

LES JEUNES ET LE MARCHÉ DE LA SPIRITUALITÉ PENTECÔTISTE EN CÔTE D'IVOIRE

Bony Guiblehon

Anthropologue, Université de Bouaké, Côte d'Ivoire

Abstract:

The main objective of this paper is to question the Pentecostal spirituality market filled by a generation of young pastors who position themselves in the Ivorian religious audience. Indeed, the market of spirituality arose in the 1990s in the context of socio-economic crises, political and religious freedom, showing a new generation of self-proclaimed servants, "pastors", "bishops", "doctors", "apostles", "prophets" ... in the Pentecostal movement. These young people perceive spirituality as an opportunity for self-recognition, social dignity and professional integration. To reach their goal, they put on the religious market products such as theology of prosperity and healing, they are involved in communication enterprise, take care of their style (look) and leadership to meet the social and spiritual expectations of people experiencing the anguish of life pressure. Mobilizing social marketing strategy they capture potential believers and financial resources that could contribute to their personal success

Keywords: Pastors, spirituality, pentecostalism, market spirituality

Résumé

L'objectif principal de cet article est de questionner le marché de la spiritualité pentecôtiste investi par une génération de jeunes pasteurs qui se positionnent dans l'espace public religieux ivoirien. En effet, le marché de la spiritualité a émergé dans les années 1990, dans un contexte de crises socio-économiques, politiques et de libéralisation religieuse, faisant apparaître une nouvelle génération de serviteurs autoproclamés, « pasteurs », « bishops », «docteurs », « apôtres », « prophètes »... dans le mouvement pentecôtiste. Ces jeunes

perçoivent la spiritualité comme une opportunité de reconnaissance, de valorisation sociale et d'insertion socioprofessionnelle. Pour ce faire, ils mettent sur le marché religieux des produits comme la théologie de la prospérité et de la guérison, s'investissent dans la communication, soignent leur style et leur leadership, afin de répondre à la demande sociale et spirituelle des personnes en proie aux angoisses existentielles. Mobilisant la stratégie de marketing social afin de capter de potentiels fidèles et des ressources financières pouvant contribuer à leur réussite individuelle.

Mots clés : Jeune, pasteur, spiritualité, pentecôtisme, marché de la spiritualité

Introduction

Les années 1990 marquent le début du processus de démocratisation en Afrique subsaharienne. Dans la foulée, on assiste à la libéralisation religieuse sous forme d'effervescence et d'expansion de nouveaux mouvements religieux, notamment pentecôtistes. Cette effervescence des mouvements pentecôtistes a vu l'émergence de nombreux jeunes pasteurs pentecôtistes aux trajectoires différenciées : hommes et femmes, étudiants, artistes-chanteurs, chômeurs, anciens bandits ou loubards, boxeurs, footballeurs... qui perçoivent tous, d'un point de vue socio-économique, la spiritualité pentecôtiste comme une opportunité de positionnement social ou d'insertion socioprofessionnelle en s'adossant aux leviers du monde libérale. Pour se faire, ces jeunes pasteurs (âgés 16 et 30 ans) s'investissent massivement dans la communication en soignant leur *look*, leur style de vie, leurs discours, en valorisant la théologie de la prospérité et de la guérison, etc. Ils fondent et développent leur propre ministère ou « business religieux » et s'autoproclament « bishops », « docteurs », « apôtres », « prophètes », « prophètes des nations¹ » ou « évêques », « évangélistes »..., des appellations qui soulignent le désir de reconnaissance sociale ou la quête individuelle de changement. Ainsi, profitant des opportunités d'échanges qu'offre la mondialisation, ces jeunes pasteurs très charismatiques et dotés d'un esprit entrepreneurial, mobilisent des réseaux internationaux pentecôtistes leur permettant de passer les frontières locales des États et de s'imposer au plan économique et religieux. D'un point de vue stratégique, socio-économique, ils investissent des zones urbaines défavorisées, là où des populations frustrées et menacées par le déclassement social pourraient être attentives à leurs discours de prospérité. Imitant les télévangélistes nord-américains, ces jeunes pasteurs occupent les

¹ Allusion au prophète Kacou Séverin, « prophète de toutes les nations ».

médias, procèdent à la captation de fidèles potentiels, à la vente de leur propre image et à celle de leur église. Ayant été eux-mêmes victimes de « l'invisibilité sociale » avant de connaître la « bénédiction divine », ils développent un discours qui épouse les préoccupations des plus démunis et de tous les corps souffrants. Dès lors, la spiritualité devient un véritable « marché » associant le religieux et les biens matériels et où règne la loi de l'offre et de la demande et une rude concurrence entre les pasteurs.

Cet article qui s'inscrit dans une perspective socio-économique, se donne comme objectif principal de saisir ce marché de la spiritualité pentecôtiste comme une opportunité de positionnement ou de reconnaissance sociale pour les jeunes pasteurs pentecôtistes. Il permet d'entrevoir une perception assez nette de ce marché de la spiritualité pentecôtiste en Côte d'Ivoire, voire en Afrique comme une opportunité d'insertion sociale.

Du point de vue méthodologique, des enquêtes de terrain ont été menées de juin 2011 à mai 2012 dans une cinquantaine d'Églises protestantes évangéliques plurilocalisées à Abidjan². Elles nous ont permis de recueillir plusieurs témoignages d'anciens et de jeunes pasteurs, de simples fidèles membres des Églises « traditionnelles » et ceux de nouvelles Églises pentecôtistes, mais aussi de non-chrétiens et d'hommes politiques. Au travers de ces interviews, il s'agissait d'appréhender la perception de chaque catégorie d'acteurs interviewés.

1. La cartographie du milieu protestant évangélique ivoirien

Le paysage religieux ivoirien représenterait en ce qui concerne le christianisme 32,9 %, l'islam 38,6 %, les religions traditionnelles 11,9 % et les autres 16,7 %³ sur une population de plus de 21 millions d'habitants que compte la Côte-d'Ivoire.

Le milieu protestant⁴ compte plus de sept millions de fidèles dont quatre millions de d'évangéliques⁵. Selon une estimation du Directoire National des Églises Protestantes de

² Dans les banlieues (Abobo-Gare, Cocody, Koumassi, Marcory, Port-Bouët, Yopougon) et à l'intérieur du pays (Man, Bondoukou, Daloa, Gagnoa, Aboisso et Yamoussoukro).

³ Une estimation datant de 2008 du ministère de l'intérieur.

⁴ Un mouvement incluant l'ensemble des protestants, des Églises africaines indépendantes, des évangéliques et pentecôtistes et néo-pentecôtistes.

⁵ Les évangéliques sont d'abord des chrétiens protestants qui se réclament des *Sola* de la Réforme du 16^e siècle. Le terme *évangélique* remonte à l'adjectif anglo-américain *evangelical* devenu standard pour décrire les mouvements de réveils piétistes des 18^e et 19^e siècle (réveil méthodiste, Réveil de Genève). On est d'abord chrétien évangélique avant d'être pentecôtiste, libriste, baptiste, etc. Les Églises pentecôtiste et charismatique mettent l'accent sur les dons surnaturels du Saint-Esprit (parler en langues, prophétie, guérisons miraculeuses, etc...) et une plus grande emphase sur une expérience spirituelle personnelle. Le N° 735 du Courrier International du 2 au 8 décembre 2004 donne un chiffre de 523 millions de Pentecôtistes dans le monde et 210 millions d'évangéliques.

