

DIEU PARLE EN PUBLIC

LA PROPHÉTIE
CHARISMATIQUE, DE
L'INTIMITÉ À LA POLITIQUE

PHILIPPE GONZALEZ

Cette contribution décrit comment des évangéliques prétendent entendre Dieu leur parler au travers de « prophéties », c'est-à-dire de déclarations publiques que les fidèles attribuent à cette entité surnaturelle*. L'approche, nourrie par les apports de Peirce et de Dewey relatifs à l'enquête, suit les traces corporelles et discursives censées attester de cette présence surnaturelle, ainsi que les réseaux locaux et globaux d'acteurs dans lesquels se déroulent ces manifestations. Cette ethnographie est à la fois proche et critique des anthropologies symétriques développées par Bruno Latour pour appréhender la croyance religieuse ou par Tanya Luhmann pour ressaisir les rapports entre les évangéliques et leur divinité. L'article aborde, à partir de terrains suisses et étasuniens, les dimensions centrales de la prophétie charismatique (amour, croyance, pouvoir) et le rôle des figures « prophétiques ». Il expose un *continuum* allant de la manifestation de la présence divine à la communication de contenus propositionnels « révélés » susceptible d'englober tant l'intimité du croyant que le destin (politique) des nations, avec des conséquences inquiétantes pour les sociétés (sécularisées) lorsque les citoyens préfèrent donner foi à ces « visions », plutôt que de se fier aux enquêtes publiques et aux débats raisonnés pour régler les enjeux démocratiques.

MOTS-CLEFS : DIEU ; ÉVANGÉLISME CHARISMATIQUE ; ETHNOGRAPHIE ; CHARLES S. PEIRCE ; RELIGION ET POLITIQUE ; PROPHÉTIE.

* Philippe Gonzalez est maître d'enseignement et de recherche en sociologie à l'Université de Lausanne et membre du laboratoire Théorie sociale, enquête critique, médiations, action publique (THEMA) [philippe.gonzalez@unil.ch].

Soudain, le prédicateur interrompt son sermon comme s’il devait porter son attention sur une affaire plus urgente. Le ministre, un homme court et corpulent arborant un costume deux pièces, s’adresse à une personne de l’auditoire : Michel, la soixantaine, bedonnant, les traits du visage qui s’affaissent. Pour le prédicateur, la vie de Michel a stagné, mais elle est maintenant à la croisée des chemins : « c’est le temps de prendre le croisement et de recevoir la bénédiction. » L’orateur demande aussitôt aux participants de souffler fortement pour manifester la présence du Saint-Esprit. La plupart s’exécutent, même si une personne à ma gauche semble mal à l’aise avec cette pratique. Pendant ce temps, le prédicateur convoque un autre homme, Gilles, que je ne vois pas depuis l’endroit où je me tiens. Avant de prier pour Gilles, le prédicateur déclare : « Dieu te dit que cet amour qu’il a mis dans ton cœur, il veut le faire grandir. Moi, je te transmets ce que Dieu me donne pour toi. »

Le prédicateur est rejoint par la personne qui dirige la célébration, un laïc d’une soixantaine d’années, vêtu d’un veston à chevrons marron. Le laïc titube comme s’il marchait sous l’effet de l’alcool, « enivré » par l’Esprit Saint. L’orateur se met alors à « parler en langues » et, avec l’organisateur – qui s’est entretemps ressaisi –, il impose les mains à des personnes qui s’avancent en direction de l’estrade. Celles-ci s’effondrent sous l’effet du toucher extatique : elles pleurent, sont prises de rires ou encore reçoivent, au ventre, des coups invisibles qui leur seraient délivrés par l’Esprit.

À la fin du service, j’écoute Michel partager ses impressions avec un autre participant. Étonné et ravi, il s’émerveille de la précision avec laquelle ce prédicateur belge de passage à Genève – quelqu’un qu’il connaît à peine – a prophétisé à son propos¹.

Un phénomène peut être décrit de nombreuses façons du point de vue des sciences sociales². Les sociologues ont affaire à des sujets, des personnes capables de réflexivité à l’égard de leurs propres pratiques (Cefai *et al.*, 2010 ; Quéré & Terzi, 2015). Cela soulève une difficulté

majeure : comment nos descriptions scientifiques s'articulent-elles avec la perspective des acteurs sociaux ? Le problème se fait encore plus complexe lorsque nous étudions des pratiques religieuses où les participants interagissent avec de l'invisible : par exemple, Dieu, les anges ou les démons. Comment rendre compte de ces activités sans tenir d'emblée pour acquise la réalité de ces êtres insaisissables ou, à l'inverse, sans la rejeter trop rapidement ?

Une approche positiviste menace d'écraser ces entités fragiles, une fragilité à la fois phénoménologique et ontologique. À l'opposé, une posture relativiste risque de leur accorder une existence trop certaine, parfois plus affirmative en regard de ce que les fidèles assument de façon ordinaire. Les deux options, positiviste ou relativiste, partagent la même faiblesse : elles tentent de dissoudre la tension entre une ontologie extraordinaire et une ontologie plus commune. La première option résout cette tension à l'avance ; la seconde refuse d'en discuter. Pourtant, les croyants, en particulier dans les sociétés occidentales, vivent dans des cultures séculières et pluralistes. Ils s'efforcent de mettre en relation ces perspectives diverses et parfois divergentes sur le monde (Berger, 1967 ; Taylor, 2007/2011). Si les croyants prennent sur eux de rendre compte de ces différences, les scientifiques ne devraient-ils pas essayer de faire de même à partir des ressources que leur offrent les sciences sociales ?

Cet article tente de cheminer sur la crête entre positivisme et relativisme, au moment de décrire comment les évangéliques prétendent entendre Dieu leur parler. La position relativiste me servira de levier méthodologique, sans que je tienne pour acquise son ontologie. Je montrerai comment elle constitue une étape de ma posture pragmatiste attentive aux conséquences de l'action (et des croyances), tout en m'intéressant à la place que des collectivités humaines accordent à l'enquête, la « méthode scientifique », pour reprendre les mots de Charles S. Peirce (1878/2014)³.

Je me concentrerai sur la « prophétie »⁴, ces communications publiques qui prétendent venir directement de Dieu. Ces énonciations sont courantes dans les cercles charismatiques. Car ces chrétiens embrassent une spiritualité « de signes et de prodiges », affirmant que Dieu est actif dans le monde et que l'on peut en faire l'expérience : le ressentir, l'entendre et même voir quelque chose venant de lui par le truchement de « visions » (Percy, 1996 ; Coleman & Hackett, 2015). Dieu peut chuchoter comme une voix intérieure s'emparant des paroles de la Bible, d'un sermon ou d'une conversation pour leur conférer une actualité inattendue (Harding, 1987 ; Boone, 1989 ; Gonzalez, 2009)⁵. Mais il est aussi capable de parler haut et fort, en public, au travers des « paroles prophétiques » ou par la voix des « prophètes ». En suivant attentivement ces traces corporelles et énonciatives, je tente de restituer comment cet être évanescent, Dieu, est rendu manifeste pour les croyants et, potentiellement, pour des tiers.

Les trois parties de cet article exposent ma démarche ethnographique d'inspiration pragmatiste et reviennent sur le phénomène que je prétends décrire, la prophétie charismatique. La première partie décrit ma manière d'enquêter sur un être surnaturel. Je commence par relever certaines implications méthodologiques, théoriques et normatives relatives à une telle démarche, avant de discuter de questions relatives au fait qu'il s'agit du Dieu évangélique. La seconde partie présente des dimensions centrales de la prophétie charismatique – amour, croyance, pouvoir –, tout en discutant de deux auteurs importants qui explorent des façons novatrices d'aborder l'expérience religieuse et son ontologie, Bruno Latour et Tanya Luhrmann. Cette clarification prend appui sur une description fine des actes de communication que les fidèles attribuent à Dieu au cours d'un culte. La confrontation avec ces analyses empiriques fait apparaître les difficultés des approches que je discute : l'ontologie que Latour propose de la religion met l'accent sur la performativité au détriment de la référentialité ; Luhrmann élude la dimension politique de l'expérience religieuse évangélique. La troisième partie analyse les variétés de discours prophétiques et restitue le continuum allant de la manifestation

de la présence divine à la communication du contenu propositionnel révélé. Mes données permettent de tracer les contours des réseaux locaux et mondiaux auxquels participe la communauté ecclésiale étudiée, l'éventail des sujets abordés par ces paroles divines peut embrasser tant l'intimité du croyant que le destin (politique) des nations.

COMMENT ENQUÊTER SUR UNE ENTITÉ SURNATURELLE ?

Au moment de suivre un phénomène social, mon attention se porte sur le point de vue des acteurs, mais aussi des tiers. Les descriptions générées au cours de l'enquête me permettent de dialoguer avec une communauté de chercheurs et de suggérer des éclairages en regard de problèmes théoriques. Ces observations vont au-delà d'un simple empirisme : dans une veine pragmatiste, elles soulèvent des questions théoriques et débouchent sur des enjeux normatifs relatifs à la façon dont, en tant que société, nous valorisons la vie en commun. Néanmoins, ces considérations méthodologiques doivent être précisées concernant une entité surnaturelle : le fait qu'elle soit sans corps pose la question référentielle, c'est-à-dire de la façon dont des fidèles attribuent des intentions et des actions à leur Dieu.

DÉCRIRE, THÉORISER ET ÉVALUER UN MONDE SOCIAL

Mon compte rendu de la prophétie est empirique, théorique et méthodologique. Il est empirique en ce qu'il tente de montrer comment les charismatiques portent collectivement leur attention sur le fait que Dieu serait présent parmi eux, communiquant de façon directe et publique quelque chose sur lui, sur eux et sur le monde. Cette communication divine embrasse des niveaux allant de l'intime (comme cela a été manifeste avec les prophéties ouvrant cet article) au politique. Ce matériau provient principalement d'un travail de terrain que j'ai mené entre 2003 et 2012 au sein d'une Église évangélique libre de Genève, en Suisse. Cette Église participe à un réseau

transnational d'« apôtres », de « prophètes » et de prédicateurs connu sous le nom de « troisième vague », un mouvement charismatique qui façonne puissamment l'évangélisme mondial depuis les années 1980 (Gonzalez, 2011a, 2011b, 2014b ; Christerson & Flory, 2017)⁶.

Sur le plan théorique, mon compte rendu interagit en particulier avec deux auteurs qui explorent de nouvelles façons d'aborder l'expérience religieuse et son ontologie. Bruno Latour est l'un de ces auteurs. Sa sociologie des sciences, notamment son principe de symétrie, mais aussi l'idée de suivre les acteurs et leurs réseaux (Latour, 1987/2005, 2006), se sont imposés dans le monde académique : ils ont ouvert la voie à des enquêtes novatrices sur les phénomènes religieux⁷, tel le recours d'Albert Piette au théisme méthodologique pour étudier une paroisse catholique (1999) ou l'anthropologie magistrale d'Élisabeth Claverie consacrée aux apparitions de la Vierge Marie à Medjugorje (2003)⁸.

Pendant le dernier quart de siècle, Latour a parallèlement développé une perspective ontologique sur la religion. En 1990, l'anthropologue déclare que « (l)es anges deviennent de mauvais messagers » lorsqu'on les compare avec les médiations scientifiques, l'une de ses premières déclarations en regard de ces enjeux. Croire que les anges délivrent de l'information serait une erreur de catégorie : ils performent une présence. Depuis lors, l'auteur a continué à réfléchir sur la religion comme régime de parole et ontologie spécifique (2002, 2012 : chapitre 11). Il avance ainsi une double perspective à propos de la religion, les deux versions étant parfois contradictoires : la première, méthodologique, est axée sur la symétrie et le traçage des réseaux (Latour 1) ; la seconde, plus spéculative, vise à définir ce qui constitue la religion (Latour 2).

Tanya Luhrmann est la seconde auteure avec laquelle j'interagis. Son approche de la religion est plus empirique que celle de Latour : elle a écrit un ouvrage important sur la façon dont les évangéliques entendent Dieu leur parler (2012). Elle et moi enquêtons sur le même

phénomène et nos réseaux d'acteurs charismatiques se chevauchent, même si nous en tirons des conséquences politiques fort différentes. Néanmoins, la perspective de Luhmann possède des affinités avec une anthropologie latourienne de la religion : elle prône une attitude anthropologique proche d'un théisme méthodologique qui suspend la question ontologique et, dans un mouvement kantien, réfute que la (ou les) science(s) puissent prouver ou infirmer l'existence de Dieu⁹. Sa position se veut empathique : « Nous voulons comprendre comment les gens interprètent leur monde avant de juger si leur interprétation est bonne ou mauvaise. Et je ne prétendrai donc pas connaître la réalité ultime. » Mais l'approche conserve un engagement (décrit comme) naturaliste, lié à l'accent mis par Luhmann sur la psychologie expérimentale, comme indiqué plus loin sur la même page : « Je crois que si Dieu parle, la voix de Dieu est entendue à travers l'esprit humain contraint par sa biologie et façonné par sa communauté sociale, et je crois qu'en tant qu'anthropologue de formation psychologique, je peux dire quelque chose à propos de ces contraintes et de leur structuration sociale. » (2012 : xxiv)¹⁰.

Cette brève présentation de deux approches importantes – le principe de symétrie (Latour), l'attitude anthropologique (Luhmann) – me permet d'exposer les implications méthodologiques de mon orientation pragmatiste. Elles se conforment à la maxime peircienne : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. » (Peirce, 1879/2014 : § 21)¹¹. Mon approche recoupe les précédentes dans la prise en compte de l'ontologie à laquelle adhèrent les acteurs, tenant que leurs croyances ont des conséquences réelles dans le monde. Mais elle s'en écarte, tant sur le plan épistémologique ou politique, par le statut que j'accorde à l'enquête. Nous y reviendrons.

Ma première étape est sémiotique, elle se conçoit comme compréhensive : sans être empathique, elle intègre les dimensions phénoménologique et herméneutique. À ce point, je décris les processus au

travers desquels les acteurs produisent le sens, la réalité et la stabilité de leur monde social, ce que l'ethnométhodologie décrit comme le point de vue des membres (Garfinkel & Sacks, 1970/2007 ; Emerson, Fretz & Shaw, 1995/2010 ; Gonzalez, 2010). Le recours à l'herméneutique s'avère particulièrement pertinent pour ce type de spiritualité qui opère à la jonction entre les corpus textuels (surtout la Bible, mais aussi les paroles des chants) et les corps des fidèles, transmutant le texte, un symbole, en une voix divine ou un toucher que le croyant peut éprouver à même sa chair. Ce va-et-vient entre le symbole du texte et la présence ineffable ressentie dans le corps couvre la distance de ce que j'appelle un arc sémiotique (Gonzalez, 2009).

Mon approche se veut également causale, et cela à plusieurs égards. La première forme de causalité est orientée vers la perspective des acteurs, mais aussi vers la pluralité du monde social. Mon enquête suit les conséquences (parfois involontaires) des actions des acteurs sur des tiers, ce qui me permet de prendre en compte le point de vue d'un public indirectement affecté et concerné (Dewey, 1927/2003), d'un spectateur ou d'un passant (Lippmann, 1925/2008). Ce mouvement méthodologique, enraciné dans les répercussions de l'action, dépasse le point de vue des membres et se déploie dans la gestion ou le conflit de perspectives et d'ontologies divergentes (Gonzalez & Kaufmann, 2012 ; Cefaï, 2013a, 2013b). Suivre les répercussions plurielles et problématiques de l'activité humaine permet d'en observer plus largement les conséquences : ma perspective combine ainsi une anthropologie de l'expérience religieuse avec une sociologie politique, afin de suivre le Dieu évangélique au-delà des frontières de la communauté religieuse, jusque dans la sphère publique¹².

Deuxièmement, ma méthode est causale en ce qu'elle vise à produire une explication des phénomènes sociaux étudiés. Mon ethnographie recourt à l'induction analytique (Katz, 2001/2010, 2015) et à l'analyse abductive (Tavory & Timmermans, 2014) : elle exhibe le point de vue des membres, et la contrepartie de leurs activités sur les tiers, en variant le type de données mobilisées relatives à la

prophétie, en étendant ces variations dans le temps et entre différentes situations. Ce processus abductif est éminemment social : il participe au débat incessant d'une communauté intellectuelle élargie (Peirce, 1868/2014), d'où mon dialogue avec Latour et Luhrmann. Car la causalité est aussi une production de sens « précisément "ancrée" (*grounded*) dans les débats théoriques de sa communauté d'enquête » (Tavory & Timmermans, 2013 : 709). Peirce souligne combien cette forme d'investigation instaure un rapport particulier au réel et pré-suppose un genre de communauté qui rend possible cette poursuite commune de la connaissance.

