



HAL
open science

Nouvelle naissance ou conversion dans le discours pentecôtiste

Yannick Fer, Nadia Taïbi

► **To cite this version:**

Yannick Fer, Nadia Taïbi. Nouvelle naissance ou conversion dans le discours pentecôtiste. *Sens-Dessous*, 2023, 32, pp.39-49. halshs-04248053

HAL Id: halshs-04248053

<https://shs.hal.science/halshs-04248053>

Submitted on 18 Oct 2023

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

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



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

Nouvelle naissance

ou conversion dans le discours pentecôtiste

Entretien avec Yannick Fer

Nadia Taibi. L'institution pentecôtiste révèle un mécanisme de « transformation biographique » par lequel le sujet accède à une « nouvelle naissance ». Vous pointez une difficulté essentielle puisqu'il s'agit en même temps d'un processus et d'un événement. Qu'en est-il ?

Le discours pentecôtiste insiste sur la dimension immédiate et spectaculaire d'une conversion comprise comme une « nouvelle naissance », pour bien souligner que « rien n'est [40] impossible à Dieu ». Chacun peut donc tourner la page, accéder à une nouvelle identité « en Christ » quelle que soit sa situation, ses antécédents religieux etc. C'est en quelque sorte un discours anti-sociologique : en dépit de toutes les déterminations sociales, un individu peut décider de devenir quelqu'un d'autre et le moment où il « ouvre son cœur à Jésus » est celui où il « naît de nouveau ». C'est aussi l'un des lieux communs de la littérature pentecôtiste, qui aime mettre en avant des conversions a priori impossibles, comme dans le best-seller de David Wilkerson, *La croix et le poignard*¹, qui raconte l'histoire de Nicky Cruz, leader d'un gang de rue à New York devenu missionnaire pentecôtiste.

À cette croyance dans l'événement de la conversion est associé un devoir de témoignage : les convertis doivent donner à voir les effets dans leur vie de cet événement, qui relève à la fois d'une intime conviction et d'une sorte de fiction religieuse. Il établit un point zéro dans leur biographie personnelle, à partir duquel ils peuvent revendiquer une nouvelle identité – celle qui est désormais leur « véritable identité ».

Dans le même temps, l'institution pentecôtiste qui accueille ces personnes en son sein leur tient un discours de long terme : la « vie chrétienne » n'est pas un chemin semé de pétales de rose, il y aura des épreuves, tout ne peut pas se faire en un jour. Mais tout au long de ce processus, Dieu sera à leur côté : concrètement, ils apprendront peu à peu à reconnaître dans les interventions de l'institution et de la communauté d'église autant de messages de la part de Dieu, qui les guideront dans leurs efforts de transformation personnelle. Et plus précisément, ils apprendront à distinguer, au fur et à mesure de leur socialisation pentecôtiste, à quels moments s'exprime leur véritable identité de converti (« la nouvelle créature ») et quand s'exprime au contraire l'inertie des dispositions acquises avant la conversion (« la vieille nature »).

Autrement dit, la conciliation entre les deux registres, celui de l'événement et celui du processus, repose sur ce que l'anthropologue Bernard Bouter² a décrit (en s'inspirant des travaux de Gregory Bateson³) comme un « système d'interaction complémentaire entre l'individu et Dieu », qui fait intervenir systématiquement un tiers médiateur dans le dialogue intérieur de l'individu avec lui-même. Et la transformation biographique que le pentecôtisme cherche à

¹ *La Croix et le poignard* (The Cross and the Switchblade), New-York, Random House, 1963.

² Ethnologue, chercheur associé au CSRES (Centre de Sociologie des religions et d'éthique sociale, Faculté de théologie protestante, Université Marc Bloch, Strasbourg). Ses travaux portent principalement sur les mouvements pentecôtistes et charismatiques.

³ Gregory Bateson (1904-1980), anthropologue, psychologue et épistémologue américain.

réaliser se joue dans l'accompagnement et la régulation des tensions entre ce que l'on est devenu et ce que l'on est encore, à travers des dispositifs institutionnels de socialisation, de formation et d'encadrement des existences personnelles. Face à une situation donnée, l'individu est invité à « s'en remettre à Dieu » pour déterminer quelle est la bonne attitude à adopter : il peut le faire par lui-même s'il a suffisamment intégré la morale et les dispositions inculquées par l'institution ; très souvent il demande aussi conseil aux pasteurs ou à ses coreligionnaires, en tout cas avant toute décision importante.

