

TÉMOIGNER AVANT ET APRÈS LA GUÉRISON

Ce que le témoignage fait à la communauté

Christophe Monnot

IRCM, Université de Lausanne

Philippe Gonzalez

Labso, Université de Lausanne¹

Valérie* a toujours pressenti qu'elle serait guérie². Par deux fois, elle a témoigné devant la communauté. La première fois, c'était pour dire comment la présence de Dieu l'accompagnait au plus fort de l'épreuve. La seconde fois, c'était trois ans plus tard pour raconter comment c'était arrivé. Lors d'une convention de louange, elle s'était mise à prophétiser. Son corps s'est subitement embrasé, alors qu'elle délivrait des « paroles » que Dieu lui révélait pour des personnes présentes. En vision, elle voyait comme un feu qui brûlait les impuretés logées dans son dos. Au terme d'une soirée de combat spirituel, elle était miraculeusement guérie.

Nous avons pu entendre les deux récits de Valérie, lors d'une enquête ethnographique que nous menions au sein de l'Église évangélique de tendance charismatique à laquelle elle appartenait. À chaque fois, elle s'est exprimée durant le culte dominical. Dans un premier temps, nous avons été fascinés par ces narrations, et en particulier par le fait qu'elles se situent avant et après la guérison. Certes, une approche pragmatique des témoignages nous invitait à considérer comment le témoin transforme sa propre identité par son discours. Cependant, nous avons observé de quelle façon ces mêmes récits, réinscrits dans la célébration et au gré de la médiation pastorale étaient mis au service d'une transformation de la communauté. Dès lors, notre consigne de

1. Cet article fait suite à une publication conjointe (Gonzalez et Monnot 2008). Nous avons choisi ici d'inverser l'ordre des noms d'auteurs, afin de signaler le caractère collaboratif de notre travail.
2. L'astérisque signale qu'il s'agit d'un nom d'emprunt.

traitement fut de lire les inflexions dans le récit de Valérie comme disant quelque chose à propos des altérations qu'éprouve cette Église locale.

Notre exposé commencera par discuter le tournant pragmatique qu'a connu l'analyse sociologique des témoignages depuis les années 1980. Nous soulignerons les apports, mais aussi les faiblesses, liés au fait de concevoir ce genre de narration comme un moyen de « transformation de soi » auquel aurait recours le témoin. Une telle approche risque de perdre de vue les effets du discours sur la communauté. C'est pourquoi nous proposerons de prolonger la focale pragmatique en incluant une prise en compte de la dimension énonciative liée à toute prise de parole. Une description ethnographique des deux cultes dans lesquels intervient Valérie permettra ensuite de mettre à l'épreuve notre analyse de l'énonciation. Nous restituerons notamment le rôle que joue la médiation pastorale dans l'autorisation de la parole publique, ce qui nous conduira à dégager deux modalités de rapport au surnaturel, l'une relevant de l'interprétation et l'autre de la démonstration. Il apparaîtra que chacune de ces modalités, répandues au sein du monde charismatique, a de fortes incidences sur la façon de structurer les Églises locales.

Le témoignage comme transformation de soi

La perspective considérée ici emboîte le pas au tournant pragmatique pris dans les années 1980. Deux articles importants, publiés par des sociologues interactionnistes, D. Snow et R. Machalek (1983 ; 1984), ont contribué à l'adoption de cette nouvelle approche dans l'analyse des témoignages³. Plutôt que de traiter les récits de convertis comme une source d'information relative aux déterminants psychologiques ou sociaux de la conversion, ces auteurs proposent d'appréhender les effets des témoignages selon une triple modalité : ils sont constitutifs des transformations identitaires qu'ils prétendent rapporter ; ils varient possiblement au fil du temps ; et ils génèrent des formes de transactions sociales particulières (voir Snow et Machalek 1984 : 185). Ainsi, ce programme de recherche novateur délaisse l'approche référentielle (et causale) du discours pour s'intéresser à ses

3. Snow et Machalek renouent avec les analyses pragmatistes esquissées par W. James (2002), mais aussi avec les implications sociologiques que C. W. Mills (1940) a tirées du pragmatisme ; voir P. Gonzalez (2009 : 86-93).

effets, soit à sa dimension performative⁴. Le dire redevient alors une modalité du faire, plutôt qu'une simple fenêtre donnant sur les états mentaux de l'individu ou sur les structures profondes de la société.

Le récit de conversion passe ainsi du statut de ressource analytique non problématisée à celui d'objet d'investigation dont il s'agirait de scruter les modalités de mise en œuvre par les convertis⁵. Cessant d'être envisagé comme une source d'information, le témoignage est désormais appréhendé comme un phénomène à part entière, une opération dont il revient à l'analyste de décrire l'effectuation et l'effectivité.

C'est d'abord dans la transformation de soi [*self transformation*] que se fait ressentir l'effectivité du témoignage. En livrant son récit – qu'il s'agisse d'une conversion, d'une guérison ou d'une autre expérience spirituelle –, le témoin agit sur sa façon de se présenter publiquement, d'endosser un rôle social et de cadrer une situation d'interaction. Il n'est dès lors pas étonnant que bien des contributions relatives à la performativité du témoignage mobilisent la sociologie d'E. Goffman. C'est en particulier le cas de P. Stromberg (1993), qui livre l'investigation pragmatique la plus aboutie sur les mutations de l'identité que permet la mobilisation d'un langage religieux partagé.

La disparition de la communauté

Une approche performative du témoignage religieux a produit des apports riches et pertinents. Malgré cela, elle tend à se restreindre au travail identitaire mis en œuvre par le locuteur au détriment de la composante référentielle inhérente au discours, soit le fait qu'il prétend dire quelque chose de l'état du monde⁶. Pourtant, loin d'osciller entre

4. Nous reprenons le lexique des actes de langage (Austin [1962] 1991). Si Snow et Machalek font référence à des pragmatistes – en particulier W. James –, leur usage de ce dernier est étonnant, car W. James lit les récits de conversion comme des traces du processus de transformation psychologique en cours chez le sujet. En cela, le pragmatiste fait une lecture bien peu pragmatique de son matériau empirique. Pour une critique plus ample de l'approche jamesienne, voir P. Gonzalez (2009 : 284-289).
5. Sur la transformation de « ressources » en « thèmes », voir D. H. Zimmerman et M. Pollner (1970).
6. Pour Stromberg, il s'agit là d'une précaution méthodologique, l'analyste n'ayant pas accès à l'événement rapporté dans le témoignage, mais à sa narration dans une situation interactionnelle que l'anthropologue définit comme un « rituel » (1993 : 14-16).

deux polarités, le récit constitue une médiation articulant trois dimensions : « entre l'homme et le monde, c'est la référentialité ; entre l'homme et l'homme, c'est la communicabilité ; entre l'homme et lui-même, c'est la compréhension de soi » (Ricœur [1986] 2008 : 266-267).