Le réel est donc ce à quoi tôt ou tard l'information et le raisonnement aboutiront finalement et qui est donc indépendant de mes fantaisies et des vôtres. Ainsi, l'origine même de la conception de la réalité montre que cette conception implique essentiellement la notion d'une COMMUNAUTÉ sans limites définies et susceptible d'une croissance définie de la connaissance. Et ainsi ces deux séries de cognitions – le réel et le non-réel – comprennent celles qu'à une époque suffisamment future la communauté continuera toujours de réaffirmer, et celles que, dans les mêmes conditions, elle ne cessera jamais de nier. (Peirce, 1868/2014 : § 64)

Peirce pose la co-détermination de la réalité et de la communauté des enquêteurs à l'horizon d'un *telos* : « L'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs est ce que nous appelons le vrai, et l'objet de cette opinion est le réel. » (1879/2014 : § 39). L'enquête – comme activité collective – vise à élucider ce qu'il en est du monde, parce que ce monde nous affecte, que nous subissons les conséquences des phénomènes qui s'y déroulent. Dès lors, loin de poser une incapacité a priori à élucider une classe de phénomènes (tel le postulat kantien selon lequel nous ne pourrions ni prouver ni infirmer l'existence de Dieu), Peirce avance que notre participation à la causalité du monde constitue une prise pour en clarifier le fonctionnement et la

composition. Voilà pour le versant ontologique, sur lequel je reviendrai au terme de mon propos.

Enfin, suivre les conséquences de l'action nous conduit à des enjeux normatifs. Pour Peirce, la méthode scientifique a développé « la conception de la vérité comme bien commun à tous » (1878/2014 : § 32). John Dewey, qui parle à cet égard de « *Commonwealth* » (1936/2019 : 218), prolonge ce geste en connectant ce déploiement de l'« intelligence collective » (qu'il qualifie aussi d'« organisée » ou de « coopérative ») avec l'idéal démocratique :

[...] de toutes les manières de vivre, la démocratie est la seule qui croit sans réserve au processus de l'expérience en tant que fin et moyen ; en tant que ce qui est capable de générer la science, la seule autorité sur laquelle on puisse se fonder pour guider l'expérience future, et en tant que ce qui libère les émotions, les besoins et les désirs de manière à faire advenir les choses qui n'existaient pas dans le passé. (Dewey, 1939/2006 : 256)

Ma remontée en direction des enjeux normatifs prend pour point de départ la pluralité et les situations conflictuelles du monde social, ainsi que leurs répercussions politiques. Mais elle transcende bientôt ces situations empiriques : le double dialogue instauré avec les acteurs (et les spectateurs) ainsi qu'avec la communauté scientifique offre un aperçu des questions normatives concernant le type d'activités qui favorise et soutient l'avènement d'une communauté désireuse de nouer, avec la réalité, une relation fondée sur une vérité non-dogmatique, accessible par l'exploration méthodique. Suivre la manière dont les acteurs accomplissent le monde social débouche sur cette interrogation : le genre de vie publique que les croyants évangéliques promeuvent est-il hospitalier non seulement à leur Dieu et à eux-mêmes, mais aussi aux autres et, surtout, à un rapport au monde soucieux d'en élucider la réalité au travers d'une enquête collective, rigoureuse et ouverte à révision¹⁵ ?

LES TRACES DU DIEU ÉVANGÉLIQUE

Comment enquêter sur le Dieu des évangéliques, une divinité sans corps ? Ce défaut de matérialité la rend insaisissable, tout comme le système de dossiers cliniques numériques décrit par Attila Bruni (2005). Pourtant, le sociologue des sciences a trouvé un moyen de prendre en filature ce logiciel en observant les pratiques matérielles qui établissent des relations entre les humains et les non-humains, et en concevant des formes narratives capables de rendre compte de cette performance. Dans le cas de Dieu, mes descriptions seront attentives à cet enchevêtrement décisif entre les acteurs humains et les objets : la Bible est considérée à la fois comme un artefact matériel et la Parole divine ; les corps, les langues et les esprits des croyants peuvent être mus par l'action imputée à l'Esprit Saint.

Pour les fidèles, Dieu est sans corps, mais pas sans intentions. Il est doté d'une volonté. Sa présence et ses desseins seraient manifestés par les motions des croyants, leurs paroles prophétiques ou leurs citations bibliques. Il est bien sûr impossible de suivre littéralement cette entité surnaturelle en l'équipant d'un enregistreur de poche, comme cela fut fait avec des ouvriers en milieu professionnel (Sachs, 1993). Collecter les paroles divines demeure néanmoins possible. Ces énoncés ne sont pas des propositions à propos de ce que pourrait être cette entité surnaturelle (comme on le trouve dans la philosophie spéculative ou dans la théologie) ; ils sont considérés comme des actes de discours qui émaneraient de Dieu et qu'il adresserait à Son Église, voire à la société dans son ensemble.

La variété des actes de communication entre l'entité surnaturelle et les croyants va des mouvements corporels au discours inspiré. Cette performativité est fondée sur une référentialité qui conduit les évangéliques à percevoir ces diverses manifestations comme émanant d'une même volonté. Une analyse de Paul Ricœur (2008) permet de comprendre ce phénomène : le philosophe note que la Bible est composée d'une variété considérable de livres (soixante-six ouvrages dans

le canon protestant) écrits à diverses époques et en des lieux différents, qui utilisent un large éventail de genres littéraires ; néanmoins, le mot « Dieu » fonctionne comme un méta-personnage liant les différents volumes en un unique récit.

Je soutiens que, sur le plan extra-textuel, dans le monde vécu, « Dieu » agit de manière analogue pour les évangéliques. Le mot est un référent unique qui donne un sens à diverses manifestations. Ce sont eux, les croyants, qui, par leurs pratiques, accordent une continuité à cet être surnaturel, tout comme ils le font au moment de lire la Bible. (Ils peuvent même diverger quand d'autres évangéliques attribuent à des mystifications humaines, ou même aux actes du diable, des manifestations extatiques considérées par leurs coreligionnaires charismatiques comme résultant de l'œuvre du Saint-Esprit.) Ainsi, mon observation d'une entité divine tient compte de la façon dont les acteurs entremêlent les dimensions performative et référentielle dans leur relation avec Dieu, deux dimensions centrales dans mon interaction avec Bruno Latour et Tanya Luhmann tout au long des pages à venir.

AMOUR, CROYANCE, POUVOIR : LATOUR ET LUHRMANN EN REGARD

Ma discussion des positions respectives de Latour (en fait, “Latour 2”) et de Luhmann se fera en lien avec un extrait ethnographique. Elle abordera l'idée d'une présence intime (amoureuse), dont la métaphore des amants, et l'idée du pouvoir, cette dernière étant corrélée aux dimensions collective et politique. En cours de route, j'aborderai la question des croyances. Sur le plan méthodologique, il est essentiel de décrire comment les croyants produisent, dans une situation publique, l'intelligibilité de gestes ou d'énoncés particuliers considérés comme des manifestations divines. Cela permettra de fonder empiriquement la discussion théorique et ouvrira la voie à une compréhension plus approfondie de la prophétie.

Ce premier extrait est tiré d'un culte dominical qui a suivi de quelques jours la soirée décrite en ouverture de cet article.

Près de cent cinquante personnes se pressent dans la chapelle. La célébration a débuté il y a plus d'une heure. Des laïcs viennent de distribuer la Sainte-Cène parmi les bancs. Le pianiste, un homme élégant d'une vingtaine d'années arborant une fine moustache, reprend la louange. Il est secondé par un bassiste, un batteur et des choristes qui, comme le pianiste, chantent derrière un micro. Les musiciens jouent avec talent. Ils instillent une atmosphère musicale qui enveloppe et émeut l'assemblée. À cet instant, la louange se fait davantage méditative qu'elle ne l'est d'habitude lors des quarante minutes qui ouvrent le service dominical. Elle durera une demi-heure.

Le pianiste joue « Chante au Seigneur ». Ce chant, composé par Hillsong, une Église australienne célèbre pour son ministère musical, a été traduit en plusieurs langues, dont le français. Les paroles, projetées sur un écran géant derrière la chaire, établissent un dialogue intime entre l'adorateur et Dieu.

« Ô Jésus, mon Sauveur | Seigneur, nul n'est comme Toi | Jour après jour, je Te louerai | Car Ton amour est merveilleux | Mon abri, mon refuge | Mon réconfort mon rocher | Tout ce qui vit, ce que je suis | Ne cesse de T'adorer »

Le chant est méditatif. Les participants restent assis tout au long de la première partie. Certains chantent les yeux fermés. Quand le refrain arrive, plus puissant, la plupart des fidèles, suivant l'exemple de leur pasteur, se lève et agite lentement les mains en l'air.

« Chante au Seigneur crie de joie Terre entière | À Dieu la gloire la puissance et l'honneur | Les monts s'inclinent et les flots rugissent | À l'écho de Ton Nom | Je vois Tes œuvres et mon cœur crie de joie | Je T'aimerai, je tiendrai par la foi | Rien ne pourrait égaler Tes promesses pour moi »

À la fin du chant, alors que les musiciens passent insensiblement de la mélodie à une musique de fond méditative, plusieurs

personnes de l'assemblée prient spontanément à voix haute. Un homme de couleur d'une cinquantaine d'années invoque Dieu avec un fort accent africain. Faisant allusion à un hymne chanté il y a quelques minutes, il déclare : « le salut a été acquis à la Croix, et le sang du Christ lave tous les péchés ». Une femme aux longs cheveux blancs, apparemment dans la soixantaine, rend grâce pour « la communion entre les saints ». Une jeune femme, parlant depuis l'allée où les adolescents sont habituellement assis, cite de mémoire un passage bien connu de l'Apocalypse, le dernier livre de la Bible : « Voici, je me tiens à la porte, et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui, et lui avec moi.¹⁴ »

Le chant, l'atmosphère et les attitudes des fidèles manifestent un désir intense de présence divine. Les paroles parlent de l'amour de Dieu comme s'il s'agissait d'une relation entre amants. Jésus, dépeint de manière intime, apparaît comme l'objet ultime de la passion : « Je T'aimerai [...] Rien ne pourrait égaler Tes promesses pour moi. » Un gage éternel d'adoration semblable aux vœux prononcés par des époux.

Martyn Percy (1997) souligne combien le culte charismatique constitue un « doux ravissement » aux connotations érotiques et eschatologiques. L'eschatologie renvoie à la Parousie, la rencontre directe et tant attendue, à la fin des temps, avec le Christ, lors de son retour. Cet extrait se termine précisément par une jeune femme citant un verset de la Bible en rapport avec l'eschatologie et qui met ici en œuvre une forme de parousie personnelle : Jésus frappe à la porte – une métaphore du cœur – et fait savoir qu'il est prêt à entrer dans *ma* vie, à se rendre présent. De fait, la jeune femme ne « cite » pas vraiment l'Écriture, car, alors qu'elle énonce le verset, le texte cesse de fonctionner comme un symbole du passé pour devenir le support d'une présence réelle. La voix de la jeune femme se confond avec la voix du Christ, son moi coïncide avec le sien¹⁵. Et soudain, Dieu est ici, *maintenant*, il parle en public.

COLLOQUE AMOUREUX

Latour et Luhrmann soulignent l'importance de la présence divine et du dialogue amoureux. Les descriptions de Luhrmann sont plus proches des miennes : « Le Dieu remarquable de ce genre d'Église se manifeste ici, dans ces chants. On y entend rarement parler de son jugement ; son amour y est toujours mis en exergue ; jamais au grand jamais un chant ne suggère qu'il faudrait craindre sa colère. Il est une personne : un amant, un père, bien sûr, mais surtout un ami. Le meilleur ami. » (2012 : 4-5). La métaphore des amants est un jeu de langage central de la spiritualité évangélique. Les fidèles décrivent leur relation avec Dieu au travers de ce trope. La plupart de leurs chants ont pour thématique une divinité qui se rencontre dans l'intime.

Latour (2002) fait du discours amoureux un usage quelque peu différent. Il ne relie pas la métaphore à une description empirique, et donc aux catégories des acteurs, même si son langage et ses allusions présupposent une bonne part de la tradition chrétienne, qu'elle soit théologique ou mystique⁶. Son recours à cette imagerie est davantage théorique : ce dispositif est central dans *Jubiler*, le livre que l'anthropologue consacre aux « tourments de la parole religieuse ». Le trope illustre que la religion n'est ni croyance ni information, mais présence et transformation. « Autant l'avouer tout de suite : il n'y a pas d'information en matière de religion, pas de maintien de constantes, pas de transferts de rapports intacts à travers la cascade des transformations » (Latour, 2002 : 25). L'amour, au contraire, lorsqu'il est exprimé de la bonne manière, produit un changement :

[...] l'amant peut réussir à exprimer le même amour, non plus par la répétition de la formule, mais par tout autre chose qui n'a aucun rapport de ressemblance avec la phrase qu'on lui demande de ressaisir : un geste, une attention, un regard, une plaisanterie, un tremblement de la glotte. [...] Aucune information n'est transportée par la phrase, et pourtant elle, l'amante, se sent ou non transportée, transformée, légèrement ébranlée,

modifiée, réarrangée, ou au contraire éloignée, aplatie, oubliée, remisee, humiliée. (*Ibid.* : 31-32)

Pour Latour, la religion appartient au pur domaine des performatifs. Ce langage, qui n'est pas descriptif, voyage à travers le temps et l'espace pour produire proximité, présence aimante et transformation : « Il existe donc de ces phrases prononcées tous les jours qui n'ont pas pour objet principal de tracer des références mais qui cherchent à produire autre chose : du proche ou du lointain, de la proximité ou de l'éloignement. » (*Ibid.* : 32). Le discours religieux, tout comme la conversation entre amoureux, comporte cinq conditions de félicité. Ces « paroles qui redressent » doivent : 1. « être compréhensibles » ; 2. « se diriger vers la situation présente », et non vers le passé ; 3. ne pas « chercher un compromis [...] entre les paroles de conversion et les paroles d'information, l'obtention du proche et la recherche du lointain » ; 4. « avoir de l'effet, ou alors c'est à faux que nous les prononçons » ; 5. reformer « une unité, une identité, une union ou un peuple (dans le cas des amants, un micro-peuple) » (*ibid.* : 65-67).

CROYANCE(S), QU'EN EST-IL ?

Latour et Luhmann s'accordent sur la présence et le discours amoureux, mais ils sont en désaccord quand il s'agit de croyances. Latour semble préoccupé par le fait d'immuniser les paroles religieuses contre la référentialité : cette confusion avec l'information, et surtout avec une communication *double clic* (fantasme de transparence)¹⁷, aurait un effet corrosif sur la religion et serait responsable des « guerres clochemerlesques » entre science et religion (*ibid.* : 27). Pour être protégé, le discours religieux doit demeurer confiné dans le domaine des performatifs. C'est pourquoi Latour décrète que la croyance, avec son irréductible dimension référentielle, doit être écartée : « Oui, dans ces affaires de religion [...], la croyance en D. n'est pas engagée du tout et, par conséquent, elle ne saurait tracer aucune frontière entre les croyants et les incroyants, les fidèles et les infidèles. » Et l'auteur de souligner qu'il n'est « ni indifférent ni sceptique, mais bien

décidé, lorsqu'il s'agit de reparler de religion, à se priver du poison de la croyance » (*ibid.* : 5)¹⁸.

La croyance est centrale dans la restitution de Luhmann. Sans elle, les évangéliques ne seraient pas capables d'interagir de façon intime avec un Dieu invisible mais aimant. À ce stade, deux types de croyances doivent être différenciés : l'un fondamental, plus proche de l'expérience et des sens, l'autre plus conceptuel. Parlant de ces croyances de base, Luhmann décrit une théorie de l'esprit : cette compétence pratique serait organisée autour d'idées fondamentales possédant un impact sur les concepts religieux (qu'il s'agisse de récits, de chants ou de dogmes). « Pour connaître Dieu, écrit l'anthropologue, ces chrétiens instruisent leurs esprits et leurs sens, afin qu'ils puissent expérimenter le surnaturel d'une manière qui les rassure quant au fait que ce que disent leurs livres sacrés est réellement vrai. » (2012 : xxii).