[41] N.T. Pouvez-vous à ce propos revenir sur la nature « invisible » de l'action de l'institution pentecôtiste, à la fois « objectivée » et « incorporée » ?

La notion de travail institutionnel « invisible » cherche à décrire, à partir du cas pentecôtiste, une évolution assez générale qui relève moins d'un « déclin » de l'institution que d'une reconfiguration de ses modalités d'intervention. Certes, la contrainte institutionnelle tend à être davantage contestée ou délégitimée dans de nombreux espaces de la vie sociale, au profit d'une valorisation de l'autonomie personnelle. Mais ce discours de l'autonomie peut aussi se conjuguer avec un discours de type néolibéral (bien décrit par Barbara Stiegler⁴) sur la nécessaire « adaptation » des individus aux changements. Dès lors, quels dispositifs institutionnels peuvent concilier le respect de l'autonomie individuelle et une transformation durable et significative des dispositions personnelles ?

La question ne concerne pas seulement le pentecôtisme. Martial Vildard, qui a étudié les pratiques d'accompagnement personnalisé (comme le coaching, le conseil conjugal ou spirituel) parle par exemple de formes d'autorité « voilée », qui font vivre l'intervention des accompagnateurs sur le mode d'un « travail sur soi »⁵. Parce que le pentecôtisme suppose un travail institutionnel important pour produire la « conversion » et qu'il insiste par ailleurs sur le primat de la « relation personnelle avec Dieu » il fournit un cas idéal-typique pour analyser ces évolutions. L'institution pentecôtiste, en même temps qu'elle réalise un travail considérable d'encadrement et de resocialisation, déploie en effet des efforts constants pour faire en quelque sorte disparaître l'échafaudage : elle construit l'enchantement subjectif d'une rencontre avec Dieu dans laquelle l'église « ne compte pas ». On a donc affaire à un travail institutionnel qui se nie comme tel et vise à rester « invisible » aux yeux des croyants. Les pasteurs eux-mêmes, lorsqu'ils dispensent des conseils ou des rappels à l'ordre, sont généralement [42] convaincus qu'ils ne font que transmettre des messages « de la part de Dieu » et ils tendent à traduire les problèmes que les croyants leur soumettent en termes de communication : il faut se remettre « à l'écoute de Dieu », prier davantage, relire la Bible etc. pour rétablir une communication directe avec un dieu qui « connaît le cœur de chacun ».

C'est là qu'intervient la double dimension de l'institution. Pierre Bourdieu expliquait, dans son cours de sociologie générale au Collège de France, que « ce qui est en jeu dans l'étude des institutions, c'est le fondement dans la conscience des agents de l'existence de l'institution »⁶. C'est à partir des travaux de Bourdieu et de Jacques Lagroye que j'ai essayé de préciser

⁴ Barbara Stiegler, « Il faut s'adapter ». Sur un nouvel impératif politique, Paris, Gallimard, 2019.

⁵ Sociologie des dispositifs d'« accompagnement de la personne » : autorité voilée et travail sur l'individu. Conseil conjugal et familial, coaching professionnel, conseil spirituel. Thèse de doctorat en sociologie sous la direction de Philippe Portier (2022).

⁶ Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France, 1981-1983*, Paris, Seuil, 2015.

l'articulation entre la dimension objectivée de l'institution pentecôtiste et sa dimension incorporée, c'est-à-dire les dispositions permanentes ou les structures mentales qui fondent son existence dans les esprits et les corps. L'institution pentecôtiste existe sous une forme objectivée à travers un ensemble de fonctions hiérarchisées, de lieux, d'activités régulières, de rituels et de dispositifs : formation à la vie chrétienne ou socialisation religieuse des enfants, administration des baptêmes, etc. Mais son efficacité repose aussi, et surtout, sur les dispositions que les croyants incorporent progressivement et qui les amènent à appréhender le travail de l'institution principalement sur le registre de la « relation personnelle avec Dieu » et de « l'action du Saint-Esprit ». C'est sur l'équilibre délicat (et fragile) entre cette dimension incorporée de l'institution et ses formes objectives que repose la légitimité de l'église pentecôtiste. Les croyants qui dépendent le plus du soutien de l'institution pour améliorer leur vie personnelle sont les plus enclins à rester dans cet enchantement de l'institution « invisible ». Ceux qui ont davantage de ressources personnelles peuvent au contraire contester l'autorité institutionnelle au nom même de ce qui, en principe, la légitime : cette expérience personnelle de l'action de Dieu, ils revendiquent de la vivre par eux-mêmes et s'éloignent des églises classiques pour rejoindre des églises, des groupes ou des réseaux plus informels, moins contraignants, dont l'essor va souvent de pair avec la diffusion du pentecôtisme au sein des classes sociales moyennes et supérieures.

