuvé la présentation du budget ecclésial à main levée. Cependant, la période troublée que traverse la congrégation, les antagonismes qui opposent la direction spirituelle à une frange de la congrégation instillent une atmosphère électrique aux échanges. Yves se lève lentement, quelques feuilles à la main.

– En tant qu'un des plus vieux membres de l'Église, juste après Jacques, sauf erreur, je me permets de lire une lettre que j'ai adressée à Karl. Lettre que Karl n'a jamais voulu recevoir, en se cachant derrière 1 *Timothee* 5, et demandant des témoins. Alors, vous serez tous mes témoins. Voilà ce qui était dans mon cœur avec beaucoup de souffrance.

Le vieillard procède à la lecture de la missive en s'interrompant de temps à autre, afin de communiquer un détail chronologique ou de témoigner de l'émotion qui le submerge. Sa voix est mal assurée. Les affects se donnent également à voir dans le tremblement inaccoutumé qui s'empare de ses mains. La lettre commence par constater l'autoritarisme de l'actuelle équipe pastorale, et en particulier de son dirigeant.

– Devant toutes tes affirmations, et la position dans laquelle tu campes en déclarant avec force « nous réfutons toutes parole, réflexion, critique à l'égard des anciens », tu as pris la position d'un chef incontesté et incontestable. Chacun a fort bien compris le but de tes démarches : tu veux réduire à néant tous ceux qui se permettent un quelconque autre raisonnement que le tien.

Le vieil homme s'interrompt quelques instants.

– Je m'excuse, parce que je suis un peu tremblant.

Il tente de regagner son calme au moyen de grandes inspirations.

– Devant un état de choses si alarmant, accepte de ma part, moi, vieillard, que tu connais bien comme désirant honorer son Seigneur, une remarque bien difficile à exprimer. Peut-être même que ma démarche te paraîtra déplacée. Pourtant, il n'en est rien. Car mon Seigneur me pousse à te rendre attentif aux dangers que tu cours actuellement par cette attitude.

Yves approche le micro de sa bouche, comme s'il s'apprêtait à entamer la partie la plus ardue. Ce qui se traduit par une augmentation significative du volume sonore.

– À t'entendre, Karl... cher Karl, j'en suis arrivé à la conviction que tu es en *danger*, en train de *déraper* en te laissant *emporter* par un *grand* orgueil. Cet orgueil...

Une salve de « oh ! » réprobateurs parcourt l'assemblée. Les réprobations se font plus insistantes et tentent de couvrir la suite de la lecture. Le vieil homme poursuit malgré tout.

– Cet orgueil, qui est un grave péché devant Dieu et qui va devant l'écrasement, comme tu le sais fort bien, semble t'aveugler hélas complètement. Et cela, sans que tu t'en rendes compte. Mais réfléchis, cher Karl. Qui t'aveugle ? Qui te fascine ? Qui t'énergise ? Qui t'entraîne sur ce chemin ? Ce n'est certainement pas le Seigneur Jésus, mais bien Satan qui réussit à t'aveugler.

À peine prononcé le nom de « Satan », de nouveaux cris d'indignation parcourent la salle.

– Arrêtez monsieur, implore une femme.

Yves continue pourtant.

– Tu es certes plein de dons.

– Laissez-le parler, lance un individu.

– Orateur, le vieil homme lit toujours, pédagogue, entreprenant, convaincu, convaincant, ayant un très grand charisme. Tous ces merveilleux dons, dans la main du Maître, sont sanctifiés et en bénédiction. Hélas, par ton orgueil tu échappes à l'approbation de ton Sauveur. Rien d'étonnant à cela. Puisque, comme tu le sais, Satan rode autour de nous comme un lion rugissant, cherchant qui il dévorera. Pour ce faire, il cherche toujours en nous un moyen propice à nous faire tomber...

– Yves, l'interrompt brusquement Karl, il y a des gens qui pleurent dans cette salle maintenant.

Deux femmes ont fondu en larmes. L'une d'elles est l'épouse d'un ancien. L'intonation du pasteur est extrêmement sèche.

– Et j'aimerais te demander de t'arrêter. Est-ce que tu as des *preuves concrètes* sur ce que tu es en train de proposer maintenant ? J'aimerais des *preuves*, des témoins. Oui ou non !

Le vieil homme est surpris par cette intervention. Il tente de balbutier quelques mots, mais sa voix est aussitôt couverte par Karl qui hausse le ton.

– Est-ce que tu as des *témoins concrets* sur ce que tu affirmes aujourd'hui ? Oui ou non !

– Oui, oppose Yves.

– Lesquels, montre-les maintenant !

– Mais...

– Tu n'as pas de témoins dans cette salle qui peuvent affirmer ce que tu es en train de dire, lance vigoureusement Karl.

Le pasteur inspire bruyamment et se met à crier :

– *Tite 3.10*, Yves !

L'interlocuteur tente de reprendre la parole. Il essaye alors de faire référence à une rencontre qui s'était tenue à huis clos, entre les responsables ecclésiaux et les signataires, le 5 novembre, après l'assemblée générale extraordinaire. L'équipe d'anciens avait alors vertement rappelé à l'ordre les « contestataires ».

– Le 5, on était dans cette assemblée, on a tous été témoins de ton excitation.

– Écoute, s'il te plaît, *Tite 3.10* !

Karl lit alors avec force :

– « Éloigne de toi, après un premier et un second avertissement, celui qui provoque des divisions ». Tu provoques des divisions ! Tu ne maintiens pas... Tu ne prouves pas ce que tu dis. Nous t'éloignons de cette Église ! Je crois que les anciens... Est-ce que vous êtes d'accord avec ce que je propose ? Levez-vous, s'il vous plaît, messieurs !

Le reste de l'anciennat se lève sur-le-champ pour signifier son accord avec cette mesure disciplinaire.

– Yves, poursuit Karl, c'est scandaleux. Je t'ai demandé, lorsque tu as écrit cette lettre, « prouve-le ». Je t'ai dit que ça fait *vingt* ans que je suis pasteur, je n'ai *jamaïs* reçu une lettre aussi *blasphématoire* ! Je *rejette* ce que tu dis.

Désignant les anciens, Karl avance :

– Ces hommes *rejettent* ce que tu dis. Et je crois que l'Église...

Le pasteur continue en criant :

– Ceux qui rejettent ce qu'il vient de dire, levez-vous, s'il vous plaît !

Une part importante de l'auditoire se met debout et commence à applaudir.

– Merci, merci, répète Karl en regardant la salle.

Se tournant alors vers Yves, le conducteur spirituel poursuit :

– Tu es éloigné de cette Église, officiellement. *Tite 3.10*.

De nombreuses voix s'élèvent dans la chapelle :

– Non ! On ne peut pas faire ça !

– C'est ce qu'il est dit, rétorque le pasteur.

– Mais justement, s'écrie l'un des signataires, justement là tu démontres ton caractère autoritaire, Karl !

Des anciens interviennent immédiatement. L'un d'eux hurle :

– C'est blasphématoire ce qu'il a dit ! C'est blasphématoire !

Le pasteur reprend la parole et justifie vigoureusement sa décision :

– Je suis sous le choc aujourd'hui qu'Yves a lu cette lettre. Nous la rejetons. Alors, voilà, point à la ligne. Il n'a pas de témoins, vous l'avez vu. Et 1 *Timothée 5.17* demande

des *témoins légaux* et *concrets*. Et il ne les a pas eus. Donc, ce qu'il dit est diffamatoire, faux, et il est invité à quitter l'Église. Ce qu'il fait aujourd'hui. C'est *biblique* !

À ce moment, l'un des signataires avance :

– Euh, moi je suis le premier témoin. Je suis d'accord avec cette lettre.

– Alors, est-ce que tu as des preuves concrètes ?

– De ton autoritarisme, oui. Tu viens de le prouver juste à l'instant.

– Donne-moi des preuves concrètes, s'il te plaît, hurle Karl !

L'autre ne se laisse pas démonter. Il dit calmement :

– Karl, tu viens de le prouver en voulant l'expulser tout de suite.

Le pasteur a un moment d'hésitation face à cet argument.

– Euh, écoute, on l'a déjà averti. J'ai passé quatre heures et demie avec Yves. J'ai rejeté ce qu'il a dit. Il a déjà proféré des accusations en public que des gens ont déjà rejeté. C'est la deuxième fois, nous le rejetons. Point à la ligne.

– Dans une assemblée, on peut discuter comme des adultes. On n'est plus des petits enfants. Je crois qu'on est quand même des hommes, des hommes mûrs. On peut quand même supporter un mot un peu plus dur qu'un autre. Et on peut s'exprimer. Il faut que tu acceptes aussi ce que pense l'assemblée. Mais toi, tu n'acceptes pas.

– Non, j'accepte. Karl hausse la voix, j'accepte la Parole de Dieu ! Vous refusez de rentrer en discussion – laisse-moi finir ! – avec 1 *Timothée* 5 qui dit, je l'ai lu.

Le pasteur hurle le verset en martelant chacun des mots :

– « Ne reçois point d'accusation contre un ancien, si ce n'est sur la déposition de deux ou trois témoins » ! Il m'a accusé de pécher. Il est dit « ceux qui pèchent, reprends-les devant tous, afin que les autres aussi éprouvent de la crainte ». Aujourd'hui, il a affirmé des choses. Il n'a rien prouvé. Il n'y a rien de concret qui prouve que je serais dans un péché dont je refuse de me repentir aujourd'hui. J'ai demandé pardon pour toutes les fautes que je peux imaginer avoir faites dans ma vie. J'ai fait le bilan depuis des années. J'essaie de demander « Seigneur, qu'est-ce qu'il y a dans ma vie ? » Je crois que vous confondez autoritarisme et leadership. Je suis un leader. Ça, je suis d'accord. Je ne suis pas autoritaire, absolument pas, bien que vous le percevez comme ça. Nous sommes un anciennat. Ces hommes me corrigent régulièrement. Est-ce que je cède aux corrections ? Absolument ! Et c'est pour ça que je dis que *bibliquement* il n'y a pas lieu de faire ce qu'Yves a fait sans témoin. Donc voilà (il frappe du poing sur la chaire), nous avons tranché aujourd'hui !

Rien n'y fera. Aucun argument ne conduira le pasteur ou les anciens à infléchir la décision de l'excommunication.

Sonné par la tournure des événements, Yves récupère sa canne et s'en va en silence, sans opposer de protestation. Les débats menacent de tourner au pugilat. Les esprits échauffés se calment progressivement, mais les dégâts sont faits. Dans l'heure qui suivra, près d'une dizaine de personnes contesteront le caractère arbitraire de la mesure dont il a fait l'objet et quitteront la séance en signe de solidarité. Cinq d'entre elles signifieront leur démission avec effet immédiat.

Le pasteur sans voix

Quelques semaines ont passé. Je me rends chez les Schlumpf. Ils habitent dans un immeuble de retraités situé à quelques rues de l'église. Comme convenu, j'arrive aux alentours de 16 h 30. Notre entrevue dure à peine une heure, car j'ai un rendez-vous médical en fin d'après-midi. Paul et Marjorie m'ont demandé de passer. Ils désirent me confier une copie des documents qu'ils ont décidé de remettre à l'organe directeur de la dénomination, accompagné d'une lettre de doléances expliquant la dégradation de la situation et requérant leur intervention. Jusqu'à ce jour, les anciens refusent toute médiation d'une tierce partie. Les douze signataires ont choisi de faire parvenir ce courrier aux instances nationales pour leur demander d'arbitrer le conflit. Le dossier comprend des procès-verbaux des assemblées tenues lors des deux dernières années, ainsi qu'une correspondance privée que les Schlumpf ont échangée avec l'anciennat durant la même période. Paul souhaite me transmettre ce dossier, afin que je constate, et que je rapporte, comment la congrégation s'est progressivement transformée en une secte.

Je sonne. Marjorie m'accueille. Son mari ne viendra qu'une dizaine de minutes plus tard. En l'attendant, mon interlocutrice me confie avoir l'impression qu'elle et Paul ont parfois été trop négatifs en regard de ce qui se fait dans l'Église. Elle me montre un livret de préparation en vue de Pâques et me dit tout le bien qu'elle en pense. Il est composé de feuillets en format A5 où sont insérées des lectures quotidiennes tirées du livre de l'*Exode*. Chaque jour, une ou deux questions de compréhension accompagnent le texte et préparent à la méditation. Ce petit livret est l'occasion de signaler un élément positif dans l'assemblée. D'autant plus qu'il n'émane pas de l'anciennat, mais relève d'une initiative spontanée d'une équipe de jeunes.

En écoutant Marjorie, j'ai l'impression qu'elle tente d'évoquer des dissensions que connaît actuellement son couple, sans être en mesure de les exprimer. Elle dit bien « nous » pour parler d'elle et de Paul, mais sans que l'unité n'apparaisse vraiment entre eux. Mon interlocutrice me confie que son avis est moins tranché que celui de son mari,

par rapport à l'Église. Lorsque je lui demande s'ils pensent partir en vacances durant la période de Pâques, elle répond qu'ils prendront bientôt quelques jours dans un petit chalet, dans les Alpes. Toutefois, ils ne désirent pas manquer trop de dimanches, de façon à pouvoir continuer à surveiller ce qui se passe lors du culte.

Sur la fin de l'échange Paul émerge de sa chambre. Il a terminé sa sieste. Il déambule entre le salon et la cuisine, vêtu d'un pantalon de training et d'un t-shirt. Il revient chargé d'une grande enveloppe. Son regard est un peu vague. Il paraît préoccupé, dépressif même. Il prend bientôt place dans son fauteuil habituel. Visiblement, le retraité est un peu agacé par les propos de son épouse. Il a certainement entendu des bribes de notre conversation depuis la chambre. Il pose sur la table, devant moi, les photocopies des documents qu'il souhaite me communiquer, et ajoute quelques mots à propos des récents rebondissements de l'affaire.

Marjorie nous laisse pour aller préparer le goûter. Pendant ce temps, Paul revient sur la dernière prédication de Karl. Pour lui, ce pasteur est un véritable pharisien. Il fait à présent de longues prières de trois minutes, ce qui ne lui était jamais arrivé auparavant. Mon interlocuteur étaye son verdict au moyen d'une citation des Écritures : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous dévorez les maisons des veuves, et que vous faites pour l'apparence de longues prières ; à cause de cela, vous serez jugés plus sévèrement ». Il m'indique la référence, *Matthieu 23, 14*. Cet exercice de piété auquel s'est livré Karl a tellement surpris les Schlumpf, qu'ils ont acheté l'enregistrement du culte. Généralement, le pasteur ne met pas les pieds à la soirée de prière du lundi soir. C'est dire si cette subite ferveur dans l'oraison paraît suspecte à mes interlocuteurs.

Bientôt, Marjorie revient chargée d'un plateau de salés et de biscuits. Paul nous sert de grands verres d'eau. La conversation se poursuit sur le culte de dimanche précédent. Le message porte sur l'évangélisation et l'importance de faire des disciples.

– Karl est remonté de trois étages. Il a repris du galon, me confie le retraité, un brin dépité.

Soudain, Paul se lève, se saisit de la commande de la stéréo et commence à chercher la plage où se trouve la prière du pasteur.

– Tu veux l'entendre ? me demande-t-il avec un sourire en coin.

Marjorie proteste. Elle ne désire pas réécouter l'ensemble du message. Il y a en pour plus de cinquante minutes.

– Non, on va pas tout écouter. Mais tu veux l'entendre prier ?

J'acquiesce.

Le retraité lance alors la piste, monte le son et se cale dans le canapé à côté de moi. Je reconnais la voix de Karl. Il introduit sa prédication par une longue intercession. Sa

prière dure près de trois minutes. Ses phrases sont entrecoupées par d'importants silences.

– Oui Seigneur, c'est vrai que tu nous reçois tels que nous sommes. Quelle grâce, Seigneur ! Quelle miséricorde de ta *part* ! Seigneur, de nous accepter comme nous sommes, avec tellement de failles *morales* dans nos propres vies, Seigneur. Failles de pensées, failles de réflexions. Seigneur, nous avons tellement entendu le monde nous dire des choses qui pour lui sont vraies, mais, Seigneur, qui selon toi sont fausses, Seigneur. Nous avons tous été tellement dans l'erreur. Et pourtant, Seigneur, tu nous as montré le chemin de la vérité, un jour, en Jésus-Christ qui a dit que « Je suis le chemin, la vérité, la vie et que nul ne vient au Père que par moi ». Oh Seigneur, merci pour cet éclat de *grâce* que tu nous as donné gratuitement, Seigneur, sans aucun mérite de notre part. Oh Seigneur, oui, nous te louons et nous t'adorons ce matin. C'est tout ce que les êtres faibles que nous sommes peuvent faire. Nous prosterner devant toi, Seigneur, et te rendre *grâce*.

De temps en temps, Paul me regarde dans les yeux. Son regard pétille, comme un enfant qui aurait percé un secret tenu caché depuis longtemps. Il arbore un grand sourire, et hoche la tête de droite à gauche, incrédule. La prière se poursuit.

– Et ce qui est étonnant, Seigneur, c'est que tu as fait de nous des disciples. Et tu nous as mandaté de faire *d'autres* disciples.

Progressivement, Karl parle de plus en plus fort. Sa voix prend parfois des accents plaintifs.

– Et Seigneur nous te disons « Mais regarde-nous, nous sommes faibles ! » Et tu réponds : « Je suis avec toi, jusqu'à la fin du monde ». Et tu réponds, Seigneur, que tu as tout pouvoir dans le ciel et sur la terre. Et tu réponds que tu nous donnes le Saint-Esprit, qui est une puissance pour témoigner, Seigneur, jusqu'aux extrémités de la terre. Et nous réalisons très vite que la capacité de faire d'autres disciples ne vient pas de nous, bien que tu nous utilises. Mais que Seigneur, c'est *toi*. Aide-nous à mieux comprendre ce qu'est un disciple ce matin, à savoir comment les faire. Aide-nous, Seigneur, à être des modèles pour les disciples que nous devons faire. Je te remercie au nom de Jésus-Christ. Amen.

– Comment il peut dire ça ? Tu te rends compte ? Tu te rends compte ? Comment il peut dire ça ?

Marjorie n'en revient toujours pas. Elle a tout vu. Le culte, elle y était. Sur ce point, elle est formelle : Karl lisait son intercession, ses yeux étaient baissés et regardaient ses notes sur le pupitre.

– Tu ne verrais jamais un autre ancien faire ça. Mais lui, il écrit tout, même sa prière. C'est impossible de faire des prières aussi belles sans les écrire.

– Voilà, se résigne Paul, c'est notre pasteur.

– Quelqu’un qui ne connaît pas ce qu’on vit, glisse Marjorie, il vient à l’Église et il se dit que c’est profond ce qu’il dit ce pasteur.

Elle ajoute cependant que les propos de Karl n’ont rien à voir avec ses actes.

Le ton est à la réprobation. L’ensemble de cette prière sent le toc pour les Schlumpf. À vrai dire, ils ne l’écoutent pas comme une intercession authentique, mais comme la preuve de l’hypocrisie du conducteur. Je me rends compte qu’il ne reste rien de la dimension spirituelle de la bande. Pour Paul et Marjorie, ces mots n’ont plus aucune teneur. En réalité, c’est plus que ça : tout ce que Karl énonce spirituellement, il le dit contre lui-même, comme s’il confessait son péché à son corps défendant. À la surface, le discours garde l’apparence de la piété. Mais vu de l’intérieur, du point de vue de ceux qui résistent à la domination de l’anciennat, ce ne sont là que des paroles vides de sens.

Avant mon départ, j’esquisse quelques questions sur le nombre de participants au culte. Paul me dit que l’affluence a beaucoup baissé ces derniers temps. Il y a plus de chaises vacantes. Marjorie complète son propos en m’expliquant que trois personnes, au moins, récemment baptisées, ont quitté l’assemblée à cause de Karl. Elles ne supportaient plus de l’entendre.

Lorsque Dieu ne parle plus

L’envoi postal des Schlumpf transformera radicalement la situation. Il forcera la dénomination à intervenir, dans ce qui, vu de l’extérieur, n’était apparu jusque-là que comme un problème interne opposant l’anciennat à une faction rebelle qu’il tentait de mater. Une telle définition provenait directement des descriptions que Karl et ses anciens répercutaient à leur hiérarchie. Cependant, lorsque le bureau de direction proposa d’écouter les différentes parties en présence, dans le but de faciliter une médiation, les conducteurs ecclésiaux refusèrent catégoriquement, arguant qu’une mesure de ce genre les placerait dans une position symétrique vis-à-vis des « contestataires », et saperait leur autorité sur l’assemblée. Progressivement, un nouveau conflit, plus important que le précédent, éclata entre la direction de la dénomination et les chefs de l’Église genevoise. L’anciennat se mit à discréditer publiquement l’interventionnisme du bureau national. L’argument central invoqué était que les anciens sont établis par Dieu sur la congrégation locale, dès lors ils n’ont à rendre des comptes à nulle autre entité. Un tel discours s’accompagna de velléités sécessionnistes.

Au terme d’une lutte qui dura près d’une année, opposant la dénomination et les anciens, ces derniers décidèrent de démissionner en bloc et de quitter l’Église avec effet immédiat. Ils laissèrent derrière eux un vide institutionnel. L’anciennat n’avait pris

aucune mesure pour assurer un intérim en cas de vacance du pouvoir. En partant, les conducteurs emportèrent avec eux probablement un tiers de l'assemblée. Il apparut rapidement que, dans les derniers mois de la crise, Karl avait planifié l'implantation d'une congrégation indépendante. Il mit aussitôt son projet à exécution, bien qu'il avait donné des garanties aux instances nationales de la dénomination qu'il n'en ferait rien. Un second tiers choisit de demeurer dans la dénomination, alors qu'un troisième se dispersa, sans toujours se joindre à une nouvelle Église. L'affluence dominicale passa subitement de deux cents, voire deux cent cinquante participants à soixante. Quant à la moyenne d'âge, elle grimpa vertigineusement, les gens qui firent le choix de rester étant pour la plupart des personnes âgées.

Parmi les individus ou les familles qui partirent de la congrégation, certains se refusèrent à suivre leur ancien pasteur. Les départs étaient souvent motivés par le fait que le fidèle « n'était plus nourri spirituellement », ou « ne recevait plus l'aliment spirituel » dont il a besoin. De ceux-là, plusieurs n'ont toujours pas remis les pieds dans une Église évangélique, alors que le conflit s'est déroulé il y a plusieurs années. D'autres tentent de cultiver leur foi, par exemple en lisant régulièrement la Bible. Cependant, ces personnes font preuve d'une grande méfiance à l'égard de toute forme d'autorité spirituelle, et de tout rassemblement communautaire. J'ai parfois l'occasion de m'entretenir avec des gens dans cette situation. Souvent, ils m'expliquent qu'ils n'arrivent plus à faire confiance aux hommes. Et lorsqu'ils entendent un prédicateur ou un pasteur, ils se demandent constamment à partir de quel moment ils seront jugés ou manipulés. « Dieu » leur apparaît à présent comme un terme dangereux dans la bouche d'individus placés en situation d'autorité. Il résonne comme une revendication de pouvoir absolu.

