



Que faire des pentecôtismes nordiques? Par delà la vulnérabilité et la résilience: le travail de Dieu

Émir Mahieddin

► To cite this version:

Émir Mahieddin. Que faire des pentecôtismes nordiques? Par delà la vulnérabilité et la résilience: le travail de Dieu. Dëshima. Revue d'histoire globale des Pays du Nord, 2013. halshs-02423907

HAL Id: halshs-02423907

<https://shs.hal.science/halshs-02423907>

Submitted on 23 Oct 2020

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

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

Que faire des pentecôtismes nordiques ?

Par-delà la vulnérabilité et la résilience : le travail de Dieu

Émir Mahieddin

Lewi Pethrus (1884-1974), figure de proue du pentecôtisme suédois, raconte dans un texte écrit en 1944, que lorsqu'il était enfant, un incendie a frappé les bois de Dalbok, à proximité de Vänersborg. Le feu était si intense que l'armée fut mobilisée et les usines envoyèrent des renforts en hommes pour en venir à bout. Le soir venu, l'incendie maîtrisé, tout le monde rentra chez soi. Mais quelques jours plus tard, on put voir des colonnes de fumée s'élever depuis la zone forestière. Le feu n'avait jamais vraiment été éteint et les flammes furent ravivées par les braises qui avaient continué de brûler sous les tas de cendres. Lewi Pethrus voit dans cet événement une parfaite parabole des feux du réveil chrétien dans les terres du Småland, région du sud de la Suède¹ réputée pour sa religiosité vive depuis le milieu du XIX^e siècle. Forte de ses nombreuses Églises libres, elle est pensée comme la *Bible Belt* suédoise (« *Bibelbältet* » en suédois)² et son chef-lieu, Jönköping,

* Doctorant à l'IDEMEC (UMR-CNRS 7307), Aix-Marseille Université, MMSH.

¹ Cf. Pethrus, Lewi, « På väckelsens mark », préface à Hubertson, Huberth, *Andens eld i Smålandsbygd – Pingstväckelsen uppkomst och utbredning*, Jönköping, Filadelfia Litteraturmission, 1944, p. 3-4. Pour une biographie romancée de Lewi Pethrus, je renvoie le lecteur au roman d'Enquist, Per Olov, *Lewis Resa*, Stockholm, Norstedts, 2001.

² À l'origine, l'expression « *Bible Belt* » a été forgée par le journaliste et critique littéraire américain H. L. Mencken (1880-1956), dans le journal *American Mercury*. Elle désigne encore aujourd'hui certains États du Sud des États-Unis où règne une culture biblique empreinte de fondamentalisme, cf. Fath, Sébastien, *Militants de la Bible aux États-Unis*.

est aussi connu sous le sobriquet de « Jérusalem de Suède » (*Sveriges Jerusalem*) ou de « Jérusalem du Småland » (*Smålands Jerusalem*). Selon Lewi Pethrus, si le pentecôtisme s'y est si bien ancré, et mieux qu'ailleurs, c'est parce qu'il n'a fait que raviver les feux des réveils qui l'ont précédé et se sont si bien implantés que le message de la nouvelle Pentecôte n'en a été, aux yeux des Smålandais, qu'une répétition familière.

Mais cette parabole pourrait très bien s'appliquer au pentecôtisme suédois en général. Discret, il dort tel un feu sous les cendres laissées par un incendie qui jadis aurait brûlé de manière vive. Minoritaire dans son propre pays et périphérique au plan géographique, son importance a pourtant été centrale dans l'expansion du pentecôtisme global. Souvent mentionnés pour leur travail missionnaire dans les monographies des cinq continents, les pentecôtismes nordiques en général, et le pentecôtisme suédois en particulier, demeurent pourtant dans un angle mort de l'anthropologie globale³.

Évangéliques et fondamentalismes du Sud. Paris, Autrement, 2004, pp. 13-14. C'est par analogie que l'expression a été exportée dans les pays nordiques pour désigner aujourd'hui officieusement une zone du Sud de la Suède, correspondant plus ou moins à un espace couvrant le comté de Jönköping et ses environs, considérés comme son centre, le sud du Västergötland, la région de Göteborg et de son archipel, le nord de la région de Skåne et des extensions dans le comté de Kalmar. Voir Larsson Lars-Olof, *Småländsk historia*, Stockholm, Norstedts, 1982. Comme le souligne Fath, « au-delà d'une réalité géographique et culturelle, la *Bible Belt* cerne aussi un imaginaire, proche d'une certaine « mystique » [...]. Elle constitue un mythe, celui d'une terre et d'un peuple dévolus au Dieu de la Bible ». Fath, Sébastien, *op.cit.*, p. 14.

³ À l'exception des travaux de l'anthropologue britannique Simon Coleman, dont l'étude a porté sur le mouvement *Livets Ord* (litt. « Le Verbe de Vie ») et de quelques travaux menés en Islande et aux îles Féroé par Christophe Pons, les travaux anthropologiques sur les pentecôtismes nordiques sont rares. En études nordiques, on citera la thèse récente de Frédérique Harry en 2010 portant sur les réseaux parareligieux en Suède et en Norvège, incluant un propos sur des associations affiliées au pentecôtisme. Voir Coleman, Simon, *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, New York, Cambridge University Press, 2007 (2000); Harry, Frédérique, « Les mutations du protestantisme militant en Scandinavie. Du mouvement populaire au renforcement convictionnel : transformation structurelle et idéologique des organisations missionnaires et des antennes de jeunesse en Norvège et en Suède de 2000 à 2010 », thèse de doctorat, Paris, Université de la Sorbonne, 2010. Du côté de la recherche suédoise, l'anthropologue Göran Johansson a publié en 2005 une monographie de sa propre Église en passant des souvenirs d'enfance au crible de l'analyse. Cf. Johansson, Göran, *Sårlaregnets tid. Fragment och bilder från Betanias pingstförsamling i och ur tiden*. Stockholm, Sköndalsinstitutets forskningsavdelning, 2005. Voir aussi Pons, Christophe (éd.), *Jésus, moi et les autres*, Paris, CNRS éditions, 2013, qui comporte des articles sur le pentecôtisme dans les sociétés insulaires de

La parabole de Lewi Pethrus s'applique au rôle historique du pentecôtisme suédois aussi bien qu'à sa situation contemporaine. En déclin statistique depuis le milieu des années 1980, les membres de l'Église de Pentecôte (*Pingstkyrka*) se font de plus en plus discrets en ce qui concerne les manifestations de l'Esprit Saint, pour lesquelles le pentecôtisme est pourtant reconnu. En parallèle, ils inscrivent de plus en plus leur action dans le monde, gagnant en influence dans leurs communautés locales et dans le champ religieux. Ces « adaptations » au contexte de la Suède contemporaine pourraient très bien être perçues comme les signes d'une dynamique d'« historicisation », ou d'une influence de l'évangélisme classique dans le protestantisme pratiqué par les Églises qui se réclament du mouvement de Pentecôte⁴, confirmant ainsi le rapprochement entre les différentes dénominations chrétiennes observé par Frédérique Harry dans ce volume. Elles pourraient tout aussi bien être perçues comme une sécularisation interne des mouvements pentecôtistes relative à une institutionnalisation progressive des réveils, renvoyant au fameux thème wébérien de la « routinisation » du charisme prophétique. Sans exclure ces interprétations, je prendrai ici le parti de voir dans ce phénomène de transformation un repli des feux du mouvement de Pentecôte dont « les braises sont encore chaudes sous la surface »⁵, un ensemble de déplacements et de glissements de sens au

l'Atlantique nord (îles Féroé, Islande, îles Shetland). Dans un ouvrage publié en 2011, Christophe Pons regrette d'ailleurs que les « sectes protestantes [...] ne soient pas davantage objets d'études dans les sociétés du Nord – et notamment en Europe –, la plupart des chercheurs préférant leur observation dans les sociétés du Sud ». Cf. Pons Christophe, *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 18.