En se focalisant sur la performance individuelle, l'analyse pragmatique des témoignages a délaissé l'ancrage local, communautaire, de ce genre de discours, et les effets que ces récits pouvaient avoir sur la structuration des collectifs. Certes, ces travaux tentent de recouvrer une portée collective. Stromberg le fera en exprimant le caractère commun du « discours canonique » [*canonical discourse*] partagé par les évangéliques, allant même jusqu'à évoquer « l'engagement » que génère le témoignage du croyant. Il en va de même avec les travaux de D. Smilde (2003 ; 2005) sur l'évangélisme vénézuélien. Ces auteurs, en rappelant la dimension collective, se réfèrent à des variables culturellement disponibles, mais jamais à l'assemblée locale comme à un lieu particulier d'énonciation des récits. Quant à M. McGuire (1977), si elle fait du témoignage individuel un marqueur signalant l'engagement du locuteur au sein d'un groupe spécifique, elle ne l'aborde pas dans la perspective des effets que ce discours pourrait avoir sur la communauté.

Au final, et malgré leurs précieux apports, ces approches se soldent par la disparition de la communauté concrète : « l'unique différence entre la conversion et d'autres formes de rituel tient au fait que la conversion se focalise sur un individu, plutôt que d'être une action ouvertement communautaire » (Stromberg 1993 : 12).

Vers une pragmatique énonciative

Les travaux fort intéressants d'A. Singleton (2001a ; 2001b) vont un peu plus loin en thématissant explicitement le caractère déterminant de ces récits dans « la propagation et le maintien de l'identité du groupe, ainsi que de ses croyances » (Singleton 2001a : 177). Cette thèse débouche sur une optique de recherche stimulante que nous avons déjà eu l'occasion de mettre en œuvre (Gonzalez et Monnot 2008) et que nous poursuivons dans le présent article.

Dans ses études sur les témoignages de guérisons ou de délivrance, A. Singleton a perçu la dimension communautaire qui échappe généralement aux tenants d'une analyse pragmatique. Toutefois, son approche ne lui permet pas de véritablement appréhender les effets du

récit sur la communauté. L'auteur pressent bien la difficulté lorsqu'il signale que les propos sur lesquels il travaille ont été enregistrés dans un contexte interactionnel « non "naturel" ». Cependant, le sociologue pense éviter l'écueil en avançant qu'il n'y a pas de « contexte faisant autorité » [*authoritative context*] pour raconter ce genre d'histoires (Singleton 2001a :190).

Il est indéniable que des témoignages peuvent être délivrés dans bien des circonstances. Par ailleurs, l'entretien est possiblement un dispositif opportun en vue d'observer la performance identitaire à laquelle se livre un croyant pour apparaître comme tel. Toutefois, lorsqu'il s'agit aussi d'appréhender l'effet de ces témoignages sur la structuration d'une communauté ecclésiale, nous sommes d'avis que certains contextes font autorité. Un même propos ne possède pas la même portée selon qu'il est proféré dans des lieux différents. Escamoter une telle distinction revient à passer outre la différence entre un échange privé et une parole publique. Ce qui a pour effet d'empêcher le sociologue d'identifier les éléments empiriques à partir desquels les acteurs sociaux composent les collectifs dans lesquels ils s'inscrivent. Or la distinction entre parole publique et propos privé constitue précisément un opérateur de premier ordre dans la composition de n'importe quel groupe ou activité conjointe⁷.

Ainsi, nous cherchons ici à déployer la démarche pragmatique dans toute son envergure en la rapportant d'une part à son tournant initial : les témoignages sont énoncés dans des contextes spécifiques et ils ont des conséquences à la fois sur le locuteur et sur son environnement. D'autre part, une prise en compte de la portée réelle de ces récits ne peut se faire indépendamment d'une attention à leur dimension énonciative. De fait, il ne s'agit pas simplement de narrations (de soi), mais bien d'actions qui, dans certaines conditions (un culte dominical par exemple), sont orientées vers une communauté et visent à l'affecter⁸.

7. Voir E. Goffman (1987).

8. Nous prendrons appui sur l'analyse énonciative développée notamment par J. Widmer (2010).

D'un témoignage à l'autre : les transformations de la communauté

Afin de montrer la portée communautaire des témoignages, nous nous proposons de décrire et d'analyser les circonstances dans lesquelles Valérie, une fidèle, a raconté son histoire à deux reprises, lors de cultes qui se sont déroulés à trois années d'intervalle. Entre-temps, l'Église a beaucoup changé. Le premier récit était adressé à une communauté en crise, redoutant d'avoir été abandonnée par Dieu. Le second résonne dans une congrégation qui s'apprête à retrouver confiance dans la puissance divine rendue visible par des miracles.

Dans cette partie, nous livrons une description ethnographique des deux récits et de leurs contextes d'énonciation. Ayant eu l'occasion d'analyser le premier témoignage dans d'autres publications⁹, nous n'en restituerons qu'un compte rendu synthétique, afin de nous concentrer sur la seconde intervention de la fidèle. Celle-ci sera décrite plus longuement. À chaque fois, il s'agira de donner à voir comment le propos du témoin est apprêté et encadré par le pasteur dans la perspective de procurer à cette parole publique une pertinence et une portée particulières. L'analyse proprement dite du matériau interviendra dans la partie suivante.