N.T. Quel rôle attribuer aux coreligionnaires dans la pratique religieuse ? Vous insistez notamment sur la pédagogie par l'exemple ou par « contagion » : qu'est-ce qu'un mentor ?

Pour un article paru en 2021 dans la revue *Genèses*⁷, j'avais repris des statistiques sur des « soirées d'évangélisation » organisées dans les années 2000 par une église pentecôtiste, les Assemblées de Dieu de Polynésie française. Lors de ces soirées, qui s'adressent en principe aux nouveaux venus, les membres d'église représentaient en fait plus de la moitié de l'assistance ! C'est une indication intéressante sur le rôle que joue la communauté d'église dès les prémices de l'engagement. Quand ils évoquaient en entretien leur première rencontre « avec Dieu » lors de soirées de ce type, plusieurs personnes me parlaient de leur sensation « d'être dans un lieu saint, [43] que tout le monde était saint », ou encore d'« être au milieu des anges ». Il y a l'effet du devoir de témoignage dont je parlais tout à l'heure, un redoublement des signes d'apaisement (sourires, attitudes corporelles, accueil bienveillant etc.) et, à certains moments une émotion collective associée à la conviction que Dieu est là et agit. La présence active des membres d'église participe directement à la production d'une expérience subjective « enchantée », centrée sur la communication personnelle avec Dieu.

Plus tard, dans la vie d'église, les coreligionnaires contribuent aussi à cette communication, notamment par le biais des prières partagées qui facilitent la circulation des informations personnelles. Si vous avez un souci, une décision à prendre, vous pouvez les partager, notamment lors de réunions de prière collective où chacun « remet ses problèmes à Dieu », ce qui autorise de fait d'autres participants à se saisir de votre problème, en l'incluant à leur tour dans leurs propres prières. En retour, ils pourront légitimement intervenir auprès de vous en

⁷ « Le travail 'invisible' de l'institution pentecôtiste : 'relation personnelle avec Dieu' et mécanismes de la transformation biographique », *Genèses* 124, pp. 31-53.

vous communiquant des « réponses » reçues de Dieu : « J'ai prié pour toi et voici ce que Dieu m'a montré ».

Ce principe est systématisé dans certains programmes de formation des nouveaux membres d'église qui visent à inculquer une morale, des valeurs et des dispositions spécifiques. C'est une pédagogie en petits groupes de pairs, où les rapports d'autorité sont gommés pour que cette formation soit vécue comme un « partage d'expérience », un « cheminement avec Dieu » à la fois personnel et collectif. Dans l'un de ces cours, dès le quatrième jour chaque participant se voit assigné un « partenaire de croissance spirituelle » choisi parmi les autres participants et qui va l'accompagner dans ce parcours de resocialisation. Le manuel de ce cours indique explicitement que « les attitudes et les jugements de valeur qui caractérisent un disciple de Christ s'acquièrent 'par contagion' avec une personne qui manifeste dans sa vie de telles caractéristiques. C'est pourquoi la relation et l'instruction (...) vont de pair ».