⁴ Un signe clair de l'« historicisation » du pentecôtisme en Suède est dans la pratique récente d'une forme de « confirmation » (si le terme de « confirmation » est utilisé, il ne recouvre pas exactement le sens accordé à la cérémonie par les Luthériens) dans certaines congrégations pentecôtistes en Suède, qui tend à se répandre depuis le début des années 2000. Il s'agit là clairement d'un emprunt, assumé par ailleurs, à la ritualité luthérienne. Un fait intéressant à relever ici est que de plus en plus souvent, les adolescents issus de familles pentecôtistes décident de passer le pas du baptême dans l'eau le jour de la cérémonie de confirmation, octroyant ainsi un sens fort à ce qui apparaît comme un nouveau rite de passage du pentecôtisme.

⁵ Lors de mon enquête de terrain, lorsque j'évoquais mon sujet de thèse, portant entre autres sur l'absence des charismes lors des cultes dominicaux, certains pentecôtistes insistaient pour que je n'oublie pas que le Saint Esprit intervient toujours. À ces occasions, la métaphore qu'ils utilisaient était similaire à la parabole mentionnée ici : « Mais tu sais, il se passe encore beaucoup de choses sous la surface ».

plan moral, de transformations des pratiques, dont la dynamique décrit un mouvement qui n'est ni homogène⁶, ni unilinéaire, mais qui inscrit sensiblement sa marque sur le pentecôtisme national.

Cet article aura donc un double propos. D'une part, il s'agira de relever les questionnements spécifiques que peut soulever la conduite d'un terrain en anthropologie du religieux dans le monde nordique, comparativement à un terrain dans les pays dits du Sud. En effet, en rompant avec l'héliotropisme répandu dans sa discipline, l'ethnographe doit repenser des outils intellectuels inadaptés aux pays du Nord, notamment quand le pentecôtisme, qui nous intéresse ici, est surtout étudié dans ses expressions africaines et latino-américaines. D'autre part, à l'aune de ces options théoriques, je tenterai une brève interprétation des transformations à l'œuvre dans le pentecôtisme depuis quelques décennies en Suède.

⁶ En effet, derrière les apparences de consensus que savent bien maintenir les Nordiques dans la gestion des affaires collectives, reconduction permanente d'une poétique de «l'Esprit de Saltsjöbaden», dorment des conflits et des postures critiques qui s'expriment dans le chuchotement des conversations au café après le culte ou entre amis proches. Ainsi toute transformation du pentecôtisme suédois, aussi visible soit-elle, ne résulte pas de l'accord de tous mais de la conjonction de forces sociales à l'œuvre dont il est question ici. L'accord de Saltsjöbaden (*Saltsjöbadsavtalet*) est un traité signé entre l'association patronale suédoise (*Svenska Arbetsgivareföreningen*) et la confédération syndicale nationale (*Landsorganisationen*) le 20 décembre 1938. On le tient pour l'acte de naissance du modèle social suédois qui prévoit la négociation d'accords entre les patrons et les syndicats, entreprise par entreprise, sans interférence du gouvernement. L'«Esprit de Saltsjöbaden» fut considéré «comme le symbole d'un temps de rassemblement social», ayant pour principe la négociation et la recherche du consensus. Voir Moussan-Lestang, Jean-Pierre, *Histoire de la Suède*, Paris, Hatier, 1995, p. 240.

Le pentecôtisme suédois de 1906 à nos jours

Le pentecôtisme fait aujourd'hui partie des objets les plus étudiés par les anthropologues du religieux⁷. Ce protestantisme conservateur⁸ serait, avec l'Islam, la religion qui présente le plus de vitalité aujourd'hui, comptant, en fonction des seuils considérés pour le délimiter entre 500 et 600 millions de fidèles à travers le monde⁹, soit près d'un quart de la population chrétienne. Les Suédois ont eu un rôle non négligeable dans la naissance et la propagation de ce mouvement protestant malgré une invisibilité relative de leur contribution à son histoire.

Déjà aux premières heures du réveil, en avril 1906 à Los Angeles, on trouve des Suédois impliqués aux côtés du pasteur William Seymour auquel revient la paternité du mouvement dans l'historiographie du pentecôtisme (avec la figure de Charles Parham, un pasteur kansan dont Seymour a été l'élève). Ainsi Andrew Jansson, qui allait ramener

⁷ Donner une définition du pentecôtisme serait éminemment problématique tant le phénomène est complexe. Comme l'a noté l'anthropologue Joel Robbins, c'est en le définissant par le recours à son histoire que l'on prend le moins de risque. C'est ce qui est proposé ici. Voir Robbins, Joel, « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, 2004, p. 117-143. On pourra considérer qu'il s'agit d'une ramification du protestantisme, connu pour son insistance sur l'action du Saint Esprit. À ses débuts, il postulait notamment l'existence d'un second baptême, le baptême de l'Esprit, signe de l'élection divine, dont la preuve était le don de parler en langue.

⁸ Berger, Peter, « Foreword », dans Martin, David (dir.), *Tongues of Fire*, Oxford, Blackwell, p. VII-X.

⁹ Ces figures statistiques reprises de toutes parts dans la littérature sur le pentecôtisme sont éminemment contestables. Cette estimation a été faite par David Barrett en 1988, et reprise dans Barrett, David, Johnson, Todd & Crossing Peter, « Missiometrics 2008: Reality Checks for Christian World Communions », *International Bulletin for Missionary Research*, n° 32(1), p. 30. Voir Barrett, David, « Art. Statistics, Global », dans Burgess, Stanley & McGee, Gary (éd.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Zondervan, 1988. Les problèmes posés par de telles statistiques résident dans la définition des contours du pentecôtisme. Le terme « pentecôtisme » englobe en effet une variété aussi grande que le Christianisme lui-même, et compte des milliers de dénominations à travers le monde. Se pose alors la question des seuils de pertinence à privilégier avant d'établir la comptabilité d'un « mouvement religieux ». Le problème se pose notamment quant à la question de l'intégration des AIC (*African Independent Churches*; sigle qui ne signifie pas toujours la même chose) dont l'appartenance au pentecôtisme fait débat au sein du mouvement lui-même. Cf. Hollenweger, Walter, *The Pentecostals*, London, Hendrickson Publishers, 1972, p. 171, note 12. Elles constituent pourtant le contingent le plus important dans ce demi-milliard de supposés pentecôtistes.

les feux de Pentecôte vers sa terre natale, se trouve-t-il déjà à Los Angeles en 1906. Il figure parmi les pionniers présents au 312 Azusa Street, adresse longtemps placée en épithète pour qualifier le réveil qui serait bientôt interprété comme une « Nouvelle Pentecôte » du fait des manifestations inédites de l'Esprit qui l'accompagnaient (le parler en langue, les guérisons divines, les prophéties, etc., en concordance avec le récit de l'Acte des Apôtres dans les Écritures). Également présents à l'époque, les couples Linda et Adolph Johnson et Ellen et Gustav Lundgren deviennent, dès 1907, missionnaires en Chine. Et parmi les contributions suédoises d'importance, on connaît notamment celle de deux jeunes évangélistes, Gunnar Vingren et Daniel Berg, qui en 1910, partent pour le Brésil en tant que missionnaires où ils fondent un mouvement qui croît jusqu'à compter aujourd'hui plusieurs millions de fidèles; un Brésil duquel des missionnaires partent aujourd'hui porter l'Évangile vers l'Afrique, inversant ainsi le flux des échanges transatlantiques¹⁰.