Le témoin : signe d'une présence pour une communauté souffrante

Novembre 2003. Depuis plus d'une année, l'Église passe par un temps de souffrance. L'un des pasteurs les plus appréciés a quitté l'assemblée, choisissant de prendre ses distances avec la foi. Au même moment, plusieurs cas de divorces surviennent parmi des couples de responsables et des maladies graves sont diagnostiquées chez des fidèles. Les chaînes de prières seront impuissantes à renverser la situation et à endiguer le nombre des décès. La confiance est ébranlée. Les corps souffrants des uns disent le trouble qui affecte la congrégation dans son ensemble. Comment pourrait-il en être autrement dans un contexte charismatique où la présence du Saint-Esprit est étroitement associée à la guérison et au bien-être, véritable démonstration de la puissance divine ? Et déjà, les lignes de fracture apparaissent. La communauté se morcelle pour se recomposer en factions antagonistes, chacune à la

9. Après une approche structurale des témoignages (Monnot 2006), nous avons procédé à une analyse énonciative de la première célébration (Gonzalez et Monnot 2008 ; Gonzalez 2009 : 404-413).

recherche d'une explication, si ce n'est d'un coupable à cet abandon par la divinité.

C'est alors qu'intervient Didier*, un jeune pasteur récemment arrivé dans l'Église locale. Il choisit d'affronter le redoutable questionnement au moyen d'une série de prédications qu'il délivre sur trois dimanches successifs. À chaque fois, un objet sert de support à son propos. Un œuf, un vase, une bougie comme autant de symboles de la fragilité livrés à la méditation des fidèles. Ces artefacts sont à leur tour mis en lien avec des figures bibliques – Jésus, Paul et Job – et, ensemble, ils disent un même message : nos faiblesses sont un signe, le lieu où Dieu manifeste sa présence et sa puissance. Avec l'apôtre Paul, l'assemblée est invitée à confesser « lorsque je suis faible, alors je suis fort ».

Lors du quatrième dimanche, Didier bouscule l'ordre du culte. En guise de prédication, il choisit de donner la parole à quatre malades. Des fidèles qui racontent leurs souffrances. Par ce geste, ils anticipent les soupçons que pourrait faire porter sur eux une part de la communauté, leurs troubles étant perçus comme la rétribution d'un manque de foi. Le discours du pasteur trouve alors une incarnation, une reprise en première personne dans la voix de ces témoins. Sans leur concours, le message de Didier ne peut porter pleinement. Et sans l'autorisation à parler que leur accorde le pasteur, les témoignages resteront difficilement recevables.

Valérie* est la première à s'exprimer. Elle a pris la peine de coucher par écrit l'intégralité de son récit. Sur un ton posé, elle raconte la douleur lancinante qui lui ronge le dos. Une souffrance que la médecine arrive à peine à calmer, guère à soigner. Un horizon difficile pour cette jeune mère au foyer désormais incapable de s'acquitter des tâches ménagères et, surtout, de porter ses enfants. Seule reste la perspective d'une guérison miraculeuse qui, pourtant, se fait attendre. « Le bilan est difficile, dira Valérie, mais [c'est] une réalité avec laquelle je vais devoir vivre. Certains me diront : "c'est facile, tu demandes la prière, tu es guérie". Mais, en réalité, ce n'est pas tout à fait ça. Et Dieu dans tout ça ? »

Valérie revient sur les mois qui ont précédé son mal de dos. Elle évoque un stage de « ministère musical », tenu à quelques centaines de kilomètres de là, auquel elle s'était rendue avec la chorale de l'Église. Sur le chemin du retour, alors que Valérie s'efforce de trouver le sommeil, quelque chose survient. Dans son témoignage, elle préface cet épisode extraordinaire en énonçant prudemment à l'adresse de la communauté :

« je ne suis pas quelqu'un qui reçoit des visions, des images, tous les jours, rassurez-vous ! » Elle poursuit en racontant l'image de son jardin qui s'imposa alors à son esprit.

Plus j'essayais de trouver le sommeil, plus cette image devenait claire dans ma tête. Au bout d'un moment, je m'adresse à Dieu : « Veux-tu me dire quelque chose ? Dois-je comprendre quelque chose ? Qu'est-ce que ce portail ? » Notre jardin n'avait pas de portail. Je n'ai pas entendu sa voix, mais Dieu a mis une conviction forte au fond de mon cœur : « Arrêtez le jardin ! Remettez ce jardin ! » – « Seigneur, mais moi j'aime bien aller au jardin, même si c'est vrai que c'est fatigant ».

Les larmes me montent, mes yeux s'ouvrent et je regarde la personne à côté de moi dans la voiture, c'est Jeanne* qui était là et, en même temps, c'était notre voisine de jardin. « Jeanne, le Seigneur me montre que nous devons arrêter le jardin ». C'était dur, cette conviction était tellement forte au fond de mon cœur que c'était comme ça.

L'incompréhension initiale de Valérie se muera bientôt en obéissance. Lorsque les douleurs se déclareront, la vision reçue sera perçue comme un signe de la présence de Dieu dans l'épreuve : « avec les événements qui ont suivi on a compris après. Et là j'ai pu constater que Dieu s'occupait de moi et de notre famille ».

Au moment de conclure son récit, Valérie se refuse à brosser un tableau négatif des sept années de maladie. « Dieu ne m'a pas guérie. Où est-il ? » Et celle qui témoigne d'évoquer tout ce qu'elle a appris au travers de l'épreuve et, en particulier, à « Lui faire confiance avec toutes mes interrogations. Accepter mon état et y aller comme je le peux physiquement ».

Les trois témoins qui succéderont à Valérie partageront tour à tour un signe qui leur rappelle la fidélité de Dieu au sein de l'épreuve. Reprenant la parole, le pasteur remerciera les intervenants pour leur sincérité et l'encouragement qu'ils ont apporté à la communauté. Puis, à l'adresse de l'auditoire, il dira : « il ne s'agit d'aucune manière de comparer, de se dire "moi c'est moins, moi c'est plus". Mais écoutons Dieu qui crée ce patchwork avec chacun de nous ».