Certains m'ont même raconté qu'ils n'arrivaient plus à ouvrir leur Bible. Plus rien ne leur parlait.

Conclusion

Vous me semblez surpris. C'est vrai, il est terrible de voir. L'Écriture dit qu'on ne peut voir Dieu sans mourir. Elle signifie sans doute par là que voir suppose l'anéantissement de toute vue. Dois-je vous avouer que je suis, moi aussi, pris de crainte ?

[...] Tantôt je me laisse prendre moi-même au désir de voir, comme tout le monde je suppose. J'oublie les avertissements de nos auteurs, car tout compte fait, en écrivant sur cette chose sublime et terrible, ils s'en protégeaient et ils nous mettent en garde. Alors s'insinue la captation de ce qui *est* sans nous, la blancheur qui excède toute division, l'extase qui tue la conscience et éteint les spectacles, une mort illuminée – un « heureux naufrage », disent les Anciens.

J'ai connu cela en mon pays, dit enfin le visiteur. L'expérience dont vous parlez y est banale. Tout y est déjà gagné par la clarté. Je voyageais en espérant découvrir un lieu, un temple, un ermitage où loger la vision. Mon pays se serait aussitôt mué en une terre de secrets, par le seul fait d'être éloigné de la manifestation. Mais vos doutes me renvoient à ma plaine sans ombre. Il n'y a pas d'autre fin du monde.

Michel de Certeau,
« Extase blanche »

Au moment d'initier cette étude, j'avais procédé à un tour d'horizon des divers lieux présentant un enjeu pour la tenue de l'enquête¹. D'emblée, mon propos avait fait sien un impératif de symétrie, plaçant les pratiques des évangéliques et leur ressaisie par des sociologues sur un même plan. Il ne s'agissait pas de dire que tous les discours se valent. Ce serait tomber dans le travers relativiste, caractéristique d'une compréhension simpliste du recours à cette volonté de traiter symétriquement les diverses composantes d'un fait social. Il s'agissait au contraire d'affirmer que les activités des enquêtés et des enquêteurs participent à la constitution d'un monde commun, un *Lebenswelt*, même si ces différents acteurs tendent à en investir des provinces éloignées, des *Sonderwelten* particuliers. Il n'empêche que leurs actions sont étroitement enchevêtrées. Pour ne pas dire que ces acteurs si différents sont *empêtrés* dans une histoire qui leur est tout aussi commune². Et cet empêtrement tient au fait que si les fidèles témoignent de leurs existences avec Dieu, les chercheurs tentent de rendre compte de ces investissements religieux. Le travail scientifique participe ainsi à un processus de compréhension qui vise à intégrer ces vécus religieux dans une trame collective qui unit ces croyants à la vie passée et présente de leurs contemporains, montrant comment ils se rapportent différemment à la même société, selon une modalité susceptible de dégager un avenir à investir ensemble, malgré des différences réelles, qui ne se résorberont probablement jamais.

La prémisse sur laquelle repose cet argument est à la fois épistémologique et méthodologique, éthique et politique³ : il n'y a pas « d'extraterritorialité » pour l'enquête sociologique⁴. Le sociologue ne parle pas d'un ailleurs qui serait irrémédiablement externe au monde de ses enquêtés. Il y a bien des provinces de sens particulières,

¹ On se rapportera au chapitre 1, en prologue.

² Par allusion à la phénoménologie de W. Schapp, *Empêtrés dans des histoires* (1992 [1953]).

³ Je tente d'esquisser ici une réponse à l'impératif de réflexivité soulevé par D. Cefaï : « la déontologie du chercheur lui impose de réfléchir autant qu'il est possible ses présupposés épistémologiques et méthodologiques, éthiques et politiques, de façon à contrôler la normativité de ce qu'il dit et fait » (1996, p. 47).

⁴ Comme le dit justement A. Desrosières (2008).

séparées par des distances considérables, parfois situées aux antipodes, l'une de l'autre. Mais, en définitive, ces distances ne sont pas complètement insurmontables. Car chacun de ces lieux a été apprêté par des personnes, chacun est le fruit d'un ordre institué par, ou avec des humains. En réalité, cette prémisse est tout simplement phénoménologique. Si l'écart était infranchissable, il nous serait impossible de *comprendre*, de *tenir ensemble*, c'est-à-dire de *vivre ensemble*. Ce qui signifierait la fin de la société et, du même coup, de tout projet sociologique, en ce qu'il est un mode particulier de réflexivité que se donne le vivre en société. Non pas que la compréhension à laquelle je fais allusion relève uniquement d'un présupposé anthropologique qui la tiendrait déjà pour acquise, de l'ordre d'une donnée, d'un donné, ou d'une donation. Au contraire, dans une conception praxéologique, *tenir ensemble* ressort tout autant à un *à faire*. C'est le lot des êtres que nous sommes, capables de pâtir et d'agir⁵.

La parole du sociologue mise à l'épreuve

« Qu'est-ce qui autorise l'enquêteur à risquer une parole sur ses enquêtés ? », demandais-je alors que je m'apprêtais à entrer dans le vif de l'analyse⁶. Ces quelques éléments relatifs aux implications d'une posture phénoménologique et praxéologique esquissent une réponse à cette interrogation. Et la réponse ne se résume pas simplement à un argument épistémologique. Elle engage toutes les dimensions de l'existence. Car ce qui nous permet de nous rapporter à autrui ressort au *partage* d'une expérience. En cela, l'expérience est une modalité de l'être qui articule le singulier et le collectif ou le commun. Elle n'est pas simplement quelque chose qu'on *aurait*, mais également ce qui nous *relie* les uns aux autres.

Revenons alors sur ce partage, de part et d'autre, d'activités similaires. Ce qui sera, il me semble, une juste manière de mettre en œuvre l'impératif de symétrie, ou d'équivalence, que j'évoquais à l'instant.

Ainsi, mon parcours a passé en revue, avant de les explorer plus en profondeur, un certain nombre d'actions dont il est progressivement apparu que si elles relevaient du travail sociologique – reconnaître les enquêtés, les présenter, représenter leur expérience dans un souci de représentativité –, ce n'était que par dérivation vis-à-vis de la pratique des enquêtés : se reconnaître mutuellement comme évangéliques, présenter sa foi à autrui, se représenter comme un collectif d'évangéliques en partageant les mêmes représentations, voire les mêmes représentants.

⁵ Ma dette à l'égard de l'anthropologie capacitaire de P. Ricoeur est évidente.

⁶ Voir l'avant-dernier paragraphe du prologue.

Au fil de la réflexion, le rapport entre enquêteur et enquêtés s'est peu à peu élargi. De dyadique, il s'est fait pluriel, de façon à englober l'ensemble de la société. Celle-ci a tour à tour été figurée sous les traits du sens commun, et de destinataires profanes d'un discours religieux, mais aussi de ces autres médiations sociales que constituent les médias et les pouvoirs publics. Le repérage des acteurs en présence et des relations qu'ils entretiennent ont mis au jour un certain nombre d'enjeux et de luttes dont ils font l'objet. Il convient de rappeler quelques-uns des biens auxquels aspirent les parties en présence : attester ce qui fonde l'expérience de l'individu ou les orientations du collectif, être reconnu dans sa spécificité (qu'elle soit religieuse ou non), formuler des critères pour discriminer entre normalité et déviance du religieux, garantir un commerce pacifique entre les différentes communautés qui composent une société, tout en préservant les libertés individuelles, malgré la diversité des croyances et des opinions.

Dans un tel contexte, il n'est pas nécessaire que le discours sociologique soit énoncé lors d'un procès ou devant une commission parlementaire pour qu'il présente un risque, chacune des luttes évoquées étant chargée d'un passé et d'un passif. Les enjeux mis en lumière constituent un véritable champ de mines susceptible d'exploser sous le pas (parfois maladroit) de l'enquêteur. Tout au long de l'investigation ethnographique, et c'est encore plus vrai de sa communication écrite, la parole du sociologue aura été éprouvée. Les enquêtés auront testé sa consistance et sa tenue, afin d'estimer s'il valait la peine ou non d'accorder crédit à cet intrus et d'accéder à ses demandes d'éclaircissement. Ce souci de vérification se voulait particulièrement attentif aux intérêts et aux motivations guidant la recherche et habitant le chercheur, serait-ce à son insu. Les lecteurs de cette étude n'auront pas manqué de se livrer à semblable examen, même si l'aune à laquelle ils ont recouru pour l'évaluer risque, sur bien des aspects, de différer singulièrement des critères retenus par les fidèles.

Or, évoquer côte à côte lecteurs et enquêtés, c'est poser la continuité qui les lie les uns aux autres, les uns pouvant même, à l'occasion, être ces autres. Le terme « restitution », que l'on associe généralement à la communication de l'enquête, dit cette continuité. Il rappelle que quelque chose a été *pris* aux enquêtés et qu'il appelle à être *rendu* dans l'acte de communication. Et si une conversion – du regard ou du format – est impliquée par cet échange, l'impératif d'équivalence demeure prégnant pour que la restitution soit réputée « juste », pour qu'elle ait au moins le son du vraisemblable, à défaut d'acquérir valeur de vérité. L'interrogation porte alors sur la nature de ce qui a été pris et qu'il s'est agi de restituer.

Restituer les médiations d'un immédiat

Quelque chose a été donné, de l'ordre d'une expérience. Ce quelque chose a à voir avec des *figures*. Il embarque alors des symboles, mais aussi de la chair. Ce quelque chose se rapporte à une disponibilité radicale, une ouverture à Dieu. Il s'agit du vécu des enquêtés, de ce qui les meut et les émeut. L'enquête a tenté d'explorer la texture de cette expérience au plus près de ses conditions de donation, mais aussi de ses opérations de production. Saisir comment les évangéliques ont cette expérience en partage. Comment ils la partagent, c'est-à-dire selon quelles modalités ils configurent le caractère partageable de ce bien qui leur est propre.

Or, ce bien n'est autre que la capacité de se rapporter à la divinité selon une modalité interpersonnelle, se savoir directement adressé par un Autre radicalement transcendant. Une telle capacité relève alors d'une conversion qui, si elle inscrit une rupture au creux de l'existence individuelle, transforme sur un mode similaire l'architecture des congrégations de fidèles. Elle met en tension le caractère hérité de la communauté pour frayer la voie au choix d'un individu affranchi de ses conditionnements, qui décide de s'associer au projet d'autrui, soit le collectif. Mais, plus profondément, si cette réorientation biographique se répercute de façon aussi importante sur la structure du groupe, c'est qu'elle ressort à une opération qui va *informer* – donner forme et contenu à – l'ensemble de l'expérience : soit une conversion sémiotique qui fait advenir une présence divine par le moyen de signes scripturaires, somatiques et, par extension, mondains. De sorte que la Bible est habitée par une voix, une présence, et que celle-ci migre de la lettre du texte vers l'esprit – mais aussi le corps – du croyant. « Les corps individuels racontent l'histoire des institutions du sens » écrivait M. de Certeau (1982, p. 25). Ces corps participent de cette institution du sens qui donne naissance à un corps plus large, rassemblé par une même expérience collective.

Mais à peine fondés, déjà les liens de ce corps social sont distendus, en raison de la *nature* de cette expérience, de sa façon de configurer une identité : produire une individualité dans la découverte immédiate de Dieu. De sorte qu'il n'est pas véritablement certain que le croyant fasse toujours la rencontre de celui qu'il prétend, dans cette relation. Car l'oblitération de la médiation peut rapidement se muer en refus d'accorder une place à autrui dans son commerce avec la divinité. Et en excluant l'autre, on se retrouve seul, ensemble à plusieurs, mais seuls, chacun pour soi, avec son Dieu. Dès lors, quelles sont les instances qui empêchent cette divinité de se transmuier en fétiche sitôt que les médiations ont été congédiées ? La rencontre avec une voix surnaturelle a toutes les chances de se muer en un délire narcissique, le croyant confondant une

interpellation divine avec les réverbérations de ses désirs magnifiées par le fait qu'il croit les recevoir d'un plus grand que lui.

Décrire ce genre d'expérience constitue une véritable épreuve pour la sociologie. Elle oblige cette dernière à connaître une conversion, afin d'être à même de suivre tous les procédés complexes auxquels se livrent les enquêtés lorsqu'ils nouent leur relation avec la divinité. Ainsi, il m'a fallu altérer ma sociologie. Car, avant de rencontrer un tel phénomène et d'en saisir les ressorts, elle n'avait pas idée que de telles opérations étaient possibles, ni qu'on pouvait en rendre compte. De sorte qu'il lui a fallu s'affronter à cette altérité, comme Jacob luttant toute la nuit avec l'ange, avant de recevoir une réponse. C'est pourquoi ma démarche sociologique restera irrévocablement marquée par cette rencontre. Et je veux concéder qu'elle est « boiteuse », si par là on signifie qu'elle s'est confrontée à une réalité qui lui a opposé une résistance, le *Sonderwelt* évangélique, peuplé d'entités qui mettent à mal l'ontologie que partagent nos contemporains. Une réalité qui ne m'a pas permis de poursuivre ma route tel que j'étais arrivé, et dont je porterai à jamais la blessure à la hanche.

Certes, j'avais débuté mon parcours sociologique alors que j'appartenais à une assemblée évangélique. Pourtant, pendant longtemps ces deux sphères de mon existence n'ont pas communiqué entre elles. Et lorsque j'ai choisi de soumettre le monde de mon engagement religieux à l'investigation scientifique, c'est une mutuelle détermination qui est progressivement survenue. Une fois encore, il serait trop simple d'avancer que s'est opéré le remplacement de l'une par l'autre. Ce qui a surgi est *autre* chose, ni présent dans la foi que je professais alors, ni compris dans la sociologie que je pratiquais sur le moment. Mes observations ont révélé une texture à laquelle je n'avais pas prêté attention jusque-là. Ce désintérêt n'avait rien de l'insouciance, mais relevait plutôt de l'attitude naturelle de n'importe quel *membre*, selon l'acception que l'ethnométhodologie confère à ce terme⁷. Le propre du membre étant qu'il est focalisé sur l'orientation de ses actions, plutôt que préoccupé par les opérations qu'il met en œuvre pour mener à bien ses activités⁸.

« Que signifie donc le fait de dire [que les membres] “ne sont pas intéressés” à l'étude des actions pratiques et du raisonnement sociologique pratique ? [...] Il existe une dimension des comptes

⁷ « Dire [que les membres] “ne sont pas intéressés” à l'étude des actions pratiques, ce n'est pas se plaindre, ni pointer une opportunité qu'ils manquent : ce n'est pas non plus relever une erreur, ni faire un commentaire ironique. Et ce n'est pas non plus parce que les membres sont “non intéressés” qu'ils sont “exclus” de la théorisation sociologique. Cela ne veut pas davantage dire que leurs investigations ignorent l'usage de la règle du doute, ni qu'elles ne peuvent pas rendre problématiques de façon scientifique les activités organisées par la vie de tous les jours » (Garfinkel, 2007 [1967], p. 60).

⁸ Une fois encore, on se reportera à la distinction de L. Quéré (2002) entre orientations symboliques et opérations praxéologiques.

rendus des membres dont la pertinence pour eux est si singulière et prédominante qu'elle contrôle les autres dans leur caractère spécifique d'éléments reconnaissables et rationnels d'investigations sociologiques pratiques. Voici quelle est cette dimension. En ce qui concerne le caractère problématique des actions pratiques et l'adéquation pratique de leurs investigations, les membres considèrent comme allant de soi que l'on doit "connaître" dès le début la situation dans laquelle on a à agir, pour que les pratiques puissent servir de mesures pour faire entrer des éléments particuliers et localisés de cette situation dans un compte rendu reconnaissable. Ils considèrent comme tout à fait prosaïque le fait que leurs descriptions, quels qu'en soient la sorte, les modes logiques, les emplois et les méthodes de composition, sont des éléments constitutifs des situations qu'ils rendent observables. Les membres connaissent cette réflexivité, l'exigent, comptent sur elle et en font usage pour produire, accomplir, reconnaître ou démontrer l'adéquation-rationnelle-à-toutes-fins-pratiques de leurs procédures et découvertes » (Garfinkel, 2007 [1967], pp. 60-61).

À mesure que je déployais mes analyses, je constatais combien les pratiques des fidèles prenaient appui sur des artefacts et des opérations servant à les mobiliser. Pour que de tels appuis rendent possible l'expérience religieuse immédiate, il fallait que les médiations qui avaient servi à la constituer ne soient pas vues comme telles. Je me souviens ainsi du sentiment d'évidence qui s'était imposé à moi, quelques jours après avoir assisté à un culte. En prêtant attention aux opérations du prédicateur et de l'assemblée, j'avais inscrit dans mon journal de terrain :

« Il y a effacement des procédures de co-production du sens [par les membres], une fois que le sens de l'interprétation est décidé. Ceci afin que la "voix" du texte biblique, dans ce cas, puisse à nouveau s'exprimer : pour que Dieu parle » [Entrée du 10.09.2003].

Cette découverte initiale était centrale. Il allait me falloir des années pour en déplier les conséquences et, surtout, pour développer des modes de description adaptés. Car j'étais confronté à un problème dont je percevais mal comment je serais en mesure de le résoudre : comment rendre compte de médiations qui ne sont pas remarquées par les fidèles, alors que je ne peux m'empêcher de les voir ?

Ainsi, mon éloignement de l'évangélisme en tant que croyant a coïncidé avec un inflexissement radical dans ma posture sociologique, la transformation mutuelle des deux engagements étant évidemment liée, sans pour autant me contraindre au simple abandon de la foi chrétienne. Il faudrait parler de « conversion » ici, tout en sachant que le lexique est piégé. Mais je ne trouve pas de meilleur terme pour dire que j'ai commencé à voir des choses que je ne voyais pas avant. Non pas que l'activité que j'observais, la pratique ordinaire des évangéliques (leurs cultes, leurs études bibliques, etc.), ait changé. C'était plutôt ma façon de les regarder qui s'était altérée. Si je continuais à partager la *compétence de membre* propre à un évangélisme conservateur, au sens garfinkelien, le *cadre de participation* (Goffman, 1991 [1974]) était différent. J'étais là en observateur, même si je participais, et non plus en simple participant. Du coup, ma manière de me

rapporter à l'activité en cours était légèrement décalée, un écart néanmoins suffisant pour m'autoriser à percevoir autrement ce que j'avais toujours eu sous les yeux. Mes investissements étaient comme suspendus. Cette suspension révélait la chorégraphie des opérations que nous mettions en œuvre, congrégation de fidèles, pour faire advenir une voix transcendante.

Ainsi, ce basculement dans l'observation, un déplacement qui s'inscrivait dans la situation par un travail de prise de notes, permettait d'inscrire cette situation dans un texte sociologique, m'offrant une médiation réflexive sur l'action en cours. Et, en retour, ce travail d'écriture obligeait mon regard à procéder autrement, à s'arrêter sur les détails, afin de combler les absences de mes premières descriptions. Ces choses auxquelles je n'avais pas prêté attention, parce qu'elles allaient de soi pour un membre. Progressivement, cette conversion de l'œil – dont on perçoit à présent qu'elle se rapporte à des façons de faire, et donc à la posture dans l'action – me conduisit à observer les scènes auxquelles j'assistais selon des modalités similaires au personnel hospitalier que décrit D. Sudnow (1967). Ainsi, pour les parents qui assistent à la naissance ou au décès d'un proche, cet événement revêt une portée existentielle inouïe. Pour l'équipe médicale dont cet événement relève d'un quotidien professionnel, il ne s'agit là que d'une entrée supplémentaire dans la chronique d'un service, un épisode à propos duquel il n'est pas interdit de s'émouvoir, mais suivant la modalisation qu'implique l'habitation à ce genre d'occurrence.

On peut alors assister au même phénomène, sans pour autant vivre la même chose, l'expérience dépendant du cadre d'activité à partir duquel on l'appréhende. Dès lors, l'identité, du croyant ou du sociologue, est chaque fois liée à un engagement spécifique dans l'action. Elle est un accomplissement pratique.

L'analyse sociologique : une mise à l'épreuve

Si ma sociologie a été altérée par la rencontre qu'elle a faite avec le protestantisme évangélique, l'inverse est également vrai. L'ensemble de cette étude est la trace de cette opération de transformation que je fais subir à ce phénomène religieux en le restituant de la sorte. Cette transformation provient de la perspective à partir de laquelle je le ressaisis, à la fois en restituant l'intelligibilité inhérente à la perception des fidèles et en confrontant cette perspective à l'intelligence qu'en proposent les spécialistes du religieux. Cependant, ma posture ne coïncide pas véritablement avec l'une ou l'autre position, car, dans les deux cas, je décris la façon dont ils produisent des registres interprétatifs

différenciés, sur la base de conceptualités plus ou moins communes, mais mises en œuvre dans des activités différentes.

Indiscutablement, mes compétences de membre, mon savoir-faire d'évangélique, ont grandement contribué à mes analyses. Néanmoins, cette contribution s'est toujours effectuée sur le mode du nouvel outil qu'on essaierait à partir d'un geste familier, afin de vérifier qu'il accompagne, plutôt qu'il n'entrave, l'effectuation du mouvement. Ce savoir partagé propre à l'évangélisme était mobilisé dans un cadre de participation qui lui était étranger, celui de l'investigation sociologique. Ainsi, en distinguant très nettement les notions des fidèles et les catégories savantes prétendant identifier ce type de protestantisme, j'ai été en mesure de suspendre chacune d'elles, sorte d'*epochè* phénoménologique, de façon à décrire dans le détail les activités auxquelles elles se rapportaient.

Discriminer entre les registres descriptifs était un impératif, car un autre écueil me guettait : il consistait à user de la conceptualité propre à la médiation pour parler du phénomène que j'investiguais, sans prendre en compte le fait que mes enquêtés, dans la plupart des cas, *ne voient pas* que leur pratique mobilise des médiateurs. Le danger d'une analyse de ce genre revient à « boucher les trous »⁹. C'est-à-dire à opérer un correctif en regard de l'activité ordinaire des membres. La solution à une telle difficulté est justement survenue au moyen d'une claire distinction entre des régimes de description différenciés, celui des croyants et, d'autre part, celui du chercheur. Cependant, cette distinction ne devait pas conduire à une coupure. Il était nécessaire de pouvoir les articuler. Ce faisant, il fallait montrer, de l'intérieur, comment l'expérience pouvait s'organiser, tout en exhibant les appuis non thématiques auxquels recourait cette expérience, au travers d'une description des procédures formulée à partir du point de vue d'un tiers, celui de l'observateur externe.