C'est un prêcheur méthodiste norvégien, Thomas Ball Baratt (1862-1940) qui aurait permis au mouvement que l'on qualifierait plus tard de « pentecôtiste » de traverser l'Atlantique. En voyage aux États-Unis pour récolter des fonds afin de bâtir une nouvelle église à Kristiania (aujourd'hui Oslo), il est baptisé dans l'Esprit et revient vers l'Europe en « apôtre » du pentecôtisme. En Scandinavie, le mouvement porte même son nom pendant un temps, et est appelé informellement « mouvement de Baratt » (en suédois: *Barattsrörelsen*)¹¹. En parallèle, un autre réveil

¹⁰ Mary, André, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris, Karthala, 2009 ; Freston, Paul, « The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa », *Journal of Religion in Africa*, n° 35, 2005 p. 33-65.

¹¹ Pour une histoire complète du pentecôtisme en Suède, je renvoie au recueil de Sundstedt, Arthur, *Pingstväckelsen – dess uppkomst och första utvecklingskede*, Stockholm, Norman Förlag, 1969. Ce dernier pourra avoir le défaut de paraître trop apologétique, il s'agit d'une commande du mouvement pentecôtiste lui-même à l'un de ses érudits. Le travail d'Aronson, Torbjörn, *Guds eld i Sverige. Svensk väckelsehistoria efter 1945*, Uppsala, Livets Ord Förlag, 2005, pourra présenter des défauts similaires, mais tous deux constituent de précieuses sources d'informations. Pour des travaux plus méthodiques, je renvoie le lecteur Waern Claes (éd.) *Pingströrelsen, del 1*, Örebro, Libris Förlag, 2007, p. 10-45 et Josefsson, Ulrik, *Liv och över nog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*, Uppsala, Artos & Norma, 2005 et bien entendu à l'ouvrage d'Anderson, Allan, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

voit jour à Skövde, en Suède, dès 1907, impulsé par Andrew Jansson, qui aurait croisé Baratt à New York; lequel l'aurait aidé financièrement à rentrer en Europe. Jansson aurait prêché le baptême dans l'Esprit à Skövde et à Örebro et de là, le parler en langue et le don de prophétie, ainsi que la chute dans l'Esprit Saint¹² auraient été expérimentés en plus de 80 endroits différents à travers le pays, notamment dans des Églises baptistes et méthodistes.

Lewi Pethrus était lui-même un jeune prêcheur baptiste avant de devenir l'homme fort du pentecôtisme en Suède. Ce n'est qu'en 1912 que le mouvement naît d'une scission, après que Lewi Pethrus a pris la direction de la septième assemblée baptiste de Stockholm, l'Église Filadelfia. Cette congrégation passe très rapidement de 70 membres en 1911 à 3 993 en 1930. Les années 1930 sont d'ailleurs décisives pour la croissance du mouvement suédois en général, qui passe de 30 147 membres à 69 373 fidèles en 1940. Il devient à cette époque le mouvement pentecôtiste le plus important d'Europe et possède la plus grande église du continent (Filadelfia à Stockholm)¹³.

Aujourd'hui, l'Église de Pentecôte suédoise compte 83 157 membres (en 2009), mais il est difficile d'évaluer l'état statistique du pentecôtisme en général dans le pays. En effet, le christianisme pentecôtiste a changé et éclaté à la fin des années 1970, pour se disséminer dans l'ensemble des Églises libres et beaucoup de dénominations comptent dans leur rang un contingent dit « charismatique »¹⁴ qui puise ses inspirations dans la « théologie » pentecôtiste. Parmi elles, l'Église luthérienne elle-même, dont la branche charismatique a initié un réveil en plein cœur de Stockholm, à l'Église Sankta Klara, sous la direction du pasteur Carl-Erik Sahlberg. L'Église de Pentecôte, après avoir atteint son apogée en 1985 avec un peu plus de 100 000 membres n'a fait que décliner depuis, et cette reconfiguration du champ protestant n'y est certainement pas étrangère. De nouvelles Églises sont en effet apparues, parmi lesquelles

¹² Lors des cultes pentecôtistes, il arrive que certains croyants chutent au sol lors d'une prière ou d'une intercession, et qu'ils expérimentent un état proche de l'adorcisme.

¹³ Aronsson, *op.cit.*

¹⁴ Cette expression désigne les membres d'Églises historiques sensibles à la théologie pentecôtiste (mouvement apparu dans les années 1970) et un ensemble de nouvelles Églises pentecôtistes nées dans les années 1980, qui se sont séparées du pentecôtisme historique, notamment au plan doctrinal en réfutant parfois l'interprétation du parler en langue comme signe de l'élection divine. Cf. Robbins, *op.cit.*

Livets Ord en 1983 et *Vineyard* en 1992, qui ont su capter un public parfois désappointé par l'Église pentecôtiste historique. Nombreux en effet ont été ceux qui, « déçus », ont quitté l'Église du fait d'un processus d'institutionnalisation et de bureaucratisation jugé trop avancé, lequel aurait corrompu une spiritualité « pure ». D'autres sont partis suite à des excommunications qui ont heurté des sensibilités, ou encore pour des questions relatives au style liturgique (musique, déploiement des charismes, etc.). D'ailleurs, certains membres du mouvement Vineyard regrettent parfois que leur Église convertisse peu et aimeraient la voir dépasser le statut d'Église « de Chrétiens au cœur brisé »¹⁵.

L'heuristique du monde nordique

C'est dans ce contexte d'un mouvement en déclin et en pleine recomposition, qui n'a d'ailleurs jamais représenté plus de 2 ou 3% de la population, que perdure le pentecôtisme dans son expression suédoise. Les pentecôtismes nordiques se situent dans un paradoxe apparent. Moteurs de l'évangélisation au plan global, ils restent extrêmement minoritaires en termes statistiques sur le plan national. Quoi qu'il en soit, au-delà de l'intérêt historique qu'ils présentent, les pentecôtismes nordiques ont aussi, du fait même de leur marginalité et de leur situation de minorité religieuse un intérêt théorique et épistémologique majeur. En effet, de nombreuses perspectives des sciences sociales sur le mouvement pentecôtiste, en plus de comporter des défauts en elles-mêmes, mériteraient d'être nuancées à l'aune de ce que l'on observe dans le monde nordique.

Le pentecôtisme a donné lieu à de multiples interprétations qui se nourrissent autant du fonctionnalisme que du marxisme, et prennent parfois des accents anti-sectaires, populistes, voire misérabilistes, reconduisant ainsi un certain « parti-pris irrégulier »¹⁶ de l'anthropologie et des sciences sociales. Il n'est pas question ici de distribuer les bons points ou les mauvais points, ni même de considérer que certains sont plus proches que d'autres de l'objectif de description de la réalité mais simplement de mobiliser le terrain nordique comme

¹⁵ Expression du pasteur américain Rich Nathan, lors d'un prêche à Copenhague à l'occasion d'une conférence nordique des leaders de Vineyard (4 mai 2012).