Dans ces petits groupes, il y a bien une figure d'autorité choisie par [44] l'institution, mais aux yeux des participants elle s'impose par la seule force de l'exemple et la qualité de la relation : c'est la figure du mentor. Dans les Assemblées de Dieu de Polynésie française les mentors étaient sélectionnés parmi les personnes qui ont fait la preuve de leur fidélité à l'église et occupent par ailleurs d'autres fonctions de responsabilité, autrement dit des personnes dignes de confiance du point de vue de l'institution. Ces mentors fondent leur légitimité, aux yeux des participants, sur l'exemplarité de leur « témoignage personnel », dont la traduction la plus évidente (et la plus officielle) est un parcours réussi dans l'église. Ils sont perçus par les participants comme des personnes proches, qui ont vécu ce qu'eux-mêmes aspirent à vivre. J'ai retrouvé le même principe dans les « écoles de formation des disciples » du réseau charismatique Youth With a Mission (YWAM), le premier niveau de formation pour les jeunes qui aspirent à une carrière missionnaire. Avec toujours deux objectifs : instaurer un devoir de transparence entre pairs et établir une figure d'autorité « amicale » dont les interventions seront vécues comme autant de jalons dans l'approfondissement d'une « relation personnelle avec Dieu ». Le guide à l'intention des formateurs de ces écoles prévoit que le mentor doit « incarner les valeurs de YWAM dans son enseignement et ses interactions avec les étudiants », être à la fois qualifié et « pas très loin des étudiants en âge et en expérience » et réserver chaque semaine un temps pour s'entretenir en tête-à-tête avec chaque étudiant.

N.T. Que signifie l'expression « parler en langues » ?

Il y a plusieurs manières de décrire le « parler en langues » pratiqué par les pentecôtistes. Concrètement, c'est une forme de langage élémentaire, qui n'est pas une langue compréhensible et qui est vécue comme une expérience de communication directe et intense avec Dieu. Le « parler en langues » pentecôtiste s'inscrit dans le système de communication que j'évoquais tout à l'heure : c'est un moyen de parler à Dieu ou de faire parler Dieu (par le biais de « messages » qui sont ensuite « traduits » en langage ordinaire).

Historiquement, les premiers pentecôtistes ont redécouvert cette pratique (qui est mentionnée dans quelques passages du Nouveau Testament) au tout début du 20^{ème} siècle, à un moment où ils cherchaient un nouvel élan, une nouvelle puissance : pour eux, c'était le signe d'un « retour » du Saint-Esprit, capable de sanctifier les vies personnelles et d'accompagner l'action missionnaire (en produisant des « miracles », notamment la guérison).

Selon l'anthropologue Thomas Csordas⁸, « en parlant en langues, les locuteurs affirment de manière rituelle qu'ils habitent un monde sacré ». Il s'agit aussi d'éviter « la pétrification de la parole en langue », en proclamant la possibilité d'une « pure communication, incapable de prononcer des 'mauvaises paroles' ». Il y a donc derrière cette pratique une recherche d'authenticité et d'immédiateté (au sens d'une absence de médiation). Dans la plupart des églises pentecôtistes, l'accession à ce type d'expérience marque un palier important : on dit du croyant qui, pour la première fois [44] « parle en langues », qu'il vit un « baptême du Saint-Esprit » et cela lui ouvre en effet, pour parler comme Csordas, les portes d'un « monde nouveau ». Un monde de nouvelles expériences subjectives, puisqu'il apprend par là à avoir avec Dieu une communication plus forte, à entrer plus avant dans l'enchantement de la « relation personnelle avec Dieu ». Mais aussi un monde de nouvelles responsabilités ecclésiales, dans la mesure où cela témoigne d'une socialisation réussie, d'une incorporation plus poussée des dispositions constitutives de l'habitus pentecôtiste. À partir du moment où l'institution pentecôtiste reconnaît la validité du « baptême du Saint-Esprit », la personne concernée peut prétendre exercer des fonctions plus importantes dans l'église, elle peut prendre la parole « au nom de Dieu » dans toute une série de contextes.

Cette pratique pentecôtiste du « parler en langues » est donc beaucoup plus qu'une émotion « élémentaire », c'est une émotion religieusement nécessaire, pour reprendre l'analyse de Marcel Mauss, qui parlait d'émotions socialement nécessaires à propos de certains rituels funéraires en soulignant le fait que certaines émotions peuvent être à la fois une expression individuelle spontanée et quelque chose d'attendu et nécessaire d'un point de vue social. De la même manière, le « parler en langues » pentecôtiste est un point d'articulation entre expérience intime, communauté croyante et régulation institutionnelle.

N.T. En quoi la culture charismatique fait-elle écho à l'avènement du sujet néo-libéral ?