Côte d’Ivoire, on noterait plus de 450 dénominations⁶ et 25 fédérations ou confédérations protestantes évangéliques dans le pays⁷. Sur les 25 fédérations, les mouvements pentecôtistes en constitueraient plus de 95% et plus de 80% des dénominations. Les tentatives de regroupement de ces dénominations n’ont pas donné les résultats escomptés. Selon cette même estimation, plus de 5 millions de personnes se rendent chaque dimanche à un culte évangélique.

Cette situation instaure dans le milieu évangélique une architecture mouvante, sans cesse renouvelée et en grande partie inorganisée dans lequel on constate une incroyable prolifération dans les zones urbaines, d’établissements évangéliques pentecôtistes. La plupart de ces établissements peuvent être qualifiées de « Boutiques » qui prospèrent de façon illégale à tous les coins de rues, dans des domiciles, des salles de cinéma désaffectées, etc. Cette anarchie met des pasteurs quotidiennement aux prises avec les appareils d’État⁸.

Ces établissements largement diffusés sur le territoire national, font figures de nouvelles Églises qui ont bouleversé la donne et qui apparaissent comme autant de moyens de prosélytisme. Chaque jeune fondateur d’Église se donne, sans aucun critère reconnu, le titre qu’il estime valorisant socialement (« bishop », « apôtre », « docteur », « prophète »...) et parfois, accompagné d’une formation théologique au rabais ou sur le tas et sans la caution d’une institution ecclésiastique formelle. Cette situation montre que le milieu du protestantisme ivoirien reste très éclaté, et se présente comme une nébuleuse composée d’une multitude de structures différentes par leur taille : on y trouve de grandes communautés bien structurées comptant des milliers de membres, mais aussi des microstructures organisées autour d’un leader charismatique jouant le rôle de « papa X » ou de « maman X ».

2. Contexte d’évolution des jeunes pasteurs pentecôtistes en Côte d’Ivoire

L’émergence des jeunes pasteurs pentecôtistes sur le marché de la spiritualité en Côte d’Ivoire s’est opérée dans un contexte général d’expansion du pentecôtisme sur le continent africain, un contexte fait de difficultés socioéconomiques et politiques. La littérature en présente trois lectures dont les deux premières sont complémentaires et liées à la situation

⁶ Les principales sont : Union des Eglises évangéliques, services et œuvres de Côte d’Ivoire (UEESOCI), alliance chrétienne missionnaire de Côte d’Ivoire (CMA), Eglise méthodiste unie de Côte d’Ivoire, (EMUCI), Eglises évangéliques des assemblées de Dieu de Côte d’Ivoire (EEADECI), Eglise Evangélique de Réveil de Côte d’Ivoire (EERCI), Église Protestante Baptiste (Euvres et Mission Internationale, etc.

⁷ Les plus importantes : Conseil national des Églises protestantes et évangéliques de Côte d’Ivoire (CNEPECI) créé en 2006 ; Conférence des Églises protestantes et missions évangéliques de Côte d’Ivoire (CEPMECI) créé en 2007 ; Fédération évangélique de Côte d’Ivoire (FECI) ; Haut conseil protestant et évangélique de Côte d’Ivoire (HCPECI) créé en 2007 ; Confédération des Églises évangéliques de Côte d’Ivoire (CONFECI).

⁸ Les forces de l’ordre contrôlent l’autorisation permettant d’exercer. Certains lieux de culte sont fermés.

socio-économique et politique de ces dernières décennies (Mayrague⁹, Tonda¹⁰, Laurent¹¹, et Dozon, Oro, Corten¹², etc.). En effet, la première lecture est rattachée à la crise économique provoquée par la baisse des termes de l'échange entre les pays développés et les pays africains, les conséquences disruptives des politiques d'ajustements structurels imposées par les instances financières internationales (FMI, Banque Mondiale) au milieu des années 1980 qui ont considérablement appauvri les populations. La deuxième lecture concerne les crises politiques sempiternelles débutées depuis les années 1990 et qui se sont traduites par un processus de démocratisation assez mitigé¹³. Autrement dit, ce processus n'a pas répondu aux nombreuses attentes des citoyens, notamment des jeunes qui rêvaient d'une situation meilleure. La troisième lecture porte sur l'historicité des rapports entre le religieux et le politique en Afrique souligné par Mbembé¹⁴. Bayart¹⁵, s'inspirant de Mbembé, décrit des changements survenus dans la configuration de cette formation historique en soulignant deux éléments : la libéralisation et la privatisation. Selon lui, ces deux éléments se présentent de plus en plus comme des «modes de gouvernement » en tant que «modes de structuration de champ d'action des individus et groupes¹⁶». Mentionnons également, la diminution de l'influence des systèmes chrétiens traditionnels (catholiques), sous l'effet de la mondialisation du religieux ayant favorisé la percée du pentecôtiste.

Globalement, ce sont ces données ou constantes, ces réalités politiques, économiques, sociales et religieuses qui ont contribué à l'émergence du pentecôtiste sur le continent africain, mais aussi ailleurs comme au Brésil et aux Etats-Unis, bastion de l'expansion originelle du pentecôtisme.

C'est dans cette situation générale socio-économique que nombre de jeunes choisissent la spiritualité comme une voie de réussite individuelle.

⁹ C. Mayrague, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest » *Critique internationale* n°22, 2004, p. 96-108.

¹⁰ Cf. J. Tonda, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, n° 79, 2000, pp. 48-65.

¹¹ P. Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD Éditions/Karthala, 2003.

¹² A. Corten, J.-Pierre Dozon et A. Pedro Oro (éds), *Les nouveaux conquérants de la foi*, Paris, Karthala, 2003.

¹³ Si, au Bénin, ce processus a connu du succès, au Togo en revanche, il a consolidé la dictature et en Côte d'Ivoire, il a conduit à une rébellion armée.

¹⁴ A. Mbembe, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, pp. 18-19, cité in F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 17. L'auteur décrit ces rapports : « Il ne tient pas seulement de l'imaginaire religieux de métaphoriser les rapports de forces et de domination ou de sublimer les aspirations sociales dans les mythes ou des thématiques utopiques. De par son impact sur les changements historiques, le champ religieux et symbolique d'une société mérite d'être analysé en considération de son exacte importance dans la structuration de ladite société ».

¹⁵ J.-F. Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire*, N° 6, 1998, pp. 9-38.

¹⁶ J.-F. Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire*, N° 6, 1998, pp. 9-38.

3. Quelques itinéraires de jeunes pasteurs pentecôtistes

Depuis 1990, le champ religieux évangélique connaît une montée en puissance de plusieurs de jeunes pasteurs, apôtres, prophètes ou prophétesses dont l'âge, au moment de leur appel divin, varie entre 16 et 30 ans. Ces jeunes, qu'ils soient femmes ou hommes, étaient pour certains, d'anciens artistes chanteurs, boxeurs, loubards, footballeurs, chômeurs ou sans-emploi, femmes au foyer, et pour d'autres, des étudiants. Ils déclarent répondre à l'appel divin. Ambitieux et économiquement bien informés des opportunités d'affaire, ils allient religion et *business*.