Et si j'évoque le terme « correctif », c'est bien qu'il y a un défaut : l'absence d'une réelle prise en compte des médiations conduit à la réification de pans entiers de l'expérience religieuse. Une part essentielle de cette expérience n'est plus vue comme le résultat du travail des fidèles. Cette fétichisation se traduit par une aliénation des croyants. Car, dépossédés de leur action, ils ne perçoivent plus qu'ils participent à son élaboration, et donc qu'ils peuvent l'infléchir. Une telle dépossession se traduit d'emblée en une concentration du pouvoir généré par les pratiques des membres tant sur le plan des artefacts que des individus tenus pour « saints » ou empreints d'une « onction », qu'il s'agisse de la Bible ou des conducteurs spirituels. Si certaines des situations décrites

⁹ Je reprends l'expression suggérée par une collègue, Drilona Shehu.

dans cette étude sont éloquentes en regard de cet aspect, ce serait une erreur de les considérer comme des aberrations. Elles sont simplement la conséquence d'une logique *inhumaine*, au sens où la voie qu'emprunte l'évangélisme pour phénoménaliser la divinité repose sur des dichotomies à la fois ancienne et moderne.

Du côté de l'Antiquité, il faut chercher cette tendance platonisante, qui s'est immiscée dans l'anthropologie chrétienne, en particulier calviniste, et qui tiendrait l'être humain pour totalement dépravé. Malgré les inflexions plus optimistes de certains revivalismes protestants, une forme de pessimisme à l'égard des capacités humaines grève la pensée évangélique. Quant à la Modernité, son goût pour l'argumentation rationnelle la conduit à poser, dans une veine tant matérialiste que spiritualiste, soit il n'y a que Dieu, soit il n'y que l'homme¹⁰ – rien ne pouvant se situer entre ces deux pôles antagonistes. Dès lors, il faut effacer le travail des autres pour qu'advienne la présence d'un Autre.

Le sommet du paradoxe est atteint lorsqu'on réfléchit au sens qu'attachent à la notion de « dépossession » diverses traditions religieuses ressortant aussi bien au christianisme qu'au bouddhisme, par exemple. Il s'agit, pour le fidèle, de se vider de son *ego*, afin d'accéder à une qualité de vie accrue, et plus proprement humaine. Se dépouiller d'un *moi* dans le but de devenir capable de discerner, chez autrui ce qu'il a de meilleur, de le rencontrer dans sa vérité, et non selon *mes a priori*. Partant, si la démonstration que j'ai tentée tout au long de cette étude est correcte, le type d'expérience religieuse proposé par l'évangélisme va, au contraire, tendre à hypertrophier cet *ego* et à dévaluer les aspects humains participant à la production de ce vécu spirituel.

Ainsi, pour mettre en lumière de tels phénomènes, il fallait lever les distorsions qu'imposaient les lexiques respectifs, celui des membres et celui des sociologues. On aura saisi alors pour quelles raisons une sociologie praxéologique, soucieuse de restituer la phénoménologie des pratiques observées sur le terrain et la pragmatique des discours qui s'y échangent, ne se confond pas avec le point de vue des membres, pas plus qu'elle ne l'endosse. Inévitablement, un tel travail sur les opérations de constitution débouche sur un moment critique. *Une sociologie praxéologique est une sociologie critique.*

Figurer les médiations, repeupler le monde

Mon entreprise sociologique a donc consisté à donner à voir ces médiations accomplies dans des opérations *incarnées*, au sens où elles étaient mises en œuvre par des croyants, dans des situations spécifiques. Ce projet visait à « repeupler le monde » ,

¹⁰ On relèvera l'androcentrisme inhérent aux catégories modernes.

pour emprunter une expression chère à une sociologie attentive aux *médiateurs*¹¹. J'ai alors pris le parti de restituer des évangéliques en train de se raconter dans le contexte de leur pratique religieuse. Il s'est agi de mettre mes lecteurs en contact avec des *figures*, renvoyant à la fois à des vécus singuliers, tout en montrant comment cette singularité participe simultanément d'une expérience générique.

Une fois encore, je n'ai pas fait autre chose que ce que proposent les témoignages de vi7vi.com. L'intelligibilité de mon discours sociologique, sa représentativité, prend appui sur des opérations de généralisation analogues à celles accomplies par les enquêtés. Relever cet élément, ce n'est pas confesser une faute, c'est simplement dire qu'il y a une *continuité* entre la logique des acteurs sociaux et celle des sociologues. Le problème survient lorsqu'on ne thématise pas ce continuum. La science impose alors son autorité en taisant les procédés qui président à sa production, de la même façon que certains conducteurs évangéliques refusent de voir que leur légitimité provient tout autant de Dieu, que de l'assemblée qui les a élus. Une science qui pose la coupure, plutôt que la continuité, est en voie de fétichisation et ne tardera pas à aliéner ses enquêtés et ses lecteurs, car elle soustrait au regard comment elle a déployé son activité. De même qu'elle se trouve dans l'incapacité de restituer les voies qu'emprunte l'agir de ses enquêtés.

Si j'ai choisi de montrer la continuité entre ma démarche et celle de mes enquêtés, mon choix a également été marqué par une discontinuité. Il est celui de l'explicitation de la médiation, une explicitation qui a transité par le recours au média. Ainsi, l'analyse d'un matériau produit à distance, en dehors des interactions auxquelles j'étais directement mêlé, en tant que participant-observateur ou qu'observateur-participant¹², s'est apparenté à une sorte de détour ethnographique supplémentaire, m'obligeant à penser les configurations de médiation. Ce détour a ensuite fait retour sur mes enquêtes en terrain genevois, venant les éclairer d'un nouveau jour. Il a constitué une forme de validation, afin d'exhiber que ce que j'observais dans des contextes particuliers, locaux, se retrouvait ailleurs, sous la forme d'inférences et d'opérations partagées, les *herméneutiques ordinaires*.

En mettant au jour un savoir-faire partagé, il me paraissait important que sa restitution ne demeurât pas une abstraction. C'est pourquoi j'ai opté pour montrer des visages singuliers qui, rassemblés, composeraient celui du protestantisme évangélique. Il fallait *des* visages, précisément, car un portrait unique aurait été tout aussi simplificateur qu'immoral, immoral *parce que* simplificateur. Dès lors, il importait de donner à voir

¹¹ On se reportera évidemment aux travaux d'A. Hennion (1993), ou de B. Latour (1997 [1991], 2006).

¹² Voir les distinctions proposées par R. Gold (2003 [1958]).

l'évangélisme dans ce qu'il a de meilleur, dans la façon dont il peut conduire à la restauration des personnes, et dans ce qu'il peut présenter de plus terrifiant, dans l'avilissement où il est susceptible de plonger les êtres, ne percevant leur caractère *humain* que comme une tare qu'il conviendrait d'extirper. Il s'agissait, par ce moyen, de restituer l'éveil d'une capacité, entendre Dieu *me* parler par la Bible, appréhender le monde saturé de sa présence. Mais également de rendre compte de la destruction de cette aptitude au surnaturel : réduire ces voix au silence en les rapportant à des mystifications, des intérêts cachés, ou à la folie.

Paradoxalement, pour moi qui ai grandi dans une congrégation très conservatrice, l'exemple de restauration que je décris survient dans une assemblée charismatique, selon un mode de spiritualité contre lequel on m'avait prévenu depuis ma plus tendre jeunesse, en m'expliquant toutes les dérives auxquelles pouvait donner lieu la libre expression des émotions dans la foi. Que j'aie retenu ce cas ne signifie pas que j'aurais embrassé le charisme. Il s'agit simplement de rapporter ce qu'il m'a été donné de voir sur le terrain. De même, raconter les dérapages d'une Église conservatrice, m'a permis de montrer que le rapport à la Bible n'est pas la garantie de la présence d'un tiers, et qu'elle peut dès lors être confisquée pour être mise au service de velléités (perçues par certains membres comme) dominatrices. Cependant, au moment de faire mon enquête, je n'avais pas prévu d'assister à un tel phénomène. Une fois encore, c'est ce qu'il m'est arrivé d'observer.

Ainsi, en offrant une *figure* à ces vécus évangéliques, aux relations qu'ils nouent avec la divinité, j'ai tenté d'enrichir la compréhension que mes lecteurs peuvent avoir de provinces de sens qui leur apparaissent, au premier abord, totalement exotiques. Il fallait le faire en montrant la *réalité* de ce *Sonderwelt*, c'est-à-dire ses richesses et ses variétés, sa consistance et ses exigences, mais aussi ses troubles et ses travers. Car c'est un lieu *humain*, où des êtres agissent et pâttissent. Et ce lieu ne saurait demeurer complètement étranger au reste de la société.

À la croisée des mondes, la méditation d'une médiation

On parvient alors à la *médiation* que constitue le discours sociologique, à sa façon d'articuler deux mondes, celui des enquêtés et celui des lecteurs. Le sociologue se situe à la croisée de ces univers. Il fait œuvre de traduction, préoccupé qu'il est d'offrir une représentation de la réalité des enquêtés dans laquelle ceux-ci se reconnaîtraient, tout en prenant soin d'explicitier la logique de cette pratique religieuse auprès de destinataires profanes, afin qu'ils en saisissent le sens, sans pour autant forcer leur assentiment.

Partant, c'est dans l'accueil d'une altérité et le sort fait aux personnes que le propos sociologique trouve son épreuve de réalité. Il ne saurait rester indifférent à l'écho que connaîtront ses analyses auprès d'un public peu familier de l'univers qu'il rapporte. De même, s'il s'agit de restituer la vérité d'un engagement, il lui faut aussi décrire au plus près ses conséquences, parfois dramatiques, y compris lorsqu'elles excèdent la volonté du croyant.

La restitution est difficile, le propos risquant toujours de confondre la critique avec le dénigrement. Ce que les fidèles pardonneront à grande-peine, sanctionnant cet écart par un refus de m'accorder à nouveau leur confiance et de m'ouvrir les portes de leurs congrégations. De façon similaire, on peut se tromper en croyant livrer une description charitable, alors qu'on voisine avec l'apologie. Ce que les lecteurs toléreront difficilement. Et encore moins mes pairs, qui pourraient y lire un motif pour ne plus m'associer à la production d'un savoir scientifique. Cependant, il faut prendre ce risque. Car qui ne risque rien est certain de ne rien découvrir. Et s'il y a un projet que se fixe la sociologie, depuis Durkheim, un projet qui était au cœur de la démarche de H. Sacks, c'est bien celui de faire œuvre de science, et donc de produire des découvertes.

Ainsi, la perspective dégagée par ma sociologie se situe à la jointure entre deux mondes, celui des communautés de croyants et celui de la société. Une telle mise en relation n'est, encore une fois, que la prise de conscience qu'une médiation matérielle, le texte sociologique, renvoyant à une activité, le travail d'écriture accompli par le sociologue, articule deux sites, celui de la production de l'enquête et le lieu de sa restitution. En tant que telle, l'opération sociologique relie ces deux instances, tout en transformant leurs rapports, car elle leur fournit un troisième terme, le monde du texte (du sociologue, cette fois), dans lequel elle les invite à se projeter, non pour s'y retrouver *immédiatement*, mais bien pour s'y perdre, avant de s'y retrouver, mais *autrement*. Ainsi, je suivrai le philosophe, lorsqu'il évoque les modalités de cette appropriation impliquée par l'acte de lecture :

« l'appropriation a pour vis-à-vis ce que [...] j'appelle ici "*le monde de l'œuvre*". Ce que finalement je m'approprie, c'est une proposition du monde ; celle-ci n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais *devant* lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle. Dès lors, comprendre, c'est *se comprendre devant le texte*. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde. La compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé. Il serait à cet égard plus juste de dire que le soi est constitué par la "chose" du texte » (Ricoeur, 1986 [1975], p. 130).

Et Ricoeur de poursuivre en rappelant la force critique inhérente à cette modalité de se rapporter au texte :

« le concept d'“appropriation” exige lui-même une critique interne, dans la mesure où sa pointe reste dirigée contre la *Verfremdung* ; en effet, la métamorphose de l'*ego* [...] implique un moment de distanciation jusque dans le rapport de soi à soi ; la compréhension est alors autant désappropriation qu'appropriation. Une critique des illusions du sujet, à la façon marxiste et freudienne, peut alors et doit même être incorporée à la compréhension de soi » (Ricœur, 1986 [1975], p. 131).

Si le texte sociologique est ressaisi selon une telle modalité, s'il est vu comme articulant deux sites, les engagements et les activités qui leur sont afférents, alors il est une contemplation *com/prise* entre deux pratiques, une *theoria* articulant deux *praxis* – et cette *theoria* est elle-même une instance d'une *praxis*, celle propre à la médiation. Dès lors, la perspective qu'offre une telle sociologie à la réflexion de son lecteur constitue une scène d'apparition. Elle est un lieu où la vérité d'autrui se donne à voir comme une production, résultant de l'activité des membres, mais aussi du travail du sociologue. Ainsi, l'accès à la vérité d'un phénomène et des rapports qu'il institue se fait au travers d'une *contemplation*, la *méditation d'une médiation*.

Et, en évoquant cette *méditation*, je réfère à ceci en particulier : si la phénoménologie nous apprend que la *donation* du phénomène se fait de façon instantanée, immédiate bien que médiatisée, sa *réception* est une affaire de temps, elle s'inscrit dans une durée qui est celle de l'exploration des différentes facettes du monde qui nous environne. La réception est alors une activité qui renvoie à la transcendance de ce qui surgit dans mon champ de perception, soit le fait que je n'en aurai jamais fini avec cette chose ou cet être. Je ne pourrai jamais en avoir une connaissance complète, car ce savoir devrait être infini. Ce qui implique que la vérité sur les choses ou sur les êtres ne relève pas uniquement d'une propriété, mais également d'une activité. Elle est à *faire* selon des modalités socialement partagées, tel le fait de réajuster une montre suite à un décalage horaire, d'auditionner des témoins dans une cour afin d'évaluer leur témoignage, de mener une enquête ethnographique. Dès lors, le discours sociologique est *un* moment de cette investigation d'un phénomène. Suscitée par un état du monde, elle en fournit un compte rendu que d'autres seront invités à poursuivre, vérifier, corriger ou amender.

Cette perspective – non pas en surplomb, mais à l'articulation des mondes –, le discours sociologique y accède par une voie détournée, nouvelle médiation. Il s'y achemine au travers de la description, du compte rendu ethnographique, c'est-à-dire du *témoignage* d'un sociologue aux prises avec la réalité d'un « être évangélique » auquel il a assisté et qu'il lui incombe de rapporter. Ainsi, donner la parole à autrui relève d'une épreuve qu'on serait tenté de qualifier d'*humanité*, tant ce don préside à l'instauration d'un dialogue et sous-tend l'appréhension de l'autre en tant qu'un interlocuteur à part entière. Cette parole est pour lui *témoignage*, au sens fort qu'il accorde à ce terme,

attestation de sa foi, de cet absolu qui se saisit de sa finitude pour donner un sens renouvelé à son existence. Dès lors, son discours ne saurait être traité comme une série de mots, mais renvoie à ses engagements quotidiens avec un Autre et des semblables ayant entendu un appel similaire. Recevoir sa parole, c'est être touché par ce qui l'émeut et donc embarquer son expérience et sa chair.

La démarche sociologique cherche à saisir, par le moyen des mots, cette expérience et les investissements auxquels elle conduit. La saisie noétique comporte cependant le risque de se muer en accapARATION tyrannique de la parole de l'autre, parce que cette parole dérange le sociologue ou ne se conforme pas à ses théories ou à ses attentes. La puissance de l'analyse sociologique s'expose au danger de se penser toute-puissante. Or, si la parole et la chair participent d'un destin commun, maltraiter les propos des enquêtés revient à porter atteinte aux êtres de chair et de sang qui les ont investis de leur énonciation, c'est-à-dire de leur personne.

Cependant, la ressaisie des paroles et des existences des enquêtés n'est qu'un terme de la relation. S'il importe de rendre justice à leur perception, encore faut-il déployer les conséquences de cette forme de vie. La seule perspective des enquêtés ne saurait suffire, car elle doit être réinscrite dans un point de vue qui l'excède, celui du tiers, du nouveau venu, de l'étranger, de celui qui ne partage ni leur compréhension, ni leurs engagements. Cette figure permet de rappeler qu'aucun groupe n'est autosuffisant, mais qu'il appelle à être transcendé. Et, le propre de cette transcendance, c'est qu'elle survient au bénéfice d'une altérité inattendue qui ne revêt pas forcément le visage de la divinité. Parfois, il n'y a pas plus étranger qu'un voisin de palier. Obliger le groupe à tenir compte du point de vue de tiers, c'est également lui rappeler qu'il participe à l'élaboration d'un monde commun et que, par conséquent, ses actions ont des répercussions qui excèdent les frontières du collectif, de la communauté ou de la congrégation.

Ainsi envisagé, le projet sociologique contribue à transformer une relation qui existe déjà entre le monde social qu'il rapporte et la société globale. C'est pourquoi la perspective progressivement dégagée par le propos du sociologue ne coïncidera jamais pleinement avec l'expérience religieuse évangélique. Ni avec l'appréhension que pourrait avoir la société de ces vécus particuliers, *via* ces instances de médiation que sont les médias et les pouvoirs publics. Ni non plus avec une pensée scientifique qui escompterait tirer profit d'un stock de concepts auxquels il faudrait accorder un crédit illimité, quand bien même elle leur aurait épargné l'épreuve du terrain.

Les sciences sociales ne constituent en aucun cas l'ultime médiation. Elles sont *une* médiation parmi d'autres, une modalité particulière, rigoureuse, pour envisager la réalité, une façon d'y reconnaître le visage d'autrui et de lui faire face, quitte à le

confronter, lorsque cela devient nécessaire. Lorsque les conséquences de son action impliquent l'impossibilité pour les autres de déployer leur agir, c'est-à-dire d'apprêter leur espace pour habiter un monde commun. Cependant, pratiquées au mieux, ces sciences découvrent un horizon qui les dépasse inévitablement, devenant ainsi un lieu où des vérités locales sont mises à l'épreuve d'une limite, la limite d'une rencontre qui les invite à se transcender. En ce sens, elles sont une exploration collective de la vérité, de sorte à pouvoir vivre ensemble :

« Donner la parole, c'est permettre à la vérité de chacun d'apparaître comme la vérité d'une communion, qui n'appartient à personne ; à l'expérience de trouver son sens par cet échange même entre un *donner* et un *recevoir* » (Certeau, 2005 [1969], p. 61).

Annexes

Annexe I

Conventions de transcription

[Un crochet ouvert vers la droite indique le début d'un chevauchement de discours, soit une énonciation simultanée.
]	Un crochet ouverts vers la gauche indique la fin d'une chevauchement de discours.
=	Le symbole égal [=] est placé en fin de tour, et au début du tour suivant. Il indique un enchaînement direct de la prise de parole, sans espace, au tour suivant.
'hh	Le guillemet accolé à la lettre « h » indique une aspiration bruyante. Le nombre de lettre indique la durée de cette aspiration en dixièmes de seconde.
eu:::h	Le point double accolé à une syllabe indique sa prolongation à hauteur d'un dixième de secondes par point.
(0.4)	Le nombre entre parenthèses indique un silence en secondes.
<u>souligné</u>	Un terme souligné indique une accentuation ou un changement d'amplitude.
MAJUSCULES	Les mots majuscules indiquent un volume sonore plus élevé que le discours environnant.
°points°	Les mots compris entre les points ° ° indiquent un volume sonore moins élevé que le discours environnant.
(mot)	Les mots entre parenthèses indiquent une supposition de transcription due à un discours difficilement compréhensible.
((action))	Les doubles parenthèses comprennent des actions non-verbales, ou des descriptions permettant de garantir l'anonymat des enquêtés.

Annexe 2

Transcription de « Dieu, en 7^{ème} année de maths »

URL : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=83# [consultée le 24.10.2007]

- 01 A BIENVENUE sur vi7vi point COM ! Philippe FOREST, COMMENT Dieu
02 INTERPELLE un scientifique CARTESIEN pur et dur ?=
- 03 B =Un cartésien pur
04 et dur, ça c'est sûr que je l'étais, hein ! J'étais euh étudiant
05 euh:: en maths euh en septième année après le bac quand le –
06 quand j'ai fait cette rencontre avec Dieu. Et euh:: j'étais
07 effectivement particulièrement euh dur dans mes raisonnements et
08 en particulier dans mes raisonnements vis-à-vis des chrétiens,
09 vis-à-vis des croyants. Parce que j'avais euh:: – POUR MOI
10 l'Église, la seule chose que je connaissais de l'Église, c'était
11 des gens qui se rassemblaient pour réciter des prières par cœur.
12 Et euh:: MON RAISONNEMENT ETAIT QUE SI DIEU EXISTE, eh bien FORCEMENT
13 c'est lui qui nous a CREES. Donc il attend AUTRE CHOSE DE NOUS que
14 simplement de réciter des prières par cœur. (0.2)
- 15 A °D'accord°. Euh si je comprends BIEN I::: – il en FALLAIT pour que
16 QUELQUE CHOSE TE FASSE CHANGER d'avis au sujet de Dieu, en
17 particulier ?=
- 18 B =Eh oui, il en fallait, oui. Mais euh EN FAIT C'EST
19 DANS CE CADRE-LA que j'ai fait une RENCONTRE avec un ami qui LUI AUSSI
20 était étudiant en mathématiques, que j'ai eu l'occasion de
21 connaître suffisamment pour BIEN ME RENDRE COMPTE qu'il avait lui
22 aussi cet esprit vraiment euh scientifique. Et euh:: j'ai eu
23 l'occasion euh:::: à un moment où j'étais avec lui de découvrir
24 euh par HASARD, entre guillemets, qu'il était chrétien. Et euh
25 nous avons à cette occasion longuement discuté sur Dieu. Et j'ai
26 été vraiment très très frappé non pas par le contenu de ce qu'il
27 pouvait me dire, mais par – dans la – parce que dans la manière
28 dont il en parlait j'avais ce – euh je ressentais vraiment qu'il
29 connaissait Dieu personnellement. Je ressentais qu'il parlait de
30 Dieu comme si c'était quelqu'un qu'il connaît, qu'il connaît
31 personnellement=
- 32 A =°mmh°=
- 33 B =et intimement.=
- 34 A =Ok. Euh j'imagine bien
35 que:::: ça a été quelque chose – une expérience marquante, mais
36 on peut pas peut-être parler ENCORE LA d'une découverte de Dieu.
37 Il y a eu d'aut- sans doute d'autres jalons dans ta vie ? (0.2)
- 38 B Voilà, il y a eu euh:::: forcément – ça a été le POINT DE DEPART en
39 fait et [y a eu]