La nouvelle théorie de l'esprit que mobilisent les croyants serait hautement contre-intuitive, car « pour devenir un chrétien engagé, il faut apprendre à passer outre trois caractéristiques fondamentales de la psychologie humaine, soit le fait que : les esprits sont privés ; les personnes sont visibles ; l'amour est conditionnel, conditionné par un juste comportement » (*ibid.* : xxii). Ce processus fragile oblige les croyants à distinguer entre la folie et les paroles que Dieu leur adresserait dans leur for intérieur. Dès lors, ces chrétiens « doivent développer une manière d'être dans le monde qui soit capable de soutenir les violations qu'introduit leur rapport à Dieu – mais qui n'affecte pas leur rapport aux autres humains » (*ibid.* : xxii). Cette théorie de l'esprit est nécessaire pour expérimenter l'Écriture comme quelque chose de plus qu'un symbole du passé, comme ce que j'appellerai le *médium* d'une présence réelle.

Des éléments tirés de mon travail de terrain me permettent de développer l'analyse que propose Luhmann. Ainsi, ces croyances de second ordre (plus conceptuelles) travaillent en dialectique avec des croyances basiques : ces dernières rendent possible l'expérience

religieuse, mais les premières fournissent la texture de cette expérience, une texture faite non seulement d'idées et des dogmes, mais aussi de héros, d'intrigues et de scènes venant nourrir le processus imaginaire.

L'homme de couleur, dans l'extrait ethnographique, qui rend grâce pour « le salut obtenu à la Croix », se réfère à un événement passé, duquel il ne doute pas, tout en renvoyant à une situation présente. C'est parce que la mort du Christ est un fait historique que ce croyant, en tant que chrétien se sachant sauvé, jouit désormais de cette relation spéciale avec le Ressuscité. Cette croyance revêt notamment des conséquences sociales : en faisant sienne cette déclaration, sur le plan personnel, et en la confessant publiquement, cet homme peut accéder au statut de membre de son Église. Ce même processus herméneutique s'applique à la jeune femme qui invoque un verset tiré de ce livre ancien qu'est l'Apocalypse : sa voix devient le médium d'une invitation que le Christ adresse au moment précis du culte. Et ce mouvement de réactualisation, loin de s'arrêter au passé ou au présent, inclut l'avenir. Cette femme, tout comme sa communauté, espère que cette parousie partielle et personnelle débouchera, à la fin des temps, sur une rencontre cosmique.

Luhrmann reconnaît ce mouvement entre le passé et le présent – auquel j'ajouterai l'avenir – lorsqu'elle écrit : « [les évangéliques] affirment qu'ils font partie de la tradition chrétienne conservatrice qui considère la Bible comme littéralement ou presque littéralement vraie, une tradition qui décrit la relation avec Jésus en des termes personnels et implique la nouvelle naissance. » (*Ibid.* : xv). D'où mon désaccord avec Latour lorsqu'il affirme de manière excessive que la transformation religieuse n'a rien à voir avec l'information scientifique. Les évangéliques ne rompent pas le lien entre référentialité et performativité. Ce lien se manifeste en divers lieux : dans le plaidoyer de certains courants, par exemple, en faveur d'un créationnisme compris comme une explication scientifique des origines de la vie incompatible avec la théorie de l'évolution (Numbers, 2006), ou encore à

l'égard du droit de l'État moderne d'Israël de posséder la Palestine en se nantissant des « promesses » formulées par le Dieu de l'Ancien Testament (Goldman, 2009). Les anges ne sont pas de mauvais messagers : aucune apparition divine *hic et nunc* n'est dissociée de la prétention que ce qui est écrit dans la Bible – n'en déplaie à la science – décrit bel et bien ce qui se serait déroulé dans un passé lointain¹⁹. Pas de présence divine sans (une part de) référentialité (Gonzalez, 2006)²⁰.

UNE PURE INTIMITÉ, SANS POLITIQUE ?

Latour et Luhmann diffèrent sur les questions de croyance. Ils divergent aussi à propos de l'enchevêtrement entre politique et religion. Rappelons que, pour l'anthropologue français, la dimension performative du discours religieux vise à reformer « une unité, une identité, une union ou un peuple » (Latour, 2002 : 67). Même si, dans la modernité, « il faudrait renouveler individuellement ces paroles saintes », « il n'y a pas de religion individuelle » (*ibid.* : 195). Cet aspect collectif de la religion est un premier pas en direction de la politique. Latour reconnaît ce fait lorsqu'il souligne que les deux sphères partagent un vocabulaire commun. Simultanément, il semble désireux de les distinguer :

Pourtant, entre politique et religion, nulle ressemblance sinon les homonymes « peuple », « composition » et « représentation ». Tout le reste est différent, tous les ressorts, toutes les formes de parole, tous les régimes d'énonciation. Le peuple des rachetés ne se recoupe pas avec celui des citoyens. Les deux sont bien représentés, mais le sens du mot « représentation » diffère totalement. (*Ibid.* : 197)

C'est là une anxiété libérale, car Latour envisage avec lucidité ce qui arriverait si la religion devait s'allier à la politique. L'affirmation intolérante d'une identité aurait pour effet de convoquer le spectre des guerres de religion, réduisant le pluralisme à néant.

D'autant que la tentation est grande, en période de reflux, de rapatrier le peuple saint à l'abri de frontières un peu solides. Pour s'éviter l'exigeant travail de la fidélité, on se repose sur les robustes piliers de la politique et des mœurs, sur la vieille et lourde inertie des habitudes et des appartenances culturelles. Le peuple virtuel à géométrie variable devient alors un peuple réel à la surface toujours plus restreinte. Le mot « fidélité » ne signifie plus ce qui reprend à nouveaux frais le message antique pour d'autres oreilles, mais ce qui va rasséréner ceux du bercail en rabâchant les anciens mots dont fut bercée leur enfance. Il y a dorénavant un intérieur et un extérieur, une forteresse assiégée où se conserve précieusement le « trésor de la foi » contre la « montée des barbares ». (*Ibid.* : 196-197)

Luhrmann écrit dans le contexte d'une nation déjà polarisée par le spectre que Latour tente d'exorciser. Son point de départ est l'impact politique de l'accession au pouvoir de la Droite chrétienne, et le traumatisme qui en est résulté, en particulier lors de la présidence de George W. Bush (comme c'est le cas actuellement avec l'administration de Donald Trump). « Beaucoup ont été horrifiés par ce qu'ils croient être des croyances fausses, naïves et irréfléchies ; alarmés par la nature de ce Dieu moderne. » (Luhrmann, 2012 : xv).

Luhrmann dépeint ses interlocuteurs libéraux comme s'ils étaient préoccupés par les croyances évangéliques en soi, et non par leurs conséquences pour une société pluraliste. Ce qui est quelque peu réducteur. Dans son récit, les observateurs non évangéliques apparaissent davantage comme des intolérants que comme des citoyens (potentiellement) affectés et concernés. L'anthropologue prend alors la position d'une pédagogue qui tenterait d'expliquer le caractère raisonnable de la croyance en un tel Dieu : « Mon but est d'aider les non-croyants à comprendre ce processus d'apprentissage » qui conduit à expérimenter Dieu. « Il ne s'agit pas de transformer le sceptique en croyant, mais d'aider à expliquer comment une personne raisonnable pourrait choisir de devenir et de demeurer un chrétien de ce

genre. » Cette position pédagogique envisage un but normatif, celui de la réconciliation (politique) : « Cela nous aidera peut-être à franchir le fossé entre nous et à nous respecter les uns les autres. » (*Ibid.* : xvi).

Ainsi, le récit de Luhrmann évoque – et, surtout fragmente, sans jamais expliquer – les liens avec la Droite chrétienne, au point que le lecteur doit s’efforcer de reconnecter les fragments afin de comprendre la connexion entre l’intime de cette expérience religieuse et ses répercussions pour la société. Les notes de bas de page (renvoyées à la fin de l’ouvrage) sont plus explicites quant à la dimension politique, voire hégémonique, de l’évangélisme : ce protestantisme, pleinement fondamentaliste en matière de doctrine, cherche à « construire une structure théologique dans laquelle l’action politique et sociale pourrait être conçue comme un but spirituellement valable » (*ibid.* : 362). L’anthropologue propose une définition de l’identité évangélique qui suit la même ligne : les croyants qui réclament cette étiquette « signalent quelque chose de leur propre sens de la spiritualité et de leur engagement à recourir à cette spiritualité pour changer le monde qui les entoure » – une transformation conservatrice si l’on considère que les évangéliques « constituent l’essentiel de la majorité morale » (*ibid.* : 13).

Mais, dans le récit de l’anthropologue, le versant politique est minimisé au détriment de l’intimité, de l’expérience du divin que feraient les fidèles. C’est d’autant plus remarquable que Luhrmann mentionne la politique en passant pour se concentrer sur la dimension personnelle.

Ce Dieu nouveau, moderne, s’intéresse aux moindres détails de la vie du fidèle. Il reçoit les prières formulées à propos de la nation, bien sûr, mais il veut aussi qu’on lui adresse des prières relatives à la tenue qu’on portera le matin. Il est peut-être grand et puissant, mais il désire être tenu tout contre soi, précieux comme le premier chiot d’un enfant. Ce Dieu aime inconditionnellement,

il pardonne librement, il apporte la joie. Qui se refuserait à croire en un tel Dieu ? (*Ibid.* : xvi)

Cette rhétorique qui passe comme chat sur braise sur la dimension politique pour se concentrer sur l'intime obscurcit le lien entre une telle spiritualité et le militantisme de la Droite chrétienne. Le lecteur ne comprend pas comment l'une pourrait engendrer l'autre. Le récit de Luhmann suggère même que l'évangélisme charismatique produit, chez le croyant, la vertu de la tolérance : « Ceux qui cherchent Dieu de cette manière en viennent à respecter profondément la manière dont Dieu est différent avec chaque personne : ce respect génère la compréhension du fait que tous les hommes atteignent Dieu à travers l'épaisseur et la densité de leurs propres pensées, de leurs propres sentiments. » (*Ibid.* : 313). L'affirmation suscite la stupéfaction lorsqu'on la compare aux « guerres culturelles » (imposées par la Droite chrétienne) qui, semaine après semaine, font les gros titres des médias à propos de l'avortement, l'homosexualité ou l'islam – des conflits que j'ai contribué à documenter (Gonzalez, 2014b, 2016a). Qu'advient-il alors de ce « profond respect des différences » que l'anthropologue impute aux évangéliques ?

La différence entre les analyses de Luhmann et les miennes réside dans ses descriptions du culte évangélique. Obsédées par l'intime, celles-ci ratent quelque chose d'important, alors que c'est là, au cœur de la spiritualité charismatique, que je situe les racines de cette politisation. Suivant l'intuition de Latour, soyons attentifs au vocabulaire utilisé pendant le culte.

Les musiciens passent d'un chant à l'autre chant sans interruption. À un moment donné, ils interprètent « Saint, saint, saint est le Seigneur », un cantique à la mélodie solennelle qui célèbre la majesté de Dieu. Les deux phrases qui le composent (l'autre étant « la Terre entière est remplie de sa gloire ») sont répétées pendant cinq minutes. Elles plongent l'assemblée dans une transe.

Au terme du chant, la plupart des participants se tiennent debout. Le pianiste commence à parler en langues, un langage surnaturel et incompréhensible attribué à l'Esprit Saint. Si la plupart des croyants sont en mesure de parler en langues, leur interprétation est un « don » réservé à une poignée de fidèles. Le pianiste continue à jouer tout en proclamant des paroles inspirées. Les femmes de l'allée centrale, près de la chaire, se mettent à chanter en langues : leur glossolalie épouse la mélodie du chant. L'homme à l'accent africain délivre un message, comme si Dieu parlait à travers lui à la première personne. Pris de court par ses paroles, je n'arrive pas à les consigner.

Quelques minutes plus tard, après la collecte²¹, un dernier cantique met un terme au service dominical. Le chant, rythmé, presque martial, déclare : « Nous voulons voir Jésus élevé. » Le batteur paraît enchanté au moment où l'assistance se lève pour frapper des mains et crier :

« Nous voulons voir Jésus élevé | Comme un étendard sur ce pays | Pour montrer à tous la vérité | Et le chemin vers le ciel. »
[...]

« Pas à pas allons de l'avant, | Peu à peu gagnons du terrain. | La prière est notre puissance | Les murailles s'écroulent à terre | À terre, à terre, à terre. »

Dans l'extrait précédent, les mots « Seigneur » et « Roi » servaient à s'adresser à Dieu. Ici, « Seigneur » est utilisé à nouveau pour souligner le pouvoir de la divinité sur la création. Mais le nom « Jésus » participe aussi de ce pouvoir, sa domination pouvant revêtir une connotation politique : « un étendard sur ce pays. » Ce lexique relatif au « pays » s'accompagne de l'idée de conquête. Comparons cette observation relativement ordinaire²⁴ avec la façon dont Luhrmann décrit le culte²⁵ :

Le Dieu remarquable de ce genre d'Église se manifeste ici, dans ces chants. On y entend rarement parler de son jugement ; son amour y est toujours mis en exergue ; jamais au grand jamais un chant ne suggère qu'il faudrait craindre sa colère. Il est une

personne : un amant, un père, bien sûr, mais surtout un ami. Le meilleur ami. (2012 : 4-5)

Étonnamment, le vocabulaire royal a disparu de la restitution que propose l'anthropologue. Elle escamote cette dimension potentiellement politique présente dans l'expérience religieuse évangélique. Oui, Jésus apparaît comme un amant, mais il est aussi un Messie. Les évangéliques charismatiques sont attachés à son autorité royale – une prérogative susceptible de renverser la grammaire et les institutions d'une démocratie libérale, séculière et pluraliste. Et la prophétie, tout comme le culte, joue un rôle éminent dans cette subversion, comme je m'appête à le montrer.

INTIME ET POLITIQUE

La discussion de Latour et Luhrmann a permis de problématiser comment les évangéliques entendent Dieu s'adresser publiquement à eux par la prophétie. La troisième partie de l'article détaille la variété du discours prophétique en allant d'énoncés non sémantiques à des déclarations inspirées très élaborées. Je me concentrerai tant sur la présence divine que sur le contenu propositionnel, prêtant une attention particulière au contexte de l'interaction. Cette variété de discours prophétiques soulève des questions relatives à l'autorité : qui considère-t-on comme un « prophète », par opposition à un individu qui aurait reçu une « parole de la part du Seigneur » ? Enfin, cet examen du contenu propositionnel révèle que la prophétie, en plus de concerner la vie individuelle, peut aussi porter sur des entités collectives, comme une Église, une ville ou même un pays. Nous verrons comment des prophètes reconnus présentent les visions surnaturelles qu'ils prétendent avoir reçues concernant les projets de Dieu pour la Suisse ou les États-Unis.

LA PRÉSENCE : DE LA GLOSSOLALIE À LA PROPHÉTIE

L'extrait qui ouvre cet article présentait un prédicateur adressant une « parole prophétique » à deux hommes, Michel et Gilles. Le discours du ministre prend la forme canonique suivante : « Le Seigneur me montre quelque chose à ton propos. » Cette parole prophétique est déjà très élaborée. Repartir des variantes non propositionnelles permettra de démontrer que ce phénomène concerne en premier lieu la présence divine.

Commençons par quelques caractéristiques des déclarations du prédicateur. Tout d'abord, ses « paroles » possèdent un contenu propositionnel qui, en même temps, semble indéterminé. En tant qu'observateur (un peu sceptique) de la scène, j'avais été frappé par le caractère vague du message. Il ressemblait à une prédiction astrologique tirée d'un magazine populaire (Gonzalez, 2014a). La réaction enthousiaste de Michel, survenue au terme de la soirée, m'a conduit à envisager que ce manque de précision suscitait le processus interprétatif : le destinataire a rempli les blancs avec des événements biographiques pertinents, afin de remodeler son expérience à la lumière d'un surgissement particulier de la présence de Dieu dans sa vie. La présence est donc le second élément – central, en réalité – de la prophétie.