Parmi eux, le défunt Kacou Séverin, « prophète de toutes les nations », le plus brillant et le plus populaire qui a marqué le champ religieux et politique ivoirien des années 1990 et dont la renommée a atteint plusieurs pays de la sous-région, l'Europe et les États-Unis. Etudiant à la Faculté de droit de l'Université d'Abidjan, à la suite d'une guérison miraculeuse et d'une délivrance des forces maléfiques, il s'est autoproclamé « prophète de toutes les nations », et a abandonné ses études, alors qu'il était âgé seulement de 24 ans. Après avoir fréquenté l'Église Foursquare¹⁷, il a fondé sa propre véritable entreprise religieuse internationale, le « Ministère de la Puissance de l'Évangile » (MPE).

Le Ministère de la Puissance de l'Évangile, représenté dans le monde entier et ayant son siège mondiale à Paris, épouse alors toutes les opportunités d'affaires qu'offre le marché libéral : site Internet, production de cassettes, création de site Internet et organisation de croisades d'évangélisation.

Au contact des grands prédicateurs télévangélistes américains, le prophète s'est familiarisé avec de nouveaux produits théologiques (la doctrine de la prospérité et de la guérison) et les méthodes de gestion moderne et libérale qu'il réinvestit sur le marché religieux local ivoirien¹⁸.

Le prophète Kacou demeure une figure emblématique de toute une génération de jeunes pasteurs. Parmi eux, on peut citer le pasteur « docteur » Dion Robert, ex-détective, devenu fondateur de l'Église protestante baptiste œuvres et missions de Côte d'Ivoire, l'une des plus grandes églises en Côte d'Ivoire qui compte plusieurs entreprises commerciales (maison d'édition, de production de cassettes, de tenues vestimentaires féminines). Citons également le prophète, Jean-Marie Domoraud. Converti à la suite d'une délivrance de la

¹⁷ L'Église évangélique internationale Foursquare a été fondée par Mrs McPherson, dans les années 1920. En grande difficulté sur le terrain ivoirien à la fin des années 1980, il trouvera dans ce jeune pasteur prophète une occasion de reprendre de l'élan. Lorsque le second président de l'Église pour la Côte d'Ivoire, Louis Kwango, meurt en 1995, c'est Kacou Séverin lui-même qui en prend la présidence.

¹⁸ Voir R. M.-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, n° 82, 2001, p. 33.

puissance de la sorcellerie et des esprits mauvais, il dit avoir répondu à l'appel de Dieu à l'âge de 16 ans. Selon lui, alors qu'il priait une nuit, il eut une vision au cours de laquelle, il fut transporté par l'Esprit de Dieu jusqu'au troisième ciel où il rencontra le Seigneur Jésus face à face qui lui confia une mission, celle de le révéler au monde. Ce fut le début de son ministère avec des miracles et des signes (guérisons, résurrections ...). Aujourd'hui, il dirige son propre établissement religieux, l'*Eglise Glorieuse Internationale du Saint-Esprit*¹⁹ dotée d'une filiale spiritualo-commerciale dénommée « Dominations²⁰ ».

Une autre figure de la reconversion pentecôtiste, est Waby Spider, ancienne gloire de la boxe et de la musique ivoirienne. Ce redoutable « bagarreur », devenu aujourd'hui pasteur Adebayo Wayebi Paul David, dirige la filiale d'Abidjan de l'*Église Winners Chapel international* (Akouédo, Abidjan). Cette Église est dotée d'un centre des affaires, des écoles, d'un centre de santé, un site internet... Aujourd'hui, ses séances de guérison, bien que n'étant pas gratuites, attirent plusieurs fidèles. Inspiré par ses prédécesseurs, il a également créé une académie de formation, *Waby Spider boxing club*, qui organise des galas de boxe, mais aussi de concerts chrétiens.

Guy Vincent Kodja alias « Turbo », un rappeur, membre du célèbre groupe RAS (Rien à signaler) des années 1980. Après un passage à vide, ponctué par des difficultés financières, des drames (la mort d'un de ses compères au cours d'une bagarre) et ayant échappé de peu à la prison par deux fois et à une catastrophe aérienne au Portugal (1987), il a fondé sa propre Église²¹, *Mission Évangélique Grâce de Vie* (Meg-Vie) et s'est autoproclamé bishop. Il s'est aussi spécialisé dans la production des articles chrétiens et d'autres.

Mentionnons à cet effet, un ancien footballeur de l'équipe de l'Africa Sport d'Abidjan, Gnazalé Didier, devenu aujourd'hui prophète et qui a fondé son propre ministère, spécialisé dans la guérison et l'exorcisme : *Ministère pour la délivrance et le rachat des âmes* (MDRAM). Kodjo Rosemonde quant à elle, devenue prophétesse Kyria Rosemonde Deborah était une mère au foyer, qui s'est autoproclamée bishop depuis 2008. Première femme pasteur en Côte d'Ivoire, elle dirige, depuis une vingtaine d'années maintenant, l'Église internationale la *Source*. Il en va de même de P. Kouhi, divorcée et devenue prophétesse d'un ministère international dénommé « Consolation ». Son ministère est une véritable entreprise internationale d'évangélisation.

¹⁹ 1500 membres à Abidjan (Koumassi) et sept autres églises annexes.

²⁰ « Domoraud Ministère pour les Nations ».

²¹ Son temple dénommé « L'Église des leaders » (situé dans un quartier pauvre, Abobo Plateau Dokoui), est un véritable joyau architectural entièrement climatisé et lui aurait coûté personnellement plus de 100 millions de FCFA, souligne-t-il.

Les différents témoignages d'engagement divin soulignent des trajectoires complexes parfois marquées d'histoires « douloureuses », de rupture...des individus qui passent d'un statut social inférieur, « invisible » (bandit, étudiant, chômeur...) à un statut social supérieur, « visible ». Ainsi, trois points se dégagent nettement : le caractère transnational de toutes ces Églises (« internationales »), la demande sociale et l'offre de ces pasteurs aux fidèles et la spiritualité, perçue comme une opportunité pour un positionnement social pour ces jeunes.

4. La transnationalisation comme quête de reconnaissance des jeunes pasteurs pentecôtistes

Analysant la crise de l'État-nation dans un ouvrage intitulé, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, B. Badie et M. C. Smouts voient dans le phénomène transnational²², un processus de « contournement de l'État et de la multiplicité des flux qui y échappent désormais²³ ». Pour eux, la montée de flux transnationaux relèvent de groupes privés qui se dotent de moyens d'actions adaptés et qui se réalisent hors de l'État et en ignorent les frontières. Par conséquent, selon ces auteurs, une relation transnationale est « toute relation qui, par volonté délibérée ou par destination, se construit dans l'espace mondial au-delà du cadre étatique national et qui se réalise en échappant, en tout ou en partie au contrôle ou à l'action médiatrice des États »²⁴. Mais, ils distinguent également les flux produits par des organisations non gouvernementales et ceux qui sont issus de la combinaison d'actions individuelles multiples. Les flux religieux, organisés par les Églises, les associations culturelles, les sectes ou par les groupes de prêcheurs, se rattachent à la première catégorie. La seconde est constituée par l'agrégation de démarches individuelles²⁵.