- 40 A [ouais]
- 41 B ensuite tout un cheminement, au travers de la
- 42 lecture de la Bible. Puisque avec la discussion avec lui j'avais
- 43 compris qu'on rencontrait Dieu également au travers de la
- 44 lecture de la Bible. =
- 45 A =°mmh°=
- 46 B =ET PUIS IL Y A EU euh euh::::: PARMI D'AUTRES
- 47 MOMENTS marquants euh CE MOMENT aussi où euh:::::::::: j'avais des
- 48 questions à POSER. Cet ami m'avait invité à aller voir le – le
- 49 pasteur pour pouvoir lui poser les questions, pour pouvoir
- 50 approfondir un petit peu plus. Et euh donc je suis allé voir
- 51 euh::::: le pasteur. Là nous avons défini euh:::::::::: ensemble
- 52 d'un moment de rendez-vous. Et puis il a posé son agenda et il
- 53 s'est mis à me parler, comme ça. Et il a répondu point par point
- 54 en fait à toutes les questions que j'avais à lui poser et que je
- 55 ne lui avais pas encore posées. Alors FORCEMENT POUR LE SCIENTIFIQUE
- 56 CARTESIEN PUR ET DUR=
- 57 A =°mmh°=
- 58 B =LA C'ETAIT QUELQUE CHOSE D'EXTREMEMENT euh
- 59 perturbant. Et je suis rentré chez moi vraiment en me posant
- 60 beaucoup de questions et vraiment euh très euh perplexe et – sur
- 61 euh sur ce qui venait de se passer. =
- 62 A =D'accord, un peu comme si
- 63 Dieu te prenait par surprise ? (0.6)
- 64 B Oui. (0.5)
- 65 A TOUT UN CHEMINEMENT euh:::, bien des – des étapes::::: diverses. Euh
- 66 et::::: et qu'est-ce qui s'est – qu'est-ce qui s'est passé qui a
- 67 fait aboutir et – au point que ça devienne vraiment pour toi une
- 68 découverte de Dieu, de manière personnelle ?=
- 69 B =EH BIEN JE DISAIS AU
- 70 DEBUT QUE CE QUI M'AVAIT MARQUE c'est le fait de ressentir que cette
- 71 personne connaissait personnellement Dieu. =
- 72 A =mmh !=
- 73 B =Et en fait euh,
- 74 c'est ça l'aboutissement. C'est de POUVOIR rencontrer PERSONNELLEMENT
- 75 Dieu. Et euh C'EST CE QUI M'EST ARRIVE euh également euh lors d'un
- 76 culte. Euh:::::::::: et LA AUSSI en fait même au TRAVERS de – de cette
- 77 rencontre personnelle avec Dieu, et bien DIEU M'A MONTRE ENCORE UNE
- 78 FOIS qu'il était – qu'il était là en dépit de mon esprit
- 79 cartésien. Puisque depuis quelques MOIS euh j'étudiais aussi la
- 80 Bible personnellement au travers d'un – d'un petit guide euh
- 81 d'étude biblique. Et le LENDEMAIN MATIN, lorsque j'ai pris le guide
- 82 d'étude biblique, comme tous les matins, je me suis aperçu qu'en
- 83 – en fin de page, on proposait un sujet de prière qui était
- 84 merci Seigneur de t'être manifesté dans ma vie. Alors évidemment
- 85 je me suis dit [euh:::::]
- 86 A [((rire))]

- 87 B mais c'est invraisemblable ! C'est
 88 exactement ce qui – ce qu'il m'est arrivé hier ! ET LA M'EST VENUE
 89 L'IDEE DE REVENIR une page en arrière et je me suis aperçu que la
 90 veille en fait, avant ce culte où j'ai fait cette rencontre
 91 personnelle avec Dieu, et bien il y avait justement ce sujet de
 92 prière qui était proposé, qui était une phrase du genre Seigneur
 93 manifeste-toi dans – dans – dans ma vie. (0.5)
- 94 A (°Non°) c'était pas un HASARD, ni une coïncidence [MAIS
 95 un clin D'ŒIL,]
- 96 B [c'était
 97 manifestement pas un hasard] ni une coïncidence !=
- 98 A =un clin
 99 d'œil ! (0.4) PEUT-ETRE:: est-ce que tu POURRAIS en:::: – en une
 100 phrase résumer euh ta découverte de Dieu ? (1.0)
- 101 B OUI ALORS EN euh::::: – effectivement, RENCONTRER DIEU c'est
 102 INDISCUTABLEMENT la – la plus BELLE EXPERIENCE qui puisse euh arriver
 103 – la plus belle chose qui puisse arriver dans une vie. Je pense
 104 que c'est – c'est effectivement pour MOI ce qui reste le plus –
 105 le plus marquant. (0.7)
- 106 A ((Claquement de langue)) Merci.

Annexe 3

Transcription de « Vivre dans un ascenseur »

URL : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=155 [consulté le 01.11.07.]

01 A Jean-Luc Zolesio, tu es directeur technique dans un grand groupe
02 industriel multinational ET professeur dans une des grandes
03 écoles fran[çaises]
04 C [°mmh°]
05 A d'ingénieur, marié, heureux père de trois
06 enfants. (0.7) La vie est un long fleuve tranquille en quelque
07 sorte. (0.7)
08 C OUAIS, enfin relativement, parce que euh les études sont longues,
09 difficiles. J'ai appris euh – au cours de mes études, j'ai eu
10 des échecs et j'ai appris que, comme la Bible dit (0.7) euh::::
11 si Dieu ne bénit, ce::lui qui construit, construit en vain.
12 Et::: donc j'ai appris que moi j'avais ma part à faire mais que
13 il fallait compter sur la bénédiction de Dieu. Ça m'a aidé.=
14 A =D'accord. (0.7) Euh:::: ET SUR LE PLAN PERSONNEL est-ce que ça aide
15 aussi, euh:: la foi en cette parole de la Bible ? (0.4)
16 C (Bais) EUH SUR LE PLAN PERSONNEL c'est comme::: – c'est comme:::: sur
17 la plan professionnel. Euh:: la vie c'est – y a:::: – y a des
18 hauts, y a des bas, y a des difficultés, y a (0.9) euh::::::::::
19 – y a le fait de (0.6) °euh::::::::::° – moi j'ai grandi en::::::::::
20 connaissant la Parole de Dieu qui est la Bible, en::: ayant des
21 parents chrétiens. J'ai appris à aimer:::::::::: (0.4)
22 l'enseignement de la Bible. (0.6) Et puis [quand euh]
23 A [Ce qui ne veut pas
24 dire] qu'automatiquement euh ça a été euh une partie intégrante
25 de ta vie, je suppose. (1.1)
26 Plutôt une découverte.]
27 C [BA::: EH::::] C'EST-A-DIRE QU'AU MOMENT où je suis
28 rentré en fac euh – tu sais, la fac c'est les grands [moments]
29 A [°mmh°]
30 C de liberté hein. On est:::::::::: – on est seul, perdu dans la
31 nature euh::::::::::. Bon ! (0.9)
32 A °Ouais°.=
33 C °C'est° (0.8) °euh:::° c'est un peu plus DUR, quoi
[disons.]
34 A [Voilà ouais.] (0.8)
35 C Et donc euh:::::::::: – et donc à ce moment-là j'ai commencé à
36 fréquenter des copains euh:::::::::: à sortir le soir euh::::::::::

- 37 (1.1)
 38 oh faire des trucs pas dramatiques, mais bon ! Euh::::: (1.3)
- 39 A Oui, ce qui fait partie du parcours de beaucoup de jeunes, quoi.
 40 Un petit peu la découverte de la vie, si on peut dire ? (1.2)
- 41 C UN PEU LA DECOUVERTE de la vie. Mais il y avait en moi cette:::: –
 42 cette volonté quand même de:::: – de dire je m'éloigne de
 43 l'enseignement biblique et je sentais qu'il y avait une
 44 divergence qui était croissante °quoi°. (0.3)
- 45 A °mmh°=
 46 C =°Hein°. (0.7)
- 47 A C'était un problème de culpabilité ALORS ou – ou – ou de désir
 48 plutôt de – de vivre selon ce que (0.6) ce que – ce qui t'avait
 49 été inculqué ? (1.3)
- 50 C Ben c'est pas un problème de culpabilité. C'est un problème
 51 de:::: – d'avoir le sentiment de ne pas être satisfait
 52 intérieurement. (0.2)
- 53 A Ouais. (0.3)
- 54 C °Hein°. (0.5) Euh::::::::: MOMENTANEMENT on a de la joie et puis
 55 après euh on sent bien qu'il y a quelque chose qui n'est plus
 56 là. (0.5)
- 57 A D'accord. (0.7) Qu'est-ce qui s'est passé ensuite, alors ? (Il y
 58 a) bien dû y avoir des (0.4) des moments – moments de crise
 59 peut-être ?=
- 60 C =OUAIS, mais je – je vais te faire rigoler ! Un jour,
 61 j'étais dans un ascenseur (0.8) ET:::: – et dans cet ascenseur,
 62 en moi-même, je me suis dit (0.7) euh mon Dieu, c'est c– c'es–
 63 c'est comme ça dans ma vie. J'ai l'im[pression]
- 64 A [°ouais°]
 65 C d'être dans un
 66 trou (0.5) et de GLISSER vers le fond. (0.5)
- 67 A °mmh° (0.5)
- 68 C Et:::: j'ai crié à Dieu. J'ai dit mon Dieu, sors-moi de là !
 69 (1.0)
 70 Pas de l'ascen[seur, hein ! Du trou !]
- 71 A [((rires))] D'accord. (0.9) Ouais.
 72 (1.5)
 73 Et:::: (0.5) et la suite ? ((gloussement des interlocuteurs)) Et
 74 la suite ? (0.6)
- 75 C EH BEN Y:::: – QUELQUES JOURS APRES il se passait une chose
 76 inattendue. (0.4)
- 77 A °mmh°=
 78 C =Euh::::: LA JEUNE FILLE que je fréquentais s'est mis à lire,
 79 avec beaucoup d'intérêt, la Bible. (0.9) Et non seulement à la
 80 lire, mais à vouloir conformer sa vie à la Bible. (0.7) ET ELLE A
 81 CHANGE ! (0.3)

- 82 A °mmh°=
 83 C =mais vraiment changé ! (0.7)
 84 A °D'accord°. (0.5) MAIS c'était sa FOI, c'était son expérience.
 85 (1.0)
 86 C °Euh::° °c:::°— ÇA ETE son expérience qui est allée grandissante,
 87 parce qu'elle s'est mis à aimer tout ce que:: la Bible déclarait
 88 bon. (0.4)
 89 A Ouais. (0.3)
 90 C Et comme je:: voyais cette jeune fille tellement changée et
 91 tellement changée en bien. Son caractère devenait formidable.
 92 Elle était admirable sous tout — sous tous les points. (0.7) Que
 93 moi-même ça a été euh (0.6) une INTERROGATION pour moi. (0.5) Ça
 94 m'a amené à moi aussi me dire mais (0.4) il FAUT QUE JE RETOURNE à
 95 l'enseignement de la Bible. (0.2)
 96 A °D'accord°. (0.3) Et c'est ce qui s'est fait ? (0.9)
 97 C Et c'EST ce qui s'est fait et::: c'est ce qui s'est fait ! Ça
 98 a été aussi (0.6) °euh° le sujet d'une joie partagée. (0.7)
 99 Euh::: une affection grandissante qui: s'est terminée par le
 100 fait que je l'ai épousée (0.6) et qu'aujourd'hui on a trois
 101 enfants et une famille super (0.4) [et:::]
 102 A [D'accord !]
 103 C on est heureux.=
 104 A =Après combien d'années de mariage ? (0.5)
 105 C Vingt-deux.=
 106 A =C'est beau pouvoir parler de: (0.5) d'une
 107 expérience=
 108 C =ouais=
 109 A =super. [Et quand on]
 110 C [ouais]
 111 A — [dans la durée]
 112 C [(vrai—)]
 113 A ((rires))=
 114 C =Ouais vraiment °vingt° — vingt-deux années de bonheur.
 115 (0.2)
 116 A Mmh. (0.4) DONC tout est bien ordonné, tout a trouvé sa place
 117 dans ta vie, dans ton foyer. (0.6) EUH::: pas de souci MAJEUR ?
 118 (1.6)
 119 C Y a::: des hauts et des bas:::. Y a des difficultés de la vie.
 120 J'ai, un jour, quant ma — ma fille aînée était petite, on a
 121 failli la perdre:[:::].
 122 A [°mmh°]
 123 C °Ça° — c:::— °on a été° à l'hôpital
 124 euh::, état très grave. Les médecins (0.5) — elle était entre la

- 125 mort et la vie. (0.8) Et::::::::::::: – et LA, dans la salle
 126 d'attente euh::::::::: un jour que je priais (0.6) euh::: j'ai
 127 reçu dans mon cœur une parole qui était pas une parole – une
 128 parole d'un psaume, °le Psaume cent vingt-et-un° (0.7) QUE::::
 129 (0.4) QUE JE CONNAISSAIS PAS particulièrement, mais qui est (vrai-) –
 130 est vraiment venue intensément dans mon cœur. (0.8)
 131 Euh::::::::::::: Dieu l'Éternel, il ne dort ni ne sommeille. (0.9)
- 132 A °mmh°=
- 133 C =Et j'ai compris que Dieu la gardait. Alors euh::: (0.7) et
 134 bien je suis rentré chez moi et puis euh quelque temps après
 135 euh::::::::: son état a empiré. On a rappelé. (0.5) On m'a dit euh
 136 l'é- l'état °est° – empire, on est obligés de la transporter
 137 ailleurs. (0.9) Et::: on est QUAND MEME restés ma femme et moi
 138 (0.4) fidèles à cette parole que j'avais reçue. (0.7)
 139 Et::::::::::::: °c'est:::::° – et on a eu raison ! (0.3)
- 140 A Est-ce que ça a – ça suffit à dissiper l'angoisse simplement de
 141 s'accrocher à une promesse (1.8)
 142 comme celle-là ? (0.6)
- 143 C Eh bien je pense que si c'est une promesse qu'on n'a pas
 144 vraiment reçue dans son cœur et que c'est pas vraiment euh:::::::::
 145 (0.7) l'Esprit de Dieu qui le met dans le cœur=
- 146 A °ouais°=
- 147 C =certainement on peut pas °s'a-ccrocher à une promesse comme ça°. (0.2)
- 148
- 149 A °mmh°=
- 150 C =Mais quand c'est Dieu qui la met dans le cœur (0.8) on s'y
 151 accroche, on sait que c'est la vérité et ça a été la vérité.
 152 °Parce que° ma fille (0.4) PEU de temps après les médecins m'ont
 153 dit (0.5) on sait pas ce qu'elle avait (0.4) on – on n'a rien pu
 154 faire comme médicament ou comme thérapeutique. (0.8) MAIS CE QU'ON
 155 SAIT (0.5) c'est qu'elle ne l'a °plus°. =
- 156 A =((avec un rire dans la
 157 voix)) °d'accord°. (1.2)
 158 QU'EST-CE QU'ON POURRAIT euh – QU'EST-CE QUE TU POURRAIS DIRE A QUELQU'UN
 159 qui – qui se dit moi j'aimerais bien voir Dieu agir comme ça de
 160 manière concrète dans – dans ma vie ? (0.5) Euh::::::::: PAR – PAR OU
 161 COMMENCER pour voir Dieu présent dans sa vie ? (1.3)
- 162 C Eh bien moi je dirai d'abord lire l'Évangile. Mais::: – mais pas
 163 lire l'Évangile comme on lit un bouquin ou comme on lit un
 164 journal (0.4) mais le lire en pensant que c'est (0.4) Dieu qui
 165 (0.5) TE parle (0.4)
- 166 A °ouais°=
- 167 C =qui te PARLE à toi. (0.5) Et si tu es conscient que c'est
 168 DIEU qui TE parle (0.5) à ce moment-là tu vas (0.3) lire avec un
 169 intérêt tout à fait différent (0.6) en sachant que c'est une
 170 parole (0.6) QUI VIENT (0.5) NON PAS D'UNE HOMME, MAIS DE DIEU et qui
 171 est pour toi.=

172 A =°D'accord°. (0.7) Est-ce que tu pourrais nous
173 laisser comme dernier mot de cet entretien (0.4) une PAROLE
174 euh::::: de la Bible ? (1.0)

175 C Y a un psaume que j'expérimente tous les jours de ma vie (0.7)
176 HEUREUX L'HOMME qui craint l'Éternel et qui marche °dans ses
177 voies°.

Annexe 4

Transcription de « Je suis un scientifique et j'ai la foi »

URL : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=116# [consulté le 07.11.07.]

- 01 A Jean-Paul, tu es directeur de recherche au CNRS. (0.3) À quoi
02 bon la foi ? (1.6)
- 03 D Ah, ça c'est une bonne question, hein. La foi (0.9) je suis un
04 scientifique, c'est vrai, mais je suis un homme. Et j'ai besoin
05 de la foi, j'ai besoin de certitudes, j'ai besoin de (0.7)
06 de:::°mmh:::° d'assurances dans ma vie. (0.5) ET LA FOI est
07 entrée dans ma vie très jeune. En fait très jeune, c'est ma
08 maman (0.5) que j'ai connu très jeune, elle a été amenée dans
09 une salle de mariage (0.4) d'une mairie, dans la région. (0.4)
10 ET ON L'A FORCEE quasiment – c'est une personne très gentille, très
11 aimable et par politesse elle est allé écouter (0.3) l'Évangile
12 dans cette salle. (0.5) ET LE MONSIEUR QUI VENAIT euh annoncer
13 l'Évangile (0.5) elle – elle ma maman, s'était promi:::s de
14 rester là le m– (0.5) moins longtemps possible et de partir dès
15 que ce °serait possible°. (0.3)
- 16 A °mmh° (0.4)
- 17 D MAI:::S QUAND LE MONSIEUR A::: (0.3) ouvert l'Évangile, il a lu.
18 Il a lu dans le chapitre seize de l'Évangile de Jean. (0.4) Il a
19 lu ce texte MERVEILLEUX où Jésus dit:: Il est avantageux que je
20 m'en aille (0.4) parce que si je m'en vais je vous enverrai le
21 Saint-Esprit. (0.6) À CE MOMENT-LA ELLE A EU UNE GRANDE VISION.
22 SOUDAINEMENT, ELLE N'A (.) PLUS VU::: l'auditoire. Elle n'a plus vu
23 les gens qui parlaient. (0.5) ELLE A EU une grande vision qui a
24 duré une BONNE DEMI-HEURE. (0.5) ELLE A VU de LA LUMIERE, elle a vu des
25 ANGES (0.4) ET ELLE COMPRENAIT QUE JESUS était vivant et elle
26 entendait dire °Jésus est vivant°, il est vivant, IL EST VIVANT ET
27 ELLE voyait – il voyait – elle voyait un grand personnage
28 lumineux (0.5) PLUS lumineux que la lumière. (0.3)
- 29 A C'est vrai que c'est peu courant d'entendre parler d'une
30 [vision:::]
- 31 D [Ouai:::s !]
- 32 A en [plus]
- 33 D [ouais]
- 34 A dans un o[ffice]
- 35 D [ouais]
- 36 A reli[gieux]
- 37 D [ouais]

- 38 A il faut
 39 dire ce [qui est]
- 40 D [°ouais, ouais°] dans un office religieux. Là c'était
 41 dans une salle de mairie, tout simplement et ce=
- 42 A =ouais=
- 43 D =Ce:: –
 44 cette vision, elle en a parlé des quantités de fois (0.8) ET::
 45 m:: (0.6)
 46 ((claquement de langue)) (0.6)
 47 A PARTIR DE CE MOMENT-LA euh sa vie a été vraiment °changée°. (0.5) Sa
 48 vie a vraiment été changée. Toute la famille (0.3) est venue à
 49 l'Évangile. Et moi j'ai grandi dans un foyer (0.7) euh avec la
 50 connaissance de Dieu, avec l'amour de Dieu. (0.4) Et j'étais
 51 vraiment euh::::: dans la présence, dans l'amour fraternel.
 52 (0.4) Et étant enfant euh bien sûr mon cœur a °été touché par
 53 l'Évangile. J'ai vu des grands miracles dans ma famille°. (0.4)
 54 Il y a eu des grandes guérisons. (0.3) Il y a eu des
 55 interventions divines et c'était tout à fait normal pour moi °en
 56 tant qu'enfant°. (1.0)
- 57 A °D'accord°. (0.5) Et:: – et:: tout en ayant grandi dans ce climat
 58 ça ne t'a pas empêché de t'orienter plus tard vers euh: (0.3)
 59 plutôt °tout ce qui pouvait euh être scientifique, les
 60 mathématiques° ?=
- 61 D =Oui m[ais:::::]
- 62 A [Longtemps plus tard] °mais°=
- 63 D =Longtemps plus
 64 tard. Plus tard je suis rentré euh dans des études de
 65 mathéma[tiques].
- 66 A [mmh]=
- 67 D =Mais ce qui s'est passé, c'est que la rencontre
 68 que j'ai faite avec Dieu, personnellement, je l'ai faite un peu
 69 avant mon bac. J'étais parti en Angleterre. (0.5) Nous vivions
 70 à Monaco et j'avais des collègues euh::::: d'école, des gens
 71 (0.4) qui étaient des gens très fortunés (0.3) que je ne
 72 connaissais qu'à travers l'école. Et ils ont convaincu la
 73 famille de nous laisser partir avec eux en Angleterre (0.5) ET
 74 ARRIVES LA-BAS c'est des gens qui avaient une très grande villa
 75 (0.3) et qui faisaient une vie assez curieuse dont je passerai
 76 les détails. (0.9) MAIS:: DISONS IL EN EST résulté que il y avait
 77 de la drogue, il y avait tous les commerces imaginables (0.3)
- 78 A °mmh°=
- 79 D =Et:: ils m'ont tout volé. Je me suis retrouvé dans un
 80 parc, °euh::° à Londres (0.3) SANS RIEN (0.4) qu'avec un pyjama,
 81 ma valise ET MA Bible. ET LA (0.3) POUR LA PREMIERE FOIS DE MA vie,
 82 COMME UN ADULTE, je me suis mis à dévorer la °Parole°. (0.4) Je me
 83 suis trouvé stupide d'être a– d'avoir été embarqué dans ces
 84 choses, un petit peu ébloui, QUELQUE PART, par euh (0.8) par leur
 85 façon de faire. (0.6) ET:::: J'AI DEVORE la Parole. Et J'AI s– s–