Le pasteur convie ensuite l'assemblée à célébrer la Cène, liant étroitement les témoignages et les éléments disposés sur la table de la communion à la présence du Christ. Alors que le pain et le vin circulent, les témoins sont invités à demeurer sur l'estrade, afin que les personnes

qui le souhaitent puissent s'avancer pour demander la prière. Une vingtaine de fidèles converge depuis la salle vers les témoins mués en intercesseurs. Ceux-ci ont été associés à des membres influents de la communauté, dans l'intention de former quatre duos ayant pour mission d'imposer les mains aux individus désirant recevoir la prière. Et ce toucher signifie un renversement paradoxal : les faibles sont mis en position d'autorité. Par leurs gestes, ils communiquent la présence divine dont ils sont devenus un signe vivant¹⁰.

Le retournement de la perception – le fait que les malades semblent désormais être les porteurs du divin – se donne à lire dans cette motion des fidèles qui quittent leurs places pour être touchés à même le corps, comme ils furent émus par ce qu'ils ont entendu. Dieu n'a pas abandonné sa communauté.

Le ministère de guérison : « ce que la Parole nous demande de faire ! »

Septembre 2006. Une nouvelle équipe pastorale s'est mise en place. Didier a acquis davantage d'expérience. Il a été rejoint par Pierre*, un pasteur qui effectue son dernier mandat avant de partir à la retraite. Ce dimanche, Didier préside un culte au déroulement habituel¹¹. Peu après les chants initiaux, lors du moment consacré aux annonces, il cède la parole à son collègue. Pierre prend alors place derrière la chaire pour communiquer une information particulière assortie d'un témoignage :

Nous allons nous émerveiller devant l'œuvre du Seigneur, au travers d'un témoignage, au travers de la louange, de la prédication de la Parole de Dieu, du repas du Seigneur, la communion fraternelle. Il vous invite à participer à la vie de ce culte.

Il poursuit en se tournant vers Marie-Hélène, qui est au piano ce matin-là et qui conduit la louange. Pierre évoque les maux à la nuque dont souffre la musicienne, et la remercie d'être présente malgré ses douleurs. Souhaitant que l'on prie pour la pianiste, le pasteur demande à des « équipiers de la chambre de guérison » de s'approcher. Il en profite pour présenter ce ministère¹² :

10. Sur cette inversion, voir Monnot (2009).

11. Pour des détails sur le déroulement habituel du culte de novembre 2003, voir P. Gonzalez et C. Monnot (2008 : 64-66).

12. Sur les chambres de guérison, voir C. Monnot et L. Krummenacher (2011).

Nous avons une chambre de guérison, qui est une activité intercommunautaire. Nous le vivons à plusieurs communautés. Et il y a plusieurs membres de la communauté qui sont des équipiers de la chambre de guérison. Et j'aimerais simplement qu'ils prient pour Marie-Hélène, pour qu'elle soit renouvelée dans sa santé.

Deux femmes montent ensuite sur l'estrade. Pierre leur passe le micro. À plusieurs reprises, elles invoquent le « nom puissant » de Jésus « sur la vie, sur le corps de Marie-Hélène, maintenant ». La prière s'adresse directement à la pianiste : « Sois guérie, Marie-Hélène ! Amen ». Lorsque l'intercession s'achève, des murmures sont audibles dans la salle.

Pierre reprend le micro et lance « Amen ! Sois bénie, Marie-Hélène ! » Puis le pasteur poursuit par son annonce :

À partir de vendredi prochain, la chambre de guérison sera à nouveau ouverte. Et vous pouvez trouver au bas des escaliers une petite carte qui donne les indications si vous souhaitez recevoir la prière. Il ne s'agit pas d'un lieu de relation d'aide, mais d'un lieu de prière en faveur de tous ceux qui souffrent et qui ont des besoins physiques ou des besoins moraux. Voilà.

Notre Dieu est un Dieu qui répond à nos prières et c'est ce qui nous motive à prier. Et puis, aussi, nous voulons faire *ce que la Parole nous demande de faire* ! C'est-à-dire prier en faveur des bien-aimés qui passent par des temps difficiles. Mais notre Seigneur est un Dieu qui répond et qui bénit. Et j'aimerais donner la parole maintenant à Valérie qui va apporter un témoignage.

« *La guérison au travers du service* »

Comme elle l'avait fait trois ans auparavant, Valérie a rédigé son témoignage auquel elle a donné le titre : « Suite d[e] novembre 2003 ». En ouverture, elle procède à un bref résumé de sa première intervention, « pour ceux qui n'étaient pas là ».

Je l'avais intitulé « pourquoi ? » [...] Depuis août 96 je souffrais d'une hernie discale inopérable. Quand j'ai parlé de mon problème en [2003], beaucoup de pourquoi étaient dans ma bouche, car je m'étais avancée plusieurs fois pour la prière, j'avais fait l'onction d'huile et rien ne se passait. Mais malgré tout je sentais Dieu à mes côtés, et je croyais vraiment au miracle.

Valérie évoque ensuite la dégradation de son état à partir d'août 2004, et sa lutte contre la dépendance à la morphine. Elle entame bientôt une thérapie neurale, afin de combattre la dorsalgie. Le pronostic médical est mitigé : « l'anesthésiste [...] m'a expliqué que cette méthode n'allait pas forcément me guérir, mais que les douleurs pourraient, à la longue, totalement disparaître ».

Le récit s'oriente ensuite sur les circonstances qui laissent présager la guérison. Celle-ci a lieu durant une convention charismatique, les « 72 heures de louange » en faveur du canton de Genève¹³, pour laquelle Valérie et son mari se sont investis comme bénévoles. Lorsqu'ils avaient été contactés par les organisateurs de l'événement, les époux s'étaient d'abord montrés réticents à un tel engagement, en raison de la santé de Valérie, mais ils avaient néanmoins accepté de considérer le projet dans la prière. Dieu leur indique alors l'importance du rassemblement pour la mission auprès du canton, de leur ville et de leur quartier. Et il va même jusqu'à communiquer le nom des époux de façon surnaturelle : « trois personnes du comité romand des 72 heures de louange avaient reçu notre nom. Que de confirmations ! »

Lors d'un week-end de juin 2006, Valérie et son mari auront la charge de l'organisation logistique pour la cinquantaine de musiciens de la convention. Malgré la fatigue considérable que génère ce service, celle qui témoigne confie : « je sentais une paix, et chaque fois que je devais traverser la salle où il y avait la louange [...] je me sentais bénie. J'avais l'impression d'être hyper bénie là où Dieu m'avait choisie ». À cette paix succède néanmoins une nuit où la bénévole peine à trouver le sommeil en raison d'un mal de dos « insupportable », alors qu'elle n'avait rien senti durant la journée. Avec l'aide des médicaments, Valérie parviendra à se reposer.