On peut répondre à cette question de deux façons, selon le sens que l'on donne à « néo-libéral ». La première consiste à souligner les affinités entre le discours de la conversion et la double injonction néo-libérale à l'autonomie et à l'adaptation. On retrouve une volonté commune de dépasser ou de nier les déterminations sociales et une focalisation sur l'individu : il peut et il doit changer. Les problèmes personnels se résolvent par un effort de transformation de soi, rien n'est impossible si on le veut vraiment et – dans la [46] version pentecôtiste – Dieu peut transformer radicalement la vie du converti quelle que soit sa condition sociale d'origine. De ce point de vue, le pentecôtisme s'inscrit dans un ensemble de croyances et de pratiques visant à produire un changement de vie à l'échelle individuelle à travers un travail sur soi. Il met en place des formes d'autorité en adéquation avec ces attentes, qui invisibilisent l'intervention de l'institution pour laisser l'individu face à lui-même. La question est alors de savoir à quoi on s'adapte : est-ce que le pentecôtisme doit être vu comme une contre-culture religieuse, dont la morale et les croyances s'opposent aux valeurs sociales dominantes ? Ou est-ce qu'il participe plutôt (ou en même temps) à la conformation des individus aux exigences de l'économie néolibérale ? Difficile à dire si on se place à un trop grand niveau de généralisation, il vaut mieux examiner chaque contexte local. Mais en tout cas, il y a bien quelque chose dans le

⁸ Professeur d'anthropologie à l'Université de Californie, San Diego. Son approche des mouvements charismatiques combine les perspectives théoriques de la sociologie bourdieusienne et de la phénoménologie, notamment autour de la notion d'incorporation (*embodiment*).

pentecôtisme qui fait penser à ce que L. Boltanski a écrit sur la « culture du projet » au sein du capitalisme néolibéral.

Les affinités sont encore plus nettes quand on déplace la focale du pentecôtisme classique vers les mouvements charismatiques plus récents et qu'on ajoute à la définition du néo-libéralisme une dimension de dérégulation : la néo-libéralisation comme processus de déconstruction des régulations institutionnelles au nom du « personnel », c'est-à-dire à la fois les vertus de l'autorité personnelle comme solution aux « lourdeurs » décisionnelles et la valorisation de l'autonomie personnelle comme gage d'« agilité », de responsabilisation et d'initiative. Ces mouvements charismatiques sont issus du pentecôtisme mais ils s'en sont distingués au cours des dernières décennies en développant une économie mondiale du charisme centrée non sur l'église mais sur des « ministères » personnels et des réseaux.

Au sein du réseau charismatique Youth With a Mission, par exemple, les missionnaires ne sont pas rémunérés par l'organisation, ils doivent se constituer par eux-mêmes un réseau de soutien, développer leur propre « vision » ou soutenir la vision d'un leader déjà installé. Dieu reprend en quelque sorte le rôle de la « main invisible » imaginée par Adam Smith : c'est lui qui est censé « bénir » telle ou telle vision et concrètement la réussite d'une initiative individuelle repose, comme chez A. Smith, sur un ensemble de forces sociales telles que les rapports d'autorité et de coopération au sein du réseau, la capacité à se construire une audience en situation concurrentielle, les capitaux sociaux et religieux des missionnaires, etc.

N.T. Enfin, comment rendre compte de l'ambiguïté fondamentale et sur laquelle vous revenez avec précision entre l'idée d'une nouvelle naissance et celle de « légitimation des distinctions sociales préexistantes » ? Comme si il s'agissait de reproduire ces distinctions sous une forme « enchantée ».

J'écoutais un jour une émission de radio pentecôtiste, en Polynésie française. Un pasteur recevait un membre d'église pour parler des « dons et des talents » : Ferdinand vivait de la pêche, de l'agriculture et de petits [47] travaux de maçonnerie sur l'île de Moorea, à trente minutes de bateau de Tahiti (l'île principale). Il expliquait que, depuis sa conversion, il « travaillait pour le Seigneur ». Il voulait dire par là qu'il avait trouvé sa place dans l'église, selon les dons que Dieu lui avait accordés. Il y a effectivement dans les églises pentecôtistes des mécanismes d'attribution de responsabilités et toute une gamme de positions qui permettent à tout le monde de jouer un rôle actif, depuis le « ministère de l'accueil » jusqu'à la gestion des finances en passant par le « service de la louange » (l'animation des chants lors du culte). Et on y proclame régulièrement l'égalité de tous les dons, parce qu'ils contribuent tous à « la gloire de Dieu ».