¹⁶ Dozon, Jean-Pierre, *La cause des prophètes*, Paris, Seuil, p. 234.

un biais comparatif faisant émerger certaines grilles de lecture au détriment d'autres. Par les contrastes qu'il offre avec les terrains de prédilection des anthropologues, généralement plus au sud, et du fait de ses caractéristiques politiques et historiques, le monde nordique permet non seulement de « rafraîchir » le corpus de données sur le pentecôtisme mais aussi de repenser la manière même dont on le questionne.

Du fait du succès qu'il connaît dans certaines contrées, le pentecôtisme a souvent suscité la question du « pourquoi? », entraînant de fait des réponses qui n'ont pas toujours su faire la part entre les explications idéologiques et les faits. Se demander « pourquoi » le pentecôtisme réussit si bien est en effet une question qui peut mener vers des théorisations hasardeuses. Une telle recherche en termes de causalités amène parfois à décrocher de l'observation empirique pour emprunter les voies de la conjecture ; d'autres fois, elle peut mener à confondre la rhétorique des acteurs avec la réalité des phénomènes sociaux. Diverses postures explicatives naissent de ce type de questionnement, dont le fondement muet réside dans une logique comptable : « que gagne-t-on à se convertir au pentecôtisme? ».

Le pentecôtisme, désigné volontiers comme « la religion du pauvre », a souvent suscité une interprétation fonctionnaliste¹⁷. Il serait une religion qui remplirait une *fonction* socio-politique, notamment auprès des plus défavorisés. Il serait ainsi la religion des opprimés, le cri proto-politique de l'exploité¹⁸. Dans une version plus « marxienne », le pentecôtisme est même réduit à la « superstructure idéologique d'une entreprise de domestication des masses »¹⁹. Ces postulats, fonctionnalistes ou marxistes²⁰ ne tiennent pas pour plusieurs raisons. L'idée selon laquelle le religieux aurait une fonction ne peut qu'aboutir à une explication téléologique et trop utilitariste de la conversion. Ces thèses ne nous

¹⁷ Pour une critique de cette posture, je renvoie à Willaime, Jean-Paul, « Le Pentecôtisme: Contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, 44^e année, n° 105, 1999, p. 5-28. Voir aussi Pons Christophe, *op.cit.*, p. 30.

¹⁸ Corten, André, « La glossolalie dans le Pentecôtisme brésilien. Une énonciation protopolitique », *Revue française de sciences politiques*, vol. 45, n° 2, 1995, p. 259-281.

¹⁹ Willaime Jean-Paul, *op. cit.*, p. 20.

²⁰ Rolim, Francisco, « Popular Religion and Pentecostalism », in van Nieuwenhove, Jacques & Klein Goldwijk, Berma (éd.), *Popular Religion, Liberation, and Contextual Theology*, Kampen, Kok, 1991, p. 126-137.

expliquent d'ailleurs en rien pourquoi le religieux (et pas l'engagement politique, associatif ou autre), et encore moins pourquoi ce type de religieux en particulier, aurait vocation à attirer les foules plus que d'autres, quand il occupe le rôle de structure d'entraide économique ou de chambre d'écho de la résistance politique²¹. Par ailleurs, l'approche marxiste qui voit dans le pentecôtisme une superstructure idéologique agissant, selon la fameuse formule, comme un « opium pour le peuple » est porteuse d'une vision misérabiliste de masses victimes de l'endoctrinement, les dénuant dès lors de toute capacité de jugement critique, d'indifférence ou de regard oblique sur la diffusion d'une idée ou d'un corpus d'informations. Leur comportement religieux est alors exclusivement appréhendé à l'aune de leur dépossession²².

Le pentecôtisme est ainsi souvent assimilé à un baume social, un palliatif aux carences d'un État décadent. Dans sa conversion, le fidèle trouverait la protection économique et sociale à laquelle l'État manque de pourvoir. Dans cette proposition réside, d'une part, un postulat idéologique sur le rôle de l'État, qui devrait être « État-providence » et organiser le bien-être de ses citoyens au-delà de ses missions régaliennes. Elle véhicule, d'autre part, une théorie de la religion qui serait un substitut ou un ersatz de lien politique, duquel elle serait la concurrente directe. C'est là aussi une conception idéologique du religieux, qui ne saurait être réduit à ses fonctions politique et sociale, même si son rôle dans ces domaines existe indéniablement.

Quand l'explication du succès du pentecôtisme par sa fonction n'est pas d'ordre matérialiste (forme cathartique et légitimatrice de l'infrastructure de production et de l'ordre dominant, « force des forts » ; ou à l'inverse expression contestataire des opprimés, « force des faibles »²³), elle revêt des accents intellectualistes ou psychologisants donnant pour explication au succès « l'insécurité » spirituelle ou

²¹ Voir Marshall-Fratani R. & Péclard D., « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, vol. 87, 2002, p. 5-19, p. 6.

²² Voir le travail critique de Stephen Hunt sur ce qu'il nomme le « paradigme de la dépossession » (*deprivation paradigm*) dans les études sur le pentecôtisme. Hunt, Stephen, « Deprivation and Western Pentecostalism Revisited: The Case of Classical Pentecostalism », *Pentecostudies*, vol. 1 (1), 2002, p. 1-32.

²³ Voir Olivier de Sardan, Jean-Pierre, « La surinterprétation politique: les cultes de possession *hawka* du Niger. In Bayart Jean-François (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993, p. 163-213.

psychologique résultant de l'anomie des temps de mobilité ou de crise. Le pentecôtisme serait ainsi un refuge lors d'une crise du sens, d'une pathologie incurable ou d'une quête de guérison, physique ou psychologique²⁴. Pis encore, l'explication par la psyché mène parfois jusqu'à la naturalisation du besoin spirituel. Il serait un cri « primal » émanant des tréfonds d'une humanité enfouie sous les sédiments séculaires de polissage par les institutions de pouvoir, lesquelles auraient éloigné l'homme de sa nature profonde. Le pentecôtisme serait ainsi représentatif d'un religieux du ^{xxi}e siècle, un religieux par lequel l'Homme, devenu trop matérialiste, renouerait avec une authenticité perdue. Tout aussi séduisante que puisse paraître cette thèse aux relents romantiques, elle perd de vue la construction sociale de la norme pentecôtiste, aussi pulsionnelle qu'elle puisse paraître dans ses manifestations²⁵.

Chez Harvey Cox²⁶ cette thèse de la spiritualité primale qui reprendrait son plein droit dans un ^{xxi}e siècle en quête de sens, s'accompagne de l'idée du pentecôtisme comme syncrétisme entre « théologie blanche » et « spiritualité noire », d'un religieux en « noir et blanc »²⁷ né du contact de deux « cultures » religieuses aux couleurs de peau opposées et complémentaires. S'il est vrai que certaines congrégations pentecôtistes ont vu fleurir la mixité raciale aux États-Unis, il est faux au plan factuel qu'une couleur de peau, ou même l'origine historique et géographique des descendants d'esclaves ait pu jouer un rôle dans les manifestations charismatiques du pentecôtisme. En dehors de l'essentialisme, voire du

²⁴ Laurent, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2003. L'auteur, qui articule son argumentaire autour de la notion de « modernité insécurisée » se questionne d'ailleurs en des termes éloquentes : « Étais-je en présence d'une expression déjà mondialisée de la souffrance, du malheur et de la quête d'un bonheur *hic et nunc* dans une frange de laissés-pour-compte de la globalisation ? », voir p. 18-21. On pourrait y voir une actualisation du thème spinoziste de la crédulité des masses et leur confiance accordée aux faux prophètes en temps de crise : « Si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais prisonniers de la superstition », Cf. Spinoza B., *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, 1965, p. 19 sq.