Le processus interprétatif est analogue à la production d'un récit de conversion. Le témoignage est un genre discursif crucial au sein de l'évangélisme. Il démontre la foi personnelle du croyant, son appartenance à ce type de christianisme et, possiblement, à une congrégation spécifique. Mais le récit de la conversion – même lorsqu'il tente de générer la présence de Dieu dans l'expérience de l'auditeur comme instrument d'évangélisation (Harding, 1987) – demeure orienté vers le passé du narrateur : il témoigne de la façon dont la divinité était présente lors d'événements biographiques décisifs. À l'inverse, la prophétie est davantage tournée vers présent, ou le futur, même si certaines prédictions sont tirées d'un texte ancien, la Bible (comme c'est le cas

dans la spéculation eschatologique). Témoignage et prophétie sont donc des dispositifs de production de sens qui fonctionnent selon les trois niveaux identifiés par Paul Ricœur, alors que le philosophe évoque comment le texte génère une signification pour son lecteur²⁵ :

[...] c'est une médiation entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et lui-même ; la médiation entre l'homme et le monde, c'est ce qu'on appelle la 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. (Ricœur, 1986/2008 : 266-267)

La proposition de Ricœur est décisive malgré son caractère trop herméneutique. La compréhension de soi y demeure pensée à l'horizon de la médiation discursive. Les analyses que suggère Michel de Certeau (1980) à propos de la glossolalie complètent la perspective ricœurienne : l'historien part de la dichotomie entre voix et langage et lie la parole aux modes somatiques de l'expérience. Cette dichotomie produit une *vocalisation du sujet* (Certeau, 1980 : 37) : « le sujet est l'oubli de ce que la langue articule. D'emblée, le "je" a la formalité d'une extase. » (Certeau, 1982 : 239)²⁵.

Pourtant, la notion de sujet semble trop précise. Ce qui conduit l'historien à convoquer la mystique et la psychanalyse pour évoquer le « non-lieu de "ce qui parle" » de l'intérieur (Certeau, 1980 : 28). Dans la glossolalie charismatique, le sujet est altéré par la présence d'une altérité qui meut et émeut le croyant, une présence attestée par la dissolution du langage, les mouvements corporels (larmes, rires, tremblements) et les émotions puissantes qui le submergent.

La glossolalie et les prophéties énoncées par un prédicateur apparaissent alors comme deux pôles sur un *continuum* restituant comment Dieu se rendrait sensible et audible pour le croyant. Cette présence pourrait être entendue, ressentie à même le corps et partagée avec l'assemblée. Si cette analyse est correcte, il devrait exister des

positions intermédiaires entre les deux pôles que constituent le fait de parler en langues (ou encore de rire ou de pleurer sous la motion de l'Esprit) et celui d'énoncer une prophétie à caractère propositionnel suivant la forme canonique « Le Seigneur me montre quelque chose à ce propos ».

Il est possible de répondre à cette hypothèse en proposant une première position intermédiaire : celle-ci consiste à rendre actuel un passage de la Bible, comme le fait cette jeune femme qui réénonce la parole de Jésus dans l'Apocalypse : « Voici ! Je me tiens à la porte et je frappe. » De texte ancien, l'énoncé biblique se fait voix active et actuelle, le « moi » de Jésus rencontre alors celui de la locutrice.

Plus proche de l'autre extrémité du spectre, le « moi » se fait indistinct, car la parole énoncée se libère de la lettre de la Bible tout en en gardant la teneur. C'est le cas ici des mots prononcés par une femme au moment où le culte dominical précédemment décrit touche à sa fin.

Alors que des fidèles circulent entre les bancs pour collecter l'offrande, le pianiste entame « Viens, Esprit Saint, descends sur nous ». Cette chanson, composée par la Communauté catholique œcuménique du Chemin Neuf, est un succès dans les milieux charismatiques francophones. Les paroles sont inspirées du traditionnel *Veni Creator Spiritus*.

« Viens, Esprit Saint, descends sur nous | Comble-nous de ton amour, | Que rayonne ta bonté ! | Viens, Envoyé du Dieu Très-Haut | Viens et fortifie nos corps | Et fais de nous ta demeure. »

Les musiciens interprètent ce chant lent et contemplatif avec beaucoup de délicatesse. La plupart des participants gardent les yeux fermés, mains tournées vers le ciel. Absorbés dans le chant, ils prient de tout leur corps. La beauté du moment me coupe le souffle. Je suis submergé par une forte vague émotionnelle qui traverse l'assistance.

« Viens et embrase nos vies | Viens briller dans nos nuits | Toi le consolateur. | Viens Esprit de vérité | Viens purifier nos cœurs | Viens nous renouveler. »

Au moment où résonne l'accord final, une femme blonde d'une quarantaine d'années, debout sur le balcon, énonce d'une voix fervente : « Sens-tu mon Esprit qui souffle sur toi ? Je souffle, je souffle mon Esprit sur toi. » Bientôt, un homme que je ne parviens pas à voir se lance dans une prière élaborée qui rend grâce au Christ pour son retour prochain. C'est ensuite au tour d'un jeune homme, la voix serrée par les sanglots, de remercier Dieu pour sa miséricorde et son amour.

La parole prophétique de cette femme ne survient pas de façon arbitraire. Elle prend appui sur le chant précédent, celui-ci étant une invitation adressée au Saint-Esprit : « viens et embrase nos vies. » Le « Je » prononcé par la locutrice ne se réfère pas à sa propre personne, mais renvoie à Dieu qui affirmerait que Son Esprit est présent en réponse à l'invitation que viennent de lui adresser les fidèles. L'énoncé s'accompagne aussitôt d'une prière saturée de thèmes eschatologiques, ce qui est cohérent sur le plan thématique avec l'ensemble de la séquence. Une fois encore, présence et parousie sont étroitement entrelacées.

Nous sommes désormais en mesure de distinguer différents types de discours prophétiques. Notre attention à la présence – informée par la perspective des acteurs – a posé le caractère premier de la glossolalie : ces énoncés non sémantiques et ces affections somatiques exhibent, à même la chair du fidèle, une inhabitation divine. Nous avons ensuite discuté de versets tirés de la Bible où le « moi » du texte permet une coïncidence entre Dieu et le croyant. À ce stade, le discours prophétique est encore soutenu par l'autorité de l'Écriture. Mais la citation peut devenir une performance où le locuteur capture quelque chose de l'esprit – et non de la lettre – d'une adresse prophétique tirée de la Bible. Enfin, nous avons rencontré une prophétie à part entière

ou une vision comme celle que le ministre a énoncée : « Le Seigneur me montre quelque chose à ce propos. »

Deux choses importantes différencient la déclaration de la femme blonde de celle du prédicateur invité : la place et le statut. La femme parle depuis la salle, elle hausse la voix pour communiquer son message inspiré. Son énoncé tire parti d'un interstice dans la conversation polyphonique qui se noue entre l'assemblée et son Dieu. Cette fidèle n'a pas de titre, son droit à la parole prophétique est fragile. Au contraire, le pasteur se tient derrière la chaire et prononce son discours au micro, le plus souvent sous la forme d'un long monologue. Son autorité excède celle d'un ministre ordinaire, elle est à la fois institutionnelle et personnelle : cet évangéliste itinérant est connu pour son « charisme », c'est-à-dire la manière dont il serait rempli par la présence de Dieu. Il y a donc une différence significative entre prononcer des « paroles prophétiques » et être un « prophète » (reconnu).

QU'IL Y A DES PROPHÈTES

Bien des fidèles « ont reçu » une « parole » inspirée, mais seule une poignée d'entre eux peut se dire « prophète ». Il vaut la peine d'examiner le genre de déclaration qu'est susceptible d'énoncer cette figure d'autorité, ou que l'on pourrait lui imputer. Jusqu'à présent, mes descriptions provenaient de deux célébrations consécutives. Les scènes que je m'apprête à décrire ont eu lieu dans la même église, mais se rapportent à d'autres événements, à commencer par l'assemblée générale annuelle de la paroisse qui se déroule en ce même mois de février 2003.

L'assemblée générale a commencé à 20h. Nous sommes mardi soir. Plus de soixante-dix membres sont présents. Vers 21h30, les délégués des différentes paroisses sœurs se succèdent sur l'estrade pour saluer et partager des informations relatives à leurs communautés respectives. Le délégué d'Onex, une ville de la périphérie genevoise, prend la parole pour annoncer que

sa paroisse est sur le point de célébrer son 25^e anniversaire. Il lie la célébration à un événement particulier :

« Je vais vous raconter une petite histoire. En mars dernier, un prophète est venu dans notre paroisse et nous a donné une parole prophétique de l'Apocalypse : "J'ai mis devant toi une porte ouverte que personne ne peut fermer" [Apocalypse, 3,8]. Depuis, nous avons d'excellentes relations avec les autorités d'Onex et les églises de la commune. »

Le délégué recourt aux deux expressions : « parole prophétique » et « prophète ». Le second terme fait référence à un prédicateur itinérant, semblable au ministre belge de nos précédentes descriptions. La première formule correspond à une citation tirée de la Bible. Le contenu propositionnel du verset, vague à première vue, acquiert un sens défini et nouveau, alors que le locuteur l'indexe sur une situation locale. L'Écriture, devenue prophétie, se fait performative. L'orateur atteste de cet effet au travers d'un changement de dynamique qui toucherait trois instances collectives : le « nous » qui représente la paroisse d'Onex, les autres Églises et les autorités de la ville. Les paroles prophétiques décrivent donc, de manière surnaturelle, la présence et l'action de Dieu dans la vie des fidèles, mais aussi sur le plan des institutions et des collectivités.

Cette analyse est cohérente avec d'autres observations que j'ai effectuées dans la même église et dans d'autres cercles charismatiques. Ainsi, en juin 2006, une « école internationale des prophètes » (telle qu'introduite par le pasteur) de passage en Suisse anime un culte dominical. Ces étudiants, dont le campus est basé à Chypre, proviennent de différents pays occidentaux, mais principalement d'Amérique du Nord. Le groupe préside le moment de louange, intercalant des paroles prophétiques entre les chants. Ils s'expriment depuis l'estrade, au moyen d'un micro, demandant notamment à Dieu : « Envoie ton Saint-Esprit sur Genève ! Nous avons soif de ta présence. Viens, Seigneur Jésus ! » Ces transports inspirés sont accompagnés de

prophéties plus élaborées relatives au « réveil » et à la « réforme » censés déferler sur la région. En voici un extrait (Gonzalez, 2011b : 183) :

[...] Et je veux encourager l'Église à Genève en vous disant que vous avez un formidable héritage ici. Et je veux vous encourager en disant que la Réforme n'a pas été l'achèvement du travail de Dieu à Genève. C'était seulement le commencement. Et ce matin, alors que je priais – je veux vous encourager – je me suis senti si remué [*stired*]. Je me sens encore remué maintenant, comme si je pouvais prophétiser le contenu d'un livre entier sur toute cette Église. Mais une chose que je veux vraiment prophétiser, c'est qu'il y a un mouvement de Dieu qui est en train d'arriver à Genève, au point que la Réforme paraîtra minuscule. Le feu de Dieu est sur le point de revenir à Genève pour bientôt.

Cet étudiant est présenté comme membre d'une « école des prophètes ». L'autorité institutionnelle, que lui confère le pasteur de l'assemblée, se dédouble sur le plan interactionnel et discursif : « je me suis senti si remué. Je me sens encore remué maintenant, comme si je pouvais prophétiser le contenu d'un livre entier sur toute cette Église. » L'élève impute indirectement son discours à l'influence de l'Esprit. Ses motions intérieures seraient une attestation de la présence divine. Simultanément, sa prophétie revêt une dimension propositionnelle liée à l'avènement d'une nouvelle Réforme à Genève, une société appelée à se conformer aux valeurs du christianisme (évangélique).

Nous nous attarderons bientôt sur la dimension sociétale de la prophétie. Pour l'instant, continuons à explorer la relation entre les paroles inspirées et le fait d'être prophète, afin de montrer combien les évangéliques sont conscients des réticences (émanant de coreligionnaires) que les énoncés prophétiques peuvent rencontrer. Ainsi, en novembre 2003, plusieurs personnes de cette même communauté sont invitées à donner leur témoignage lors d'un culte. Il s'agit d'un

événement particulier : ces fidèles témoignent publiquement du fait qu'ils n'ont pas reçu la guérison physique escomptée, malgré des années de prière personnelle et communautaire. Les témoignages, qui se déroulent en lieu et la place du sermon habituel, sont introduits et encadrés par le pasteur. Cette décision audacieuse va à l'encontre d'une théologie qui a cours dans l'assemblée en regard de la guérison surnaturelle ; elle suscite une opposition considérable de la part d'un autre ministre au sein de l'Église.

L'un de ces témoignages porte sur une vision. Alors qu'elle s'apprête à décrire l'image que Dieu lui aurait envoyée pour la rassurer, l'une des témoins, une fidèle de la congrégation, avance : « Je ne suis pas quelqu'un qui reçoit des visions, des images, tous les jours, rassurez-vous ! » (Monnot & Gonzalez, 2011 : 102). Cette prudence énonciative, avant d'entamer le récit de la vision est révélatrice. En premier lieu, la locutrice ne revendique aucun « don de prophétie », et donc pas de statut de « prophète ». Ensuite, elle est consciente du fait que, même dans le contexte où le pasteur autorise son témoignage, elle est sur le point de dire quelque chose qui va au-delà de la manière habituelle d'agir de Dieu, y compris pour une assemblée de ce type. Simultanément, le témoin confère à sa vision un caractère exceptionnel.

La même prudence s'applique aux personnes extérieures à l'Église, comme me l'a indirectement confié l'un de mes informateurs, un étudiant diplômé en sciences politiques, alors que nous sortions de la soirée avec le ministre belge : « Tu dois certainement nous prendre pour des fous. » Cette préface a donné lieu à un échange nourri à propos du surnaturel. Les deux situations, le récit de la vision et mon interaction avec un informateur, montrent que les acteurs comprennent que leur expérience de Dieu peut être perçue comme problématique à l'intérieur ou à l'extérieur de leur communauté religieuse, et que rendre compte d'une telle expérience exige de se montrer prudent.

Être prophète, y compris selon des normes charismatiques, implique donc d'être considéré comme une figure d'autorité. Cette autorité est étroitement liée à un « don » qu'une assemblée, un ministère ou un réseau « apostolique » attribue à l'Esprit Saint. Les prophéties du prédicateur belge ou de l'apprenti prophète sont bien plus élaborées qu'une citation biblique. Elles témoignent d'une latitude à l'égard de la Bible et démontrent une plus grande autorité personnelle : leurs énonciateurs, au bénéfice d'une « onction », seraient plus proches de Dieu.

POUR LES NATIONS : LA SUISSE ET LE LION

Notre analyse a mis en lumière que les prophéties peuvent aussi concerner des entités collectives, comme des Églises ou des villes (Onex ou Genève). Il est important de noter que ces visions ont été délivrées par, ou attribuées à, des « prophètes » itinérants. Ces acteurs font partie des réseaux internationaux et para-ecclésiaux qui caractérisent le monde évangélique et transforment puissamment le christianisme mondial (Stephens & Giberson, 2011 ; Christerson & Flory, 2017). Leurs messages réinscrivent la destinée commune d'une ville, d'une région ou d'une nation dans le cadre de l'agir divin au sein du monde. Dès lors, un pays peut avoir une vocation, tout comme un individu. Il peut être converti en ciblant sa population (le « réveil ») ou ses institutions politiques (la « réforme »), afin de « ramener la nation vers Dieu » et à « Ses lois » (la « restauration »). Les prophéties peuvent donc concerner et même affecter les citoyens, évangéliques ou non, volontairement ou pas. Les pages qui suivent évoquent trois situations relatives à des prophéties portant sur des nations.

Le 13 juin 2010, le Réseau évangélique suisse organise un grand rassemblement intitulé « Jour du Christ ». À l'appel de cette institution, vingt-cinq mille participants venant de toutes les régions convergent vers le stade de Berne, la capitale fédérale²⁶. Les principaux organisateurs appartiennent à l'aile charismatique de l'évangélisme suisse. Ils décident de transmettre une vision spirituelle

relative à la nation en distribuant un livret, *Le Lion de lumière : une parole pour la Suisse*. Cette vision de 10.000 mots, initialement rédigée en anglais, est le fait d'un prophète et compositeur nord-américain Scott MacLeod, qui participe à un réseau charismatique important, MorningStar Ministries. À l'origine, le texte s'intitulait : « Parole prophétique et stratégique - Europe - Suisse ». Il a été traduit en allemand et en français et remis aux participants de l'événement. Dans les paragraphes suivants, je résume les principaux thèmes présents dans cette prophétie.