- 86 ma conversion mon::: – ma connai– ma rencontre avec Dieu ce fut
 87 un CHOC (0.5) avec la °Parole° (0.5) vraiment un choc avec la
 88 °Parole°.=
- 89 A =Plus précisément ?=
- 90 D =Plus précisément, j'ai OUVERT LA PAROLE
 91 dans::: l'Ancien Testament, dans le Nouveau et j'ai lu de
 92 grosses portions en peu de temps, presque seize heures par jour.
 93 (0.4) J'avais rien à faire. (0.6) Et quand on est jeune et c'est
 94 L'ETE euh et on a la forme et on crie à Dieu, dans ce cas-là.
 95 (0.8) Et précisément, c'est le Psaume quatre-vingt quatre qui
 96 m'a::: (.) percuté. (0.5) J'ai lu que Dieu disait je vais
 97 mettre: dans le cœur de ceux qui me cherchent un chemin (0.4)
 98 °tout tracé°. (0.7) Et quand bien même ils marcheront dans la
 99 vallée des larmes, ils ne craindront rien, il y aura un chemin
 100 tout tracé. (0.4) ET PUIS DANS LE PROPHETE – DANS LE CHAPITRE Ésaïe –
 101 dans le prophète Ésaïe, je veux dire, dans le chapitre::: (pf)
 102 (0.4) trente-six, je crois (0.6) LE PROPHETE dit::: Il y aura là
 103 une voie sainte, un chemin tout tracé (0.5) ET tous ceux qui
 104 s'en:gageront, ils iront avec joie. (0.4) Il y aura pas de LION –
 105 je paraphrase un peu, mais c'est ça que le [texte]
- 106 A [ouais]
- 107 D dit. Il y aura
 108 pas de lion (0.8) ET::: IL DIT EGALEMENT LES INSENSÉS même (0.3) ne
 109 s'y égareront °pas° (0.6). Et ce jour-là c'était moi °l'insensé°. Vraiment – vraiment Dieu me parlait. (0.4) Et je sais pas
 110 comment vous dire comment, mais=
- 112 A =°ou[ais°]
- 113 D [vrai]ment, ce jour-là, J'AI
 114 FAIT l'expérience °de la nouvelle naissance°. (0.6) Vraiment le
 115 Seigneur est entré dans mon cœur [°l'Esprit de Dieu.°]
- 116 A [Et QUEL ETAIT ce] – ce chemin
 117 tout tracé ? (0.4) Euh: j'imagine qu'il y a quand même ensuite
 118 des choix à faire. Il y a une [respon]sabilité
- 119 D [°mmh°]
- 120 A [perso]nnelle.
 121 D [°mmh°]
- 122 A Mais (0.4) euh:: quel a été ce chemin ? (0.4) °Cette° – (0.5)
 123 °Ce chemin tout tracé, ouais, ouais, ouais°. [Et ben]
 124 A [°ouais°]
 125 D chaque
 126 jour euh:: le Seigneur m'a conduit [et:::]
- 127 A [mmh] (0.8)
- 128 D DISONS QU'A TRAVERS BEAUCOUP DE CIRCONSTANCES J'AI ETE amené à faire
 129 euh::: des mathématiques, de la science °euh:° à passer un
 130 doctorat, un deuxième doctorat:::, à voyager, à faire des
 131 conférences, à être invité dans zédesu– dans des universités à

- 132 l'étranger. Et partout j'ai rencontré des chrétiens, partout
 133 j'ai fortifié ma foi. (0.7) Et partout euh:: j'ai mis à profit
 134 euh: (0.5) et le Seigneur a tracé dans mon cœur euh:: des
 135 choses merveilleuses (.) °ouais°. (0.3)
- 136 A La Bible c'est tou[jours]
 137 D [°mmh°]
 138 A un::: compagnon de route en quelque
 139 sorte ? (0.7)
- 140 D La (Bibe) a toujours été un compagnon de °route (.) ouais°. (0.3)
 141 A °ouais° (.)
- 142 D UNE CHOSE INTERESSANTE c'est que dans toutes les conférences où je
 143 VAIS:: dans le monde entier::: °ou::° – maintenant je vais un peu
 144 moins mais il y a eu des années où je voyageais frénétiquement
 145 que ce soit de la Europe du Nord à l'Amérique:::, le
 146 Canada:::. 'hhhhh (0.4) Euh PARTOUT MES AMIS SAVENT – parce qu'on
 147 se retrouve tous, c'est une communauté internationale, les gens
 148 se retrouvent tous – [SAVENT]
- 149 A [mmh]
 150 D QUE MOI LE SOIR (.) j'ai des amis.
 151 (0.4) LE DIMANCHE matin J'AI DES AMIS (0.2)
- 152 A Eh ouais=
 153 D =Que partout j'ai des frères, des sœurs qui
 154 m'accueillent. J'ai des amis [qui sont]
- 155 A [Une grande fa]mille ? (0.2)
- 156 D UNE GRANDE FAMILLE °ouais°. (0.2) La foi elle est la même °partout
 157 [hein°].
- 158 A [°ouais°] (0.7) PEUT-ETRE::: en: guise de conclusion est-ce que tu
 159 aurais (0.4) une PAROLE de – de – °de° cette Bible (0.4) euh:::
 160 que tu puisses nous – nous – nous laisser comme cela qui:: (0.5)
 161 qui scelle un petit peu le tout ? (0.3)
- 162 D OUI J'AIMERAIS BIEN VOUS RELIRE puisque je l'ai paraphrasé mais un peu
 163 abîmé le Psaume quatre-vingt quatre qui [m'a]
- 164 A [ouais]
- 165 D tellement (0.4)
 166 marqué. (0.4) Vous m'excusez je mets mes lunettes. Mais (0.5) le
 167 psalmiste dit (.) HEUREUX ceux qui placent (.) en toi leur appui.
 168 (0.3) Ils trouvent dans leurs cœurs des chemins tout tracés.
 169 Lorsqu'ils traversent la vallée des pleurs (0.4) il la
 170 transforment en un lieu plein de sources. (0.4) Et la pluie la
 171 couvre aussi de bénédictions. Leur force augmente (0.6) pendant
 172 la marche. (0.7) Et ça c'est::: (0.3) une partie de:: (.) ce– MON
 173 expérience. (0.6) Pendant la MARCHE (0.7) dans la vie chrétienne
 174 (0.2) mes forces °augmentent°.

Annexe 5

Transcription de « La foi et la femme »

URL : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=70 [consulté le 01.11.07.]

01 A Marie-Laure, qu'est-ce que la foi peut bien apporter dans la vie
02 d'une femme au vingt-et-unième siècle ? (1.5)

03 E La femme d'aujourd'hui, je dirai qu'elle a besoin de s'accrocher
04 à quelque chose et de croire en quelque chose. (0.3)

05 A °mmh° (0.4)

06 E Et:: je suis donc une femme qui vit dans ce vingt-et-unième
07 siècle et::: (0.6) pour moi aussi j'ai besoin de croire. (0.7)
08 Et j'ai besoin de croire m- Je crois (0.4) Dieu. (0.5) Je crois
09 en Dieu. (0.3)

10 A Ouais. (0.6) Euh::: (0.4) MAIS ça peut rester un petit peu
11 NEBULEUX la foi, même la foi en Dieu. Est-ce que ça veut dire
12 avoir confiance euh:: (0.6) euh:: une confiance un petit peu
13 AVEUGLE, comme cela. Qu'est-ce que (0.3) CONCRETEMENT qu'est-ce que
14 - QUE REPRESENTÉ cette foi en Dieu °pour toi° ? (1.0)

15 E D'ABORD CE QUE ÇA REPRESENTÉ POUR MOI C'EST QUE::: (0.7) j'ai une
16 bible. (0.5)

17 A °mmh° (0.6)

18 E Et je lis la Bible. (0.9) Et:: cette bible - la Bible que je lis
19 (.) tous les jours (0.6) m'aide à augmenter ma foi et à croire -
20 et à CROIRE (0.2) en Dieu davantage (0.5) et à mettre toute ma
21 confiance en Dieu. (0.3)

22 A D'accord. (0.6) TOUS LES JOURS tu lis la Bible. C'est pas - c'est
23 pas trop euh astreignant, euh:: fastidieux (0.4)

24 E [NON PAS D-]

25 A [de lire la Bible] tous les jours ? (0.2)

26 E NON, PAS DU TOUT, PARCE QUE:: (0.5) euh je peux dire que j'ai pris
27 l'habitude (0.5)

28 A ouais=

29 E =depuis toute °petite° (0.2) hein. Depuis toute petite j'ai
30 pris l'habitude. Au début je comprenais pas grand-chose (0.6)
31 mais (0.4) euh::: à FORCE de lire la Bible, j'ai ré- j'ai
32 compris. (0.5) Dieu m'a aidé à comprendre la - sa Parole. Donc
33 sa Parole c'est la Bible. Dieu m'a aidé à comprendre la Bi(ble).
34 (0.6) Et je la lis (0.2) TOUS LES JOURS. Je ne peux plus m'en
35 passer.=

36 A =Ouais=

- 37 E =JE NE PEUX PAS VIVRE une journée sans lire ma Bible.=
- 38 A =APPAREMMENT – c'est:: – ça dépasse le devoir religieux. C'est –
- 39 c'est presque un besoin chez toi, si je comprends bien. (0.2)
- 40 E C'est vraiment un besoin. C'est – c'est vital. (0.3)
- 41 A Ouais. (1.1)
- 42 ET TU LA LIS comment pour être plus concret, pratique, parce que
- 43 la Bible, c'est un – c'est un monde. (0.4) Euh:: comment est-ce
- 44 que tu l'abordes °concrètement° ? (2.0)
- 45 E ALORS JE LA LIS ben systématiquement. C'est-à-dire que:: la Bible
- 46 est °compo°- je – j'ai divisé ma bible en six parties. (0.3)
- 47 A Ouais. (0.3)
- 48 E Alors, six parties donc euh: (0.5) euh (c- dan-) de l' Ancien
- 49 Testament – de l'Ancien Testament au Nouveau Testament. (0.2)
- 50 A °mmh° (0.3)
- 51 E Donc les cinq premiers livres de la Bible j'en ai fait une
- 52 partie. C'est euh:: les livres de la Loi. (0.4) Ensuite, il y
- 53 a:: les livres:::: historiques.=
- 54 A =°ouais°=
- 55 E =Ensuite il y a les livres
- 56 (0.3) poétiques. (0.2)
- 57 A °mmh°=
- 58 E =et les livres (.) prophétiques. Donc il y a quatre parties
- 59 pour l'Ancien Testament. (0.5) Et pour le Nouveau Testament IL Y
- 60 A les évangiles (0.6) donc une partie (0.4) et toutes les
- 61 épîtres (0.3) une autre partie. (0.5)
- 62 A °Ah ça fait un:::° – un gâteau copieux. (0.3)
- 63 E Voilà.=
- 64 A =Et – et tu lis euh comme ça une partie (d-) chaque jour
- 65 dans une – une section différente de la Bible. (.)
- 66 E Euh:: non – OUI, VOILA – PAS – OUI. Je lis PAS EUH:: (0.6) LA PREMIERE
- 67 PARTIE EN UN SEUL JOUR, non pas [du tout].
- 68 A [Voilà ouais] ((rires)) [sûrement]
- 69 E [VOILA.]
- 70 (0.3) Donc le LUNDI par exemple je lis dans les livres de la Loi.
- 71 (0.7) Le mardi, je lis (0.2) dans les livres:: (0.5)
- 72 historiques.=
- 73 A =historiques=
- 74 E =Le [mercredi]
- 75 A [°mmh°]
- 76 E dans les livres poétiques
- 77 (0.5))
- 78 A °d'ac[cord°]

- 79 E [LE JEU]DI dans les livres prophétiques. (0.4) Et puis après
 80 euh j'ai euh (0.5) jeudi – VENDREDI (0.3)
- 81 A °ouais°=
- 82 E =dans le:::: (0.9) Alain euh::: (0.2)
- 83 A Les évangiles=
- 84 E =dans [les EVANGILES !]
- 85 A [hein, c'est ça ?] °Ouais.° (0.6)
- 86 E ET LE SAMEDI (0.4) DANS LES [EPITRES] !
- 87 A [°les] épîtres° (0.3)
- 88 E Et le dimanche c'est libre. (0.4)
- 89 A °D'accord.°=
- 90 E =Alors pourquoi libre ? Ben libre parce que le
 91 dimanche je vais à l'Église. (0.5) Alors, le dimanche je lis ma
 92 bible quand même. Je la lis (0.2) ou le matin avant de partir à
 93 l'Église ou le soir avant d'aller au lit. (0.4)
- 94 A D'accord, ça fait une semaine copieuse, alors, bien – bien
 95 garnie !=
- 96 E =°mmh°=
- 97 A =Euh::: l'Église et – et la foi (0.3) est-ce qu'on
 98 peu PAS imaginer, surtout quand on a la Bible, de vivre sa foi de
 99 – de manière (0.3) personnelle, individuelle ? Est-ce qu'on a
 100 vraiment besoin de – est-ce que c'est pas compliquer un petit
 101 peu la foi (0.5) que de – que de rajouter l'Église ? (0.5)
- 102 E NON, PAS DU TOUT. (0.3) J'ai besoin de vivre une foi personnelle.
 103 (0.4)
- 104 A Ouais=
- 105 E =Ça c'est tout – c'est tout à fait personnel. (0.4) Mais
 106 j'ai besoin aussi (d'hum)– de vivre ma foi avec les autres.
 107 (0.4)
- 108 A °mmh°=
- 109 E =Et quand je vais à l'Église, je vis ma foi avec les
 110 autres. (0.6)
- 111 A C'est-à-dire, concrètement, [parce que]
- 112 E [CONCRETEMENT] (0.3)
- 113 A Est-ce que le simple fait d'assister à un office euh: ensemble
 114 suffit à vivre sa foi euh:: ? (0.6) Euh:::=
- 115 E =((claquement de langue))=
- 116 A =Co- comment est-ce que tu vis
 117 l'Église ? (0.5)
- 118 E Ben (0.2) euh DANS L'ÉGLISE il y a toutes sortes de personnes qui
 119 viennent. (0.2)

- 120 A Ouais=
- 121 E =Il y a aussi des femmes, bien sûr, des femmes – beaucoup
122 de femmes, d'ailleurs (0.5) et puis des femmes qui vivent aussi
123 toutes SEULES dans la vie. (0.2)
- 124 A °mmh° (0.2)
- 125 E Et souvent, elles ne savent pas comment faire. (Elles) ne savent
126 pas comment vivre leur foi elles-mêmes. Elles ont besoin d'aide
127 (0.3) parce qu'elles sont toutes nouvelles, elles n'ont jamais
128 entendu parler de la Bible. (0.3)
- 129 A °ouais° (0.2)
- 130 E Et::: (0.6) MOI ENTRE AUTRES, mais aussi d'autres femmes dans
131 l'Église qui vivent leur foi en même temps que moi (0.6) PEUVENT
132 aussi aider ces gens-là. (0.4)
- 133 A °D'accord°. Quand tu parles de l'Église (0.4) euh est-ce que tu
134 peux donner deux, trois exemples d'activités qui s'y pratiquent
135 °euh:::° (0.5) °dans dans° ton expérience ? (0.2)
- 136 E Euh:: oui b– donc mon expérience personnelle. Je m'occupe
137 d'abord des enfants=
- 138 A =°ouais°=
- 139 E =hein, des tout-petits. (0.2)
- 140 A °mmh°=
- 141 E =Mais il y a d'autres activités aussi qui sont (0.3) que
142 (0.4) plusieurs FEMMES PEUVENT FAIRE. (0.2)
- 143 A °D'accord.° (0.2) °Ouais.° (0.8) LES ENFANTS (0.3) quand on a des
144 enfants à la maison, s'occuper des enfants des autres le
145 dimanche, il faut être motivée alors ! (0.2)
- 146 E [(Très m–)]
- 147 A [Il faut les aimer !]=
- 148 E =Oui, il faut les [aimer]
- 149 A [ouais]
- 150 E et j'aime
- 151 beaucoup les enfants.=
- 152 A =Ils ont quel âge le groupe dont tu
153 t'occupes ?=
- 154 E =Trois (0.2) trois ans (0.3) [trois à cinq ans.]
- 155 A [Et ils sont nombreux ?]
- 156 (0.3)
- 157 E Ils sont une quinzaine.=
- 158 A =°Oui, ça fait une famille° – une vraie
159 famille nombr[euse].
- 160 E [Une famille !=
- 161 A =°Ouais°. (0.3) COMMENT EST-CE QU'ON PEUT (0.3) COMMENT EST-CE QU'ON PEUT

- 162 arriver à communiquer euh:: (0.3) euh::: les – les vérités de la
 163 Bible à des enfants de cet âge-là ? °Ça paraît quand même
 164 euh::: vraiment difficile comme mission°. (0.5)
- 165 E C'est tout simple. Il faut se mettre à la portée des enfants.
 166 Quand on aime les [enfants]
- 167 A [°mmh°]
- 168 E on se met à leur portée. (0.3) Quand
 169 on euh – quand on a eu des enfants soi-même (0.4) on s'est
 170 toujours – je me suis toujours mis à la portée de mes enfants.
 171 (0.5) Donc ça n'a pas été trop difficile pour moi de me mettre à
 172 la portée des enfants que j'ai eu à m'occuper. (0.7) Et::: la
 173 Bible est un livre formidable parce que c'est un livre
 174 d'HISTOIRES (0.5) mais de BELLES histoires, pas – pas::: – de
 175 BELLES HISTOIRES, des HISTOIRES vraies en plus ! (0.4) ET LES ENFANTS ce
 176 qu'ils aiment ce sont des histoires vraies. Les enfants n'aiment
 177 pas qu'on leur raconte des mensonges. (0.2)
- 178 A °ouais°=
- 179 E =Et la Bible n'est PAS un livre – une (0.4) un livre de
 180 mensonges ! (0.2)
- 181 A °mmh°=
- 182 E =La Bible est une histoire vraie. (0.3)
- 183 A Et tes [propres]
- 184 E [Donc] (0.3)
- 185 A enfants (0.2) euh::: c'est un petit peu la même approche ? (0.6)
- 186 E Oui=
- 187 A =Dans ton foyer (0.3) °avec [tes enfants°]
- 188 E [voilà] avec mes ENFANTS
- 189 [je me s–]
- 190 A [contact] avec la Bible ? (0.3)
- 191 E je me suis appliquée à [leur]
- 192 A [°mmh°]
- 193 E communiquer l'Évangile. (0.3)
- 194 A °ouais° (0.3)
- 195 E Je les ai aidés (0.5) à::: – à avoir la f(oi)– enfin je les ai
 196 aidés (0.6) à ce qu'ils s'approprient la Bible. (.)
- 197 A °mmh°=
- 198 E =Et je les ai aidés à vivre la Bible. (0.5) Et::: (0.6) mes
 199 enfants maintenant j'en ai deux. Mes enfants appartiennent au
 200 Seigneur. (0.5) Et mes enfants ont eu la – ont la foi (0.3)
- 201 A °D'accord°.=
- 202 E =ont la foi. (0.5)
- 203 A Je me suis [laissé]

- 204 E [(°mmh°)]
- 205 A dire que en fait ton mari n'était nul autre
 206 que le pasteur de l'Église ! ((rire)) (0.8) ALORS qu'est-ce que
 207 ça fait que d'être la femme du pasteur ? (0.8)
- 208 E ((avec un sourire)) La femme du pasteur. (0.5) On m'a souvent
 209 demandé – on m'a souvent dit plutôt (0.3) tu es femme de
 210 pasteur, tu es femme privilégiée, tu es femme exceptionnelle
 211 (0.6) Moi j'ai envie de dire non pas du tout. (0.6) Je suis
 212 simplement une femme (.) comme::::: (0.4) COMME TOUTES LES AUTRES
 213 FEMMES (0.4) qui ont besoin de vivre une relation avec Dieu (0.4)
 214 qui ont besoin d'avoir une foi personnelle (0.5) qui ont
 215 bes(o)n (0.2) qui sont simplement (0.6) euh une femme que Dieu
 216 utilise. Je suis simplement une femme que Dieu utilise.=
- 217 A =°mmh°
 218 (0.3) Si je comprends bien on peut pas vivre la foi par personne
 219 interposée même s'il s'agit du pasteur. (0.2) [Il faut une foi]
- 220 E [Exactement.]
- 221 A (0.3) personnelle.=
- 222 E =Tout à fait, il faut une [foi]
- 223 A [°mmh°]
- 224 E personnelle.=
- 225 A =°mmh° (0.5) Et comment euh::::: (0.3) en terminant peut-être –
 226 comment est-ce que tu pourrais euh::: (0.4) aider des amis qui –
 227 qui voudraient faire cette démarche de foi ou au moins un
 228 premier pas ? (0.3) Par où commencer °je dirais° ? °Euh::° (0.5)
 229 °euh:::::° comment – comment s'y prendre pour euh amorcer
 230 j'allais dire [cette foi ?]
- 231 E [mmh] (1.4)
 232 JE LEUR DIRAIS SIMPLEMENT qu'il faut commencer par lire la Bible.
 233 (0.4)
- 234 A Ouais. (0.4)
- 235 E Simplement. (0.5) Parce que la Bible c'est le::: – c'est la
 236 Parole de Dieu. Et quand on dit la Parole de Dieu, ça veut dire
 237 que la Bible nous parle. (0.3)
- 238 A °mmh°
- 239 E Et::::: (0.7) °si je peux° conclure (0.5) °ce° serait euh:::
 240 (0.7) leur dire simplement que ce qu'on en– la foi vient de ce
 241 qu'on entend. (0.3)
- 242 A °mmh°=
- 243 E =et ce qu'on entend vient de la Parole de Dieu.

Annexe 6

Transcription de « Un punk qui pleure »

URL : http://www.vi7vi.com/index_adsl.php?em=130 [consulté le 01.11.07.]