²⁵ Goodman, Felicia D., « Glossolalia », in Eliade Mircea (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, New York, MacMillan, 1987, p. 564.

²⁶ Cox Harvey, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Cambridge, Da Capo Press, 2001 [1995], p. 142.

²⁷ Cf. Fancello, Sandra, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala, 2006, p. 13.

racialisme d'une telle thèse, qui tient à véhiculer par le pentecôtisme l'histoire d'une Amérique réconciliée, on observe que l'histoire du christianisme (et des monothéismes en général) indépendamment de son expansion en Afrique, a déjà comporté des épisodes de manifestations charismatiques²⁸. Ces traits du pentecôtisme (états similaires à la transe, glossolalie, guérisons) n'ont en eux-mêmes rien de « noir » ou d'« africain », mais ne constituent que des options de médiations du divin dans l'infinie palette de variations dont disposent les agents religieux pour se mettre en présence de la surnature. Cette représentation du pentecôtisme véhicule par ailleurs une idée bien étrange de division raciale du travail symbolique selon laquelle la « négritude » serait principe actif au plan corporel (« déploiement » des corps et émotions) quand la « blanchitude » le serait au plan intellectuel (théologie). Rebattons le fameux vers du poète Léopold Sédar Senghor : « l'émotion est nègre comme la raison est hellène ».

Toutes ces thèses ont un dénominateur commun : le converti y est présumé être vulnérable, souffrant, privé d'un besoin qu'il comble en recourant au religieux. Elles résultent de l'application d'une logique binaire ayant pour levier les dialectiques de la vulnérabilité politique et de la soif de résistance, ou de la vulnérabilité psychologique et de la quête de réconfort, ou encore de la vulnérabilité sémantique et de la quête de sens. Le croyant s'y présente en être pathologique, le religieux en substance tonifiante ou analgésique, c'est selon. On a ainsi tendance à présenter le pentecôtisme dans le cadre de ce qui apparaît comme un paradigme de la résilience. Non seulement ces thèses comportent de lourdes failles épistémologiques, mais confrontées au modèle suédois, elles volent en éclat. Au plan du recrutement social des Églises pentecôtistes en Suède, rien ne permet d'affirmer que le pentecôtisme est une « religion du pauvre » ou un « refuge » contre l'anomie. À Jönköping, Chatrine, pasteure en chef de sa congrégation, se désole de se voir souvent renvoyer par des personnes issues de milieux « défavorisés » qu'elle invite à venir au culte, que l'Église pentecôtiste n'est pas « faite pour eux », qu'« ils n'y seraient pas à leur place »²⁹, à en juger par les

²⁸ Dans le montanisme en Italie pour ne citer qu'un exemple.

²⁹ Entretien avec Chatrine Carlsson, 8 juin 2011, Jönköping. En cela, rien de nouveau, de nombreux exemples attestent que le pentecôtisme gagne aussi les dites « classes moyennes » et « classes moyennes supérieures », voir Robbins, Joel, *op. cit.*, p. 122.

marques de voiture sur le parking et le port vestimentaire des personnes qui la fréquentent. L'Église pentecôtiste est perçue comme une Église de « classes moyennes supérieures », voire de « riches qui n'ont pas de problèmes »³⁰. En dehors des représentations de l'Église par les personnes extérieures, il est vrai que la misère économique ou sociale n'est pas le problème majeur auquel les pentecôtistes cherchent la solution. Les services sociaux de l'État pourraient par ailleurs y pourvoir largement. De plus, la plupart des pentecôtistes sont eux-mêmes enfants, petits-enfants, voire arrière-petits-enfants de pentecôtistes (ou de chrétiens évangéliques). Leur adhésion à l'Église de Pentecôte apparaît donc comme la reproduction et la perpétuation d'une pratique familiale plus que comme une quête de sens ou de reconstruction d'un lien défectueux en situation d'anomie. Les pentecôtistes n'ont donc pas forcément « mal au lien social »³¹. L'Église, si elle offre des services de solidarité, se pose plus en auxiliaire des services sociaux de l'État que comme un concurrent palliant ses carences.

Quelles options reste-t-il donc pour observer le pentecôtisme dans des pays où l'économie est relativement compétitive, voire florissante, où la situation politique est stable et où l'État-Providence est un modèle pour d'autres pays du monde³²? À en suivre certaines des thèses évoquées ci-dessus, cette situation expliquerait bien qu'il y a peu de pentecôtistes en Suède, mais comment expliquer leur simple présence et leur reproduction sociale? Selon les histoires de vie que l'on peut recueillir et l'hétérogénéité des parcours et des positions des individus concernés dans l'espace social, on observe une expansion de type réticulaire dans certains cas, et la présence majoritaire « d'héritiers ». Au demeurant, tous appliquent un schéma narratif similaire opérant

³⁰ Entretien avec Chatrine Carlsson, 8 juin 2011, Jönköping.

³¹ Cf. Fassin, Didier, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, EHESS, La Découverte, Gallimard, 2010, p. 55.

³² Le « modèle suédois » a changé depuis les années 1980 et il ne s'agit pas de dire que la Suède n'a pas de problèmes économiques et sociaux. Les récentes émeutes de Husby, en banlieue de Stockholm, à l'été 2013, attesteraient même du contraire. Cependant, on peut s'accorder pour dire que la société suédoise ne partage pas le profil des sociétés du Tiers-monde où fleurit le pentecôtisme. À propos des transformations du modèle suédois dans les dernières décennies, voir l'ouvrage du journaliste Falkehed, Magnus, *Le modèle suédois. Santé, services publics, environnement : ce qui attend les Français*, Paris, Payot, 2005 [2003], qui donne une bonne vue d'ensemble des politiques de libéralisation du marché menées depuis les 1990, non sans conséquence sur les inégalités sociales.

dans une logique de rupture. N'est-on pas *born again* qu'en rompant complètement avec le passé³³ ? Mais au-delà de ces simples constats, il n'apparaît que très peu de causalités plausibles expliquant la conversion ou l'adhésion au pentecôtisme, autres que celles qui ont attiré au religieux lui-même dans le discours des acteurs. En effet, si les crises personnelles ont pu mener certains vers la foi, on voit bien que la condition de vulnérabilité générée par un événement grave de la vie (maladie, divorce, décès, perte d'emploi) est une explication insuffisante à la conversion. La vulnérabilité n'est pas le propre du croyant, elle est constitutive de l'être. Cette supposée vulnérabilité du croyant aux vicissitudes d'une modernité prétendument génératrice d'incertitude n'explique en rien les conversions. Il conviendrait de ne pas oublier par ailleurs que la vulnérabilité et la souffrance peuvent aussi bien jeter les hommes dans les bras de Dieu que les en détourner.

Plutôt que de rechercher dans les hétéro-explications³⁴ propres à la sociologie du religieux, le terrain en pays nordique enjoint, en quelque sorte, de considérer le religieux pour lui-même, sans essayer de le réduire à l'expression ou à la manifestation de quelque chose d'autre, de plus substantiel ou d'hypothétiquement plus déterminant (l'économie, le politique, le sentiment d'insécurité, etc.). Ainsi, plutôt que de questionner le « *pourquoi* » du succès du pentecôtisme, posons-nous simplement la question de ce « *que font* » concrètement les pentecôtistes au quotidien.