Cette analyse épouse la démarche des jeunes pasteurs qui, en véritables passeurs de frontières, se déploient partout, transcendant toutes les barrières ethniques, régionales et étatiques²⁶, afin d'émerger sur la scène internationale²⁷. Dans cet esprit, on assiste à l'internationalisation de toutes leurs missions voire Églises évangéliques (« Église

²² A. Mary, « Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation », *Autrepart* (14), 2000, p. 71- 89. Voir aussi C. Mayrargue, « Trajectoires et enjeux. Contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale* n°22 - janvier 2004.

²³ B. Badié et M.C. Smouts, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris : Presse de la Fondation nationale des sciences politiques & Dalloz, 1992, p.84.

²⁴ Ibid., p.70.

²⁵ Ibid., p.71.

²⁶ A. Mary, « Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation », *Autrepart* (14), 2000, p. 71- 89.

²⁷ Pour cela, ils s'expriment parfois dans plusieurs langues (français et anglais). Alors que les anciens pasteurs, pionniers des Églises « traditionnelles », ont un profil très ethno-régional ou ethnico-religieux et maîtrisent mieux les langues locales qu'étrangères.

Internationale », « Mission internationale », « Ministère mondiale »...) et à l'apprentissage des langues étrangères (anglais, français) pour permettre l'implantation des succursales des Églises mères, en Europe et aux États-Unis. Les relais de cette internalisation sont les migrants économiques africains (étudiants ou exilés politiques) dans les pays de diffusion. Du coup, elle favorise l'élargissement des fidèles à de nouvelles catégories sociales et la création d'une dynamique de circulation des biens religieux (théologie de la prospérité et de guérison, pèlerinage en terre juive...) qui s'opère dans le cadre de l'espace international²⁸.

Cependant, la transnationalisation participe aussi d'une reconfiguration contemporaine ou d'une mondialisation du religieux (pentecôtiste) qui refuse de s'enfermer dans une zone géographique ou dans une ethnicité déterminée et qui, par conséquent répond une demande sociale de spiritualité qui n'a pas non plus de frontières.

5. La demande sociale et l'offre de spiritualité dans les mouvements pentecôtistes

Le marché de la spiritualité se caractérise par une très forte demande sociale de la part des fidèles, à savoir les angoisses existentielles (maladie, mariage, travail, sorcellerie...) et par l'offre (théologie de la prospérité et de la guérison) que les pasteurs proposent en mettant leurs discours en syntonie avec ces demandes spirituelles et sociales des fidèles.

5.1. La demande sociale de la spiritualité

Le tableau ci-dessous montre une montée et une diversité des demandes sociales des individus en quête de solution dans presque toutes les Églises pentecôtistes.

Tableau de la demande sociale des fidèles²⁹

Maladies	95 %	Pauvreté	93%
Stérilité ou faiblesse sexuelle	78%	Malédiction	70%
Échecs dans les voyages et les affaires	80%	Envoûtement	30%
Conflits conjugaux ou désir de mariage	98%	Rétrogradation spirituelle	45%
Sorcellerie	85%	Travail ou chômage	86%

Source : Bony Guiblehon

²⁸ A. Mary, op.cit. p. 71- 89.

²⁹ Ce tableau ne prend en compte que les demande les plus importantes et fréquemment exprimées par les fidèles.

Remarquons que les plus fortes demandes concernent les difficultés dans le foyer ou le désir de se marier, les maladies, la pauvreté, travail ou chômage, etc. Chaque problème est géré par un pasteur spécialiste en la matière. Ainsi, par exemple, toutes les maladies liées aux actes de sorcellerie sont gérées par un « démonologue³⁰ ». A toutes ces demandes, le pentecôtisme offre une solution idoine.

5.2. L'offre pentecôtiste : la guérison miraculeuse et la prospérité matérielle

L'offre pentecôtiste à la demande sociale se décline essentiellement en deux points quand on observe dans le discours pentecôtiste : la guérison miraculeuse et la théologie de la prospérité.

- La guérison miraculeuse des corps souffrants

Pour un pasteur pentecôtiste, les maux (voir le tableau ci-dessus) tels que la maladie, le chômage, le divorce..., sont perçus comme un « blocage ». Le blocage représente tout problème qui met l'individu dans une situation d'attente, l'empêche d'évoluer positivement et retarde l'accomplissement des bénédictions divines dans sa vie³¹. Autrement dit, toutes les situations de précarité sont une malédiction dont le seul responsable est et demeure le Diable et la sorcellerie. Pour rompre avec le monde générateur de blocages, il faut une intervention divine ou miraculeuse.

Selon certains pasteurs pentecôtistes, une maladie comme le cancer ou le sida ne peut être guérie que miraculeusement par la prière et le jeûne, parce qu'elle a une origine spirituelle et non physique. Dans cet esprit, la médecine moderne est classée radicalement comme démoniaque. Recourir à la médecine moderne pour avoir un diagnostic précis, c'est suivre le diable, c'est manquer de foi et donc, ne pas croire en Jésus et par conséquent, être exposé aux blocages. Des malades sont parfois invités à prier au « nom de Jésus » ce qui permet d'« Arrêtez de souffrir » ou de « Refusez la maladie », sans l'intervention d'un médecin. Dans cet esprit et par la « foi », certains malades quittent des systèmes de soins modernes, parfois sophistiqués pour des séances de prière dans des Eglises ou camps de prières.

En fait, dans l'imaginaire pentecôtiste, une prière prononcée au « nom de Jésus », est suffisante, parce qu'elle peut transformer l'impossible en possible, l'irréalisable en réalisable. C'est Dieu qui guérit et non les médecins, soulignent les pasteurs pentecôtistes. Pour eux, il

³⁰ Un spécialiste des questions liées aux mauvais esprits ou démons.

³¹S. Demart, « La recomposition de l'ordre des hiérarchies par le pentecôtisme congolais (République démocratique du Congo) à travers l'évangélisation des autochtones (France et Belgique) », *Cahiers de la Méditerranée*, p. 135-151

faut choisir Jésus comme partenaire médical pour expérimenter une voie d'épanouissement et de guérison de façon extraordinaire.

Un tel discours est efficace et impacte l'imaginaire des corps déjà souffrants, rêvant tous de miracles pour se libérer des forces du mal ou sortir de l'assoupissement. En déplaçant, des problèmes sociaux sur le terrain spirituel, notamment de la foi comme optimisme et idéalisme, les pasteurs pentecôtistes attribuent à la foi une fonction psychologique, car avoir la foi c'est penser positivement. Penser positivement, c'est d'abord croire en soi-même. C'est imprégner son inconscient d'un désir au point de le transformer en énergie spirituelle. Et la guérison dépend de l'attitude mentale et de la capacité à penser positivement³². Il en est de même de la réussite matérielle.

▪ **La théologie de la prospérité**

Née aux Etats-Unis et ayant trouvé un ancrage idéologique dans l'idéalisme philosophique et l'optimisme caractéristiques du 19^e siècle américain, la théologie de la prospérité a d'abord connu son véritable succès dans les années 1950 dans un contexte de boom économique de l'après-guerre³³, ensuite avec les télévangélistes nord-américains, notamment Kenneth Hagin, avant d'être largement diffusé à travers le monde.