- 01 A BIENVENUE sur vi7vi point com. Jean-Michel Sanchez, tu as trente-
02 quatre ans.=
- 03 F =Oui. (0.3)
- 04 A Tu es marié, père de famille ET pasteur en particulier auprès des
05 jeunes.=
- 06 F =Oui. (0.3)
- 07 A Est-ce qu'on peut dire que tu as baigné toute ta vie dans
08 l'amour et la foi et que c'est ce qui t'as amené à faire ce
09 choix ? (0.4)
- 10 F Non, absolument pas. 'hhhhhhhhh AUSSI LOIN que je puisse m'en
11 souvenir, au contraire, j'ai grandi dans la – dans la haine,
12 dans la violence. Ah ça c'était plutôt mon – mon milieu à moi,
13 ça. (0.3)
- 14 A D'accord. (0.6) Est-ce qu'il y a eu des événements, des
15 circonstances particulières dans peut-être ton foyer ou ton
16 entourage qui ont fait que °tu es – tu es – tu es° parti dans ce
17 sens ?=
- 18 F =Non, nulle famille n'est – n'est parfaite, [mais]
19 A [°mmh°]
- 20 F c'était
21 quelque chose vraiment qui était – qui était au fond de moi
22 (0.7) qui était là, qui avait besoin de s'exprimer. Et donc j'ai
23 exprimé euh dans ma vie, de – de différentes façons. (0.3)
- 24 A Par exemple ? (0.3)
- 25 F 'hhhh EUH LE LOOK ! (0.4)
- 26 A °mmh°=
- 27 F =donc puisque euh:::::::::: je suis devenu chef de gang de
28 punk. J'avais une crête rose fluo de douze centimètres de haut,
29 des chaînes, des Rangers, revolver à la ceinture. 'hhhh=
- 30 A =mmh=
- 31 F =ET
32 PUIS ENSUITE bon c'était le physique. Et puis ensuite, par la – la
33 – la violence, les coups, °les mots° vulgaires, la drogue °et
34 toutes ces choses-là°. (0.5)
- 35 A Tu en parles avec pas mal de – de recul, [de]

- 36 F [ouais]
- 37 A de sérénité, je
- 38 trouve. Et puis euh::::: apparemment la crête a disparu. Quoi
- 39 que [c'est pas]
- 40 F [oui]
- 41 A – °pff°:: [c'est jamais]
- 42 F [((rires))]
- 43 A qu'un – qu'un signe
- 44 extérieur, [mais]
- 45 F [oui] (0.4)
- 46 A euh qu'est-ce que – qu'est-ce qui s'est passé, alors ? (1.0)
- 47 F DEUX EVENEMENTS IMPORTANTS, le premier c'EST euh::::: – ça concerne
- 48 un jeune homme qui euh lorsque nous étions dans les rues de
- 49 Toulouse m'a croisé, m'a rencontré=
- 50 A =mmh=
- 51 F =M'A RECONNU. Puisque
- 52 j'étais à l'école avec lui. Et ce jeune homme était un chrétien,
- 53 un jeune chrétien. (0.5) Et quand il m'a reconnu, il a pris
- 54 l'engagement dans son cœur (0.7) et bien de::: me présenter
- 55 Jésus et de m'amener vraiment à changer de vie. (1.3)
- 56 CE QU'IL A FAIT, puisqu'il a – il a eu le courage de venir jusqu'au
- 57 milieu de notre gang et puis [de]
- 58 A [ouais]
- 59 F – de – de venir auprès de
- 60 moi. (0.5)
- 61 A DE REVENIR ? J'IMAGINE QUE la confiance s'établît pas comme ça en::=
- 62 F =Non=
- 63 A =en une simple rencontre ?=
- 64 F =c'est au bout de – de quelques
- 65 temps, la confiance, l'amitié est revenue. Il m'a présenté ses
- 66 parents. Je me suis [sentì]
- 67 A [°ah°]
- 68 F bien avec eux, reconnu et donc (0.4)
- 69 au fur et à mesure, vraiment, et bien cette amitié (0.4) est
- 70 née. ELLE NOUS A AMENES ET BIEN A – à – m'a amené à le suivre (0.4) un
- 71 jour dans un grand rassemblement chrétien dans lequel j'ai
- 72 absolument pas mis les pieds. J'ai passé ma journée dans (0.6)
- 73 A [mmh]
- 74 F [dans] – dans un bar. (0.5) Et ce n'est qu'à la fin du
- 75 rassemblement, alors que j'allais à sa rencontre pour le trouver
- 76 °'hhhhhhhhhhhh° qu'une mamie (0.6) haute comme trois pommes –
- 77 une petite mamie était là à me fixer, me regarder. (0.7)
- 78 A Encore quelqu'un de – de courageux ! Parce qu'elle pouvait être

- 79 inquiétée peut-être par ton look !=
- 80 F =Ouais, tout à fait !
- 81 Courageux et qui m'a fait signe de m'approcher, en plus.=
- 82 A =Ouais !
- 83 (0.3)
- 84 F Ce que j'ai fait. (0.8) Et elle m'a PARLE. Elle m'a dit voilà
- 85 j'ai eu TON VISAGE EN VISION. (0.8) ET EUH::: (0.5) JESUS M'A PARLE te
- 86 concernant et j'ai une chose à te dire. (0.4) Et quand elle a
- 87 dit ça, j'ai senti vraiment des paroles d'autorité. (0.3)
- 88 A °mmh°=
- 89 F =ET JE L'AI écoutée et elle m'a dit ceci, elle m'a dit Jésus
- 90 T'AIME. (0.6) Jésus veut te sauver. (0.6) Et il veut que tu le
- 91 erves. (0.8)
- 92 A [Ouaho !]
- 93 F [Et quand elle a] dit ces paroles, j'étais euh (0.4) submergé
- 94 (1.1)
- 95 comme par une – une vague d'amour qui m'a amené à aller me
- 96 cacher derrière un escalier de secours là pour pleurer (0.6) les
- 97 larmes de mon corps. (1.1)
- 98 A EUH::::: un moment d'émotion très forte !=
- 99 F =Oui. (0.2)
- 100 A Et après ? (0.5)
- 101 F 'hhhhhhh ET APRES il y a eu changement de vie radical, complet.
- 102 (0.4)
- 103 A D'accord ! Qui dure depuis quelques temps déjà ?=
- 104 F =Qui dure depuis
- 105 plus de – de dix ans maintenant.=
- 106 A =Ok. Qui t'a amené donc à::: – à
- 107 °une° tout – à un tout – tout nouvel engagement (0.3)
- 108 F Tout à [fait].
- 109 A [à:]:: – J'IMAGINE EUH::::: – je t' imagine en train de
- 110 sortir peut-être d'une église ou d'un – d'un rassemblement comme
- 111 celui dont – dont tu parlais là. (0.5) Et puis euh::::: – et
- 112 puis euh là tu – tu trouves à la sortie euh des jeunes qui
- 113 ressemblent peut-être un petit peu à ce que tu – tu vivais,
- 114 [toi]
- 115 F [°mmh°]
- 116 A à l'époque. (0.7) Euh::: ça te rappellerai sans doute
- 117 bien des choses, mais=
- 118 F =°ouais°=
- 119 A =aussi qu'est-ce que tu leur dirais
- 120 dans – dans ce moment-là ? (1.0)
- 121 F Ce que je me permettrai de leur dire parce que::::: je sais ce
- 122 qu'ils vivent et ce qu'ils ressentent, l'ayant vécu moi-même

123 (0.4) (la premièreté) est de leur dire que Jésus (0.7) est
124 vraiment celui-là seul qui peut passer au travers des carapaces
125 que nous pouvons nous – nous forger, °nous° – nous façonner (0.4)
126 pour toucher notre cœur (0.5) et nous amener vraiment à un
127 (changement) de vie radical, complet. (0.5)
128 A °Jean-Michel, merci°.

Annexe 7

Corpus d'émissions vi7vi

1	À la recherche du bonheur	40	Je pardonne à mon père
2	Abus sexuel... et guérison	41	Je suis un scientifique et j'ai la foi
3	Alphabétisation au Burkina	42	Jésus peut-il guérir encore aujourd'hui ?
4	Amazing Grace	43	Jésus, le plus grand des psychologues
5	Apporter le feu	44	J'étais anti-dieu
6	Arraché à l'occultisme	45	Jeunesse et évangile
7	Arraché au désespoir	46	La foi et la femme
8	Au-delà de l'occultisme	47	La jeunesse du monde est triste
9	C'est le bon dieu qui te punit	48	La mort en face
10	Chanter : c'est trop fort !	49	La prière efficace
11	Comédien, mais pas hypocrite !	50	La soupe de nuit à Pau
12	Comment bénir ceux qui me cognent ?	51	Le malade est aussi un être humain !
13	Comment sortir de prison ?	52	Le pardon qui libère
14	Comment trouver un job ?	53	Les valeurs de la famille traditionnelle
15	Confession d'un repentir	54	L'espoir est aussi au menu !
16	Crise d'ados	55	L'espoir fait vivre !
17	De la haine à l'amour	56	L'espoir plein le cœur et sur les ondes
18	De retour de l'enfer	57	L'évangile a-t-il besoin d'un lifting ?
19	Déposez les armes !	58	Mai '68
20	Des bouquins sur tout sans tabou	59	Osez !
21	Des témoins de Jéhovah à la violence	60	Parfois on tombe de haut !
22	Des témoins de Jéhovah à Jésus-Christ	61	Pas né pour ça !
23	Devenir chrétien grâce au coran !?	62	Pompier miraculé
24	Diététicien et chrétien, ça rime !	63	Pour dépasser ses complexes
25	Dieu en 7e de maths	64	Pour que ma vie soit utile ?
26	Du suicide à Jésus	65	Pourquoi je donne dans l'humanitaire
27	Du trou noir à la lumière	66	Préparation spirituelle
28	Enseignant chrétien	67	Priez pour des gens influents
29	Et l'imaginaire dans votre couple ?	68	Que ferait Jésus à ma place ?
30	Être branché jeunesse	69	Quel choix faire pour sa vie ?
31	Être cadre et chrétien	70	Réussir dans la vie ou réussir sa vie ?
32	Être sourd, c'est dur !	71	Réussite sociale : y a pas que ça
33	Face à une grossesse inattendue...	72	Sortir de la boulimie
34	Infirmière et chrétienne	73	Trop sale pour Dieu
35	J'ai été abusée, mais je m'en suis sortie	74	Un couple heureux
36	J'ai perdu mon enfant un 14 juillet	75	Un punk qui pleure
37	J'ai vécu avec un père violeur et assassin	76	Une religieuse donne sa vie au Christ
38	Je haïssais mon père	77	Vivre dans un ascenseur
39	Je milite pour le droit de lire la Bible		

Bibliographie

- Acklin Muji, D., Bovet, A., Gonzalez, P., & Terzi, C. (2007). « De la sociologie à l'analyse de discours, et retour. En hommage à Jean Widmer », *Réseaux*, 144, 267-277.
- Altheide, D. L., & Johnson, J. M. (1977). « Counting souls : a study of counseling at Evangelical crusades », *The Pacific Sociological Review*, 20(3), 323-348.
- Amiotte-Suchet, L. (2003). « Des pèlerins et des convertis » – Les frontières de l'irruption du sacré », pp. 11-27 in S. Fath (ed), *La diversité évangélique*. Cléon d'Andran : Excelsis.
- Anselme. (1986 [1078]). « Proslogion », pp. 236-287 in *Monologion. Proslogion*. Paris : Cerf.
- Archer, G. L. (1991 [1964]). *Introduction à l'Ancien Testament*. Saint-Légier : Éditions Emmaüs.
- Arendt, H. (1972 [1961]). « Vérité et politique », pp. 289-336 in *La crise de la culture*. Paris : Gallimard.
- Ashmore, M., & Reed, D. (2000). « Innocence and nostalgia in conversation analysis : the dynamic relations of tape and transcript », *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum : Qualitative Social Research*, Volume(3), URL (consulté le 17.04.2007) <http://qualitative-research.net/fqs/fqs-eng.htm>.
- Athanase d'Alexandrie. (2004 [ca. 356]). *Vie d'Antoine*. Paris : Cerf.
- Auerbach, E. (1968 [1946]). *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris : Gallimard.
- . (2003 [1944]). *Figura. La Loi juive et la Promesse chrétienne*. Paris : Macula.
- Augustin. (1977 [ca. 397]). *Confessions. Livres I-VIII*. Paris : Les Belles Lettres.
- Austin, J. L. (1970 [1962]). *Quand dire, c'est faire*. Paris : Seuil.
- Barth, K. (1984 [1947]). *Esquisse d'une dogmatique*. Paris : Cerf.
- Barthélémy, M. (1999). « La lecture-en-action : entre le présupposé d'un monde objectif et son accomplissement situé », *Langage & société*, 89, 95-121.
- Barthes, R. (1968). « L'effet de réel », *Communications*, 11, 84-89.
- . (1972). « La lutte avec l'ange : analyse textuelle de Genèse 32, 23-33 », pp. 27-40 in R. Barthes, F. Bovon, F.-J. Leenhardt, R. Martin-Achard & J. Starobinski (eds), *Analyse structurale et exégèse biblique : essais d'interprétation*. Lausanne : Delachaux & Niestlé.
- . (1981 [1966]). « Introduction à l'analyse structurale des récits », pp. 7-33 in *L'analyse structurale du récit*. Paris : Seuil.
- Bartholomew, J. N. (1981). « A sociological view of authority in religious organizations », *Review of Religious Research*, 23(2), 118-132.
- Bartkowski, J. (1996). « Beyond biblical literalism and inerrancy : Conservative Protestants and the hermeneutic interpretation of Scripture », *Sociology of Religion*, 57(3), 259-272.
- . (1997). « Debating patriarchy : discursive disputes over spousal authority among Evangelical family commentators », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3), 393-410.
- Bastian, J.-P. (ed.) (2004). *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*. Genève : Labor et Fides.
- Beauchamp, P. (1976). *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*. Paris : Seuil.
- . (1990). *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*. Paris : Seuil.
- . (1992 [1977]). « Jésus-Christ n'est pas seul », pp. 71-105 in *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*. Paris : Cerf.

- . (1992 [1975]). « L'interprétation figurative et ses présupposés », pp. 57-68 in *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*. Paris : Cerf.
- . (2002 [1998]). « Sens de l'Écriture », pp. 1098a-1103a in J.-Y. Lacoste (ed), *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bebbington, D. W. (1989). *Evangelicalism in Modern Britain : a history from the 1730s to the 1980s*. London, New York : Routledge.
- Becker, H. S. (1985 [1963]). *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris : Métailié.
- . (2002 [1998]). *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*. Paris : La Découverte.
- Benveniste, É. (1974 [1965]). « Le langage et l'expérience humaine », pp. 67-78 in *Problèmes de linguistique générale II*. Paris : Gallimard.
- Berger, P. L. (1971 [1967]). *La religion dans la conscience moderne*. Paris : Centurion.
- . (1972 [1969]). *La rumeur de Dieu*. Paris : Centurion.
- (ed.) (2001 [1999]). *Le réenchantement du monde*. Paris : Bayard.
- Berten, A., Da Silvera, P., & Pourtois, H. (eds.) (2002 [1997]). *Libéraux et communautariens*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bianchi, E. (2006 [1998, 2001]). *Écouter la Parole. Les enjeux de la lectio divina*. Bruxelles : Lessius.
- Bibby, R. W., & Brinkerhoff, M. B. (1973). « The circulation of the Saints : a study of people who join Conservative churches », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12(3), 273-283.
- . (1974). « When proselytizing fails : an organizational analysis », *Sociological Analysis*, 35(3), 189-200.
- . (1983). « Circulation of the Saints revisited : a longitudinal look at Conservative church growth », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(3), 253-262.
- . (1994). « Circulation of the Saints 1966-1990 : new data, new reflections », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 273-280.
- Bittner, E. (1965). « The concept of organization », *Social Research*, 32(3), 239-255.
- . (1973). « Objectivity and realism in sociology », pp. 109-125 in G. Psathas (ed), *Phenomenological sociology : issues and applications*. New York : John Wiley.
- Bjork, D. E. (2005). « Le rôle de la Bible, de la conversion et du témoignage personnel dans la construction et le maintien d'une vision évangélique du monde », pp. 9-26 in J.-Y. Carlier (ed), *L'évangélisation. Des protestants évangéliques en quête de conversions*. Cléon d'Andran : Excelsis.
- Blocher, H. (1997). « Préface », pp. 7-9 in P. Wells, *Dieu a parlé. La Bible, semence de vie dans le cœur labouré*. Québec : La Clairière.
- . (2006 [1995]). « Inspiration », pp. 632a-632b in P. Gisel (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Blondiaux, L. (1997). « Ce que les sondages font à l'opinion publique », *Politix*, 10(37), 117-136.
- . (2004). « Le nouveau régime des opinions. Naissance de l'enquête par sondage », *Mil neuf cent*, 22(161-171).
- Blough, N. (ed.) (1992). *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*. Paris : Desclée.
- Boltanski, L. (1991). *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris : Métailié.
- Bonu, B. (2002). « Transcription et analyse : les unités évaluatives de construction de tour », *Cahiers de praxématique*, 39, 135-159.
- Bonu, B., Mondada, L., & Relieu, M. (1994). « Catégorisation : l'approche de H. Sacks », pp. 129-148 in B. Fradin, L. Quéré & J. Widmer (eds), *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Boone, K. C. (1989). *The Bible tells them so. The discourse of Protestant Fundamentalism*. Albany : State University of New York Press.
- Borg, M. J., & Wright, N. T. (2000 [1999]). *The Meaning of Jesus. Two Visions*. San Francisco : Harper Collins.
- Bottigheimer, R. B. (1993). « Bible reading, "Bibles" and the Bible for children in early modern Germany », *Past and Present*, 139, 66-89.

- Bougnoux, D. (1991). « Indices, icônes, symboles », pp. 49-73 in *La communication par la bande. Introduction aux sciences de la communication et de l'information*. Paris : La Découverte.
- Bourdieu, P. (1971a). « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, XII, 295-334.
- . (1971b). « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, 12, 3-21.
- . (1984 [1977]). « Le paradoxe du sociologue », pp. 86-94 in *Questions de sociologie*. Paris : Éditions de Minuit.
- . (1987 [1986]). « Espace social et pouvoir symbolique », pp. 147-166 in *Choses dites*. Paris : Éditions de Minuit.
- . (2002 [1973]). « L'opinion publique n'existe pas », pp. 222-235 in *Questions de sociologie*. Paris : Minuit.
- Boutter, B. (2002). *Le Pentecôtisme à la Réunion*. Paris : L'Harmattan.
- Bovet, A., & Gonzalez, P. (2003). « What can be learned from sociological interviews ? », conférence délivrée à l'*International Institute of Ethnomethodology and Conversation Analysis*. Manchester, 2-4 juillet 2003.
- . (2006). « La raison ordinaire peut-elle avoir raison de la sociologie ? », pp. 151-166 in F. Farrugia (ed), *L'interprétation sociologique : les auteurs, les théories, les débats*. Paris : L'Harmattan.
- Bovet, A., & Terzi, C. (2007). « Vers une définition positive de la publicité des interactions médiatiques » in M. Broth, G. Engwall & M. Forsgren (eds), *Le français parlé des médias : actes du colloque de Stockholm, 8-12 juin 2005*. Stockholm : Stockholm University.
- Brown, R. E. (2000 [1997]). *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Paris : Bayard.
- Bruce, S. (2004). « Fondamentalisme, conversion et sécularisation », pp. 259-269 in S. Fath (ed), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*. Turnhout : Brépols.
- . (2006). « Les limites du "marché religieux" », *Social Compass*, 53(1), 33-48.
- Bruner, J. (1991a). « Self-making and world-making », *Journal of Aesthetic Education*, 25(1), 67-78.
- . (1991b). « The narrative construction of reality », *Critical Inquiry*, 18(1), 1-21.
- Bühler, P. (2006 [1995]). « Autonomie », pp. 68b-69a in P. Gisel (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Burns, R. W., & Cervero, R. M. (2004). « Issues framing the politics of pastoral ministry practice », *Review of Religious Research*, 45(3), 235-253.
- Busch, E. (1994 [1975]). *Karl Barth. His life from letters and autobiographical texts*. Grand Rapids : Eerdmans.
- Campiche, R. J. (ed.) (2001). *Les dynamiques européennes de l'évangélisme*. Lausanne : Université de Lausanne (ORS).
- Campiche, R. J., Dubach, A., Bovay, C., Krüggeler, M., & Voll, P. (1992). *Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses*. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- Carson, D. A., Moo, D. J., & Morris, L. (1992). *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids : Zondervan.
- Cefaï, D. (1996). « La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques », *Réseaux*, 14(75), 43-66.
- . (à paraître). « Bien décrire pour mieux expliquer » in D. Cefaï, P. Costey, É. Gardella, C. Gayet-Viaud, P. Gonzalez, E. LeMéner & C. Terzi (eds), *L'engagement ethnographique*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Certeau, M. de (1975a). *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- . (1975b). « Le langage altéré. La parole de la possédée », pp. 284-315, 487-489 in *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- . (1981). « Une pratique sociale de la différence : croire », pp. 363-383 in *Faire croire : modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Table ronde organisée par l'École française de Rome en collaboration avec*

- l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979).*
Rome : École française de Rome.
- . (1982). *La fable mystique, 1 : XVIe-XVIIe siècle*. Paris : Gallimard.
- . (1987 [1969-1970]). « Autorités chrétiennes et structures sociales », pp. 77-128 in *La faiblesse de croire*. Paris : Seuil.
- . (1987 [1971]). « La rupture instauratrice », pp. 187-226 in *La faiblesse de croire*. Paris : Seuil.
- . (1987 [1983]). « Extase blanche », pp. 315-318 in *La faiblesse de croire*. Paris : Seuil.
- . (1990). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris : Seuil.
- . (1994 [1968]). *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris : Seuil.
- . (2005 [1969]). *L'étranger ou l'union dans la différence*. Paris : Seuil.
- . (2005 [1970]). *La possession de Loudun. Édition revue par Luce Giard*. Paris : Seuil.
- Chesterton, G. K. (1984 [1905]). *The club of queer trades*. Harmondsworth : Penguin Books.
- Chrétien, J.-L. (1992). *L'appel et la réponse*. Paris : Éditions de Minuit.
- Christin, O. (1997). *La paix de la religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*. Paris : Seuil.
- Cicourel, A. V. (1969 [1964]). *Method and measurement in sociology*. New York : The Free Press.
- . (2003 [1979]). « Contre un empirisme naïf. Une théorie plus forte et un contrôle plus ferme sur les données », pp. 380-397 in D. Cefaï (ed), *L'enquête de terrain. Textes réunis, présentés et commentés par Daniel Cefaï*. Paris : La Découverte.
- Claverie, É. (1991). « Voir apparaître. Les événements de Medjugorje », pp. 157-176 in J.-L. Petit (ed), *L'événement en perspective*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- . (2003). *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris : Gallimard.
- Clayman, S., & Heritage, J. (2005). *The news interview. Journalists and public figures on the air*. Cambridge : Cambridge University.
- Clayman, S. E. (2002). « Tribune of the people : maintaining the legitimacy of aggressive journalism », *Media, Culture & Society*, 24(2), 197-216.
- Cohn, S. F. (1993). « Ministerial power and the iron law of oligarchy : a deviant case analysis », *Review of Religious Research*, 35(2), 155-173.
- Colonge, P. (1985). « Présence de la Bible en Allemagne », pp. 133-159 in C. Savart & J.-N. Aletti (eds), *Le monde contemporain et la Bible*. Paris : Beauchesne.
- Compagnon, A. (1998). *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun*. Paris : Seuil.
- Conzelmann, H. (1975 [1969]). *1 Corinthians. A commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia : Fortress Press.
- Coulter, J. (1975). « Perceptual accounts and interpretive asymmetries », *Sociology*, 9(3), 385-396.
- Crapanzano, V. (1992). « "Self"-centering narratives », *Yale Journal of Criticism*, 5(3), 61-79.
- . (2000). *Serving the Word. Literalism in America from the pulpit to the bench*. New York : The New Press.
- Csordas, T. J. (1987). « Genre, motive and metaphor : conditions for creativity in ritual language », *Cultural Anthropology*, 2(4), 445-469.
- . (1997a). « Prophecy and performance of metaphor », *American Anthropologist*, 99(2), 321-332.
- . (1997b). *The sacred self. A cultural phenomenology of Charismatic healing*. Berkeley : University of California Press.
- . (2007). « Transmutation of sensibilities : empathy, intuition, revelation », pp. 106-116 in A. McLean & A. Leibling (eds), *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Oxford : Blackwell Publishing.
- Cuff, E. C. (1993). *Problems of versions in everyday situations*. Washington : International Institute for Ethnomethodology.
- d'Haussey, C. (1985). « Bible et société en Grande-Bretagne », pp. 161-186 in C. Savart & J.-N. Aletti (eds), *Le monde contemporain et la Bible*. Paris : Beauchesne.