Toutefois, c'est durant les dernières heures de la manifestation, au soir du dimanche, que se produit l'événement inattendu.

Arrivée au soir, le Seigneur me donne une parole pour quelqu'un. N'ayant pas de tâche à accomplir dans l'immédiat, je vais chercher cette personne, qui malheureusement ou heureusement était occupée. Ce que j'ai fait, c'est prier pour elle par rapport à cette parole en pensant « vu que j'ai prié pour cette situation, c'est OK et je n'aurai pas à la lui donner ».

13. Sur la louange comme moyen de « délivrance » territorial et sur ce genre de manifestations, voir Gonzalez (2008a ; 2008b).

Mais le Seigneur ne m'a pas lâchée. Cette personne est venue vers moi : « Tu as quelque chose à me dire ? » Et là, le Seigneur m'a oint d'une onction prophétique que je n'avais jamais expérimentée. Au fur et à mesure que je lui délivrai cette parole, je sentais une chaleur dans mon dos et [je] voyais comme des petits bouts de bois morts qui dépassaient de ma colonne et que le Seigneur était en train de brûler toutes ces impuretés. Cette parole a débouché sur l'intercession du combat spirituel. Le tout a duré deux heures de temps.

Je ne suis jamais sentie aussi bien après. Et j'avais à peine repris mes esprits que le Seigneur me donnait une autre parole pour une autre personne. Et là, de suite, j'ai obéi. Et à nouveau le Seigneur me remontrait la même image de mon dos. À trois heures du matin, je suis allée me coucher. Aucune douleur, mais une seule chose : un bien-être immense.

Après une heure de sommeil, je me suis levée tellement en forme et bénie qu'il m'était impossible de rester au lit. J'ai donc attaqué la dernière journée et là, malgré la fatigue, aucune douleur, mais un bien-être que depuis ce jour-là je découvre jour après jour.

Le plus étonnant et le plus beau pour moi, c'est que j'avais reçu le dimanche soir tout ce que le Seigneur m'avait donné, toutes les paroles ont été confirmées le lundi après-midi par Rony Chaves [un « apôtre »] du Costa Rica.

Je ne peux que bénir le Seigneur pour ce qu'il a fait durant ces 72 heures de louange. J'appellerai ça : « la guérison au travers du service ».

En rentrant chez elle après la convention, Valérie décide d'arrêter la morphine. « Depuis, dira-t-elle, plus de douleurs. De temps en temps des attaques du malin qui n'est pas d'accord avec ce que je vis. Mais pour lui, c'est fini. Plus de doute, Dieu m'a guérie ».

Cette guérison miraculeuse sera tour à tour confirmée par la physiothérapeute et l'anesthésiste qui suivaient cette patiente atteinte de dorsalgie, sans qu'aucun des praticiens ne soit en mesure d'avancer une raison à ce recouvrement inattendu. C'est par contre l'occasion pour Valérie de faire part de son engagement dans la foi : « cette [médecin] n'était pas indifférente à Dieu et j'avais la conviction que je devais lui témoigner ce que Dieu avait fait dans mon dos. Et, d'autre part, j'attendais de sa part une confirmation. [...] De ce pas elle m'a auscultée, et n'a pu que confirmer ! »

Malgré la certitude d'avoir été guérie, Valérie expérimente encore un douloureux processus de sevrage lié à l'accoutumance à la morphine. L'accompagnement médical demeure nécessaire durant la « reconstruction totale de [s]on corps ». Cependant, l'essentiel s'est produit, dira-t-elle : « la guérison, et je sais que Dieu est à mes côtés durant cette période un peu spéciale et difficile ».

Avant de remercier la communauté pour son soutien fidèle dans l'intercession durant ces dix années de maladie et d'exprimer sa reconnaissance envers Dieu, Valérie conclut :

Cette guérison n'a pas été comme je l'imaginai : être guérie lors d'un séminaire ou d'imposition des mains, mais en obéissant à l'appel de Dieu, pour un service. Nous avons servi en premier par obéissance et Il a agi.

L'assemblée reçoit ce témoignage dans les applaudissements.

« *J'ai déjà tout préparé pour toi* »

Pierre reprend aussitôt la parole : « Merci Valérie. Un grand merci à Dieu ! Louons le Seigneur ! » Sans autre transition, la pianiste entraîne l'assemblée dans deux chants disant la grandeur de Dieu et la guérison qu'il accorde à ceux qui se confient en lui¹⁴.

Après avoir joué les dernières notes du second cantique, Marie-Hélène tire parti du micro ouvert devant elle pour partager une « parole ». Une pointe d'émotion perce dans sa voix.

Nous avons un Dieu extraordinaire, un Dieu puissant, un Dieu qui nous aime. [...] C'est lui qui a tout porté. [...] Qui a porté nos péchés, et aussi nos maladies. [...] Et par la foi, nous pouvons déjà chanter la victoire.

Et là il y a une « parole » pour une personne qui dit : « Et pourquoi pas moi ? Pourquoi pas moi ? Pourquoi est-ce que je n'ai pas encore été guérie ? » Et le Seigneur lui dit : « J'ai déjà tout préparé pour toi. Tout est prêt. Mais j'aimerais que tu mettes ta foi, que tu places toute ta foi en moi. Et tu verras ma gloire. J'ai déjà tout préparé. Et quand le moment sera là, j'agirai vite. Et tu verras ma gloire. Amen ».

14. « Qui est comparable ? », recueil *J'aime l'Éternel* 2, n° 704, suivi de « Qui donc dans le ciel ? », recueil *J'aime l'Éternel*, n° 276.

La pianiste entonne alors les derniers chants avant la prédication. L'assemblée bat joyeusement des mains au rythme saccadé des refrains.