La théologie de la prospérité fait partie de la troisième vague néo-pentecôtiste qui traverse toutes les frontières ecclésiales et dénominations³⁴.

Cette théologie se caractérise par la mise en lien de richesses matérielles et spirituelles, car elle prétend que la santé parfaite, la prospérité matérielle et financière ou le bien-être sont les droits du chrétien annoncés par Dieu lui-même comme signe d'une élection divine. Les chrétiens doivent donc les exiger ici-bas.³⁵

Dès lors, les Églises pentecôtistes font miroiter de façon alléchante, les promesses de prospérité matérielle : « Dieu a d'avance provisionné votre compte » ; « Dieu ne vous a pas

³² N. Vincent Peale, *The Power of Positive Thinking*, Carnegie's, 1953.

³³ W. Ward Gasque, "Prosperity Theology and the New Testament", *Evangelical Review of Theology*, vol. 20, n° 1, 1996, p. 40.

³⁴ Pablo A. Deiros and Carlos Mraida, « *Latinoamérica en llamas : Historia y creencias del movimiento más impresionante de todos los tiempos* », Nashville, Editorial Caribe, 1994, p. 136. L'auteur parle des deux autres vagues: la première vague a été constituée par le pentecôtisme classique, la seconde par le mouvement charismatique au sein de l'Église catholique romaine.

³⁵ La théologie de la prospérité inclut également le combat spirituel, la reconnaissance des cinq ministères (apôtre, prophète, enseignant, évangéliste, pasteur), le rôle central des douze disciples et la glossolalie (parler en langues) et celui du Saint-Esprit.

destinés à vivre dans la disette, le besoin ou la pauvreté» ; «Dieu vous a appelés pour vous bénir [...]. Il est essentiel que vous le sachiez³⁶» ou encore « Refusez la pauvreté »...

Cependant, pour entrer pleinement dans les bénédictions divines, les fidèles doivent faire preuve d'une totale confiance ou obéissance et se montrer généreux dans leurs offrandes. Autrement dit, ils doivent « donner » d'abord à Dieu car, « C'est en donnant [de l'argent à l'église] que l'on reçoit[les bénédictions divines]³⁷».

Pour cela, plusieurs mécanismes de collecte de fonds sont mis en place : des offrandes³⁸ sont presque exigées des fidèles et des biens « sacralisés » (tels que l'eau, le sel, les bougies, l'huile d'olive, les prédications et autres enseignements des pasteurs, ou autres gadgets), parce qu'ils ont été bénis par les pasteurs, sont achetés à prix d'or par des fidèles qui les considèrent comme source de bénédiction³⁹. Cependant, la « dîme », c'est-à-dire le dixième du revenu⁴⁰, reste la ponction la plus importante opérée sur le revenu des fidèles. A ce sujet, un fidèle témoigne que ne pas payer de dîmes ou d'offrandes revient à « rouler Dieu ». Or rouler Dieu, c'est se priver de toutes les bénédictions divines et s'exposer à la merci du Diable, le « dévoreur » des biens, et donc avoir peu de chance de réussir socialement. Les fidèles qui n'admettent pas être exploités économiquement par leurs pasteurs, ne se refusent jamais à faire un don en argent en échange de ces biens, car ils pensent que cela leur permet d'accumuler un capital symbolique perçu comme un crédit individuel.

Dans cet esprit, on voit des foules se former dès qu'un prophète ambulant se produit en public et opère des guérisons ou interprète les destins individuels en termes religieux. Le religieux devient un schéma explicatif à la haine familiale, à l'échec scolaire, à la sorcellerie, au manque de réussite matérielle... Des hommes et des femmes, touchés par le message de délivrance et transportés par les promesses d'abondance, sont prêts à donner à « Dieu » jusqu'au dernier centime, afin d'entrer dans leurs bénédictions. C'est ainsi que certains pasteurs manipulent astucieusement le principe de réciprocité. Ils demandent aux fidèles, en

³⁶Y. Jiménez, *Diosquiereprosperarte*. Pérez Zeledón (Costa Rica), Ministerios Casa del Banquete, 1997, p. 17.

³⁷ C'est nous qui soulignons.

³⁸ Des contributions financières sont imposées aux fidèles, par exemple la création de plusieurs offrandes, parfois douze offrandes, chiffre douze correspondant aux douze tribus d'Israël.

³⁹ Ainsi, lors d'un culte auquel nous avons assisté dans une Église pentecôtiste, une Bible sur laquelle le bishop a prié et apposé sa signature, a été vendue aux enchères à un million de francs CFA (soit la somme de 1500 €). Il en est de même de la serviette avec laquelle le pasteur s'est essuyé lors de ses prédications (enquêtes de terrain non publiées réalisées respectivement lors d'un culte du 18 décembre 2011 à A bobo-Gare et au cours d'un 27 décembre 2011 à Kouassi).

⁴⁰ Les fonctionnaires doivent payer leur dîme mensuellement et annuellement pour les planteurs ou ceux qui exercent dans les professions libérales. Quand la dîme ne rentre pas comme il le faut, un rappel est adressé aux fidèles (par lettre ou au cours des cultes) pour que ceux-ci paient leur part selon la recommandation biblique (Dt 14 : 22 ; Mal 3 : 8-10 ; Luc 6 : 38)

échange d'une bénédiction quelconque, de faire des dons proportionnels au miracle souhaité même en s'endettant⁴¹. De ce point de vue, la théologie de la prospérité, bien qu'exaltant le bonheur immédiat, est à sens unique. Il est plus favorable aux pasteurs qu'aux fidèles qui demeurent pauvres.

La « disponibilité » de ces pasteurs envers l'argent, racine de certains vices, car oscillant entre le Diable et Dieu, expose certains jeunes pasteurs pentecôtistes à vivre dans des contradictions qui ternissent l'image de l'Église. Ces derniers font l'apologie de la vertu sans être eux-mêmes des modèles spirituels et moraux, car s'autorisant des plaisirs hédonistes qu'eux-mêmes combattent chez leurs fidèles.

Cependant, la « loi » de la prospérité fait sens, car elle épouse les réalités sociales, spirituelles, psychologiques quotidiennes des individus paupérisés, en quête de réussite sociale et prêts à tout payer pour obtenir en retour, santé, prospérité économique, puissance politique, enfants, succès aux examens, protections diverses⁴². Dans cet esprit, l'on peut se demander si la théologie de la prospérité n'est-elle pas un défi pour les Églises traditionnelles, plus soucieuses de « l'âme » de leurs fidèles plutôt que d'une approche holistique du religieux, prenant en compte l'ensemble des besoins concrets, existentiels de ces derniers ?

6. La visibilité croissante dans l'espace public des jeunes pasteurs et les manifestations pentecôtistes

Grâce à leur ingéniosité à unir ce qu'il y a de plus moderne et efficace dans le domaine de la communication, les jeunes pasteurs pentecôtistes utilisent intensément des moyens de communication de masse (radio, télévision, journaux, panneaux publicitaires, site Internet...). Ils gèrent leur Église comme une véritable entreprise de communication utilisant tous les moyens modernes de la communication à leur portée (internet, Power Point, salles climatisées, écrans géants, etc.).