MacLeod commence *Le Lion de lumière* en affirmant que son texte est le résultat « d'une profonde expérience prophétique » reçue lors de sa visite en Suisse : « Le Seigneur nous fit beaucoup de révélations à l'égard du passé de la Suisse, de son Église et aussi de ce qui, je crois, préfigure son avenir » (p. 9). Cette vision arrive dans le contexte d'une « grande guerre avec les forces démoniaques, et l'Église doit être pleinement équipée et préparée à tenir ferme contre ces forces du mal qui vont être relâchées sur la terre » (p. 10). Les Suisses vont jouer un « rôle stratégique [...] dans les derniers moments de l'ère de l'Église » (p. 10). La prophétie continue en invoquant l'histoire suisse. Elle souligne le fait que les Suisses étaient connus pour leurs talents de guerriers et engagés comme mercenaires par des rois étrangers. Mais le mercenariat aboutit à une tragédie : en 1792, au cours de la Révolution française, les gardes suisses de Louis XVI sont massacrés par le peuple, alors qu'ils tentent de défendre le Palais Royal. À Lucerne, la gigantesque statue d'un lion blessé commémore ce massacre.

MacLeod associe le lion au Christ (une image biblique commune), mais aussi à la Suisse : les Suisses doivent renoncer à leur neutralité (adoptée après ces expériences terribles) pour devenir des guerriers du « Roi des rois », Jésus Christ. Ils doivent suivre l'exemple de Zwingli, le « père de la Réforme suisse », qui « mourut une “épée à la main” alors qu'il combattait pour la liberté de prêcher la vérité et la foi biblique » (p. 40). Selon la

vision, « Dieu recrute et forme actuellement une armée de guerriers suisses qui seront radicaux et qui n'auront aucune honte de l'Évangile de Jésus-Christ. Ils seront tout sauf politiquement et religieusement corrects. » (p. 38). Et Dieu donnera à l'Église suisse « la faveur des rois » (p. 50), c'est-à-dire le soutien des autorités politiques. L'adoration sera une arme dans ce combat pour sauver les âmes : « La créativité divine et cette haute forme de louange déborderont dans les rues, les clubs, les écoles, sur les places de marché et parmi les nations. Elles s'infiltreront même sur les ondes ! » (p. 48).

Les éléments issus des analyses précédentes sont pertinents : l'horizon demeure eschatologique, mais il est aussi marqué par un fort dualisme opposant Dieu au diable – les deux étant présents et actifs. Les événements historiques sont ressaisis au moyen d'images religieuses de manière à dépeindre la Suisse comme un acteur impliqué dans ce combat cosmique. Les croyants suisses incarnent l'appel le plus élevé que Dieu adresserait à la nation : ils sont invités à devenir des guerriers spirituels dont le combat pourrait avoir des conséquences jusque dans la sphère politique et l'espace public. La vision se veut une critique forte à l'encontre de tout ce qui pourrait se rapprocher d'une forme de la « neutralité »²⁷, celle-ci représentant une forme de « capitulation »²⁸ ou de « compromis »²⁹. Au contraire, ces guerriers doivent considérer la « pureté » comme leur norme contre « l'immoralité sexuelle » et les « normes impures de ce monde corrompu » (p. 28).

Après le Jour du Christ, Robin Reeve, théologien pentecôtiste et professeur dans un institut biblique évangélique, publie un post sur son blog pour dénoncer le « nationalisme chrétien » préconisé par *Le Lion de lumière*³⁰.

Depuis quelques années, je suis profondément dérangé par l'émergence d'une forme de nationalisme mystique, par laquelle

certaines évangéliques pensent que les États-nations ont une vocation divine.

En Suisse, notamment, le fait que la constitution helvétique commence par un « Au nom du Dieu tout-puissant » vient alimenter l'idée que mon pays serait une « nation chrétienne ». Il en découle un désir de retrouver les « racines chrétiennes » de la nation et de voir l'émergence d'un gouvernement politique « chrétien » qui, par des lois et la contrainte qu'elles impliquent, amènerait la confédération [helvétique] à accomplir une sorte de vocation divine pour le monde.

Reeve dénonce ces « prétendues révélations prophétiques » : elles seraient « violentes » (en particulier dans leur éloge de la mort de Zwingli) et « théocratiques ». L'inquiétude du théologien a suscité quelques débats en marge du monde évangélique suisse³¹, mais aucune réaction de la part des organisateurs de l'événement qui ont agi au nom du Réseau évangélique suisse³². Néanmoins, ce « nationalisme chrétien » – ici prophétiquement justifié – alimente l'agenda des politiciens évangéliques (d'un petit parti, l'Union démocratique fédérale) qui ont élaboré et contribué au lancement du référendum de 2009 sur l'interdiction des minarets en Suisse (Gonzalez, 2015 ; Terzi, 2016).

L'AMÉRIQUE EN FLAMMES, TRUMP ET LE DEEP STATE

La seconde prophétie que je souhaite aborder paraît sur le site web *Charisma News*. Celui-ci fait partie de *Charisma Magazine*, un média étasunien qui se revendique le « principal magazine du mouvement charismatique chrétien »³³. Cette vision a été communiquée par l'évangéliste Pat Schatzline de *Remnant ministries*³⁴ lors du « Jim Bakker show », un programme que le télévangéliste co-anime avec son épouse Lori. Ce programme se veut « une émission quotidienne d'une heure avec des révélations prophétiques et bibliques mises en lumière dans le monde d'aujourd'hui »³⁵. Les prophéties de Schatzline

– nous verrons qu’il y en a deux – ont ensuite été relayées dans l’un des plus importants centres médiatiques du monde charismatique. Jim Bakker est un télévangéliste de premier rang depuis les années 1960, malgré ses déboires avec la justice qui défrayèrent la chronique dans les années 1980 et le conduisirent à purger une peine de prison (Bruce, 1990/2019). Lui³⁶ et Pat Schatzline³⁷ sont liés à *MorningStar Ministries*, tout comme Scott MacLeod. Ces acteurs participent à un réseau mondial d’évangélistes, de prophètes et d’apôtres.

« Une vision prophétique troublante décrit des chars d’assaut roulant dans des villes américaines », titre *Charisma News* dans sa rubrique « Opinion » en juillet 2017. La page présente un extrait vidéo de quatre minutes du Jim Bakker Show où Schatzline énonce ses prophéties. L’article résume la première d’entre elles, tandis que l’extrait montre les deux.

L’Amérique ne sera pas détruite de l’extérieur, mais de l’intérieur, affirme l’auteur et ministre Pat Schatzline d’après ce que le Seigneur lui a communiqué.

La révélation est venue après que Schatzline ait reçu une vision aussi spécifique que vivante.

« Je me tenais au coin de la rue en train d’adorer le Seigneur quand, soudain, j’ai vu des chars d’assaut entrer dans les rues de l’Amérique. Et je me suis dit : “Seigneur, qu’est-ce que c’est ?”... J’ai vu des chars traverser les rues de l’Amérique et des gens se faire rafler. »

Schatzline dit que la force de sa vision l’a fait pleurer.

« Voilà ce que je crois de tout mon cœur. Nous sommes à présent parvenus à un point où nous célébrons la perversion. Nous sommes maintenant dans une époque où l’islam est, [sic] les gens sont excités par l’islam et ils, [sic] ce sont les œillères de ce monde... On a pris des bébés et on en a fait un bloc d’électeurs au lieu de les éduquer comme des enfants. »

Regardez la vidéo pour en savoir plus.

La vision décrit des scènes de guerre civile où l'armée américaine semble s'en prendre à des civils ordinaires. La cause de ce bouleversement se trouve – tant dans la prophétie que dans son résumé par *Charisma News* – dans la célébration de « la perversion », probablement une façon détournée pour désigner l'homosexualité, et dans l'acceptation de l'islam. Ce sont là deux thèmes communs dans les prophéties pour souligner l'état de délabrement qu'auraient atteint les sociétés occidentales (Gonzalez, 2014). La vision développe également l'idée d'une guerre spirituelle entre Dieu et le diable : le discours charismatique tend à associer l'homosexualité et l'islam à des pouvoirs démoniaques. Mais ici, le combat devient littéral et se transforme en guerre civile. *Charisma News* n'endosse pas explicitement la vision, sans pour autant se montrer sceptique. La prophétie semble digne d'intérêt et élabore des thématiques généralement présentes sur ce média. Ceci nous amène au deuxième message inspiré de Schatzline (transcrit à partir de la vidéo) :

Pat Schatzline – J'ai fait un rêve prophétique un matin, il y a trois semaines, à propos de l'Amérique. J'ai vu de la fumée s'élever de l'Amérique et je me suis dit : « Seigneur, qu'est-ce que c'est ? » Et puis je reçois un appel téléphonique d'un prophète – un réel prophète, un vrai prophète, un pur prophète. Et il me dit : « Pat, je ne sais pas à qui le dire, mais j'ai fait un rêve. Voilà : les fuites qui viennent de la Maison-Blanche en ce moment ne viennent pas de l'ancienne administration, de l'administration Obama, mais du Deep State de l'administration républicaine qui l'a précédée. »

Lori Bakker – Mmmh !

Pat Schatzline – Et il a dit : « Ce sont eux qui le [Trump] haïssent tant. Parce qu'il s'est tellement opposé à l'establishment. » Un de mes amis m'a appelé. Et c'est un vrai prophète. Il a dit : « Il faut que je te dise ça. » Et j'ai appelé d'autres gars et ils m'ont dit : « On ressent la même chose. »

John Shorey – As-tu dit « brûler en Amérique » ?

Pat Schatzline – Ouais ! J'ai vu... J'ai fait un rêve tôt un matin. Et j'ai vu des flammes venir de l'Amérique. Et puis je me suis

réveillé. Et puis j'ai reçu un coup de fil de ce type. Je ne sais pas si les deux vont ensemble. Je me contente de vous le dire !

Le dernier message semble développer ce qui précède. La première vision a donné quelques causes de la guerre civile à venir : l'homosexualité (la « perversion ») et l'islam. Ce rêve répond à la question de savoir qui pourrait se trouver derrière les chars d'assaut. Schatzline fait allusion au lien entre les deux visions, sans le rendre explicite, « Je ne sais pas si les deux vont ensemble », et en laissant aux spectateurs le soin de procéder à l'inférence. Mais, avant d'aborder la question de savoir qui pourrait commander ces chars, concentrons-nous sur la position de Schatzline : il n'assume pas l'entière responsabilité de la vision, mais en attribue l'explication à un « réel/vrai/pur prophète » qui reste anonyme, tout comme les « autres gars » auxquels il demande confirmation. L'anonymat d'une figure prophétique aussi puissante est une caractéristique que j'ai déjà rencontrée sur ce terrain lorsqu'une « prophétesse » a prétendu qu'un « juif » aurait à l'avance prophétisé les événements du 11 septembre 2001, sans en prendre immédiatement la mesure (Gonzalez, 2011b). Loin de constituer une prise de distance, ce positionnement énonciatif (Goffman, 1979) contribue à amoindrir la responsabilité de l'énonciateur tout en renforçant l'autorité de la vision.

Et voici ce que prétend la vision de Schatzline : Dieu aurait montré de manière surnaturelle que le véritable ennemi de Donald Trump n'est pas Obama, mais le « *Deep State* de l'administration républicaine » précédente. Les membres de cet « État profond » seraient les « *leakers* » (les responsables qui font fuiter des informations sensibles) et, implicitement, ils peuvent être considérés comme ceux qui commandent l'armée sur le point de s'en prendre aux citoyens américains. La prophétie suppose que celui qui « fait fuiter » des informations relatives à la Maison-Blanche serait membre du *Deep State*, actif dans un complot visant à saper le président actuel et à détruire la nation. Dans

ce combat, Dieu serait du côté de Trump, car Il révélerait – au moyen de rêves, de visions et de prophéties – l’ennemi tapi dans l’obscurité.

Ce message surnaturel jette également une ombre (et la suspicion) sur le travail des institutions fédérales qui tentent d’enquêter sur la possible collusion entre Trump et la puissance russe, et même sur toute tentative de tenir le président responsable pour des actes qui outrepasseraient ses prérogatives. La prophétie propose de lire le fonctionnement normal de l’État au prisme d’une guerre cosmique entre Dieu et le diable. L’eschatologie rencontre les théories du complot relatives au *Deep State*, instaurant à l’égard de la politique le rapport paranoïaque décrit, depuis les années 1960, par l’historien Richard Hofstadter (1965/2012). L’enquête et le débat raisonné, en tant que rapport pour appréhender la vie politique, sont éclipsés par la prophétie. Ces révélations surnaturelles procèdent à des affirmations référentielles relatives au cours du monde, aux forces du mal qui agiraient dans l’ombre, et à la nécessité de renverser ces dernières.

POLITIQUE INSPIRÉE : L’« OINT DU SEIGNEUR » ET LES « RÉSEAUX DÉMONIAQUES »

La télévangéliste Paula White est une proche de Donald Trump depuis plus d’une quinzaine d’années. Durant la présidentielle de 2016, elle faisait partie du Conseil évangélique du candidat, avant de prendre la tête, une fois l’élection remportée, de cet organe composé de poids lourds de la Droite chrétienne³⁸. Le 20 janvier 2017, White procède à la prière d’invocation lors de la cérémonie d’inauguration du nouveau président. Cette pasteure charismatique, promotrice de la « théologie de la prospérité », a largement contribué à faire de Trump une figure présentable auprès de la Droite chrétienne, ses ténors lui ayant attribué la conversion de ce candidat peu conventionnel³⁹.

Le 18 juin 2019, Trump lance sa campagne de réélection pour 2020 au Amway Center d’Orlando (Floride), réunissant près de 20.000 personnes. Il demande à sa conseillère religieuse de prier pour l’occasion.

Parlant depuis le pupitre qu'utilisera bientôt le candidat pour s'exprimer, elle invite les participants à se lever et à tenir la main de leur voisin pour s'associer à la prière⁴⁰. White, qui regarde par moments ses notes, martèle son propos avec force, alignant les citations bibliques. Ces extraits, souvent tirés des Psaumes, dénoncent « les rois de la terre » et « les princes » qui se liguent contre « le Seigneur et son oint » (Psaume, 2,2) – ce messie n'étant autre que Trump. La prédicatrice va jusqu'à invoquer des passages du Nouveau Testament décrivant la lutte « contre les esprits méchants dans les lieux célestes » (Éphésiens, 6,12). La foule exulte, ponctuant certains moments par des cris et des applaudissements, notamment lorsque White cite les paroles du président, « nous adorons Dieu, pas le gouvernement », ou lorsqu'elle tonne, à la fin de sa prière, forte de l'autorité que Dieu lui aurait conférée :

Je protège son appel [celui de Trump], je protège son objectif, je protège sa famille ! Et nous assurons la victoire, dans le nom qui est au-dessus de tout nom, le nom qui n'a jamais failli pour cette nation et pour ma vie, le nom de Jésus-Christ ! Et tout le monde dit « Amen » !

Les médias n'ont pas manqué de s'interroger sur la signification d'un terme, mais aussi sur la portée d'un geste, comme en témoignent les titres qui rapportent l'événement : « Paula White, conseillère spirituelle de Trump, lie les “réseaux démoniaques” dans la prière inaugurale de la campagne » (*Christian Broadcasting Network*)⁴¹ ; « La conseillère spirituelle de Trump, Paula White, prie pour arrêter “tout réseau démoniaque” contre lui » (*Fox News*)⁴² ; « La conseillère spirituelle de Trump cherche à le protéger contre les “réseaux démoniaques” lors d'un meeting de réélection » (*The Washington Post*)⁴³. La partie qui fait débat se situe entre la troisième et la quatrième minute de la vidéo.

Maintenant, j'ai vraiment besoin que vous me suiviez.

Que tout voile maléfique de tromperie de l'ennemi soit ôté des yeux du peuple, dans le nom qui est au-dessus de tout nom, le nom de Jésus Christ !

[*acclamations du public*]

Car Tu as dit dans Ta Parole.

– Maintenant, je vais m'occuper de certaines principautés. OK ? – Parce que Tu as dit dans Ta Parole, dans Éphésiens chapitre six verset douze, que « nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes ».

Alors, maintenant, que chaque réseau démoniaque, qui s'aligne contre le but, contre l'appel du Président Trump – qu'il soit brisé, qu'il soit démoli, au nom de Jésus !

[*acclamations du public*]

« Que le conseil des méchants soit ruiné » dès maintenant, selon Job, chapitre douze, verset dix-sept.

Je déclare que le Président Trump vaincra toutes les stratégies de l'enfer et toutes les stratégies de l'ennemi ! Et il accomplira sa vocation et sa destinée !