Un modèle suédois du travail de Dieu

Que font donc les pentecôtistes ? Si l'on reste au plus près du réel, comme tous les autres chrétiens, ils prient Dieu à travers son intercesseur Jésus avec l'aide du Saint Esprit, tous trois réunis en une seule et même personne selon le dogme trinitaire. Ils disent entrer en sa présence. Ce, à travers un ensemble de médiations que sont des actions, des savoir-faire

³³ Meyer Birgit, « Make a Complete Break with the Past: Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse ». In Werbner R. (dir.), *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, Londres, Zed Books, 1998, p. 182-208.

³⁴ Piettre Albert, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999.

et des objets mis en réseau par lesquels Dieu est « accroché au réel »³⁵. Si l'on reste au plus près de leur langage : ils disent Le rendre présent au monde afin qu'Il le transforme, qu'Il l'améliore. C'est à ces quelques traits que l'on peut ramener leur activité : la construction de la présence d'un être non-humain invisible, « un compagnon des hommes »³⁶, dans le but de transformer le monde. Cette activité de production, de reproduction et de représentation de la présence de l'être invisible, ils lui donnent le nom de « Travail de Dieu » (*Guds verk* en suédois). Ils filent par ailleurs la métaphore en se nommant volontiers « travailleurs de Dieu » (*Guds arbetare*). On peut, à la manière de l'anthropologue Joseph Tonda³⁷, faire concept de cette notion et voir le *travail de Dieu* comme une activité analogue à celle du travailleur capitaliste qui transforme la matière brute ; la société, la culture et le soi étant ici, pour le croyant, les matières premières à transformer et à remodeler pour les rendre moralement conformes à la volonté de l'être transcendant. On inclura dans le procès de travail de Dieu toutes les activités physiques, spirituelles, matérielles et morales qui servent cette fin productrice. Dans cette perspective, la spécificité pentecôtiste serait l'insistance sur l'efficacité supérieure de *l'outil* qu'est l'Esprit Saint pour effectuer ce travail moral de soi sur le monde et de soi sur soi³⁸. Le sujet utilise ainsi l'Esprit comme outil afin d'accomplir son travail. Par un procès de récursivité, il se vit lui-même comme outil de l'Esprit (de Dieu) qu'il contribue à manifester. Dans le jeu pentecôtiste, Dieu agit à la manière d'un déterminisme matériel par lequel le sujet est agi, et mérite à ce titre l'attention que d'autres observateurs portent aux rapports de production ou aux relations de pouvoir. L'anthropologue Christophe Pons rappelle d'ailleurs qu'être en mesure de penser l'autonomie des êtres invisibles, tout autant que les sciences sociales cherchent à s'en protéger, n'est que l'application même d'un des principes de base de la sociologie durkheimienne. L'homme

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Piette, Albert, *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate Éditions, 2009, p.140

³⁷ Tonda, Joseph, *La guérison divine en Afrique centrale*, Paris, Karthala, 2002.

³⁸ Pour Allan Anderson, le terme « pentecôtisme » désignerait simplement “churches with a family resemblance that emphasize the working of the Holy Spirit”. Anderson, Allan, « Varieties, taxonomies, and definitions », dans Anderson, Allan & al. (éd.), *Studying Global Pentecostalism. Theories & Methods*, Berkeley, University of California Press, p. 13-29, p. 15

est agi par des choses autonomes dont il est lui-même le producteur³⁹. Et si Dieu n'apparaît pas à première vue comme une matérialité, c'est qu'il est une matérialité sans corps, qu'il s'agit très précisément pour les acteurs d'incorporer – de « corporéiser » - et d'actualiser, souvent sur un mode métonymique, à travers des objets faits signes⁴⁰. En soi, ce type d'énoncé recouvre à la fois la possibilité pour les sciences sociales de penser Dieu et d'éviter de plaquer un athéisme méthodologique sur la description de l'activité des croyants. Pour le croyant en effet, il n'est nulle contradiction entre le fait de modeler ou de donner forme à Dieu et le principe même de son existence. Ainsi, pendant une veillée de l'école biblique, peut-on entendre le pasteur dire « Dieu nous a créé pour que nous lui donnions forme, pour que nous le rendions présent au monde »⁴¹.

Plutôt que d'interroger la cause des conversions, on interroge ici les manières de faire des convertis, la grammaire quotidienne de leur agir. En se focalisant sur le « travail de Dieu », on peut d'ailleurs, de manière surprenante, être aiguillé vers des spécificités contextuelles et voir le pentecôtisme et son Dieu agir en véritables « révélateurs » de dynamiques politiques. En effet, si l'on s'arrête sur la façon dont la présence de Dieu est manifestée pendant les nombreuses activités qui composent le volume total de travail des pentecôtistes, quelques traits apparaissent quant à la « teinte politique et morale » de ce qu'il est donné de voir, une teinte qui renvoie au pouvoir subjectivant d'un

³⁹ Pons, Christophe, *op.cit.*, p.9

⁴⁰ Mary, André, *op. cit.*, p. 48.

⁴¹ Voir Latour, Bruno, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 2009. Dans cet ouvrage, Bruno Latour, interrogeant la notion de croyance, montre que la contradiction d'un propos tel que celui cité ici n'apparaît comme telle que dans une rhétorique moderne qui fonctionne sur deux opérateurs qui lui servent de leviers de dénonciation de la croyance naïve : le construit et le réel. Chez le croyant, l'opposition entre constructivisme et réalisme apparaîtrait, à en croire la phrase du prêcheur, comme un non-sens, les deux s'articulant sans équivoque. L'idée est ici de sortir du répertoire moderniste, en acceptant l'idée croyante selon laquelle construction et réalité ne font qu'une, en tout cas en ce qui concerne l'action de Dieu. L'énoncé présenté ici pourrait relever de l'absurde si résumé en « Dieu nous a construit pour que nous le construisions ». Loin d'être absurde, cette assertion contre-intuitive est le propre de l'énoncé croyant avec lequel l'anthropologue du religieux doit apprendre à jongler pour saisir ce réel des autres. Voir Boyer, Pascal, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard, 1997.

dispositif politique national et à l'inscription du pentecôtisme dans une configuration religieuse.