- De Meur, G., & Rihoux, B. (2002). *L'analyse quali-quantitative comparée (AQQC-QCA). Approche, techniques et applications en sciences humaines*. Louvain-la-Neuve : Academia Bruylant.
- Deledalle, G. (1978). « Commentaire », pp. 203-252 in C. S. Peirce (ed), *Écrits sur le signe rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle*. Paris : Seuil.
- Denis, P. (1989). « La Bible et l'action pastorale », pp. 515-544 in G. Bedouelle & B. Roussel (eds), *Le temps des Réformes et la Bible*. Paris : Beauchesne.
- Desrosières, A. (2000 [1993]). *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*. Paris : La Découverte.
- . (2008). « Quand une enquêtée se rebiffe : de la diversité des effets libérateurs, ou les arguments des trois chatons », *Genèses*, 78(2), 148-159.
- Dewey, J. (2003 [1927]). *Le public et ses problèmes*. Tours : Farrago.
- Douglas, M. (2001 [1967]). *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : La Découverte.
- Drew, P., & Heritage, J. (1992). *Talk at work : interaction in institutional settings*. Cambridge : Cambridge University Press.
- (eds.) (2006). *Conversation analysis*. London : Sage Publications.
- Ducrot, O. (1984). « Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation », pp. 171-233 in *Le dire et le dit*. Paris : Éditions de Minuit.
- Dulong, R. (1991). « Le corps du témoin oculaire », pp. 77-87 in B. Conein, M. de Fornel & L. Quéré (eds), *Les formes de la conversation. Volume 2*. Issy-les-Moulineaux : CNET.
- . (1994). « Quand l'histoire disqualifie les catégories », pp. 273-296 in B. Fradin, L. Quéré & J. Widmer (eds), *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- . (1998). *Le témoin oculaire : les conditions sociales de l'attestation personnelle*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Durkheim, É. (1975 [1913]). « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », pp. 23-59 in *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Paris : Éditions de Minuit.
- . (1990 [1895]). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- . (1993 [1897]). *Le suicide. Étude de sociologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- . (1994 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Eisenstein, E. L. (1991 [1983]). *La révolution de l'imprimé. À l'aube de l'Europe moderne*. Paris : Hachette.
- Encrevé, A. (1985). « Bible et sociétés bibliques dans le protestantisme français », pp. 111-132 in C. Savart & J.-N. Aletti (eds), *Le monde contemporain et la Bible*. Paris : Beauchesne.
- Encrevé, P., & de Fornel, M. (1983). « Le sens en pratique. Construction de la référence et structure sociale de l'interaction dans le couple question/réponse », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 46(1), 3-30.
- Etzioni, A. (1996). « The Responsive community : a communitarian perspective », *American Sociological Review*, 61(1), 1-11.
- Fath, S. (2001). « L'Église évangélique de Pentecôte de Besançon : le rôle des universitaires comme médiateurs », pp. 297-320 in F. Frégosi & J.-P. Willaime (eds), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*. Genève : Labor et fides.
- . (2005a). *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*. Genève : Labor et Fides.
- . (2005b). « Les protestants évangéliques français. La corde raide d'un militantisme sans frontière », *Études*, 403, 351-361.
- . (2006 [1995]). « Baptisme », pp. 92b-93b in P. Gisél (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- (ed.) (2003). *La diversité évangélique*. Cléon d'Andran : Excelsis.

- (ed.) (2004). *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*. Turnhout : Brépols.
- Favre, O. (2006). *Les Églises évangéliques de Suisse. Origines et identités*. Genève : Labor et Fides.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- Feuerbach, L. (1992 [1841]). *L'essence du christianisme*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- Fournier, A., & Monroy, M. (1999). *La dérive sectaire*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Frégosi, F., & Willaime, J.-P. (eds.) (2001). *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*. Genève : Labor et Fides.
- Frye, N. (1984 [1982]). *Le grand code. La Bible et la littérature*. Paris : Seuil.
- Gallagher, S. K. (2004). « Where are the antifeminist Evangelicals? Evangelical identity, subcultural location, and attitudes toward feminism », *Gender and Society*, 18(4), 451-472.
- Gallagher, S. K., & Smith, C. (1999). « Symbolic traditionalism and pragmatic egalitarianism : contemporary Evangelicals, families and gender », *Gender and Society*, 13(2), 211-233.
- Garfinkel, H. (2001 [1996]). « Le programme de l'ethnométhodologie », pp. 31-55 in M. de Fornel, A. Ogien & L. Quéré (eds), *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*. Paris : La Découverte.
- . (2002). *Ethnomethodology's program. Working out Durkheim's aphorism*. Lanham : Rowan & Littlefield.
- . (2007 [1967]). *Recherches en ethnométhodologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- (ed.) (1986). *Ethnomethodological studies of work*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Garfinkel, H., Lynch, M., & Livingston, E. (1981). « The Work of a discovering science construed with materials from optically discovered pulsar », *Philosophy of the Social Sciences*, 11, 131-158.
- Garfinkel, H., & Sacks, H. (2007 [1970]). « Les structures formelles des actions pratiques », pp. 429-474 in H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Genard, J.-L. (1999). *La grammaire de la responsabilité*. Paris : Cerf.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*. Paris : Grasset.
- Gisel, P., & Zumstein, J. (2006 [1995]). « Bible », pp. 114a-133a in P. Gisel (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Goffman, E. (1973 [1957]). *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*. Paris : Editions de minuit.
- . (1987 [1979]). « La position », pp. 133-166 in *Façons de parler*. Paris : Éditions de Minuit.
- . (1991 [1974]). *Les cadres de l'expérience*. Paris : Minuit.
- Gold, R. L. (2003 [1958]). « Jeux de rôles sur le terrain. Observation et participation dans l'enquête sociologique », pp. 340-349 in D. Cefaï (ed), *L'enquête de terrain. Textes réunis, présentés et commentés par Daniel Cefaï*. Paris : La Découverte.
- Gonzalez, P. (2000). *Structures et dynamiques de pouvoir dans les églises évangéliques*, Mémoire de licence en sciences sociales (mention « sociologie »). Faculté des sciences économiques et sociales (pp. 72). Genève: Université de Genève.
- . (2002). « Dire le surnaturel. Pour une sociologie globale du fait religieux », *Carnets de bord*, 3, 40-52.
- . (2004). « “Accomplir notre ministère d'anciens” : du charisme comme accomplissement performatif », *Carnets de bord*, 7, 62-73.
- . (2005). *Herméneutiques ordinaires : l'évangélisme comme expérience collective*, Mémoire de Diplôme romand d'études avancées en sociologie. Faculté des sciences économiques et sociales (pp. 269). Genève: Université de Genève.

- . (2006). « L'institution du divin et du collectif, ou les politiques du réel de la prédication évangélique », *Études de communication*, 29, 25-39.
- . (2008a). « Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique », *Terrain*, 50, 44-61.
- . (2008b). « Reclaiming the (Swiss) nation for God: the politics of Charismatic prophecy », *Etnográfica*, 12(2), 425-451.
- Gonzalez, P., & Monnot, C. (2008). « Témoigner de son pâtir et de l'agir de Dieu : les épreuves d'une communauté charismatique », pp. 60-87 in P. Gisel (ed), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*. Genève : Labor et Fides.
- Griffith, R. M. (2000). *God's daughters. Evangelical women and the power of submission*. Berkeley : University of California Press.
- Gy, P.-M. (2002 [1998]). « Eucharistie : Théologie historique », pp. 430b-435b in J.-Y. Lacoste (ed), *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Habermas, J. (1993 [1962]). *L'espace public. Arch  ologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot.
- Hammond, P. E., Salinas, L., & Sloane, D. (1978). « Type of clergy authority: their measurement, location, and effect », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17(3), 241-253.
- Harding, S. F. (1987). « Convicted by the Holy Spirit : the rhetoric of fundamental baptist conversion », *American Ethnologist*, 14(1), 167-181.
- . (2000). *The book of Jerry Falwell : fundamentalist language and politics*. Princeton : Princeton University Press.
- Harrison, P. M. (1959). *Authority and power in the Free Church tradition*. Carbondale & Edwardsville : Souther Illinois University Press.
- Heirich, M. (1977). « Change of Heart : a test of some widely held theories about religious conversion », *The American Journal of Sociology*, 83(3), 653-680.
- Hennion, A. (1993). « L'industrie de l'art : leçons sur la médiation », *Réseaux*, 11(60), 9-38.
- Henry, M. (1976a). *Marx. I. Une philosophie de la réalité*. Paris : Gallimard.
- . (1976b). *Marx. II. Une philosophie de l'  conomie*. Paris : Gallimard.
- . (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris : Seuil.
- . (2004). « Pour une phénoménologie de la communauté », pp. 160-179 in *Phénoménologie matérielle*. Paris : Presses Universitaires de France.
- H  ring, J. (1949). *La première   p  tre de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé.
- Heritage, J. (1985). « Analyzing news interviews : aspects of the production of talk for an "overhearing" audience », pp. 95-117 in T. van Dijk (ed), *Handbook of discourse analysis. Vol 3, Discourse and dialogue*. London : Academic Press.
- Hervieu-Léger, D. (2001 [1999]). *Le p  lerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- . (2004). « Le converti "  vang  lique", figure de description de la modernité religieuse », pp. 207-213 in S. Fath (ed), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*. Turnhout : Brépols.
- Hollenweger, W. J. (2006 [1995]). « Glossolalie », pp. 546b-547a in P. Gisel (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- . (2006 [1995]-b). « Pentecôtisme », pp. 1058a-1059a in P. Gisel (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Honneth, A. (2002 [1992]). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf.
- . (2006 [2000-2004]). *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris : La Découverte.
- Hurtado, L. W. (2003). *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids : Eerdmans.
- Hutchby, I., & Wooffitt, R. (1998). *Conversation analysis : principles, practices, and applications*. Cambridge : Polity Press.
- Illich, I. (1991). *Du lisible au visible. Sur l'Art de lire de Hugues de Saint-Victor*. Paris : Cerf.

- Ingram, L. C. (1980). « Notes on pastoral power in the congregational tradition », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19(1), 40-48.
- . (1981). « Leadership, democracy, and religion : role ambiguity among pastors in Southern Baptist churches », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(2), 119-129.
- . (1986). « Testimony and religious cohesion », *Religious Education*, 81(2), 297-309.
- . (1989). « Evangelism as frame intrusion : observations on witnessing in public places », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(1), 17-26.
- Introvigne, M., & Melton, J. G. (eds.) (1996). *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*. Paris : Centre d'études sur les nouvelles religions [CESNUR].
- James, W. (2002 [1902]). *Varieties of religious experience : a study in human nature*. New York : Routledge.
- Jayyusi, L. (1984). *Categorization and the moral order*. Boston : Routledge & K. Paul.
- Jeanneret, Y. (1994). *Écrire la science. Formes et enjeux de la vulgarisation*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Joseph, I. (2007 [2004]). « L'athlète moral et l'enquêteur modeste. Parcours du pragmatisme », pp. 461-491 in *L'athlète moral et l'enquêteur modeste. Édité et préfacé par Daniel Cefaï*. Paris : Economica.
- Jules-Rosette, B. (1975). « The conversion experience : the Apostles of John Maranke », *Journal of religion in Africa*, 7(2), 132-164.
- Kannengiesser, C. (2002 [1998]). « Arianisme », pp. 85b-87a in J.-Y. Lacoste (ed), *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Karsenti, B. (2006). « La constitution du social », pp. 11-33 in *La société en personnes. Études durkheimiennes*. Paris : Economica.
- . (2006 [2004]). « La sociologie à l'épreuve du pragmatisme », pp. 183-212 in *La société en personnes. Études durkheimiennes*. Paris : Economica.
- Katz, J. (2001). « Analytic induction », pp. 480-484 in N. J. Smelser & P. B. Baltes (eds), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam : Elsevier.
- . (à paraître [2001-2002]). « Du comment au pourquoi. Descriptions lumineuses et inférences causales en ethnographie » in D. Cefaï, P. Costey, É. Gardella, C. Gayet-Viaud, P. Gonzalez, E. LeMéner & C. Terzi (eds), *L'engagement ethnographique*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Kaufmann, L. (2002). « L'opinion publique ou la sémantique de la normalité », *Langage & société*, 100, 49-79.
- . (2003). « L'opinion publique : oxymoron ou pléonasme ? », *Réseaux*, 117, 257-288.
- . (2006). « Les voies de la déférence. Sur la nature des concepts sociopolitiques », *Langage & société*, 117(3), 89-116.
- . (2008). « La société de déférence. Médias, médiations et pouvoir », manuscrit (pp. 33) : Institut de sociologie des communications de masse.
- Kraus, H.-J. (1986 [1979]). *Theology of the Psalms*. Minneapolis : Augsburg Fortress Publishers.
- Kuhn, T. S. (1983 [1962]). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion.
- Kymlicka, W. (2001 [1996]). « Communautarisme », pp. 280a-287a in M. Canto-Sperber (ed), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lacan, J. (1999 [1949]). « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique », pp. 92-99 in *Écrits I*. Paris: Seuil.
- Lacoste, J.-Y. (2006). *Présence et parousie*. Genève : Ad Solem.
- . (2006 [2001]). « Présence et affection », pp. 17-42 in *Présence et parousie*. Genève : Ad Solem.
- . (2006 [2002]). « La connaissance silencieuse », pp. 117-144 in *Présence et parousie*. Genève : Ad Solem.

- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2007 [1967]-a). « Complexe d'Œdipe », pp. 79-84 in D. Lagache (ed), *Vocabulaire de psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France.
- . (2007 [1967]-b). « Symbolique (S. m.) », pp. 474-476 in D. Lagache (ed), *Vocabulaire de psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Latour, B. (1990). « Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers », *Terrain*, 14, 76-91.
- . (1993). « Le topofil de Boa-Vista. La référence scientifique : montage photo-philosophique », pp. 187-216 in B. Conein, L. Thévenot & N. Dodier (eds), *Les objets dans l'action*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- . (1997 [1991]). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte.
- . (2005 [1989]). *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*. Paris : La Découverte.
- . (2006). *Changer de société. Refaire de la sociologie*. Paris : La Découverte.
- Latour, B., & Woolgar, S. (1996 [1978]). *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*. Paris : La Découverte.
- Laurens, S. (2002). *Les conversions du Moi. Essai de psychologie sociale*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Leenhardt, F.-J. (1995 [1957]). *L'Épître de Saint Paul aux Romains*. Genève : Labor et Fides.
- Lefebvre, P. (2004). *Livres de Samuel et récits de résurrection*. Paris : Cerf.
- Leudar, I., & Thomas, P. (2000). *Voices of reason, Voices of insanity. Studies of verbal hallucinations*. London : Routledge.
- Lichterhan, P. (2005). *Elusive togetherness : church groups trying to bridge America's divisions*. Princeton : Princeton University Press.
- Llamas Pombo, E. (2001). « La construction visuelle de la parole dans le livre médiéval », *Diogenes*, 196, 40-52.
- Loyola, I. de (1991 [1522-1548]-a). « Exercices spirituels », pp. 35-266 in M. Giuliani (ed), *Ignace de Loyola. Écrits*. Paris : Desclée de Brouwer.
- . (1991 [1522-1548]-b). « Journal des motions intérieures », pp. 313-382 in M. Giuliani (ed), *Ignace de Loyola. Écrits*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Malley, B. (2004). *How the Bible works. An anthropological study of Evangelical biblicism*. Walnut Creek : Altamira Press.
- Marconi, D. (1997). *La philosophie du langage au XXe siècle*. Paris : L'éclat.
- Margalit, A. (1999 [1996]). *La société décente*. Castelnau-le-Lez : Climats.
- Margot, J.-C. (2006 [1995]). « SEGOND, Louis (1810-1885) », p. 1324a in P. Gisel (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Marin, L. (1986 [1982]). « La parole mangée ou le corps divin saisi par les signes », pp. 11-35 in *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Marini, S. (2002). « Hymnody as history : Early Evangelical hymns and the recovery of American popular religion », *Church History*, 71(2), 273-306.
- Marion, J.-L. (2001). *De surcroît. Étude sur les phénomènes saturés*. Paris : Presses Universitaires de France.
- . (2003). *Le Phénomène érotique. Six méditations*. Paris : Grasset.
- Martin, D. (2002). *Pentecostalism : the world their parish*. Oxford : Blackwell.
- Martin-Achard, R. (1972). « Un exégète devant Genèse 32, 23-33 », pp. 41-62 in R. Barthes, F. Bovon, F.-J. Leenhardt, R. Martin-Achard & J. Starobinski (eds), *Analyse structurale et exégèse biblique : essais d'interprétation*. Lausanne : Delachaux & Niestlé.
- Marx, K. (1982 [1845-1846]). « L'idéologie allemande (conception matérialiste et critique du monde) », pp. 1039-1325 in *Œuvres III. Philosophie. Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel*. Paris : Gallimard.
- . (2002 [1847]). *Misère de la philosophie*. Paris : Payot.
- McCloud, S. (2002 [1993]). *L'art invisible. Comprendre la bande dessinée*. Paris : Vertige Graphic.

- McGuire, M. B. (1977). « Testimony as commitment mechanism in Catholic Pentecostal prayer groups », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16(2), 165-168.
- . (2002). *Religion. The social context*. Belmont : Wadsworth.
- McHoul, A. W. (1982). *Telling how texts talk. Essays on reading and ethnomethodology*. London : Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- . (1969). *La prose du monde*. Paris : Gallimard.
- Meschonnic, H. (2003). *Les Noms. Traduction de l'Exode*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Meynet, R. (2003). *Mort et ressuscité selon les Écritures*. Paris : Bayard.
- Michels, R. (2002 [1914]). *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. Paris : Flammarion.
- Milbank, J. (2006 [1991]). *Theology and social theory : beyond secular reason*. Oxford : Blackwell Publishing.
- Mills, C. W. (1940). « Situated actions and vocabularies of motive », *American Sociological Review*, 5(6), 904-913.
- Miner, P. S. (2004 [1960]). *Images of the Church in the New Testament*. Louisville : WJK.
- Moerman, M. (1974). « Accomplishing ethnicity », pp. 54-68 in R. Turner (ed), *Ethnomethodology. Selected readings*. Harmondsworth : Penguin Books.
- . (1988). *Talking culture. Ethnography and conversation analysis*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Mondada, L. (2002). « Pratiques de transcription et effets de catégorisation », *Cahiers de praxématique*, 39, 21-43.
- Mondzain, M. J. (2002). *L'image peut-elle tuer ?* Paris : Bayard.
- Monnot, C. (2009). « De l'affliction à la prédication : quand les souffrants parlent à la communauté », *Social Compass*, 56(2), 214-225.
- Mora, V. (1983). *Le signe de Jonas*. Paris : Cerf.
- Nancy, J.-L. (2004). *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois éditeur.
- Noll, M. A. (1985). « La Bible dans la civilisation américaine », pp. 187-208 in C. Savart & J.-N. Aletti (eds), *Le monde contemporain et la Bible*. Paris : Beauchesne.
- Pack, C. (1986). « Features of signs encountered in designing a notational system for transcribing lectures », pp. 92-122 in H. Garfinkel (ed), *Ethnomethodological Studies of Work*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Paloutzian, R. F., Richardson, J. T., & Rambo, L. R. (1999). « Religious conversion and personality change », *Journal of Personality*, 67(6), 1047-1079.
- Parkes, M. (2001). « Lire, écrire, interpréter le texte. Pratiques monastiques dans le haut Moyen Âge », pp. 116-130 in G. Cavallo & R. Chartier (eds), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris : Seuil.
- Peirce, C. S. (1978). *Écrits sur le signe rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle*. Paris : Seuil.
- Pelletier, A.-M. (2004). *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*. Bruxelles : Lessius.
- Percy, M. (1996). *Words, wonders and power : understanding contemporary Christian fundamentalism and revivalism*. London : SPCK.
- . (1997). « Sweet rapture : subliminal eroticism in contemporary Charismatic worship », *Theology and Sexuality*, 3(6), 71-106.
- Piette, A. (1999). *La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris : Métailié.
- . (2003). *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*. Paris : Economica.
- Pollner, M. (1987). *Mundane reason : reality in everyday and sociological discourse*. Cambridge : Cambridge University Press.
- . (1991 [1974]). « “Que s'est-il réellement passé ?”. Événements et monde commun », pp. 75-96 in J.-L. Petit (ed), *L'événement en perspective*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- . (2002 [1975]). « “Pure fabrication de votre esprit” : Anatomie des réalités discordantes », pp. 175-199 in J.-P. Thibaud (ed), *Regards en action. Ethnométhodologie des espaces publics*. Bernin : À la croisée.

- Pollner, M., & Stein, J. (1996). « Narrative mapping of social worlds : the voice of experience in Alcoholics Anonymous », *Symbolic Interaction*, 19(3), 203-223.
- Popp-Baier. (2001). « Narrating embodied aims. Self-transformation in conversion narratives - A psychological analysis », *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum : Qualitative Social Research*, Volume(3), URL (consulté le 17.04.2004) <http://qualitative-research.net/fqs/fqs-eng.htm>.
- Poulat, É. (2006 [1995]). « SABATIER, Charles Paul Marie (1858-1928) », p. 1259a in P. Gisel (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Psathas, G. (1995). *Conversation analysis : the study of talk-in-interaction*. Thousand Oaks : Sage.
- Psathas, G., & Anderson, T. (1990). « The “practices” of transcription in conversation analysis », *Semiotica*, 78(1/2), 75-99.
- Quéré, L. (1982). *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*. Paris : Aubier.
- . (1990). « Opinion : l'économie du vraisemblable. Introduction à une approche praxéologique de l'opinion publique », *Réseaux*, 8(43), 33-58.
- . (2002). « Pour un calme examen des faits de société », pp. 79-94 in B. Lahire (ed), *À quoi sert la sociologie ?* Paris : La Découverte.
- . (2003). « Le public comme forme et comme modalité d'expérience », pp. 113-134 in D. Cefaï & D. Pasquier (eds), *Le sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Ragin, C. C. (1989). *The comparative method. Moving beyond qualitative and quantitative strategies*. Berkeley : University of California Press.
- Rahner, H. (1989). *La genèse des exercices*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Rapp, F. (1994). « Les caractères communs de la vie religieuse », pp. 215-308 in M. Venard (ed), *De la réforme à la Réformation (1450-1530)*. Paris : Desclée.
- Récanati, F. (1979). *La transparence et l'énonciation : pour introduire à la pragmatique*. Paris : Editions du Seuil.
- Relieu, M., & Brock, F. (1995). « L'infrastructure conversationnelle de la parole publique. Analyse des réunions politiques et des interviews télédiffusées », *Politix*, 8(31), 77-112.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil.
- . (1984). *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris : Seuil.
- . (1985). *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris : Seuil.
- . (1986 [1971]). « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », pp. 205-236 in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.
- . (1986 [1975]). « La fonction herméneutique de la distanciation », pp. 113-149 in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.
- . (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- . (1994 [1987]). « Sur un autoportrait de Rembrandt », pp. 13-15 in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris : Seuil.
- . (2001). « Préface » in P. Beauchamp, *Testament biblique*. Paris : Bayard.
- . (2008 [1985-1986]). « Le soi dans le miroir des Écritures », pp. 43-74 in *Amour et justice*. Paris : Seuil.
- . (2008 [1986]). « La vie : un récit en quête de narrateur », pp. 257-276 in *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris : Seuil.
- Robinson, J. M., Hoffmann, P., & Kloppenborg, J. S. (2000). *The critical edition of Q : synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas*. Minneapolis : Fortress Press.
- Römer, T., Macchi, J.-D., & Nihan, C. (eds.) (2004). *Introduction à l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides.
- Rose, S. D. (1987). « Women warriors : the negotiation of gender in a Charismatic community », *Sociological Analysis*, 48(3), 245-258.