A ce sujet, on observe de plus en plus, des panneaux publicitaires fleurir sur les artères des grandes métropoles africaines, témoigner de la visibilité croissante des manifestations pentecôtistes et annoncer les campagnes d'évangélisation des pasteurs comme par exemple : « Grande campagne de miracles », « Programme spécial de guérison divine et

⁴¹ Par exemple, une commerçante de légumes au marché aurait payé trois cent mille FCFA pour la délivrance de son enfant aux prises avec des esprits mauvais. Un étudiant prétendant à un concours de l'école de magistrature, aurait payé cinq cent mille francs CFA. Il y a là, une injustice dans l'application du système de réciprocité.

⁴² Cf. J. Tonda, « Economie des miracles et dynamiques de subjectivation/civilisation en Afrique centrale », *Politique africaine* 87, octobre 2002.

de miracles », « Soirée de délivrance et de prophétie », « Jésus, une connexion disponible 24/24 et illimitée ». Certains panneaux plus propagandistes touchent aux attentes des individus : « Refusez l'échec » ; « Vous serez à la tête et non à la queue ». D'autres à connotation plus politiques annoncent : « C'est Dieu qui donne le pouvoir » ou « Ce pays est le choix de Dieu », ou encore « La nation ivoirienne est la propriété privée de Jésus Christ », etc.

Sur un panneau posté sur un boulevard à Abidjan, on peut trouver le portrait d'un pasteur (qui n'a rien à envier à celui d'un mannequin professionnel), souriant, la Bible dans la main gauche, annonçant ceci : « Une seule adresse : l'Église, la cité de la grâce ». Et dans un coin du panneau, sont marqués deux numéros de téléphone portable donnant accès directement au secrétariat du pasteur, ainsi que le programme du culte hebdomadaire de l'Église.

Cette stratégie communicationnelle permet une diffusion assez large du message pastoral, message qui sort désormais des chapelles, espace privé pour rentrer dans l'espace public à la rencontre des fidèles potentiels et vendre non seulement l'image de l'Église, comme si Dieu devenait un produit commercial dont il faut faire la publicité pour mieux le vendre⁴³. Des pasteurs passent régulièrement à la radio ou à la télévision publique, malgré le principe de la laïcité pour renforcer et légitimer encore leur stratégie commerciale.

Le déploiement de ces moyens de communication (panneaux publicitaires, Internet, etc.) du message chrétien permet aux individus en détresse, d'exprimer leurs attentes de plus en plus urgentes au pasteur. Et c'est à raison que G. Mermet⁴⁴ n'a pas tort de dire que devant la faillite des modèles traditionnels (État, famille), il y a un vide existentiel à combler et « nous sommes en train de passer d'une société de consommation à une société de consolation. Nous consommons pour nous consoler d'une sorte de vide existentiel ».

De ce point de vue, des appellations que certains pasteurs donnent à leur Églises est révélatrices: « Église de la Consolation », « Église des gagnants », « Église des champignons », « Église de la tendresse », « Église de la guérison », ou encore « Pays de Canaan »⁴⁵. Tous ces noms participent de cette attente consolatrice.

⁴³A. Pedro. Oro, « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Église Universelle du Royaume de Dieu », *Civilisations*, 51/ 2004. Selon l'auteur, au Brésil, l'Église universelle du royaume de Dieu (EURD), possède une chaîne de « TV Record », le cinquième réseau de télévision du pays et plus de trente stations de radio.

⁴⁴ G. Mermet, « D'une société de consommation à une société de consolation », p.5-7. Le bulletin de l'ILEC, numéro 342, mars 2003, p.5-7.

⁴⁵ En référence à la terre promise par Dieu aux enfants d'Israël.

7. La voie de la spiritualité comme une opportunité de passer de « l'invisibilité » à la « visibilité » sociale

Analysant le concept de « L'invisibilité sociale » G. Le Blanc le définit comme un processus dont la conséquence ultime est l'impossibilité de la participation à la vie publique⁴⁶ ». Il en titre trois conséquences : le fait « d'être marginal », de « n'être personne » et « d'être sans qualité⁴⁷ ». Autrement dit, l'invisibilité sociale est caractérisée par des vies « désincarnées, fantômes sans corps ni voix dans la vie publique⁴⁸ » perçues comme n'apportant rien à la construction de la communauté, l'exemple d'un chômeur, d'un malade de sida, etc.

Dès lors se pose la question de savoir comment recadrer ou rendre visible ces « vies négatives, vies dangereuses ou inutiles, vies parias situées au ban de l'humanité⁴⁹ » pour qu'elles soient plus visible dans la société ? C'est cette réintégration dans l'espace public que G. le Blanc appelle, la « visibilité sociale », c'est-à-dire « l'effet d'une série de perceptions non interrogées liées à des jugements sociaux incorporés, à un ensemble de croyances relatives à la justesse de la justification sociale⁵⁰ ».

A partir de ce point de vue, on peut considérer la spiritualité pentecôtiste comme une opportunité de sortir de l'espace invisible, pour entrer dans l'espace visible, afin d'être reconnu. De chômeur, chanteur, étudiant, mère au foyer..., ces jeunes sont devenus des pasteurs, prophètes, bishops... internationaux, régissant à la tête de grandes entreprises religieuses comptant de milliers de fidèles constituant un capital spirituel et financier. Ce qui fait dire à certains non-chrétiens que derrière le rideau de la théologie de la rédemption, il y a des enjeux économiques, une lutte pour la reconnaissance sociale. Ces jeunes pasteurs s'appuient sur les leviers du monde libéral pour mener leur entreprise religieuse et travailler à leur reconnaissance sociale et économique comme en témoignent leurs trajectoires décrites plus haut : une connexion à plusieurs réseaux internationaux qui sont des opportunités d'affaires économiques et financières permettant de mobiliser des ressources financières⁵¹ ; la parfaite maîtrise des nouvelles technologies de l'information et des connaissances managériales ou entrepreneuriales⁵².

⁴⁶ G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p.1-15.

⁴⁷Ibid. p. 6.

⁴⁸Ibid. p.2.

⁴⁹Ibid. p.2.

⁵⁰Ibid. p.1.

⁵¹A. Mary, op.cit. p. 71- 89.

⁵² Ces connaissances leur permettent d'agir et de gérer leurs affaires religieuses comme de véritables chefs d'entreprises comme en témoignent, les exemples du « Ministère de la Puissance de l'Évangile » de Kacou

Des pasteurs, à partir du capital humain et financier que représentent les fidèles, créent des sociétés immobilières ou de gardiennage, de micros-finances⁵³, des maisons d'éditions, des hôtels, de vente et de location de véhicules d'occasion importés..., souligne un fidèle.