Apprêter l'énonciation : de l'interaction à l'institution

Prenant appui sur les descriptions des deux célébrations, il s'agit à présent de ressaisir analytiquement les lignes de force présentes dans ce matériau. Nous commencerons par comparer les deux récits de Valérie, afin de montrer comment elle constitue sa vocation de prophétesse. Nous mettrons ensuite son second témoignage en contraste avec le cadrage proposé par Pierre. La comparaison fera apparaître comment on autorise une parole publique et qui sont les locuteurs autorisés. On passera ainsi du contexte interactionnel d'énonciation à la dimension institutionnelle. Finalement, la mise en perspective des médiations pastorales effectuées respectivement par Pierre et Didier donnera à voir les antagonismes qui traversent la communauté.

Entre deux témoignages : la vocation prophétique

Il y a un écart significatif entre les deux témoignages de Valérie. En novembre 2003, la jeune mère de famille met en tension sa situation avec les incitations qu'elle pressent de part et d'autre à demander la prière de guérison. Son récit lui permet par conséquent d'affronter, pour elle-même et devant la communauté, une question aiguë : « Et Dieu dans tout ça ? » La vision qui s'impose alors est décrite comme une intervention surnaturelle, un signe que la divinité lui accorde, afin de signaler sa présence lorsque l'épreuve surviendra. Ainsi, l'absence de guérison n'est pas à interpréter comme un abandon par Dieu. Au contraire, Valérie appréhende la maladie comme un apprentissage de la foi au quotidien.

Pourtant, dans le résumé qu'elle livre trois ans plus tard, Valérie choisit de mettre en avant certains aspects de son premier récit et d'en laisser d'autres de côté¹⁵. Deux éléments ressortent : « malgré tout, je sentais Dieu à mes côtés, et je croyais vraiment au miracle ». La foi en la guérison est énoncée avec force. Ce qui semble en cohérence avec la narration qu'elle s'appête à faire. Mais, à bien y regarder, une dimension importante a varié quant à la posture énonciative de la jeune femme.

15. Nous avons pris soin de reproduire l'intégralité de son résumé.

Durant son premier témoignage, Valérie évoque sa vision avec prudence. Elle prend soin de signaler à ses auditeurs – des évangéliques charismatiques ! – qu'elle a parfaitement conscience de sortir du cadre de la normalité, et qu'elle ne revendique aucune compétence particulière en matière de prophétie : « je ne suis pas quelqu'un qui reçoit des visions, des images, tous les jours, rassurez-vous ! » Or, même si elle conserve une certaine précaution dans son second récit, en témoignant elle ne thématise plus son incompétence, mais bien son don, son « onction prophétique ».

Ce nouveau positionnement énonciatif nous met alors sur la piste de ce que quête Valérie au travers de son témoignage. Il s'agit certes d'un compte rendu de guérison, mais également d'un récit de *vocation prophétique* (comme on en trouve dans l'Ancien Testament). La guérison ne joue ici qu'un rôle instrumental : elle fait office de signe par lequel se trouve authentifié le charisme de Valérie. En atteste le fait que les « paroles » qu'elle reçoit pour diverses personnes sont étroitement corrélées au mal qui l'atteint. L'activité prophétique s'accompagne d'une vision, une « image de [s]on dos » : ces « bouts de bois morts » qui dépassent de sa colonne sont associés à « ces impuretés » que « le Seigneur était en train de brûler ». Ainsi, en laissant libre cours à « l'onction » qui s'empare d'elle, Valérie éclaire les personnes sur ce que Dieu souhaite leur communiquer et ressent les bienfaits de ces paroles surnaturelles jusque sur son corps.

Le récit dispose de fait divers actants en une chaîne testimoniale où les uns et les autres se confirment mutuellement : le corps guéri de Valérie, les destinataires des paroles inspirées, mais aussi de « l'apôtre » du Costa Rica¹⁶. Ce dernier apporte la confirmation définitive – au sein du récit – non pas de la guérison, mais bien de l'onction prophétique de Valérie. La sanction positive de cette figure d'autorité ratifie le don qui a été révélé de manière extraordinaire chez la jeune femme au cours du week-end et élève potentiellement celle-ci, par cooptation, au rang de « prophétesse ».

Ainsi, celle qui livre son témoignage dispose au fil de sa narration les différents protagonistes qui viendront attester de son charisme. Elle attend désormais que la communauté, à commencer par ses autorités,

16. Voir www.ronychaves.org ; sur « apôtre » et « prophète », voir C. Peter Wagner (2008 : 25-26) pour une définition émique.

ratifie à son tour sa vocation prophétique et, ce faisant, lui accorde une position particulière au sein des ministères reconnus.

Autoriser une prise de parole : le pasteur et celle qui témoigne

L'enchaînement séquentiel des éléments du culte va hiérarchiser les différentes prises de parole durant la célébration. Il y a d'une part des locuteurs autorisés par la structure de l'office. C'est en particulier le cas des pasteurs, ainsi que des individus exerçant un service intrinsèque au déroulement de la célébration, telle Marie-Hélène qui conduit la louange et a la liberté de glisser quelques mots, voire une « parole » entre deux morceaux. Il y a d'autre part ces fidèles auxquels le pasteur donne la parole et, ce faisant, l'autorise. Par conséquent, si les interventions des premiers sont réglées par la structure des attentes et des habitudes relatives au culte, celles des deuxièmes, étant exceptionnelles, dépendent à la fois de l'organisation du service dominical et d'une autorisation transmise par les officiants réguliers. Du coup, la parole des intervenants inhabituels est subordonnée à celle des locuteurs autorisés.

Ces propriétés interactionnelles, loin d'être déconnectées de la structure institutionnelle de la communauté, contribuent à l'accomplir en situation. Ainsi, le rôle d'officiant principal du culte est généralement dévolu aux pasteurs. Et, de l'autorisation de la prise de parole, nous remontons progressivement aux figures d'autorité de l'Église locale¹⁷. Dès lors, le culte s'apparente à un espace de visibilité publiques dans lequel se font et se défont le statut public et symbolique de différents fidèles, ainsi que la structure de cette même communauté. La célébration dominicale constitue donc une médiation essentielle, une prise que les membres de la communauté se donnent sur eux-mêmes en tant que collectif unifié.