White introduit ce moment en indiquant qu'elle s'apprête à procéder à un geste très particulier. Les caractéristiques d'un exorcisme sont réunies : déclarations à l'encontre des puissances démoniaques, recours à la force logée dans le « nom de Jésus », citation de versets relatifs au « combat spirituel ». *Fox News* s'indigne du fait que le geste ait été « moqué par Mediaite et d'autres dans les médias mainstream comme un "exorcisme politique" ». Mais le commentaire de la chaîne évangélique CBN indique combien ce geste relève d'une lutte contre le démon visant à assurer la protection d'un président perçu comme une figure providentielle⁴⁴ : « White n'appelait pas les chaînes d'information (*news networks*) "démoniaques", mais faisait référence à la guerre spirituelle et aux forces du mal dans le domaine spirituel, sur lesquelles les chrétiens peuvent prendre autorité par la prière ».

Le pasteur évangélique australien, David Robertson, bien que critique, lit le geste de façon analogue⁴⁵. Dans *Christian Today*, un magazine évangélique britannique diffusé sur le continent américain, il expose « [s]on problème avec la prière de Paula White pour le Président »⁴⁶ :

Le message est clair. Donald Trump est l'Oint du Seigneur. Ceux qui s'opposent à lui s'alignent sur les forces démoniaques. C'est un message que j'ai entendu non seulement de la part de White, mais aussi dans diverses « paroles prophétiques » qui m'ont été envoyées (par des chrétiens bien intentionnés – pas directement par le Seigneur). Je ne suis pas vraiment emballé à l'idée de me retrouver dans le même camp que le diable : peut-être ferais-je mieux de rentrer dans le rang ?

Après avoir réfléchi et « éprouvé les esprits » (cf. 1 Jean 4,1), permettez-moi de le dire très simplement. Cette prière et tout le rapprochement entre Trump et le Messie (l'Oint) est un épisode honteux et embarrassant dans l'histoire de l'Église américaine.

Robertson associe la prière de White aux « paroles prophétiques » que lui ont envoyé d'autres chrétiens prétendument inspirés. La perception des agissements invisibles du démon relèverait donc d'une aptitude « prophétique ». En second lieu, ces « paroles » constituaient des injonctions à « rentrer dans le rang ». Cette interprétation n'a pas empêché le pasteur de se montrer critique à l'endroit de ces propos. Malgré son incrédulité, Robertson décrit l'effet illocutoire visé par ces « paroles » : produire un collectif aligné, faisant taire toute forme de dissension. Quant au désaveu de l'intrication entre religion et politique dans la prière de White, il est cinglant, mais loin d'être partagé par le rouleau compresseur que constitue la Droite chrétienne, comme nous pourrions le constater.

La signification de l'expression « réseau démoniaque » a intrigué les médias séculiers, tant elle semble vague. Le *Washington Post* tente d'en expliciter le contenu :

White n'a pas dit à quels réseaux démoniaques et ennemis Trump était confronté. | Mais la prière spectaculaire était à sa place lors d'un rassemblement empreint de mépris pour la liste des ennemis déclarés de Trump – les médias, les démocrates, les suspects habituels – et accompagné d'un soutien inébranlable envers l'agenda du président.

Dans le principal article consacré à la manifestation, le quotidien relève que Trump s'est par moments écarté du texte de son discours pour dénoncer : la « “chasse aux sorcières” » que constitue l'enquête spéciale menée par le procureur Robert Mueller à propos de l'ingérence russe lors des élections de 2016 ; la couverture médiatique défavorable dont le président fait l'objet dans les médias généralistes ; les e-mails manquants de « Hillary la tordue »⁴⁷. Autant d'instances, selon mes analyses, susceptibles d'être ressaisies par l'interprétant de la « guerre spirituelle ». Le *Post* signale par ailleurs que ce n'est pas la première fois que la pasteure invoque une telle terminologie, alors qu'elle prie pour le président⁴⁸.

En mai, elle déclarait « que tous les réseaux démoniaques doivent être dispersés dès à présent » alors qu'elle s'exprimait à la Maison Blanche, à l'occasion de la Journée nationale de prière. S'exprimant en chaire au début du mois, elle a prié Dieu de le défendre [Trump] contre « toute attaque démoniaque », lors de la « journée spéciale de prière » organisée par le pasteur Franklin Graham pour le président.

Bien que peu déterminée sur le plan référentiel, la formule « réseaux démoniaques » résonne régulièrement dans les lieux du pouvoir et paraît cautionnée par des acteurs centraux de la Droite chrétienne, tel Franklin Graham, le fils et successeur du célèbre évangéliste Billy Graham, ce dernier ayant façonné le visage de l'évangélisme moderne, lui conférant notamment une orientation politiquement conservatrice, depuis la Seconde Guerre mondiale (Miller, 2011).

Mais le *Post* poursuit son enquête : il trace les occurrences de « réseaux démoniaques » jusque sur le plateau de Jim Bakker. En août 2017, le télévangéliste avait convié Paula White à évoquer son « ministère » auprès du président et à témoigner de « La véritable histoire de Donald Trump », pour reprendre le titre de l'émission. Elle y avait dépeint l'homme comme un authentique « chrétien », « sensible », en proie à de violentes attaques⁴⁹. De ce long interview, je retiens une séquence de quatre minutes, dont j'examinerai deux moments⁵⁰. Ce passage permet de mieux cerner la démonologie politique que promet White avec l'aval de la Droite chrétienne. Le premier moment intervient juste après une plage publicitaire.

Jim Bakker – Comment le président peut-il résister à la haine et à la pression ? Tout ce qu'il dit, ils le détournent.

Paula White – Ouais.

Jim Bakker – Paula, il n'y a jamais eu une telle haine envers un président.

Paula White – Je n'ai jamais vu rien de tel. Je n'ai jamais vu rien de tel de ma vie.

Jim Bakker – Ils veulent le faire trébucher. Ils demandent même qu'il soit assassiné.

Paula White – Je n'ai jamais rien vu de tel de ma vie. Je vais même aller plus loin, d'accord ?

La discussion dévoile un complot : derrière les critiques à l'encontre du président, ses ennemis auraient décidé d'en attenter à sa vie. Comment expliquer un tel déchaînement de violence ? White promet des révélations. Durant les prochaines minutes, la pasteure établit qu'il incombe aux chrétiens de prier pour leurs dirigeants, sous peine de s'exposer au « jugement divin ». Ces prières doivent aussi inclure le Sénat et le Congrès. Mais elles ne suffisent pas, indique bientôt la conseillère du président, une proposition à laquelle les époux Bakker apportent leur soutien.

Paula White – Alors je vais aller plus loin. Nos actes de foi – parce qu’il ne s’agit pas seulement de prier, mais de faire quelque chose. Parce que cet homme – je n’ai jamais vu de pareilles batailles. – Vous voulez vraiment que je rentre dans tout ça ?

Les Bakkers – Oui !

Paula White – Nous avons cent trente postes vacants dans les cours inférieures. Et il est en train de nommer exactement les personnes que nous avons demandées quand nous l’avons mis–

Jim Bakker – Oui !

Paula White – au poste de président. Nous avons dit : « nous allons mettre–

[*Applaudissements du public*]

Paula White – Vous êtes là parce que nous voulons des originalistes. Nous voulons des constitutionnalistes.

Jim Bakker – Oui !

Paula White – Nous voulons que notre Cour suprême soit comme Neil Gorsuch ».

Lori Bakker – Amen !

Paula White – Il l’a fait.

Jim Bakker – Oui !

Paula White – Et de la façon la plus rapide. Ce qui était un miracle absolu venant de Dieu. Parce que cela n’avait pas été fait depuis 1881. Mais nous en avons cent trente [des juges à pourvoir]. Et les nominations aux cours inférieures ont à voir avec votre vie de tous les jours ! Avec votre quotidien ! Parce que les juges de la Cour Suprême, si on en a deux de plus ! Allons-y !

Lori Bakker – Ouais !

Paula White – Si on en a deux de plus ! Et en ce moment, je sais que nous sommes en train littéralement de mettre une trouille du diable aux esprits démoniaques.

[*Applaudissements du public*]

Jim Bakker – C’est vrai !

Paula White – alors que je suis en train de dire ça, maintenant ! Parce que si nous en obtenons deux autres, nous pourrions

renverser les lois et les décrets démoniaques qui ont maintenu cette nation en captivité ! S'il vous plaît, priez pour moi !

Lori Bakker – Ouais !

Paula White – Parce que je me sens toute remuée [*stired*] ! Et, là, maintenant, je fais en sorte que tous les réseaux démoniaques–

Lori Bakker – Oui, Jésus !

Paula White – soient dispersés !

Jim Bakker – Amen !

La séquence se termine en plaçant le spectateur, sa famille, de même que le président, Mélanie et leurs proches, sous la protection du « sang de Jésus » – l'un des éléments les plus puissants sur le plan spirituel dans la conception évangélique, car la rédemption aurait été acquise par ce moyen lors de la mort du Christ sur la croix.

Les « réseaux démoniaques » (le synonyme « esprits démoniaques », voire le simple qualificatif « démoniaque ») interviennent ici selon une double modalité, comme référence et comme présence. La référence vise tantôt des entités surnaturelles néfastes, tantôt une législation humaine, « les lois et les décrets démoniaques qui ont maintenu cette nation en captivité ». White établit un lien entre ces entités et ces lois, avançant que les nominations effectuées par un président « que nous avons mis à (ce) poste » – établissant un rapport quasi-propriétaire à cet élu – pour nommer des juges ultra-conservateurs (tel N. Gorsuch) constituent des étapes dans une lutte contre le démon. Dès lors, la législation libérale (en matière de mœurs) et séculière (sur la séparation stricte entre Église et État) est appréhendée au prisme d'une « guerre spirituelle » possédant des effets très concrets : il s'agit de défaire toute loi entravant la revendication d'une propriété exclusive des « chrétiens » sur la nation.

Ce qui nous conduit à la présence. La fin de la séquence prend la forme d'un exorcisme. White signale que le simple fait de dévoiler la part démoniaque qui se cacherait derrière les affaires humaines équivaldrait à une mise en danger. Ce dévoilement déchaînerait la

colère des démons, qui se manifesteraient alors. Ce que la pasteure affirme ressentir à même son corps : elle serait « remuée » (*stired*), comme le jeune apprenti prophète qui, de passage à Genève, communiquait des « paroles » inspirées lors d'un culte. Dans les deux cas, la motion corporelle est invoquée pour communiquer à ses interlocuteurs la présence agissante d'une entité surnaturelle. White requiert aussitôt des spectateurs qu'ils se joignent à elle dans le « combat spirituel » : « S'il vous plaît, priez pour moi ! Parce que je me sens toute remuée ! » Elle « prend autorité » et procède à un exorcisme : « Et, là, maintenant, je fais en sorte que tous les réseaux démoniaques soient dispersés ! » Ce à quoi Lori Bakker ajoute « au nom de Jésus ! », avant que son mari appose un « Amen ! »

Le spectateur saisit alors – s'il ne l'avait déjà compris – que la violence qui s'acharne contre Trump provient de la même source. Les opposants politiques seraient en réalité les agents du démon. Et, avec le diable, on ne pactise pas : on détruit ses œuvres « au nom de Jésus ». À nouveau, les analyses de R. Hofstadter sont d'une troublante actualité pour décrire cette intrication entre charisme et politique :

Le trait distinctif du style paranoïaque ne tient pas à ce que ses représentants voient des conspirations ou des complots çà et là au cours de l'histoire, mais au fait qu'à leurs yeux, une « vaste » et « gigantesque » conspiration constitue la force motrice des événements historiques. L'histoire est une conspiration, ourdie par des forces démoniaques dotées d'une puissance quasi transcendante. Ces forces donnent le sentiment de ne pouvoir être vaincues non pas par les voies habituelles du compromis politique, mais au terme d'une croisade sans limites. (Hofstadter, 1965/2012 : 74)

La spiritualité charismatique est obsédée par la présence du monde surnaturel. Cette présence, loin de se limiter à Dieu, concerne aussi un ensemble d'entités qui participent au récit biblique, parmi lesquelles les anges, le diable et ses démons, ainsi que les rapports

qui s'instaurent entre elles. Dieu n'est pas la seule entité à laquelle ces croyants imputent une action dans le monde. Je l'avais déjà noté en 2008, dans mon premier article consacré à des rituels d'exorcisme charismatiques portant sur des collectivités. J'avais été frappé par la convocation de la figure de « l'ennemi » – le nom usuel pour désigner le démon, en évitant de le nommer. Ma réflexion s'achevait alors sur une interrogation, relative à la violence générée lorsque la rhétorique démonologique vient percuter notre monde, ses acteurs et ses institutions : « Se pourrait-il qu'à terme l'image [du démon] serve à désigner durablement des êtres de chair et de sang présentés comme les adversaires de la pureté nationale ? » (Gonzalez, 2008 : 61). Avec White et ses acolytes, la métaphore diabolique a trouvé ses incarnations.

CONCLUSION

Cet article a retracé comment des évangéliques prétendent entendre Dieu leur parler à travers des paroles prophétiques énoncées en public. Mon enquête, résolument pragmatiste, possède des affinités avec la méthodologie latourienne, centrée sur la symétrie et le suivi des médiations (ce que j'ai appelé "Latour 1"). Conformément à Luhmann et au second Latour, j'ai montré que ces paroles inspirées convoquent le discours amoureux pour exprimer un désir de parousie personnelle et des attentes eschatologiques concernant la présence de Dieu. Mais l'analyse a aussi démontré qu'il existe des croyances à contenu propositionnel et à dimension référentielle : ces propositions peuvent concerner tant la vie personnelle du croyant que le destin d'entités collectives telles l'Église, les villes ou les nations. Surtout, en attribuant certains actes et intentions à « Dieu », cette référentialité assure la stabilité de l'entité divine au travers du temps et de l'espace.

Si Luhmann reconnaît ce contenu sans le décrire pleinement, le second Latour a tendance à le rejeter. Néanmoins, ce dernier prend en compte la dimension politique de la religion et l'enchevêtrement possible entre les deux, tandis que Luhmann reste vague sur la question, évitant toute description qui pourrait relier l'expérience

charismatique à la Droite chrétienne. Ce déficit est patent dans le cas des entités surnaturelles convoquées aux côtés de Dieu, tels les « démons ». Luhrmann prétend restituer comment les charismatiques « doivent développer une manière d'être dans le monde qui soit capable de soutenir les violations qu'introduit leur rapport à Dieu – mais qui n'affecte pas leur rapport aux autres humains » (2012 : xxii). N'en déplaise à l'anthropologue, d'autres humains sont concrètement affectés. La façon dont ces « démons » permettent à des charismatiques de faire sens des motivations et du comportement des autres acteurs, en particulier de leurs adversaires politiques, en dit long sur les conséquences pour autrui de ces croyances et de l'ontologie surnaturelle qu'elles convoquent.

En suivant la circulation locale et globale de la parole prophétique, il devient possible de rectifier l'ontologie de la religion de Latour et de résoudre l'énigme de Luhrmann. L'intimité n'est pas la seule chose en jeu dans ces prophéties : il en va également des entités collectives, comme les communautés et les pays. Le discours amoureux charismatique peut même se transformer en incitation à la haine à peine voilée lorsqu'il évoque l'homosexualité ou l'islam, ou en théorie du complot lorsque les institutions politiques sont en débat, écrasant ainsi la pluralité inhérente au monde social et refusant de composer avec le pluralisme politique.

Ma posture pragmatiste m'a conduit à prendre au sérieux les acteurs, sans accorder de crédit à leur ontologie : la prophétie est une méthode communément utilisée par les charismatiques pour donner un sens à leur propre vie, mais aussi un cadre pour ressaisir la vie publique. En ce sens, les visions peuvent avoir des conséquences concrètes dans le monde réel ; elles attribuent le crédit divin à une version particulière – « inspirée » – de la réalité personnelle, sociale ou politique. Sur le plan individuel, il peut arriver que ce genre de réassurance surnaturelle génère des effets bénéfiques sur le vécu du croyant. Mais les conséquences sont particulièrement inquiétantes lorsque les idées véhiculées par ces visions – y compris la manière

dont elles identifient les maux collectifs – sont tenues pour acquises par une partie considérable des citoyens qui préfèrent donner foi à des préjugés « sacralisés », plutôt que de se fier aux enquêtes publiques et aux débats raisonnés pour régler les enjeux démocratiques.