Les signes de la visibilité sociale de certains pasteurs se perçoivent également dans la grandeur des bâtiments ou édifices culturels, parfois imposants au cœur des quartiers miséreux, mais construits aux frais des fidèles et qui s'accommodent de tout le confort qu'offre les nouvelles technologies⁵⁴. Il en va de même de la marque de véhicules de luxes importées qu'ils possèdent (« [...]...Mercedes 500 SL et autres BMW série 7, ou Porsche Cayenne...⁵⁵!), de leur habillement (Costumes trois pièces griffées, cravates, chaussures, bracelets et montres en or, ceintures, chevalières, etc.), de luxueuses résidences dans des quartiers cossus (Cocody).

Le contraste est saisissant, car si leurs Églises sont situées dans des zones urbaines très pauvres, avec des fidèles à majorité frappée de déclassement social, eux, pasteurs, vivent ailleurs, dans des quartiers cossus ou de riches (Cocody, Angré, Riviera...). Il en va de même de la qualité des fréquentations des pasteurs : conseillers des chefs d'Etats, ministres...⁵⁶, amis des hommes d'affaires.... Autant de relations qui ne sont pas sans incidences financières et matérielles. Du coup, les fidèles perçoivent certains pasteurs comme de « nouvelles figures de la réussite sociale...⁵⁷ » qui les font rêver alors que ce sont eux, les fidèles qui participent socialement et économiquement, à l'entrée de ces pasteurs dans la classe sociale supérieure pour mieux les dominer.⁵⁸

La richesse matérielle, l'auto-proclamation ou l'attribution des titres ronflants (bishop, apôtre, révérend, évêque, docteur, ministre, prophète ou prophétesse), les raccourcis académiques, notamment théologiques qu'ils empruntent et qui court-circuitent les étapes

Séverin, des « Dominations » du prophète Jean-Marie Domoreaud ou de « King Production » du bishop Guy Vincent Kodja.

⁵³ A ce sujet, l'on peut évoquer, l'affaire du « placement d'argent » entre les années 2006-2007 en Côte d'Ivoire. En effet, certains pasteurs ont mis en place des structures financières, que la presse ivoirienne avait qualifié de « banques volantes », « banques virtuelles » ou encore « maisons de placements d'argent », et proposaient à leurs fidèles-clients, des taux d'intérêt avoisinant parfois les 500% en un temps record (15 à 90 jours). Alors que les banques et autres établissements financiers officiels accordent un taux d'intérêt de 3,5 à 7% annuel.

⁵⁴ Des temples de 800 à 1000 places ou plus et équipés de grands écrans plasma, prédications sur *Power-Point*, instruments de musique de dernière génération, etc.

⁵⁵ J-L, Mouton, « Monsieur le Blanc à l'église », Réforme n°...du 12 mars 2012, p. 8.

⁵⁶ Les médias rapportent que plusieurs pasteurs évangéliques avaient été nommés conseillers de l'ex-président Laurent Gbagbo. Le plus connu, était le pasteur Koré Moïse.

⁵⁷ Lire sur cet aspect le numéro 87, octobre 2002, de *Politique africaine*, coordonné par Ruth Marshall-Fratani et Didier Péclard, et intitulé *Les sujets de Dieu*, pp.5-19.

⁵⁸ Une sombre « affaire béhanzin », un prêtre vaudou qui dit avoir été consulté par certains pasteurs dans le but de remplir leur églises et avoir de l'argent. Une affaire qui a fortement ébranlée le milieu évangélique ivoirien.

ordinaires de la consécration pastorale⁵⁹, participent des « dynamiques d'individualisation⁶⁰ », d'une « construction sociale personnelle⁶¹ ». Bayart, parlant des nouveaux mouvements religieux fait le même constat quand il dit que ces derniers « assurent la promotion sociale ou en tout cas la survie de leurs dirigeants et offrent eux aussi des points d'entrée dans l'espace public, voire le système international⁶² ». Tout compte fait, aujourd'hui, leur vision du travail de Dieu influence grandement et fait rêver l'ensemble des confessions religieuses y compris musulmanes⁶³.

Conclusion

Comment rendre compte de l'émergence de certains jeunes sur le marché de la spiritualité, celle-ci étant considérée comme une occasion de reconnaissance sociale? Les mutations sociales ou le « travail des sociétés»⁶⁴ dont parlent Dubet et Martucelli⁶⁵, nous semblent être un des facteurs explicatif. Car, si la représentation traditionnelle de l'idée de société est bouleversée sous les effets de la mondialisation ou de la globalisation, celle du religieux, notamment de la pratique du ministère pastoral, a également chamboulé comme en témoigne, ce jeune pasteur, fils de pasteur : « Le pasteur d'hier, sans argent, ni sécurité sociale, ni retraite, qui vivait aux ordres des missionnaires, n'est pas celui d'aujourd'hui ». Du coup, la vision traditionnelle de l'Église qui voyait dans biens matériels un obstacle à la reconnaissance de Dieu comme Dieu, est remise en question. En d'autres termes, l'exercice du ministère pastoral et les conditions de son accès, l'ensemble de ses représentations telles qu'elles sont élaborées et enseignées par les missions chrétiennes colonisatrices occidentales, et vécues par les chrétiens africains, sont réinterprétées par cette jeune génération de pasteurs africains. En fait, ces jeunes pensent que les promesses de bien-être et les stratégies ordinaires religieuses d'ascension sociale telles qu'élaborées sont un échec, parce que prenant pas en compte les réalités politiques, économiques, sociales et religieuses africaines. Dès lors, ils

⁵⁹ Le parcours historique dans les Eglises constituées, est d'avoir satisfait à diverses conditions d'études et de diplômes : suivre une formation dans un institut biblique ou théologique avant d'être consacré pasteur.

⁶⁰ C. Mayrargue, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne », IFRI, 2008, p.24.

⁶¹ Ibid., p.24.

⁶² J.-F. Bayart, S. Ellis et B. Hibou, *La Criminalisation de l'État en Afrique, Bruxelles, Complexe*, 1997, pp. 66-67.

⁶³ M. Last, « The Power of Youth, Youth of Power: Notes on the Religions of the Young in Northern Nigeria », pp. 375-399, in H. d'Almeida-Topor (dir.), *Les jeunes en Afrique. La politique et la ville. Tome 2*, Paris, L'Harmattan, 1992.

⁶⁴ F. Dube, *Le Travail des sociétés*, Paris, Seuil, 2009.

⁶⁵ F. Dubet et D. Martuccelli, *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Seuil 1998.

élaborent eux-mêmes leurs propres stratégies, la recherche des dimensions affective et pragmatique de la foi, un rapprochement avec les religions africaines⁶⁶.

La visibilité sociale de certains jeunes pasteurs, apparaît donc comme une sorte de renégociation des rapports à leurs aînés, anciens pasteurs, à l'argent ou aux biens matériels, à la pratique du travail de Dieu, aux structures ecclésiales fortement hiérarchisées, « fermées » promptes à les refouler aux périphériques. Elle dévoile des frustrations sociales propices à une protestation de l'ordre établi, à l'invention de mécanisme de survie qui sont des efforts de réinterprétation de l'espace religieux en fonction des besoins actuels générés par la modernité⁶⁷. En fait, le rapport de ces jeunes pasteurs aux choses biens matériels, devient le lieu où se manifeste, le refus d'un certain modèle ecclésial, la rupture avec l'ordre ancien, le brisement du silence ou du contrôle idéologique qui pesaient sur les aptitudes et les mentalités de l'Église. Ils se libèrent ainsi du « grand-frérisme⁶⁸ » et de la gérontocratie⁶⁹ des anciens qui, à l'image des présidents « Pères » des indépendances africaines, se font eux aussi appelés des « Vieux », des « Père-fondateurs de l'Église ou des « Pionniers », des « Guides spirituels », des « Sages », des « Papas », relais des missions colonisatrices européennes ou américaines.