Dans le répertoire des outils de médiation de la présence divine utilisés par les pentecôtistes dans le monde, le corps est des plus sollicités⁴². Le parler en langue et la guérison, pour ne citer que quelques exemples, font partie des charismes chrétiens, autant de médiations qui permettent à tout un chacun de ressentir la présence de Dieu⁴³. Au plan charismatique, il apparaît pourtant qu'un service dominical dans une Église de Pentecôte en Suède manifeste peu des traits qui caractérisent habituellement le pentecôtisme dans d'autres régions du monde, et les médiations investies par les croyants ne sont pas les mêmes chez les Suédois que chez leurs homologues d'autres pays. Le témoignage y est rarement pratiqué, on n'y entend ni glossolalie ni prophétie, les miracles de guérison ne se produisent pas en public, les corps ne chutent pas dans l'Esprit et ne tremblent pas sous son pouvoir, et le prêche prend les accents d'un « *life-coaching* » plus que d'un appel véhément à être baptisé par les feux de l'Esprit. Dieu est présent de manière discrète et se manifeste surtout à travers les chants, qui quand ils sont entonnés, amènent certains à se dresser pour déployer leurs bras et louer le Christ au rythme de la musique. Il s'ensuit que la gestion de la spontanéité de l'expression corporelle, si chère au pentecôtisme, devient parfois problématique pour les pasteurs et les chanteurs de l'Église qui aimeraient, à les entendre, voir un public qui assume sa foi et l'exprime de manière plus physique (en d'autres termes, qu'ils rendent Dieu présent autrement, qu'ils *travaillent* autrement). Pourtant, les plus anciens témoignent d'un temps où les corps pliaient sous le poids de l'Esprit Saint dont l'effusion emplissait la salle de culte et poussait les fidèles à parler en langues. Un temps où témoignages et prophéties étaient choses courantes. Un temps où le prêcheur enflammé poussait, forçait presque, des incroyants à entrer en Christ en étant baptisés dans l'Esprit. Le style a donc changé. L'Esprit Saint, Dieu, Jésus ne s'expriment plus de la même façon, ne se présentent plus au monde de la même manière. C'est ailleurs et autrement qu'ils se déploient,

⁴² Meyer, Birgit, «Pentecostalism and Globalization», *op. cit.*, p. 122-123.

⁴³ Amiotte-Suchet, Laurent, «Pratique pentecôtiste et dévotion mariale: analyse comparée des modes de mise en présence du divin», thèse de doctorat en sociologie, Paris, EPHE, 2006.

parce que depuis les années 1970, on a changé de vue sur Dieu. On a investi d'autres façons de le rendre présent. Ce que l'on pourrait appeler « l'économie des charismes » a connu une redistribution.

Si un redéploiement a été opéré au plan de l'économie des charismes, il est un autre domaine qui a connu des modifications parallèles : l'économie morale du péché et de sa sanction. Celle-ci renvoie à un mouvement général d'une morale de l'ascèse et du jugement à une morale de la tolérance et de la compassion, reconduisant en quelque sorte le passage schématique d'une alliance vétérotestamentaire à une alliance néotestamentaire. Avant les années 1980, la congrégation était un petit royaume céleste sur Terre, les pécheurs en étaient exclus par l'assemblée quand ils fautaient, l'Église était un petit « entre soi » dans lequel on était protégé du monde extérieur. On n'y jouait pas aux cartes, personne n'y buvait ou n'y fumait sous peine d'en être exclu, les fidèles n'allaient pas au cinéma, le hockey sur glace était banni et on se conformait à un code vestimentaire et capillaire strict, un ensemble de règles quotidiennes et un style d'existence que l'on qualifie ironiquement de « catalogue des péchés » (*syndakatalogen*)⁴⁴. Mais les temps ont changé. Les débats sur la « détermination de la substance éthique »⁴⁵ ont connu un infléchissement, passant de la matière dure au spirituel et au relationnel. Cette substance a été déplacée des objets de consommation au sujet et à ses relations aux autres. Dieu n'est plus présent par la pureté qui résulte du bannissement du pécheur-consommateur de matérialités illicites ou de pratiques corporelles condamnées – le sport violent et le sexe – mais à travers « l'amour » que l'on se porte l'un l'autre dans la communauté, à travers l'ouverture à tout un chacun, même au pire pécheur, et le pardon qu'il est un devoir d'accorder. On rappelle à souhait dans les sermons que de grands travailleurs de Dieu ont gravement péché, d'Abraham (qui a poussé sa femme à l'adultère) à Moïse (qui a commis le meurtre) en passant par Jacob (qui a menti à son propre père). « Il y a de la place pour tous au royaume de Dieu », dit-on, « Dieu a une mission pour tous, même pour ceux qui se trouvent indignes de lui », ou encore « hais le péché, aime le pécheur ! » Les anciens regrettent ce qu'ils perçoivent

⁴⁴ Cedersjö, Björn, *Bortom Syndakatalogen. En studie av svensk frikyrklig etik från 1930-talet till 1990-talet*, Örebro, Libris, 2001.

⁴⁵ Cf. Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

comme des aberrations du « catalogue des péchés » : « on débattait de chapeaux et de coiffures mais on ne savait pas faire montre d'amour », me dit Bosse, un sexagénaire de l'Église, en évoquant l'exclusion de l'un de ses cousins au motif qu'il avait été vu en compagnie de quelqu'un qui fumait.

Aujourd'hui, les exclusions ne sont plus monnaie courante et les assemblées se veulent plus ouvertes sur l'extérieur. En témoignent les changements des noms de beaucoup d'entre elles dans les vingt dernières années. Pour être mieux identifiées par le public, elles ont opté pour des noms tels que « Église de Pentecôte » ou « *Charisma Center* » plutôt que pour des références bibliques que peu sont en mesure de saisir de nos jours (Filadelfia, Betel, etc.). Et si des déplacements ont été opérés dans l'économie morale du péché et de sa sanction accompagnant l'ouverture de l'assemblée au monde, la redistribution des charismes (ou pouvoirs spirituels) est elle aussi pour partie conséquente à cette ouverture sur « l'extérieur ».

Quant aux charismes chrétiens, ils continuent d'émerger çà et là, sous la surface, en dehors des cultes dominicaux, tout comme les braises qui ranimèrent l'incendie qu'évoquait Lewi Pethrus en se remémorant son enfance. La glossolalie est encore parlée, les mots prophétiques sont toujours partagés, les guérisons arrivent toujours, mais dans des contextes plus intimes que celui du culte dominical qui s'est progressivement mué en espace public du pentecôtisme. Lors du culte, des regards inconnus peuvent se poser sur soi, sanctionner moralement les corps religieux en extase en en réprochant le déploiement. À ces éventuels inconnus qui auraient souhaité ce dimanche se rendre pour la première fois au culte, le prêcheur souhaite systématiquement la bienvenue depuis son pupitre, qu'il y en ait effectivement ou pas. Et s'ils ne connaissent pas l'Esprit Saint, il convient de ne pas les « effrayer », me dit-on, par des effusions « incontrôlées » de manifestations surnaturelles. On m'a souvent dit ressentir une gêne à être entendu parler en langue, cette expression de l'intimité avec Dieu, ce moment durant lequel on partage avec Lui ce qui relève de l'ineffable. On dit que parler en langue est inutile si nul n'est présent pour interpréter ou pour comprendre. On ajoute que Paul a écrit que si parler en langue aide à se construire soi-même, cela n'aide pas à construire l'assemblée. On parle en langue en privé, dans sa voiture en conduisant, dans sa chambre, ou encore

dans son groupe de prière quand on veut bien se montrer sous ce jour, et quand on sait que l'entourage, familier de ces effusions spirituelles, n'en sera pas « choqué ». Depuis les années 1970, on est ainsi passé d'une posture de rupture avec le monde à une inscription écologique de l'assemblée dans sa société. Les pentecôtistes s'adaptent donc à leur contexte sans le rejeter, ce qui modifie l'équilibre des contraintes que les sujets religieux se sont imposés à eux-mêmes dans la construction de leur incarnation du Christ.