Certes, la spiritualité évangélique « réenchante » le monde. Elle n'en favorise pas moins, pour reprendre les distinctions de Peirce, la méthode de la ténacité (qui campe sur ses positions en ignorant délibérément les faits) et celle de l'autorité (qui impose une idéologie unique et intolérante par le recours à l'intimidation et à la violence), au détriment de celle de l'enquête scientifique, ouverte à critique et à révision. Comparant les avantages respectifs de ces méthodes, le philosophe tranche : « Par-dessus tout, il faut considérer qu'il y a quelque chose de plus salutaire que toute croyance particulière : c'est l'intégrité de la croyance, et qu'éviter de scruter les bases d'une croyance, par crainte de les trouver vermoulues, est immoral tout autant que désavantageux. » (Peirce, 1878/2014 : § 43). Assurément, Peirce serait d'accord pour dire que les conséquences d'une croyance peuvent s'avérer tout aussi corrosives pour l'activité humaine et pour la composition d'une communauté dans laquelle la recherche non-dogmatique de la vérité est tenue pour un bien commun.

BIBLIOGRAPHIE

- AYDIN Ciano (2009), « On the Significance of Ideals : Charles S. Peirce and the Good Life », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 45 (3), p. 422-443.
- BERGER Peter L. (1967/1990), *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, NY, Anchor Books.
- BOONE Kathleen C. (1989), *The Bible Tells Them So : The Discourse of Protestant Fundamentalism*, Albany, NY, State University of New York Press.
- BRUCE Steve (1990/2019), *Pray TV : Televangelism in America*, Londres, Routledge.
- BRUNI Attila (2005), « Shadowing Software and Clinical Records : On the Ethnography of Non-Humans and Heterogeneous Contexts », *Organization*, 12 (3), p. 357-378.
- CEFAÏ Daniel (2013a), « L'expérience des publics : Institution et réflexivité. Sur la sociologie des problèmes publics 1/2 », *EspacesTemps.net*. En ligne : [espacestemps.net/articles/lexperience-des-publics-institution-et-reflexivite/].
- CEFAÏ Daniel (2013b), « Opinion publique, ordre moral et pouvoir symbolique. Sur la sociologie des problèmes publics 2/2 », *EspacesTemps.net*. En ligne : [espacestemps.net/articles/opinion-publique-ordre-moral-et-pouvoir-symbolique/].
- CEFAÏ Daniel, COSTEY Paul, GARDELLA Édouard, GAYET-VIAUD Carole, GONZALEZ Philippe, LE MENER Erwan & Cédric TERZI (dir.) (2010), *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- CERTEAU Michel de (1980), « Utopies vocales : glossolalies », *Traverses*, 20, p. 26-37.
- CERTEAU Michel de (1981), « Une pratique sociale de la différence : Croire », in *Faire croire : Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, vol. 51, p. 363-383.
- CERTEAU Michel de (1982), *La fable mystique : XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Gallimard.
- CERTEAU Michel de (1985), « Le croyable, ou l'institution du croire », *Semiotica*, 54 (1-2), p. 251-266.
- CHRISTERSON Brad & Richard W. FLORY (2017), *The Rise of Network Christianity. How Independent Leaders are Changing the Religious Landscape*, New York, NY, Oxford University Press.
- CLAVERIE Élisabeth (2003), *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- COLEMAN Simon & Rosalind I. J. HACKETT (dir.) (2015), *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*, New York, NY, New York University Press.
- COOREN François (2010), *Action and Agency in Dialogue. Passion, Incarnation and Ventriloquism*, Philadelphia, PA, John Benjamins Publishing Company.

- CSORDAS Thomas J. (1987), « Genre, Motive, and Metaphor : Conditions for Creativity in Ritual Language », *Cultural Anthropology*, 2 (4), p. 445-469.
- CSORDAS Thomas J. (1997), « Prophecy and the Performance of Metaphor », *American Anthropologist*, 99 (2), p. 321-332.
- DEWEY John (1927/2003), *Le public et ses problèmes*, Tours, Farrago.
- DEWEY John (1936/2019), « Autorité et résistance au changement social », in *Écrits sur les religions et le naturalisme*, recueil de textes traduits et introduits par Joan Stavo-Debaugé, Genève, ies éditions, p. 203-221.
- DEWEY John (1939/2006), « La démocratie créatrice : la tâche qui nous attend », *Revue du MAUSS*, 28 (2), p. 251-256.
- DEWEY John (2019), *Écrits sur les religions et le naturalisme*, recueil de textes traduits et introduits par Joan Stavo-Debaugé, Genève, ies éditions.
- DURKHEIM Émile (1912/2013), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France.
- EMERSON Robert M., FRETZ Rachel I. & Linda L. SHAW (1995/2010), « Prendre des notes. Rendre compte des significations des membres », in D. Cefaï *et al.* (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 107-128.
- FAVRET-SAADA Jeanne (1977/1985), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.
- FER Yannick (2010), *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides.
- GARFINKEL Harold & Harvey SACKS (1970/2007), « Les structures formelles des actions pratiques », in H. Garfinkel (dir.), *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 429-474.
- GOFFMAN Erwin (1979), « Footing », *Semiotica*, 25 (1-2), p. 1-30.
- GOLDMAN Shalom (2009), *Zeal for Zion. Christians, Jews, & the Idea of the Promised Land*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press.
- GONZALEZ Philippe (2006), « L'institution du divin et du collectif ou les politiques du réel de la prédication évangélique », *Études de communication*, 29, p. 53-67.
- GONZALEZ Philippe (2008), « Lutter contre l'emprise démoniaque : Les politiques du combat spirituel évangélique », *Terrain*, 50, p. 44-61.
- GONZALEZ Philippe (2009), *Voix des textes, voies des corps. Une sociologie du protestantisme évangélique*, thèse de doctorat, Écoles des hautes études en sciences sociales, Paris-Université de Fribourg, Fribourg.
- GONZALEZ Philippe (2010), « (D)écrire : catégoriser, prendre des notes, écrire », in D. Cefaï *et al.* (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 107-128.
- GONZALEZ Philippe (2011a), « De l'évangélisation des cultures à l'hégémonie culturelle : l'héritage ambigu de la School of World Mission de Fuller Seminary », *Perspectives Missionnaires*, 62 (2), p. 57-65.

- GONZALEZ Philippe (2011b), « Revendiquer la nation suisse au nom de Dieu : Lorsque la prophétie se fait politique dans une église évangélique », in Matthieu Berger, Daniel Cefai, & Carole Gayet-Viaud (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre ensemble*, Bruxelles, Peter Lang, p. 167-204.
- GONZALEZ Philippe (2014a), « Être affecté : petite phénoménologie de la “prophétie” charismatique (et de ses conséquences) », *SociologieS*. En ligne : [journals.openedition.org/sociologies/4696].
- GONZALEZ Philippe (2014b), *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.
- GONZALEZ Philippe (2015), « Montrer les minarets pour imposer une Suisse “chrétienne”. Les sources évangéliques d’une initiative populaire », in Joan Stavo-Debaugé, Philippe Gonzalez & Roberto Frega (dir.), *Quel âge post-séculier ? Religions, sciences, démocraties*, Paris, Éditions de l’EHESS (« Raisons Pratiques », 25), p. 249-284.
- GONZALEZ Philippe (2016), « La Manhattan Declaration, ou “l’œcuménisme des tranchées” : catholiques conservateurs et évangéliques dans la Droite chrétienne américaine », in Famérée J., Gisel P. & Legrand H. (dir.), *Évangile, moralité et lois civiles*, Zurich, Lit Verlag, p. 307-336.
- GONZALEZ Philippe (2016b), « Montrer “l’exorcisme” de Sarah Palin sur le web : Enquête(s) sur la portée politique d’images religieuses », *Tic & Société*, 9 (1-2). En ligne : [journals.openedition.org/ticetsociete/1826].
- GONZALEZ Philippe (2018), « Following and Analyzing a Divinity : God Speaks in Public, or Charismatic Prophecy from Intimacy to Politics », in F. Cooren & F. Malbois (dir.), *Methodological and Ontological Principles of Observation and Analysis : Following and Analyzing Things and Beings in Our Everyday World*, Londres, UK, Routledge, p. 139-169.
- GONZALEZ Philippe & Laurence KAUFMANN (2012), « The Social Scientist, the Public, and the Pragmatist Gaze. Exploring the Critical Conditions of Sociological Inquiry », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IV (1), p. 55-82. En ligne : [journals.openedition.org/ejapap/766].
- HARDING Susan F. (1987), « Convicted by the Holy Spirit : The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion », *American Ethnologist*, 14 (1), p. 167-181.
- HESTER Stephen & Peter EGLIN (dir.) (1997), *Culture in Action. Studies in Membership Categorization Analysis*, Washington, DC, International Institute for Ethnomethodology and Conversation Analysis/University Press of America.
- HOFSTADTER Richard (1965/2012), *Le style paranoïaque. Théories du complot et droite radicale en Amérique*, Paris, F. Bourin.
- JACQUES Francis (2014), *Entre nous soit dit*, Paris, Les petits Platon.
- JAMES William (1902/2002), *Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, New York, Routledge.
- JAYYUSI Lena (1984/2010), *Catégorisation et ordre moral*, Paris, Economica.

- KATZ Jack (2001/2010), « Du comment au pourquoi. Description lumineuse et inférence causale en ethnographie », in Daniel Cefaï *et al.* (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 43-105.
- KATZ Jack (2015), « A Theory of Qualitative Methodology : The Social System of Analytic Fieldwork », *Méthod(e)S : African Review of Social Sciences Methodology*, 1 (1-2), p. 131-146.
- KAUFMANN Laurence & Marine KNEUBÜHLER (2014), Introduction du dossier « Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada », *Sociologies*. En ligne : [journals.openedition.org/sociologies/4707].
- LATOUR Bruno (1987/2005), *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (1990), « Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers », *Terrain*, 14, p. 76-91.
- LATOUR Bruno (2002), *Jubiler, ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.
- LATOUR Bruno (2006), *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2010), « Coming Out as a Philosopher », *Social Studies of Science*, 40 (4), p. 599-608.
- LATOUR Bruno (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie de modernes*, Paris, La Découverte.
- LIPPMANN Walter (1925/2008), *Le public fantôme*, Paris, Demopolis.
- LISZKA James J. (2014), « Peirce's Idea of Ethics as a Normative Science », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 50 (4), p. 459-479.
- LUHRMANN Tanya M. (2012), *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York, NY, Alfred A. Knopf.
- MARION Jean-Luc (2001), *De surcroît*, Paris, Presses universitaires de France.
- MARSDEN George M. (1987/1995), *Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- MILLER Stephen P. (2011), *Billy Graham and the Rise of the Republican South*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press.
- MONNOT Christophe & Philippe GONZALEZ (2011), « Témoigner avant et après sa guérison. Ce que le témoignage fait à la communauté », *Ethnologies*, 33 (1), p. 95-116.
- NUMBERS Ronald L. (1992/2006), *The Creationists. From Scientific Creationism to Intelligent Design*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- PEIRCE Charles Sanders (1868/2014), « Quelques conséquences de quatre incapacités », in G. Deledalle, M. Balat, & J. Deledalle-Rhodes (dir.), *À la recherche d'une méthode*, [books.openedition.org/pupvd/1758], p. 65-102.
- PEIRCE Charles Sanders (1878/2014), « Comment se fixe la croyance », in G. Deledalle, M. Balat, & J. Deledalle-Rhodes (dir.), *À la recherche d'une méthode*, [books.openedition.org/pupvd/1761], p. 137-154.

- PEIRCE Charles Sanders (1879/2014), « Comment rendre nos idées claires », in G. Deledalle, M. Balat, & J. Deledalle-Rhodes (dir.), *À la recherche d'une méthode*, [books.openedition.org/pupvd/1762], p. 155-175.
- PEIRCE Charles Sanders (1905/2014), « Les enjeux du pragmatisme », in G. Deledalle, M. Balat, & J. Deledalle-Rhodes (dir.), *À la recherche d'une méthode*, [books.openedition.org/pupvd/1772], p. 333-356.
- PERCY Martyn (1996), *Words, Wonders and Power. Understanding Contemporary Christian Fundamentalism and Revivalism*, Londres, SPCK.
- PERCY Martyn (1997), « Sweet Rapture. Subliminal Eroticism in Contemporary Charismatic Worship », *Theology and Sexuality*, 3 (6), p. 71-106.
- PIETTE Albert (1999), *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- QUERE Louis & Cédric TERZI (2015), « Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique », *SociologieS*, En ligne : [journals.openedition.org/sociologies/4949].
- RICŒUR Paul (1986/2008), « La vie : un récit en quête de narrateur », in Id., *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, p. 257-276.
- RICŒUR Paul (2008), *Amour et justice*, Paris, Éditions du Seuil.
- ROYCE Josiah (1913/2001), *The Problem of Christianity*, Washington, D.C., Catholic University of America Press.
- SACHS Patricia (1993), « Shadows in the Soup : Conceptions of Work and the Nature of Evidence », *Newsletter of the Laboratory for Comparative Human Cognition*, 15 (4), p. 125-133.
- SCHMIDGEN Henning (2013), « The Materiality of Things ? Bruno Latour, Charles Péguy and the History of Science », *History of the Human Sciences*, 26 (1), p. 3-28.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2018), *Qu'est-ce que l'hospitalité ? Recevoir l'étranger à la communauté*, Montréal, Liber.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2019), « L'hommage (oublié) de John Dewey à M^{gr} Brown, l'évêque des athées et des bolchéviques, pendant la croisade anti-évolutionniste des années 1920 », *Pragmata*, 2, p. 296-368.
- STEPHENS Randall J. & Karl W. GIBERSON (2011), *The Anointed. Evangelical Truth in a Secular Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- TAVORY Iddo & Stefan TIMMERMANS (2013), « A Pragmatist Approach to Causality in Ethnography », *American Journal of Sociology*, 119 (3), p. 682-714.
- TAVORY Iddo & Stefan TIMMERMANS (2014), *Abductive Analysis : Theorizing Qualitative Research*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- TAYLOR Charles (2007/2011), *L'âge séculier*, Paris, Éditions du Seuil.
- TERZI Cédric (2016), « Peut-on construire des minarets en Suisse ? Les errements de la démocratie directe face à une question déplacée », *Esprit*, Novembre (11), p. 100.
- WAGNER Peter C. (2010), *Wrestling With Alligators, Prophets, and Theologians. Lessons from a Lifetime in the Church – A Memoir*, Ventura, CA, Regal.

NOTES

1 Cet extrait, ici réécrit, apparaît dans une analyse précédente (Gonzalez, 2014a). Cette célébration « pour les hommes » s'est tenue lors d'une soirée de février 2003, en milieu de la semaine.

2 Une version sensiblement différente de cet article est parue en anglais (Gonzalez, 2018) dans un ouvrage de méthodologie dirigé par François Cooren et Fabienne Malbois et consacré à la manière de retracer, par l'ethnographie, l'existence d'entités complexes. Il s'inscrit dans la recherche FNS « Embarras de la parole religieuse » (FNS 100017-165652), que nous dirigeons avec Marta Roca i Escoda. Je remercie François Cooren, Yannick Fer, Laurence Kaufmann et Fabienne Malbois pour leurs commentaires perspicaces sur des versions antérieures de ce texte. Cette nouvelle version a bénéficié des discussions exigeantes que j'ai pu avoir Daniel Cefaï, Joan Stavo-Debauge et Cédric Terzi : elles m'ont permis de mieux faire ressortir le tranchant pragmatiste de mon approche. Je leur en suis profondément reconnaissant, et demeure seul responsable de tout problème subsistant dans cet article.

3 L'article que Joan Stavo-Debauge consacre dans ce même numéro de *Pragmata (infra)* à « l'hommage (oublié) de John Dewey à M^{gr} Brown » aborde, sur le plan historique, les précurseurs des acteurs que je décris dans mon texte. On ne s'étonnera

guère, du coup, que l'enquête constitue un enjeu, notamment politique, dans nos contributions respectives.

4 Les guillemets indiquent les catégories « émiques ». Mon ethnographie repose en grande partie sur une analyse de catégorisations de facture ethnométhodologique (Jayyusi, 1984/2010 ; Hester & Eglin, 1997).

5 Mon travail a grandement été influencé par l'anthropologie phénoménologique que T. J. Csordas (1987, 1997) déploie sur le terrain du Renouveau charismatique en milieu catholique.

6 Dans son autobiographie, le « super apôtre » C. Peter Wagner (2010) explique comment il a inventé le terme « troisième vague ». Son poste de professeur de missiologie pendant trente ans dans l'une des institutions académiques évangéliques les plus prestigieuses, Fuller Seminary (Marsden, 1995), a été un élément clef dans le lancement de ce mouvement (Gonzalez, 2011a). L'organisation mondiale Jeunesse en Mission (JEM) participe à la diffusion de ce courant, en fournissant aux jeunes évangéliques ce type de spiritualité charismatique, une piété qu'ils peuvent ramener dans leurs Églises respectives après des missions de courte durée à l'étranger (Fer, 2010).