Dans cette émission, le pasteur dit à Ferdinand, qui acquiesce : « En fait, tu as reçu du Seigneur le don et la capacité de tout ce qui est organisation, tâches matérielles... » et il ajoute : « Je crois que vraiment, tu as reçu ce don et ce talent, parce que ce que tu fais, tu le fais très, très bien et on n'a pas besoin de passer derrière pour voir si ça a été fait, quoi ». On perçoit bien les rapports sociaux de domination, reproduits dans l'église sous la forme enchantée de dons et talents donnés par Dieu. À l'opposé sur l'échelle sociale, j'ai croisé une épouse de haut dirigeant du monde sportif polynésien, qui avait très naturellement converti sa position sociale élevée en une position homologue au sein de l'église, en étant responsable des activités de charité et en encadrant des femmes qui priaient pour les malades de l'hôpital local. Selon les mêmes logiques, des fils de pasteur par ailleurs cadres dans le privé remplissaient le rôle de mentor dans des groupes de formation à la vie chrétienne, un conseiller en assurances et placements intervenait

lors des soirées d'évangélisation pour accompagner les personnes ayant répondu à l'appel, etc. Il y a donc, pour une large part, une reproduction « enchantée » des distinctions sociales, sous couvert d'un « discernement spirituel » des dons de chacun.

Mais il faut encore préciser deux choses : l'église pentecôtiste ne fait-elle que reproduire les distinctions sociales ? Et est-ce que ce qu'on observe dans cette distribution des rôles au sein de l'église [48] dit aussi quelque chose des limites sociales de la « nouvelle naissance » pentecôtiste ? Sur le premier point, la réponse est non. L'institution permet aussi à certains membres d'église de condition sociale modeste d'accéder à des positions relativement élevées, sur la base de ce qu'on peut appeler un capital religieux. Les « anciens », par exemple, jouent un rôle important dans la gestion de l'église et l'organisation du culte, au côté du pasteur. C'est une fonction subordonnée mais prestigieuse, à laquelle on accède en faisant la preuve, dans la durée, de sa fidélité envers l'institution : typiquement, une position comparable à celle des oblates dont parlent P. Bourdieu et Monique de Saint-Martin à propos de l'église catholique, qui doivent tout à l'institution et que celle-ci récompense jusqu'à un certain point. L'autre exemple, ce sont les personnes (souvent des femmes) qui peuvent faire valoir un « témoignage » exceptionnel et à qui l'institution attribue une fonction définie comme très « spirituelle ». Je pense notamment à une femme polynésienne qui travaillait comme gouvernante dans un hôtel et avait eu un arrêt cardiaque pendant une opération chirurgicale. Dans son récit, elle était alors montée au ciel, où elle avait rencontré dans un jardin un jeune homme habillé de blanc qu'elle identifiait à Jésus. Elle occupait une position d'intercesseuse dans le cadre des campagnes d'évangélisation de son église et était régulièrement amenée à témoigner en public.

Le dernier point concerne la portée et les limites de la conversion pentecôtiste. C'est un vaste sujet... Pour résumer, j'ai déjà dit que le discours pentecôtiste lui-même a intégré la tension entre inertie des dispositions incorporées (« la vieille nature ») et resocialisation religieuse (la « nouvelle créature »). On devine donc que tout n'est pas possible, en termes de transformation des conditions sociales des convertis. Mais ça ne veut pas dire que la conversion n'est qu'un discours de la conversion, ou que le changement dans les vies personnelles n'est que religieux. L'incorporation d'une morale et de dispositions spécifiques, la transformation des sociabilités et le recentrement sur la « petite famille », la fin des pratiques addictives (alcool, drogues, jeux d'argent etc.) sont autant d'éléments qui produisent une respectabilité sociale nouvelle, dont les croyants attribuent les effets à l'action de Dieu. Cette respectabilité est plus ou moins effective selon statut qu'occupe le pentecôtisme dans une société donnée : minoritaire ou plus importante, acceptée ou stigmatisée, par exemple. Les pentecôtistes croient aussi que Dieu récompense les efforts personnels, ce qui favorise (avec la remise en ordre de la vie familiale) une meilleure réussite scolaire chez les enfants de convertis. La « nouvelle naissance » pentecôtiste ne fait donc pas table rase du passé et doit composer avec les déterminations sociales pour produire un changement visible et durable dans la vie des convertis. Mais les membres d'église voient souvent leurs efforts mieux récompensés à la génération suivante, à condition que leurs enfants ne se rebellent pas contre les contraintes de la vie d'église et la morale imposée par leurs parents !