- Roussel, B. (1989). « Des lecteurs », pp. 283-305 in G. Bedouelle & B. Roussel (eds), *Le temps des Réformes et la Bible*. Paris : Beauchesne.
- Russell, B. (1989 [1912]). « Connaissance par expérience directe et connaissance par description », pp. 69-82 in *Problèmes de philosophie*. Paris : Payot.
- Sacks, H. (1974 [1972]). « On the analysability of stories by children », pp. 216-232 in R. Turner (ed), *Ethnomethodology. Selected readings*. Harmondsworth : Penguin Books.
- . (1979 [1966]). « Hotrodder : a revolutionary category », pp. 7-14 in G. Psathas (ed), *Everyday language. Studies in ethnomethodology*. New York : Irvington Publishers.
- . (1992a). *Lectures on conversation. Volume I*. Oxford, Cambridge : Blackwell.
- . (1992b). *Lectures on conversation. Volume II*. Oxford, Cambridge : Blackwell.
- . (2002 [1992]). « Échanger des regards », pp. 83-99 in J.-P. Thibaud (ed), *Regards en action. Ethnométhodologie des espaces publics*. Bernin : À la croisée.
- Sacks, H., Schegloff, E. A., & Jefferson, G. (1974). « A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation », *Language*, 50(4), 696-735.
- Saenger, P. (1997). *Space between words. The origins of silent reading*. Stanford : Stanford University Press.
- . (2001). « Lire aux derniers siècles du Moyen Âge », pp. 153-182 in G. Cavallo & R. Chartier (eds), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris : Seuil.
- Scannell, P. (1995). « For a phenomenology of radio and television », *Journal of Communication*, 45(3), 4-19.
- . (1997). « L'intentionnalité communicationnelle dans les émissions de radio et de télévision », *Réseaux*, 1(1), 881-895.
- . (2000). « For-anyone-as-someone structures », *Media, Culture & Society*, 22(5), 5-24.
- Schapp, W. (1992 [1953]). *Empêtrés dans des histoires : l'être de l'homme et de la chose*. Paris : Cerf.
- Schegloff, E., & Sacks, H. (1974). « Opening up closings », pp. 233-264 in R. Turner (ed), *Ethnomethodology : selected readings*. Middlesex : Penguin.
- Schegloff, E. A. (1968). « Sequencing in conversational openings », *American Anthropologist*, 70(6), 1075-1095.
- . (2007). *Sequence organization in interaction. A primer in conversation analysis*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Scheler, M. (1991 [1913-1916]). *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai pour fonder un personnalisme éthique*. Paris : Gallimard.
- Schmidt, L. E. (2000). *Hearing things : religion, illusion, and the American enlightenment*. Cambridge : Harvard University Press.
- Schütz, A. (1945). « On multiple realities », *Philosophy and Phenomenological Research*, 5(4), 533-576.
- . (1954). « Concept and theory formation in the social sciences », *The Journal of Philosophy*, 51(9), 257-273.
- Séguy, J. (1977). *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Senft, C. (1979). *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*. Lausanne : Delachaux & Niestlé.
- Sève, B. (2000). *La question philosophique de l'existence de Dieu*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Siegwalt, G. (2006 [1995]). « Discernement des esprits », pp. 364a-364b in P. Gisel (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Sinclair, C. (2002). « Introduction : définition et historique », pp. 7-25 in C. Sinclair (ed), *Actualité des protestantismes évangéliques*. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg.
- Smilde, D. (2003). « Skirting the intentional paradox : intentional belief through narrative in Latin American Pentecostalism », *Qualitative Sociologie*, 26(3), 313-329.
- Smith, D. E. (1974). « The social construction of documentary reality », *Sociological Inquiry*, 44(4), 257-268.
- . (1978). « "K is mentally ill" : the anatomy of a factual account », *Sociology*, 12, 23-53.

- . (1981). « On sociological description : a method from Marx », *Human Studies*, 4, 313-337.
- . (1984). « Les textes comme instruments de l'organisation sociale », *Revue Internationale des sciences sociales*, 36, 59-75.
- . (1990). « The social organization of subjectivity : an analysis of the micro-politics of a meeting », pp. 53-85 (226-227) in *Texts, facts and femininity : exploring the relations of ruling*. London : Routledge.
- . (1993). *Texts, facts, and femininity. Exploring the relations of ruling*. London, New York : Routledge.
- . (1997). « From the margins : women's standpoint as a method of inquiry in the social sciences », *Gender, Technology and Development*, 1(1), 113-135.
- . (2005). *Institutional ethnography : a sociology for people*. Walnut Creek : AltaMira Press.
- Snow, D. A. (1976). *The Nichiren Shoshu movement in America : a sociological examination of its value orientation, recruitment efforts, and spread*. Thèse de doctorat. Los Angeles : University of California.
- Snow, D. A., & Machalek, R. (1983). « The convert as social type », *Sociological Theory*, 1, 259-283.
- . (1984). « The sociology of conversion », *Annual Review of Sociology*, 10, 167-190.
- Staples, C. L., & Mauss, A. L. (1987). « Conversion of commitment ? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26(2), 133-147.
- Starbuck, E. D. (1899). *The psychology of religion : an empirical study of the growth of religious consciousness*. London : W. Scott.
- Stavo-Debaugé, J. (2009). *Venir à la communauté. Pour une sociologie de l'hospitalité et de l'appartenance*. Thèse de doctorat en sociologie. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Steiner, G. (1991 [1989]). *Réelles présences. Les arts du sens*. Paris : Gallimard.
- Stolz, J., & Favre, O. (2005). « The Evangelical Milieu : Defining Criteria and Reproduction across the Generations », *Social Compass*, 52(2), 169-183.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2003 [1990]). « L'analyse des données selon la grounded theory. Procédure de codage et critères d'évaluation », pp. 363-379 in D. Cefaï (ed), *L'enquête de terrain. Textes réunis, présentés et commentés par Daniel Cefaï*. Paris : La Découverte.
- Stromberg, P. G. (1993). *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sudnow, D. (1967). *Passing on. The social organization of dying*. Englewood Cliffs : Prentice-Hall.
- Taves, A. (1999). *Fits, trances & visions. Experiencing religion and explaining experience from Wesley to James*. Princeton : Princeton University Press.
- Taylor, C. (2002 [1989]). « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », pp. 87-119 in A. Berten, P. Da Silvera & H. Pourtois (eds), *Libéraux et communautariens*. Paris : Presses Universitaires de France.
- . (2003 [2002]). *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*. Saint-Laurent : Bellarmin.
- Tellechea Idigoras, J. I. (1986). *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*. Madrid : Ediciones Cristianidad.
- ten Have, P. (1999). *Doing conversation analysis : a practical guide*. London : Sage Publications.
- . (2002). « Reflections on transcription », *Cahiers de praxématique*, 39, 21-43.
- Tertullien. (1971 [ca. 197]). *Apologétique*. Paris : Les Belles Lettres.
- Terzi, C., & Bovet, A. (2005). « La composante narrative des controverses politiques et médiatiques. Pour une analyse praxéologique des actions et des mobilisations collectives », *Réseaux*, 132, 111-132.
- Theissen, G. (2002 [2000]). *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*. Paris : Cerf.

- . (2006 [2004]). *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*. Paris : Cerf.
- Thiselton, A. C. (2000). *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids : Eerdmans.
- Thomasset, A. (2002). « Biblical hermeneutics, the art of interpretation, and philosophy of the self. A Tribute to Paul Ricoeur and Paul Beauchamp », *Ethical Perspectives*, 9(1), 48-55.
- Tillich, P. (1973 [1951]). *Systematic theology, volume one*. Chicago : University of Chicago Press.
- Trom, D. (2001). « Comment décrire un objet disputé ? Exercice de sociologie phénoménologique à la troisième personne », pp. 65-81 in J. Benoist & B. Karsenti (eds), *Phénoménologie et sociologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Varak, F. (1994). *La foi charismatique*. Villeurbanne : Clé.
- Venard, M., & Vogler, B. (1992). « Les formes collectives de la vie religieuse », pp. 923-990 in M. Venard (ed), *Le temps des confessions (1530-1620)*. Paris : Desclée.
- Vermeulen, J. (2002 [1998]). « Nom », pp. 809b-811a in J.-Y. Lacoste (ed), *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Veron, É. (1997a). « Entre l'épistémologie et la communication », *Hermès*, 21, 25-32.
- . (1997b). « Il est là, je le vois, il me parle », *Sociologie de la communication*, 1(1), 521-539.
- Vesco, J.-L. (2006). *Le Psautier de David traduit et commenté I*. Paris : Cerf.
- Watson, R. (1989). « Le travail de l'incongruité », pp. 83-99 in I. Joseph, L. Castel, L. Quéré, R. Watson & A. Ogien (eds), *Le parler frais d'Erving Goffman*. Paris : Minuit.
- Webb, S. H. (2004). *The divine voice. Christian proclamation and the theology of sound*. Grand Rapids : Brazos Press.
- Weber, M. (1971 [1922]). *Économie et société. Tome 1. Les catégories de la sociologie*. Paris : Plon.
- . (1996). « Introduction à l'éthique économique des religions mondiales », pp. 329-378 in *Sociologie des religions. Textes réunis, traduits et présentés par Jean-Pierre Grossein*. Paris : Gallimard.
- . (1996 [1921]). « L'État et la hiérarchie », pp. 241-328 in *Sociologie des religions. Textes réunis, traduits et présentés par Jean-Pierre Grossein*. Paris : Gallimard.
- . (2003 [1904-1905]). « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme », pp. 1-254 in *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'autres essais*. Paris : Gallimard.
- . (2003 [1919]). « La profession et la vocation de savant », pp. 67-110 in *Le savant et le politique*. Paris : La Découverte.
- Wells, P. (1997). *Dieu a parlé. La Bible, semence de vie dans le cœur labouré*. Québec : La Clairière.
- Widmer, J. (1986). *Langage et action sociale. Aspects philosophiques et sémiotiques du langage dans la perspective de l'ethnométhodologie*. Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- . (1987). « Aspects langagiers des totalitarismes », pp. 73-84 in P. Meyer-Bisch (ed), *Forces et faiblesses des totalitarismes. Les Actes du IVe Colloque sur les totalitarismes, 1987*. Fribourg : Éditions Universitaires.
- . (1989). « Le médium et son esprit : pour une sémiotique des technologies du savoir », *Studia philosophica*, 48, 95-111.
- . (1992). « Récit de la conquête et discours de la découverte : réflexions sur la question de l'autre telle que posée par T. Todorov », *Versants, Revue suisse de littératures romanes*, 22, 91-117.
- . (1997). « Administration d'État entre science et politique. Une analyse des efficacités des institutions publiques », Séminaire des directeurs d'office du Département fédéral de l'intérieur. Zug.
- . (1999a). « J.-P. Delamuraz prend position », pp. 205-221 in J. Widmer & C. Terzi (eds), *Mémoire collective et pouvoirs symboliques*. Fribourg : Département Sociologie et média, Université de Fribourg (Suisse).
- . (1999b). « Notes à propos de l'analyse de discours comme sociologie. La mémoire collective d'un lectorat », *Recherches en communication*, 12, 195-207.

- . (2002). « Symbolic power and collective identifications », pp. 102-143 in S. Hester & W. Housley (eds), *Language, interaction and national identity : studies in the social organisation of national identity in talk-in-interaction*. Aldershot : Ashgate.
- . (2004). *Langues nationales et identités collectives : l'exemple de la Suisse*. Paris : L'Harmattan.
- . (2006). « La sociologie en tant que science rigoureuse », pp. 133-142 in M. Bassand & C. Lalive d'Épinay (eds), *Des sociologues et la philosophie*. Fribourg : Academic Press Fribourg.
- Wieder, D. L. (1974). *Language and social reality : the case of telling the convict code*. The Hague : Mouton.
- Willaime, J.-P. (1992). « L'organisation religieuse et la gestion de sa vérité : modèle catholique et modèle protestant », pp. 15-29 in *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*. Genève : Labor et Fides.
- . (1995). *Sociologie des religions*. Paris : Presses Universitaires de France.
- . (1999). « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des sciences sociales des religions*, 105(1), 5-28.
- . (2001). « Conclusion : Les perceptions du religieux au miroir des régulations locales », pp. 346-364 in F. Frégosi & J.-P. Willaime (eds), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*. Genève : Labor et fides.
- . (2004a). « Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique », pp. 167-178 in S. Fath (ed), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*. Turnhout : Brépols.
- . (2004b). « Protestantisme établi et protestantisme de conversion : les recompositions du protestantisme en ultra modernité », pp. 13-25 in J.-P Bastian (ed), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*. Genève : Labor et Fides.
- Williams, G. H. (2000). *The Radical Reformation*. Kirksville : Truman State University Press.
- Williams, R. (2002). *Arius. Heresy and tradition*. Grand Rapids : Eerdmans.
- . (2005). *Idônes perdues. Réflexions sur une culture en deuil*. Paris : Cerf.
- Willimon, W. H. (2008). *Who will be saved ?* Nashville : Abindgon Press.
- Winch, P. (1990 [1958]). *The idea of a social science and its relation to philosophy*. London : Routledge.
- Wittgenstein, L. (2004 [1953]). *Recherches philosophiques*. Paris : Gallimard.
- Wooffitt, R. (1992). *Telling tales of the unexpected. The organization of factual discourse*. Hertfordshire : Harvester Wheatsheaf.
- Wrona, A. (2005). « Vies minuscules, vies exemplaires : récit d'individu et actualité. Le cas des portraits of grief parus dans le New York Times après le 11 septembre 2001 », *Réseaux*, 132, 93-110.
- Yoder, J. H. (1973). *The legacy of Michael Sattler*. Scottdale : Herald Press.
- . (1992). « Christologie et dissidence au sein de la Réforme zwinglienne », pp. 51-63, 218-221 in N. Blough (ed), *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*. Paris : Desclée.
- . (1994 [1972]). *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids : Eerdmans.
- . (2004 [1962]). *Anabaptism and Reformation in Switzerland. An historical and theological analysis of the dialogues between Anabaptists and Reformers*. Kitchener : Pandora Press.
- Zimmerman, D., & Wieder, D. L. (1977). « "You can't help to get stoned" : notes on the social organization of marijuana smoking », *Social Problems*, 25, 198-207.
- Zimmerman, D. H., & Pollner, M. (1971 [1970]). « The everyday world as phenomenon », pp. 80-103 in J. D. Douglas (ed), *Understanding everyday life : toward a reconstruction of sociological knowledge*. London : Routledge and Kegan Paul.

Table des matières

Sommaire.....	9
Remerciements.....	11
Introduction	15
« Nous sortons de vos rangs »	21
Une démarche et un itinéraire	23
Prélude	27
1. Des évangéliques, qu'ils se reconnaissent	31
(Se) reconnaître (comme) un évangélique	35
(Se) présenter, ou les enjeux de la description.....	38
Rencontre d'un autre type.....	40
De la nature des données	42
La réflexivité, ou le langage dans tous ses états.....	43
Représenter l'expérience, transcrire une présence	45
Traduire une présence, ou l'esprit du médium.....	46
Cartographier des pratiques	50
L'écart d'une présence, ou le signe et la parole habités.....	52
Origine des voix ou voix des origines ?	54
Représentativité des données et représentation des enquêtés.....	55
L'obsession de la représentativité	56
Durkheim en quête de représentations	57
La représentativité comme compétence ordinaire	61
Politiques de la représentation	65
De la portée médiatique de l'expertise scientifique	69
Le savant, témoin du politique ?	73
Première partie – Les voix d'une présence immédiate.....	79
2. Changer de voie : quand se dire, c'est se (re)faire.....	83
« Vis cette vie » : médiations et médiatisations du témoignage	85

Le tournant pragmatique en sociologie de la conversion	86
La conversion, entre expérience personnelle et langage canonique	89
Témoignages en ligne.....	93
De la représentativité du corpus	94
L'importance des cas marginaux	96
Polyphonie médiatique et ethnographie des voix.....	100
La transcription : transformation textuelle de l'interaction.....	104
« Comment Dieu interpelle un scientifique cartésien ? »	105
Ce qui préside aux échanges : économie des actions et du sens.....	106
Débuter l'émission, ou la présentation comme mise en intrigue	110
Être dur dans ses raisonnements : portrait d'un cartésien convaincu	112
Critique de « l'Église » : des « chrétiens » ou des « croyants » ?	116
Marquer les étapes du récit : la médiation comme maïeutique	119
Le « hasard » d'une rencontre : une énonciation prudente	121
La Bible, un itinéraire	124
Rencontre avec le pasteur, ou lorsque le hasard s'emmêle	125
Dieu, découverte ou rencontre ?	130
L'évidence d'un toucher	133
De la rencontre, qu'elle (se) transporte	137
De la production d'une identité à la constitution d'un monde.....	140
La relation : entre l'expérience personnelle et le format pour se dire.....	140
Langage canonique ou herméneutiques ordinaires ?	143
Passer de la réalité ordinaire à l'habitation d'un monde	146
Au seuil de l'exploration.....	151
 3. La loi de l'immédiat, ou le <i>moi</i> sans médiations	 153
La Bible, une parole qui engage l'existence	155
Une référence pour la vie	155
Citer la Bible	159
Écritures en attente d'appropriation	164
Que vers Dieu, on ne peut aller que seul	164
La Bible, une découverte personnelle	165
« Des profondeurs je crie vers toi, Seigneur »	171
De Dieu, qu'il répond par la Bible.....	178
Entre deux amours.....	180

Itinéraires singuliers : les relations interdites.....	183
La vision de la mère : matrice de la conversion.....	185
Le chemin du fils, ou le « choc avec la Parole ».....	186
Engendrer dans la foi : « mes enfants appartiennent au Seigneur »	189
Une « foi personnelle », sans mari pour s'interposer.....	194
<i>Liber et Speculum</i> : le moi dans les Écritures	197
La figure, ou l'icône dans le texte.....	198
Du psaume, qu'il parle de moi	201
Herméneutique partagée	205
 4. Convertir les signes, figurer l'expérience	207
De la « Parole », qu'elle prend corps	209
Recevoir une parole dans son cœur	210
Le cœur, lieu du contact	213
Ce qui arrive par la parole	214
Médiations de l'immédiat	215
Ce que contient une parole.....	218
Le contact comme parole	224
Reconnaître la promesse.....	226
L'au-delà de la parole	231
Réverbérations de la Parole : Bible, visions et prophéties	232
De la Bible à la vision	233
Se faire remarquer ou être reconnu ?	237
Croiser, rencontrer, reconnaître : jeux de figurations	239
Le visage et la vision, ou la voix de la reconnaissance	243
Exemplaires à la chaîne.....	247
L'extension de la promesse.....	250
La Bible, « c'est Dieu qui te parle ».....	251
Entre expérience subjective et appartenance collective	256
Lectures profanes et saintes lettres.....	259
Loi du bonheur, voie du succès	263
La promesse et l'oracle.....	266
Lex legendi, lex credendi.....	268
Conversion (et) herméneutique	272

Deuxième partie – Les voies d’un individualisme communautaire	277
5. Variations sur la conversion : une logique énonciative.....	281
La conversion : de la psychologie à l’énonciation.....	284
Les variétés de la conversion, ou l’individualisme de William James.....	284
Conversion et socialisation religieuse : la portée des chiffres	289
Du type « moyen » au type « collectif » : le contrat énonciatif	293
Répondre de sa conversion	296
Témoignages médiatisés, ou le point de vue du tiers	298
La logique des catégories	301
Les catégories de l’évangélisme : quatre caractéristiques, une définition.....	301
Analyser la logique d’un espace de propriétés.....	303
Sémantique de la conversion, ou le choix des marqueurs.....	307
Treize voies pour dire la conversion, avec cinquante voix (plus une)	310
Les catégories en action : usages situés, usages à situer	313
Quelle centralité pour la croix ?	314
La croix au regard de l’herméneutique ordinaire	318
La place du cœur	322
Jésus et la Bible	324
Qui est le « Seigneur » ?	327
Le témoignage : entre pratique quotidienne et doctrine éternelle	329
6. Les transports de la Parole, une histoire de médiations	333
La voix du texte et le frémissement de la chair	335
Circulation de l’écrit.....	336
La raison des émotions	338
De l’émotion, qu’elle raisonne.....	344
Les voies de la présence : Dieu, le métaénonciateur.....	346
Les voix de l’histoire : quand interpréter, c’est incarner	350
Radicalement présent : présence et conversion sémiotique.....	354
L’humain, entre production et réception : histoire d’un escamotage	355
Au-delà des Écritures, un écart de la Parole ?	359
La « confusion » charismatique : la critique du conservateur	360
L’oraculaire, une dérive : la critique du spécialiste	364

Lorsque le Livre donne raison	367
Quel pasteur, pour quelle autorité ?	369
Lorsque les médiations taisent leur nom.....	372
7. Entre le collectif et la communauté	375
L'individuel, entre le communautaire et le collectif.....	377
Une clarification conceptuelle.....	377
Collection, collectif, communauté.....	379
Être une « grande famille » ?	381
Faire advenir le collectif : du même à l'autre, et retour	383
Altérer le même pour produire l'autre : « naître de nouveau ».....	384
Altérer l'autre pour produire le même : reconnaissance et prosélytisme	391
Collectif d'expérience, ou croire sans engagement.....	394
Le papillon et le syndrome du « papillonnage ».....	394
L'Église, un club de lecture	397
Architectures évangéliques : une enquête à mener	399
8. Autoriser la parole, réduire les voix au silence	403
Refaire corps autour des souffrants, une réponse charismatique.....	404
Trois sermons.....	405
Quatre témoins.....	406
Rituels de communion	409
Une réception en forme de réflexion	411
En quête d'une communauté en milieu conservateur	414
« Culturellement progressiste et théologiquement conservateur »	414
Le « club des seuls ».....	416
La voie d'Absalom	418
Du micro au baptistère, ou l'épreuve du témoignage public	424
<i>Vox populi, vox dei</i>	431
« L'Église n'est pas une démocratie »	432
La démocratie, ou l'emprise du « membre charnel »	434
« Ce n'est pas le Seigneur Jésus, mais bien Satan »	436
Le pasteur sans voix	441
Lorsque Dieu ne parle plus	444

Conclusion	447
La parole du sociologue mise à l'épreuve.....	452
Restituer les médiations d'un immédiat.....	454
L'analyse sociologique : une mise à l'épreuve.....	457
Figurer les médiations, repeupler le monde	459
À la croisée des mondes, la méditation d'une médiation	461
 Annexes	 467
Annexe 1 – Conventions de transcription	469
Annexe 2 – Transcription de « Dieu, en 7 ^{ème} année de maths »	471
Annexe 3 – Transcription de « Vivre dans un ascenseur »	475
Annexe 4 – Transcription de « Je suis un scientifique et j'ai la foi »	481
Annexe 5 – Transcription de « La foi et la femme »	485
Annexe 6 – Transcription de « Un punk qui pleure »	491
Annexe 7 – Corpus d'émissions vi7vi	495
 Bibliographie	 497