7 Cette influence semble être un juste retour, Latour ayant emprunté son principe d'anthropologie symétrique non seulement à David Bloor, mais aussi à l'étude menée par Jeanne Favret-Saada (1977/1985) sur la sorcellerie dans le bocage normand (Latour, 1987/2005 : 440 ; Kaufmann & Kneubühler, 2014).

8 J'ai été profondément influencé par ce courant d'études, ayant réalisé ma thèse de doctorat sous la direction d'É. Claverie. Cet article se veut un hommage à l'endroit de sa personne et de son travail.

9 « Soyons clairs : ce livre ne répond pas à la question de savoir si Dieu existe, ni même à celle de savoir si Dieu est vraiment présent quand quelqu'un le vit comme présent. Je suis une anthropologue, et je ne crois pas que les sciences sociales – l'étude de la vie sociale des êtres humains – puissent répondre à ces questions. J'ai écrit ce livre parce que je pense pouvoir expliquer aux non-croyants comment les gens en viennent à expérimenter Dieu comme réel. » (Luhmann, 2012 : xiv-xv). Les traductions des citations tirées de l'anglais sont de mon fait.

10 Le naturalisme professé par T. Luhmann est fort différent – et assurément incompatible – avec celui défendu par J. Dewey. On verrait mal l'auteur d'« Anti-naturalisme in extremis » débiter une proposition par « Je crois que si Dieu parle ». Voir, à ce propos, le recueil de textes deweyiens, *Écrits sur les religions et le*

naturalisme, traduits et introduits par Joan Stavo-Debauge (Dewey, 2019).

11 Peirce reviendra par la suite sur cette définition pour lui donner une formulation davantage sémiotique : « toute la portée intellectuelle de n'importe quel symbole consiste dans la somme de tous les modes généraux de conduite rationnelle qui, en fonction de toutes les circonstances et de tous les désirs différents possibles, s'ensuivrait de l'acceptation du symbole » (1905/2014 : § 2).

12 Ma conception de l'expérience religieuse s'écarte résolument de celle proposée par W. James (1902/2002). Pour ce dernier, l'essence même de la religion résiderait dans le « cœur à cœur » que l'être humain entretiendrait avec Dieu. Les aspects institutionnels ne seraient que des éléments secondaires venant se greffer sur cette expérience. Une telle focalisation sur la psychologie individuelle s'expose à hypostasier les relations sociales et à les considérer comme des propriétés psychologiques. James se livre à un usage peu pragmatiste de son matériau empirique : il sort le témoignage religieux du contexte de communication dans lequel il s'insère, empêchant de comprendre comment cet acte de parole participe d'une dynamique collective et configure un certain type de collectif (Gonzalez, 2009 : 284-289). Cette oblitération de la dimension collective lui a été reprochée par É. Durkheim (1912/2013) et, dans une

veine peircienne, par son collègue et ami J. Royce (1913/2001).

13 Pour un argument peircien selon lequel les propositions scientifiques peuvent répondre à des questions normatives, voir J. Liszka (2014). Sur l'hospitalité, voir l'important travail de J. Stavo-Debauge (2018).

14 Le verset Apocalypse 3,20 est cité selon une version de la Bible traduite par Louis Segond, cette traduction ayant la faveur des évangéliques francophones.

15 À ce stade, on pourrait parler d'incarnation (Cooren, 2010), mais ce terme semble théologiquement trop connoté. Il peut être mal compris par les évangéliques, car ces derniers ne l'utilisent que pour décrire Jésus (« Dieu fait chair »). Sur le plan théorique, et pour reprendre un concept du phénoménologue Jean-Luc Marion (2001), la présence dans ce cas ne comporte pas un niveau maximal de *saturation*.

16 Latour (2010) a récemment précisé à quel point sa pensée était redevable, depuis ses études doctorales, à l'essayiste catholique Charles Péguy et à l'exégète protestant Rudolf Bultmann. Voir aussi H. Schmidgen (2013). Je remercie Joan Stavo-Debauge d'avoir attiré mon attention sur cet article.

17 « Mais, pour la communication double clic, toutes les difficultés s'évanouissent, tous les chemins s'aplanissent : l'information

devient communication fidèle sans transformation aucune, par simple ressemblance évidente entre la copie et l'original. Pure fantasmagorie bien sûr : aucune science ne serait possible par imitation, transparence et fidélité. [...] La communication double clic, cet accès immédiat et sans coût, ce transport qui paraît n'exiger aucune transformation, est même devenue, pour nos contemporains, le modèle de toute communication possible, l'idéal, le mètre étalon de tout déplacement, le juge de toute fidélité, la garantie de toute vérité. » (Latour, 2012 : 27).

18 Latour confesse qu'il a un problème avec la dimension référentielle du langage théologique, une référentialité qu'il essaie désespérément de transformer quand il assiste à la messe parmi les fidèles : « Pour me tirer d'affaire, j'essaie de recourir à des "restrictions mentales". Mais quelle épreuve ! Il me faut remplacer ce que je prononce à haute voix – "Je crois en Dieu, le Père Tout-Puissant" – par une traduction qu'il me faut faire de tête à toute vitesse : "Je suis assuré dans le cadre indiscutable de l'existence banale, la puissance n'est pas en question, et je sais qu'il ne s'agit pas de croyance", et ainsi de suite jusqu'à la fin Credo... mais je ne tiens pas longtemps, ma traduction est trop longue, trop lambine, trop alambiquée ; je ne parviens pas à rattraper mon retard ; je perds le fil ; je suis obligé de laisser passer d'insondables énormités ("consubstantiel", "Vierge Marie", "descendu aux enfers", "vie

éternelle”), et le sermon n’a pas encore commencé qui va multiplier les malentendus. » (2002 : 70).

19 Sur les relations entre science et religion, les analyses que Michel de Certeau (1981, 1985) formule à propos du croire semblent offrir une voie médiane entre confusion (les croyants fondamentalistes favorisant ce registre) et opposition (que choisit Latour). Les propositions religieuses possèdent des propriétés référentielles, mais elles pointent en direction du monde de manière oblique : par leurs traditions, comprises comme des institutions de sens et de pouvoir, elles défèrent dans le temps leur objet référentiel et diffèrent socialement à son propos. Cet objet est saisissable par la croyance, mais reste hors de portée, car il est le résultat d’une transmission temporelle et sociale.

20 Même la métaphore des amants a grand besoin de référentialité : quand je décris une personne comme mon « aimée », je la distingue du reste de l’humanité et lui donne un accès particulier à ma vie. Ce n’est pas simplement une question de présence, mais aussi d’absence, quand nous sommes éloignés : il en va de ma façon de me comporter à l’égard de l’être aimé et de tenir mes promesses alors que je suis seul ou en compagnie. Sinon, le langage de la « fidélité » n’aurait aucun sens. Le tiers personnel (absent), pour reprendre la formule de F. Jacques (2014), est bien une instance référentielle.

21 Je reviendrai bientôt sur les événements qui se sont produits lors de la collecte. Certaines paroles prophétiques pertinentes pour notre discussion ont été proférées durant ce moment.

22 Ce type de lexique et de chants est présent dans toutes les célébrations charismatiques auxquelles j’ai assisté.

23 C’est sciemment que je recours à une citation déjà évoquée dans la partie consacrée au « colloque amoureux ».

24 Ricoeur discute ici de la différence entre la linguistique et l’herméneutique dans le contexte de l’analyse littéraire, mais aussi de la narration de soi.

25 « Invention d’espace vocal, la glossolalie multiplie en effet les possibilités du dire. Elle n’est tenue, ou retenue, par aucune détermination de sens. La décomposition des syllabes et la combinaison des sons élémentaires par des jeux d’allitérations créent un indéfini qui n’est plus soumis à la légalité d’une langue. Immensité artificielle et ensorcelante, cette forêt vierge vocale est supposée avoir globalement “du sens”, comme totalité, mais on y circule librement, sans rencontrer les limites qui conditionnent toute articulation de sens. » (Certeau, 1980 : 37).

26 La Fédération des Églises protestantes de Suisse compte également parmi les organisateurs,

son engagement étant le fait de son aile évangélique. Plusieurs membres de l'Église évangélique libre où j'ai effectué mon terrain ont participé à cette célébration.

27 « Nous devons donc être totalement libérés et dégagés de l'esprit de neutralité, car il ne peut engendrer qu'un christianisme sans engagement qui "joue la sécurité" et qui est, en fait, tout sauf du christianisme [...] Dans le royaume de Dieu, il n'y a pas de place pour la neutralité. Jésus nous a dit que "le royaume des cieux est soumis à la violence, et ce sont les violents qui le ravissent" (Matthieu, 11:12b). Par ces paroles, nous devons comprendre qu'une agression puissante est la seule manière de faire avancer le Royaume face aux forces ennemies. Pour remporter efficacement toute guerre, il faut une détermination implacable, incessante et un engagement sans faille. En effet, Satan ne laisse jamais ses prisonniers s'en aller sans livrer une dure bataille. Une position spirituelle défensive ne peut que faire perdre du terrain. Et les choses n'ont pas changé ; la meilleure défense, c'est toujours l'attaque. » (p. 31).

28 « Notez bien ces deux aspects de la définition du mot "capitulation" :
1. L'acte de reddition ou d'abandon. |
2. Un document contenant les termes de reddition. | Chaque fois que nous nous "vendons" pour de l'argent, nous en retirons peut-être des bienfaits et des plaisirs temporaires, mais, en définitive, c'est un acte de reddition

face à l'ennemi, car, chaque fois que nous utilisons les dons que nous avons reçus de Dieu d'une manière qui ne l'honore pas et qui ne lui est pas agréable, c'est toujours une forme de prostitution. » (p. 25).

29 « Nous devons réaliser que la génération à venir, quel que puisse être son passé ou son état, ne sera jamais attirée par une Église paralysée qui accepte les compromis. Les jeunes préfèrent rester parmi les blessés, sur la touche, plutôt que de se joindre à quelque chose qu'ils savent ne pas fonctionner. C'est la génération du "tout ou rien". Mais elle répondra à l'honnêteté et sera attirée par l'amour sincère. » (p. 45).

30 Reeve R. (25 février 2011), « Pour une anarchie chrétienne ? ». En ligne : [temoins.com/pour-une-anarchie-chretienne/].

31 Ninck-Lehmann S. (28 mars 2011), « Le lion de lumière : nationaliste, théocrate, constantinien et violent ? » En ligne : [christnet.ch/de/node/145].

32 En 2014, la branche romande du Réseau évangélique suisse a édité une brochure intitulée « La Suisse est-elle une nation chrétienne ? » sans aborder le débat autour du *Lion de lumière*.

33 Davis J. D. (17 août 2000), « 25 Years Reporting "What God is Doing" ». En ligne : [sun-sentinel.com/news/fl-xpm-2000-08-17-0008160564-story.html#].

- 34** « Pat's bio ». En ligne : [\[raisetheremnant.com/who-we-are-2/\]](http://raisetheremnant.com/who-we-are-2/).
- 35** « About us ». En ligne : [\[jimbakkershow.com/about-us/\]](http://jimbakkershow.com/about-us/).
- 36** Funk T. (17 mars 2018), « Jim Bakker's theme park was like a Christian Disneyland. Here's what happened to it. ». En ligne : [\[charlotteobserver.com/living/religion/article205362719.html\]](http://charlotteobserver.com/living/religion/article205362719.html).
- 37** « Pat Schatzline ». En ligne : [\[morningstarministries.org/biographies/pat-schatzline\]](http://morningstarministries.org/biographies/pat-schatzline).
- 38** Parmi lesquels, James Dobson, Jerry Falwell Jr., Michelle Bachmann. Cf. Shellnutt K. & Eekhoff Zylstra S. (22.06.2016). « Who's Who of Trump's 'Tremendous' Faith Advisers ». Consulté le 02.09.2019 sur *ChristianityToday.com* : [\[christianitytoday.com/ct/2016/june-web-only/whos-who-of-trumps-tremendous-faith-advisors.html\]](http://christianitytoday.com/ct/2016/june-web-only/whos-who-of-trumps-tremendous-faith-advisors.html).
- 39** Smith S. (29.06.2016). « James Dobson Says Paula White Led Donald Trump to Jesus Christ ». Consulté le 02.09.2019 sur *The Christian Post* : [\[christianpost.com/news/james-dobson-says-paula-white-led-donald-trump-to-jesus-christ.html\]](http://christianpost.com/news/james-dobson-says-paula-white-led-donald-trump-to-jesus-christ.html) ; Glueck K. (11.07.2016). « Donald Trump's God whisperer ». Consulté le 02.09.2019 sur *Politico* : [\[politico.com/story/2016/07/donald-trump-pastor-paula-white-225315\]](http://politico.com/story/2016/07/donald-trump-pastor-paula-white-225315).
- 40** Les images de la prière, tournées par un média ultraconservateur, sont reprises par divers médias, évangéliques ou séculiers : « WATCH : Pastor Paula White Delivers Opening Prayer at President Trump's Reelection Rally ». (18.06.2019). Right Side Broadcasting Network, [\[youtube.com/watch?v=MY4MYPCzAfk\]](http://youtube.com/watch?v=MY4MYPCzAfk).
- 41** Il s'agit de la chaîne du télévangéliste Pat Robertson, une figure de la Droite chrétienne. Morris A. (19.06.2019). « Trump Spiritual Advisor Paula White Binds "Demonic Networks" in Campaign Kickoff Prayer ». Consulté le 02.09.2019 sur CBN News : [\[www1.cbn.com/cbnnews/politics/2019/june/trump-spiritual-advisor-paula-white-binds-demonic-networks-in-campaign-kickoff-prayer\]](http://www1.cbn.com/cbnnews/politics/2019/june/trump-spiritual-advisor-paula-white-binds-demonic-networks-in-campaign-kickoff-prayer).
- 42** Parke C. (21.06.2019). « Trump's spiritual adviser, Paula White, prays to stop 'every demonic network' against him ». Consulté le 02.09.2019 sur Fox News : [\[foxnews.com/faith-values/trump-2020-rally-campaign-prayer\]](http://foxnews.com/faith-values/trump-2020-rally-campaign-prayer).
- 43** Flynn M. (19.06.2019). « Trump's spiritual adviser seeks his protection from 'demonic networks' at reelection rally ». Consulté le 02.09.2019 sur *The Washington Post* : [\[washingtonpost.com/nation/2019/06/19/paula-white-donald-trump-orlando-rally-demonic-networks/\]](http://washingtonpost.com/nation/2019/06/19/paula-white-donald-trump-orlando-rally-demonic-networks/).
- 44** Je décris un geste d'exorcisme analogue pour le compte de Sarah Palin, alors candidate au poste de

gouverneur de l'Alaska (Gonzalez, 2016b).

45 David Robertson est connu pour son blog de défense de la foi, ainsi que pour ses disputes avec les « nouveaux athées », dont Richard Dawkins. Cf. [theweeflea.com/].

46 Robertson D. (23.06.2019). « Demons and principalities : My problem with Paula White's prayer for the President ». Consulté le 02.09.2019 sur *Christian Today* : [christiantoday.com/article/demons-and-principalities-my-problem-with-paula-whites-prayer-for-the-president/132684.htm].

47 Olorunnipa T., Janes C. & Gearan A. (18.06.2019). « Trump launches reelection bid with familiar themes, redoubling focus on his most avid backers ». Consulté le 02.09.2019 sur *The Washington Post* : [washingtonpost.com/politics/trumps-reelection-campaign-launch-contrasts-white-house-drama-with-the-campaigns-message-of-success/2019/06/18/ee389c64-9200-11e9-b72d-d56510fa753estory.html].

48 Flynn M. (19.06.2019). « Trump's spiritual adviser seeks his protection from 'demonic networks' at reelection rally ».

49 « The True Story of Donald Trump : Paula White-Cain ». (22.08.2017). Consulté le 02.09.2019 sur *The Jim Bakker Show* : [jimbakkershow.com/video/true-story-donald-trump/].

50 Le site Internet, Right Wing Watch, spécialisé dans la veille concernant la Droite chrétienne, a mis en exergue cette séquence : Mantyla K. (22.08.2017). « Paula White : Trump Is Under Spiritual Attack Because Demons Are Afraid Of His SCOTUS Appointments ». Consulté le 02.09.2019 sur Right Wing Watch : [rightwingwatch.org/post/paula-white-trump-is-under-spiritual-attack-because-demons-are-afraid-of-his-supreme-court-appointments/].