Mais comment des versets pauliniens qui figuraient pourtant déjà dans les bibles des années 1960 en viennent-ils à être mobilisés aujourd'hui là où ils semblaient n'interpeler que peu, voire personne, à l'époque ? Et comment se fait-il que ces arguments dispensés sur le ton de l'évidence de sens commun (la nécessité d'une interprétation et l'inutile effet d'incompréhension que suscite l'énoncé glossolique) n'aient pas été opératoires alors ? Comment interpréter tous ces changements dans le travail de Dieu ? Tout cela ne peut être compris que rapporté à la configuration suédoise comme espace politique et moral toujours émergent. En cela, le Dieu du pentecôtisme peut devenir le lieu privilégié de l'observation du changement social et moral en Suède. En se prêtant à un exercice permanent de questionnement de soi, du monde et du rapport de soi au monde, il s'agit de repérer la volonté et l'action divine dans les traces laissées par son travail (des guérisons miraculeuses, des réussites et des échecs, les paroles d'un ami, un texto reçu à point nommé, etc.) comme autant de signes à interpréter selon une logique processuelle, laquelle est affectée par l'ordre social, moral et politique national et global.

Les pentecôtistes ont longtemps perçu cette société suédoise fortement marquée par l'hégémonie luthérienne sur le culte comme hostile, du fait que leur manière de croire n'était pas conforme à celle de leurs voisins. En effet, si la Suède est réputée pour être le royaume le plus sécularisé du monde, plusieurs siècles d'hégémonie luthérienne⁴⁶, dont le déclin n'a été finalement amorcé qu'il y a peu, ont laissé une marque conséquente sur les esprits. Malgré une irréligiosité non dissimulée, les traits d'un « religieux correct » s'imposent encore aujourd'hui comme des référents communs à une immense majorité de Suédois en matière de code de conduite dans une église. Bien que non croyants

⁴⁶ L'Église luthérienne a été Église d'État jusqu'en 2000.

pour la plupart, et en dépit du déclin des statistiques relatives à la pratique des rites de passage, nombreux sont les Suédois qui se rendent à l'Église pour assister à un baptême, un mariage ou des funérailles au moins une fois par an. Cela contribue en soi à leur imprimer une idée de la manière dont on manifeste la dévotion religieuse. Le silence et la sobriété du style luthérien ne manquent pas de contraster avec l'offre pentecôtiste en matière de liturgie. D'ailleurs lorsqu'on entendit parler en langue pour la première fois dans une Église de Skövde, le jeune qui venait d'être frappé par l'Esprit aurait été interrompu par un plus ancien qui lui aurait lancé alors : « Il faut demeurer silencieux dans la maison du Seigneur »⁴⁷. Les controverses multiples suite à la médiatisation d'Églises charismatiques comme *Livets Ord*, qui a été accusée de dérives sectaires, ont aussi eu pour effet de placer les pentecôtistes en réserve. Soucieux de se démarquer de ce mouvement jugé parfois « violent » dans son style (surtout dans les années 1980), ils ont petit à petit relégué les charismes à un espace domestique et domestiqué, celui de l'entre soi des coreligionnaires, voire parfois de soi à Dieu uniquement, cédant à la contrainte politique et morale de l'« opinion publique » - ce jugement moral de l'« autre » - qui leur apparaît comme un habitus religieux national. Cette pression morale se matérialise notamment à travers l'octroi de subventions publiques aux associations cultuelles. La raison d'État s'impose ainsi par la raison fiscale. D'autres vecteurs de production et de circulation d'énoncé moraux ont leur part dans le jeu : le pouvoir du commentaire médiatique séculier et le pouvoir institutionnel du système scolaire sécularisé depuis les années 1950 pour n'en citer que deux.

Conclusion

Le pentecôtisme s'adapte donc non seulement de manière synchronique à différentes sociétés mais aussi de manière diachronique à un même espace politique. Le souci général reste que le travail de Dieu s'accomplisse dans un sentiment d'harmonie relative, « que cela paraisse juste » (« *att det ska kännas rätt* »), comme on entend souvent à l'Église pour désigner la fluidité morale de l'enchaînement des actions et des événements quand l'Esprit fait son œuvre. Les pentecôtistes suédois n'en

⁴⁷ Sundsedt, *op.cit.*

sont donc pas seulement arrivés à ces mutations religieuses du simple fait de la bureaucratisation de leur Église et/ou de la professionnalisation des vocations religieuses qui les auraient éloignés de la passion prophétique originelle. Le rapport des associations religieuses à l'État suédois n'est pas étranger à cette double redistribution dans l'économie des charismes et dans l'économie morale. Les pentecôtistes suédois vivent dans une négociation permanente entre le souci de se construire en partenariat avec une entité invisible et celui de se conformer à une norme étatique du croire. L'État participe en effet par divers biais au financement des activités de ces Églises, sans manquer d'imposer sa « raison », laquelle doit beaucoup au clergé luthérien qui a largement contribué à son façonnement, étant un corps de fonctionnaires d'une religion d'État jusqu'au tournant du xxi^e siècle. Plus qu'un procès d'institutionnalisation, n'aurions-nous pas à faire à un travail moral dans un jeu d'obligations réciproques entre des sujets religieux et leur environnement (l'État, la Justice, les médias, etc.) ?

Les Églises les plus petites et les plus récentes, à l'instar de Vineyard, connaissent en effet les mêmes processus de relégation des charismes à une sphère spirituelle privée et de construction d'une économie morale de la tolérance au péché, alors qu'elles correspondent supposément à un idéal-type de la « secte », laquelle par souci de pureté se voudrait intransigeante envers les déviations au « dogme ». Et cette négociation ne concerne pas simplement un alignement sur le style des protestantismes historiques. Elle pourrait très bien remodeler les postures théologiques des Églises libres quand s'exprime l'opprobre de contribuables désireux de voir des valeurs politiques et morales nationales s'appliquer au religieux, moyennant l'octroi d'argent public. Dans ce processus, la conjugaison du pouvoir politique et du pouvoir médiatique joue un rôle déterminant. Une polémique récente qui a fait suite à la diffusion d'un reportage pour l'émission *Kalla fakta* sur le traitement de l'homosexualité dans les associations de jeunes évangéliques et pentecôtistes l'illustre assez bien. Ne devait-on pas attendre de ces dernières, en leur situation de bénéficiaires de la redistribution des richesses organisée par un État qui se veut lutter contre les discriminations qu'encourent les minorités, qu'elles alignent leur théologie sur la politique nationale ?

Reste à savoir s'il s'agit là des symptômes de la grande adaptabilité de la spiritualité pentecôtiste et de sa perméabilité aux configurations socio-

politiques dans lesquelles elle s'implante, ou de la spécificité du pouvoir pastoral de l'État suédois qui continue d'uniformiser la production de ses citoyens en étendant ses ramifications dans toutes les sphères du social. Quoi qu'il en soit, nous sommes face à une configuration politique qui mérite une place plus importante dans la recherche en sciences sociales que celle qu'elle occupe aujourd'hui, étant relativement peu explorée par les chercheurs étrangers. On a vu par ailleurs, dans le cas qui nous intéresse qu'est celui des pentecôtismes, qu'introduire un peu plus ces contrées dans un programme de comparatisme Nord/Sud s'impose par ses vertus heuristiques. En effet, le terrain nordique nous fait tendre ici vers une anthropologie dont le questionnement porte sur la grammaire quotidienne de la fabrique de sujets moraux à l'interface entre un dispositif d'interaction avec la surnature et un dispositif politique. Ce faisant, il éloigne l'anthropologue de la tentation d'en découdre avec le religieux pour l'assujettir en l'objectivant, armé de la scientificité du causalisme. Ce programme comparatiste permet de mettre en lumière et de mettre en question la manière même de problématiser « le retour du religieux », par-delà les présupposés de vulnérabilité et de résilience.