En ce sens, l'énonciation de Valérie est doublement subordonnée au cadrage instauré par Pierre. Elle l'est séquentiellement, car il est celui qui transmet la parole à la jeune femme dans le cadre de l'annonce

17. Nous suivons ici de près la démarche de J. Widmer lorsqu'il propose de respecifier la notion de pouvoir symbolique en élargissant notre analyse de ce culte « au-delà des limites de ses propriétés interactionnelles par le biais d'un passage d'une analyse des catégorisations d'appartenance des membres à celles de catégories d'action » (Widmer 2010 : 87).

qu'il effectue pour les chambres de guérison. Elle l'est également au plan institutionnel, s'agissant du pasteur qui autorise – et, ce faisant, cautionne – un compte rendu extraordinaire relatif à une guérison miraculeuse. Ainsi, le corps guéri de Valérie n'est pas suffisant pour valider à lui seul son récit en tant que témoin. Il lui faut transiter par la médiation institutionnelle du pasteur.

Et c'est précisément à ce niveau que surgit la tension entre les effets que Valérie escompte tirer de son témoignage public et l'utilisation que fait Pierre de ces propos dans le cadre de son annonce. Encadré par le pasteur, le récit de Valérie est réduit à sa dimension de guérison miraculeuse. Il fournit une caution à une pratique que le ministre cherche à promouvoir au sein de sa communauté, la « chambre de guérison ». L'annonce effectuée durant le culte exhibait deux instances publiques en lien avec cette pratique qui articulaient séquentiellement maladie, prière et guérison. Ainsi, deux « équipières » ont prié pour la nuque de Marie-Hélène, une malade ; quant à Valérie, elle avait été sollicitée comme figure de miraculée.

Valérie pouvait escompter une accréditation publique et autorisée de son charisme prophétique. Pour ce faire, elle a déployé narrativement une solide chaîne testimoniale, allant de son corps subitement guéri à la confirmation de ses « paroles » par un « apôtre » de réputation internationale. Cela n'a pourtant pas empêché son témoignage d'être ramené au rang d'élément publicitaire pour une pratique promue par l'un des pasteurs. Cette absence de reconnaissance n'est certainement pas étrangère au fait que Valérie ait quitté depuis lors cette communauté pour prendre en main un ministère étroitement lié aux 72 heures de louange.

Médiations pastorales et antagonismes communautaires

La comparaison entre l'encadrement proposé par Didier et Pierre permet de faire apparaître comment chacun a autorisé et, ce faisant, réinscrit la parole des témoins dans sa problématique. Cependant, cette médiation pastorale a été exercée de façon radicalement différente dans chaque cas. En effet, il conviendrait de ne pas confondre le dispositif avec ses usages. Chacun de ces usages est de fait mis au service d'une conception opposée de la spiritualité et se répercute sur l'atmosphère, voire sur la structuration de la communauté.

Les efforts de Didier, sur le mode de l'interprétation, aspiraient à défaire l'association entre souffrance et abandon divin. Il tentait de dissoudre un schème relativement répandu dans ces milieux évangéliques que l'on pourrait qualifier de « théologie de la rétribution » et dont le versant positif exacerbé serait la « théologie de la prospérité ». Pour ce faire, le jeune pasteur a apprêté un dispositif énonciatif complexe visant à dégager un espace de recevabilité des propos des témoins, car ceux-ci auraient potentiellement pu être stigmatisés en raison de l'épreuve qui les frappait. Didier a également offert un cadre de participation particulier à l'assemblée qui écoutait ces récits. Ils furent invités à lire les témoignages et les gestes rituels qui suivirent (Cène, prières par les témoins pour les personnes qui le désiraient) comme des signes paradoxaux au travers desquels il devenait possible de discerner la présence de Dieu.

Au contraire, Pierre se situe dans le registre de la démonstration. Il n'y a pas de signes, et donc pas d'espace d'interprétation, aucune latitude herméneutique n'est laissée. Le miracle s'impose et la communauté est invitée à « s'émerveiller » et à se lever comme un seul homme pour chanter les louanges d'un Dieu « puissant [...] qui guérira ».

Ainsi, les médiations respectives de Didier et de Pierre sont antagonistes. Leurs effets sur la congrégation sont diamétralement opposés. La première médiation déploie un espace herméneutique que les fidèles sont invités à parcourir et qui mobilise leur réflexivité, les invitant à se positionner. La seconde referme cette latitude interprétative au nom d'un excès de présence divine.

On retrouve alors la dialectique de l'icône et de l'idole, telle que les thématise le phénoménologue J.-L. Marion : « L'idole doit fixer le divin distant et diffus, et nous assurer de sa présence, de sa puissance, de sa disponibilité. [...] L'icône manifeste, en propre, la distance nuptiale qui marie, sans les confondre, le visible et l'invisible, c'est-à-dire, ici, le divin et l'humain » (1977 : 22-23, 26)¹⁸.

L'annonce de Pierre peut par conséquent être perçue comme un projet de transformation de l'atmosphère, des orientations ecclésiales et de la distribution des charismes, un projet auquel Dieu répond

18. Ailleurs, le philosophe poursuit : « Dans l'idole, le regard de l'homme se fige en son miroir, dans l'icône, le regard de l'homme se perd dans le regard invisible qui visiblement l'envisage » (Marion [1982] 2002 : 32).

directement et positivement par la voix de Marie-Hélène. Cette réorientation débouchera sur un antagonisme entre les deux pasteurs qui verra s'imposer avec succès le courant porté par Pierre, et que les tenants de la partie adverse qualifieront de « fondamentalisation » de l'Église¹⁹. Car le verrouillage herméneutique se révèle un dispositif extrêmement efficace pour produire de la certitude, exhiber la puissance de la divinité et, avec elle, selon une compréhension durkheimienne, la force du collectif unifié et effervescent autour de son Dieu (Durkheim [1912] 1994).

Une fois encore, les analyses de J.-L. Marion se révèlent pertinentes lorsqu'il évoque la « prodigieuse efficacité politique » du régime de l'idole : celle-ci « rend proche, protecteur et fidèlement assermenté le dieu qui, s'identifiant à la cité, lui garde une identité » (1977 : 24).

Conclusion

Notre approche a pris appui sur une pragmatique des témoignages, tout en la prolongeant par une attention portée aux dispositifs énonciatifs. Ce qui nous a permis de ressaisir avec finesse l'énonciation – par la même personne, dans la même communauté et durant le même type de célébration – de deux comptes rendus abordant la question de la guérison à trois années d'écart. Il s'agissait ainsi de montrer qu'avant d'être un récit, le témoignage est d'abord une activité, et même une action qui prend place au sein d'un contexte communautaire particulier (Widmer 1986). Ce faisant, cette prise de parole a des effets concrets sur l'individu qui l'énonce, la situation dans laquelle il est énoncé et le rapport qu'il instaure entre l'énonciateur et les destinataires. Il s'agit d'une proposition d'identification visant à reconfigurer les rapports qui règnent au sein de la communauté.

Cependant, nos analyses ont fait apparaître que la situation d'énonciation, et en particulier le cadrage interactionnel et institutionnel effectué par les pasteurs, soit la médiation pastorale, a des effets décisifs sur le sens et la portée du témoignage. En ceci, la parole du témoin n'est pas simplement une façon pour lui de performer une identité : il s'agit bel et bien d'une voix enrôlée au service d'une transformation de la communauté.

19. Selon des échanges recueillis au cours de notre ethnographie.

Documenter les cultes durant lesquels intervient Valérie nous a donné accès à différents régimes disponibles au sein du monde charismatique pour se rapporter au surnaturel. Du coup, il devient difficile d'attribuer au témoignage de guérison une fonction unique. Les effets d'un même récit peuvent varier selon la médiation instaurée par le pasteur, celle-ci allant de l'ouverture d'un espace herméneutique à sa fermeture. L'oralité, si souvent décrite comme un phénomène spontané dans ce milieu, est ici le fruit d'un cadrage serré répondant à une répartition des rôles.

En définitive, l'analyse du cas de Valérie a permis de mettre en lumière, à partir de circonstances que traversent une communauté, des enjeux beaucoup plus profonds qui se dessinent actuellement dans le monde charismatique (Lindhart 2011). En effet, à l'instar de ce contexte communautaire, nous observons la « prodigieuse efficacité politique », comme dirait Jean-Luc Marion, du fondamentalisme.

Références

- Austin, John L., 1991 [1962], *Quand dire, c'est faire*. Paris, Seuil.
- Durkheim, Émile, 1994 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, PUF.
- Goffman, Erving, 1987, « La position ». *Façons de parler*. Paris, Minuit : 133-166.
- Gonzalez, Philippe, 2008a, « Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique ». *Terrain* 50 : 44-61.
- , 2008b, « Reclaiming the (Swiss) Nation for God : The Politics of Charismatic Prophecy ». *Etnográfica* 12 (2) : 425-451.
- , 2009, *Voix des textes, voies des corps. Une sociologie du protestantisme évangélique*. Fribourg et Paris, Thèse de sociologie de l'Université de Fribourg et de l'École des hautes études en sciences sociales.
- et Christophe Monnot, 2008, « Témoigner de son pàtir et de l'agir de Dieu. Les épreuves d'une communauté charismatique ». Dans Pierre Gisel (dir.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*. Genève, Labor et Fides : 60-87.
- James, William, 2002 [1902], *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Londres et New York, Routledge.
- Lindhart, Martin (dir), 2011, *Practicing the Faith: The Ritual Life of Pentecostal Charismatic Christians*. Oxford, Berghahn Books.
- Marion, Jean-Luc, 1977, *L'idole et la distance. Cinq études*. Paris, Grasset.
- , 2002 [1982], *Dieu sans l'être*. Paris, PUF.
- McGuire, Meredith B., 1977, « Testimony as a Commitment Mechanism in Catholic Pentecostal Prayer Groups ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (2) : 165-168.
- Mills, C. Wright, 1940, « Situated Actions and Vocabularies of Motive ». *American Sociological Review* 5 (6) : 904-913.
- Monnot, Christophe, 2006, *Concilier l'inconciliable. Analyse de récits sur la souffrance dans une communauté évangélique à Genève*. Genève, DEA, Université de Genève.
- , 2009, « De l'affliction à la prédication. Quand les souffrants parlent à la communauté ». *Social Compass* 56 (2) : 214-225.
- et Laetitia Krummenacher, 2011, « Corps lieu d'épreuve, lieu de la preuve. Récits d'usagers de la chambre de guérison de Genève ». *Ethnographiques.org* 22. [En ligne] <http://www.ethnographiques.org/2011/Monnot,Krummenacher>

- Ricoeur, Paul, [1986] 2008, « La vie : un récit en quête de narrateur ». *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris, Seuil : 257-276.
- Singleton, Andrew, 2001a, « No Sympathy for the Devil: Narratives About Evil ». *Journal of Contemporary Religion* 16 (2) : 177-191.
- , 2001b, « "Your Faith Has Made You Well": The Role of Storytelling in the Experience of Miraculous Healing ». *Review of Religious Research* 43 (2) : 121-138.
- Smilde, David, 2003, « Skirting the Instrumental Paradox: Intentional Belief Through Narrative in Latin American Pentecostalism ». *Qualitative sociology* 26 (3) : 313-329.
- , 2005, « A Qualitative Comparative Analysis of Conversion to Venezuelan Evangelicalism: How Networks Matter ». *American Journal of Sociology* 111 (3) : 757-796.
- Snow, David A. et Richard Machalek, 1983, « The Convert as a Social Type ». *Sociological Theory* 1 : 259-289.
- , 1984, « The Sociology of Conversion ». *Annual Review of Sociology* 10 : 167-190.
- Stromberg, Peter G., 1993, *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wagner, C. Peter, 2008, *Dominion ! How Kingdom Action Can Change the World*. Ada, MI, Chosen Books.
- Widmer, Jean, 1986, *Langage et action sociale. Aspects philosophiques et sémiotiques du langage dans la perspective de l'ethnométhodologie*. Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg.
- , 2010, *Discours et cognition sociale. Une approche sociologique*. Paris, Éditions des archives contemporaines.
- Zimmerman, Don H., Melvin Pollner, 1970, « The Everyday World as a Phenomenon ». Dans Jack D. Douglas (dir.), *Understanding Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*. Chicago, Aldine Publishing Company : 80-103.