Cette rupture indique un sens de l'histoire de l'Église (africaine) qui se fait et qui s'écrit désormais avec ces jeunes pasteurs qui sont présents à toutes les échelles sociologiques et participent à la dynamique de réinvention du travail de Dieu, mais aussi de l'État-nation.

Leur conception du travail de Dieu ainsi que les contradictions dans lesquelles ils baignent parfois (sexe et argent) indique sociologiquement qu'ils n'entendent pas seulement être des « pauvres en esprit⁷⁰ » qui doivent renoncer aux « plaisirs » du monde en vue « d'hériter le ciel » plus tard. Mais, s'appuyant sur les leviers du monde libéral, ils négocient leur appartenance à une société désormais globalisée⁷¹ dans laquelle ils vivent et profitent de la « magie du système capitaliste⁷², de façon décomplexée et visible, quitte à entrer en conflits avec les anciens états de la conscience chrétienne. Ne participent-ils pas à l'entrée

⁶⁶ Philippe Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière ? ou le désir d'Ariel*, Karthala, 1999, p. 102.

⁶⁷ J..A. Mbembe, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, pp.123-200.

⁶⁸ L'expression est du professeur F. Akindès.

⁶⁹ B. Meyer, « Modernity and Enchantment: The Image of the Devil in Popular African Christianity », 1996, p. 98-132, in P. Van der Veer (dir.), *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity*. New York et Londres, Routledge.

⁷⁰ Mathieu 5.3

⁷¹ D. V. P. Van (dir.), *Conversion to Modernities : The Globalization of Christianity*. New York et Londres, Routledge, 1996.

⁷² J. Tonda, « Pentecôtisme et «contentieux matériel» transnational en Afrique centrale. La magie du système capitaliste », in *Social Compass* 58(1), 2011.

« des sociétés africaines dans l'ordre mondial de l'économie qui correspond au régime du Dieu universel⁷³ ». Mais tous y parviennent-ils ?

Aujourd'hui, on pourrait dire, d'un point de vue socio-économique, que leur vision du travail de Dieu influence grandement et fait rêver l'ensemble des confessions religieuses y compris musulmanes⁷⁴, car tous aspirent à un bien-être spirituel, mais aussi matériel.

Références:

C. Mayrargue, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest » *Critique internationale* n°22, 2004, p. 96-108.

J. Tonda, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, n° 79, 2000, pp. 48-65.

P. Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD Éditions/Karthala, 2003.

A. Corten, J.-Pierre Dozon et A. Pedro Oro (éds), *Les nouveaux conquérants de la foi*, Paris, Karthala, 2003.

A. Mbembe, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, pp. 18-19, cité in F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 17.

J.-F. Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire*, N° 6, 1998, pp. 9-38.

J.-F. Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire*, N° 6, 1998, pp. 9-38.

R. M.-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, n° 82, 2001, p. 33.

A. Mary, « Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation », *Autrepart* (14), 2000, p. 71- 89. Voir aussi C. Mayrargue, « Trajectoires et enjeux. Contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale* n°22 - janvier 2004.

¹ B. Badié et M.C. Smouts, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris : Presse de la Fondation nationale des sciences politiques & Dalloz, 1992, p.84.

A. Mary, « Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation », *Autrepart* (14), 2000, p. 71- 89.

⁷³ J. Tonda, « Économie des miracles et dynamiques de « subjectivation/civilisation » en Afrique centrale, *Politique africaine*, 87, octobre 2002, pp.20-44.

⁷⁴ M. Last, « The Power of Youth, Youth of Power: Notes on the Religions of the Young in Northern Nigeria », pp. 375-399, in H. d'Almeida-Topor (dir.), *Les jeunes en Afrique. La politique et la ville. Tome 2*, Paris, L'Harmattan, 1992.

- S. Demart, « La recomposition de l'ordre des hiérarchies par le pentecôtisme congolais (République démocratique du Congo) à travers l'évangélisation des autochtones (France et Belgique) », *Cahiers de la Méditerranée*, p. 135-151
- N. Vincent Peale, *The Power of Positive Thinking*, Carnegie's, 1953.
- W. Ward Gasque, "Prosperity Theology and the New Testament", *Evangelical Review of Theology*, vol. 20, n° 1, 1996, p. 40.
- Pablo A. Deiros and Carlos Mraida, « *Latinoamérica en llamas :Historia y creencias del movimientomás impresionante de todos los tiempos* », Nashville, Editorial Caribe, 1994, p. 136.
- Y. Jiménez, *Diosquiereprosperarte*. Pérez Zeledón (Costa Rica), Ministerios Casa delBanquete, 1997, p. 17.
- J. Tonda, « Economie des miracles et dynamiques de subjectivation/civilisation en Afrique centrale », *Politique africaine* 87, octobre 2002.
- A. Pedro. Oro, « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu », *Civilisations*, 51/ 2004.
- G. Mermet, « D'une société de consommation à une société de consolation », p.5-7. Le bulletin de l'ILEC, numéro 342, mars 2003, p.5-7.
- G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p.1-15.
- J-L, Mouton, « Monsieur le Blanc à l'église », Réforme n°...du 12 mars 2012, p. 8.
- Lire sur cet aspect le numéro 87, octobre 2002, de *Politique africaine*, coordonné par Ruth Marshall-Fratani et Didier Péclard, et intitulé *Les sujets de Dieu*, pp.5-19.
- C. Mayrargue, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne », IFRI, 2008, p.24.
- J.-F. Bayart, S. Ellis et B. Hibou, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe, 1997, pp. 66-67.
- M. Last, « The Power of Youth, Youth of Power: Notes on the Religions of the Young in Northern Nigeria », pp. 375-399, in H. d'Almeida-Topor (dir.), *Les jeunes en Afrique. La politique et la ville. Tome 2*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- F. Dube, *Le Travail des sociétés*, Paris, Seuil, 2009.
- F. Dubet et D. Martuccelli, *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Seuil 1998.
- Philippe Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière ? ou le désir d'Ariel*, Karthala, 1999, p. 102.
- J..A. Mbembe, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, pp.123-200.

B. Meyer, « Modernity and Enchantment: The Image of the Devil in Popular African Christianity », 1996, p. 98-132, in P. Van der Veer (dir.), *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity*. New York et Londres, Routledge.

D. V. P. Van (dir.), *Conversion to Modernities : The Globalization of Christianity*. New York et Londres, Routledge, 1996.

J. Tonda, « Pentecôtisme et «contentieux matériel» transnational en Afrique centrale. La magie du système capitaliste », in *Social Compass* 58(1), 2011.

J. Tonda, « Économie des miracles et dynamiques de « subjectivation/civilisation » en Afrique centrale, *Politique africaine*, 87, octobre 2002, pp.20-44.

M. Last, « The Power of Youth, Youth of Power: Notes on the Religions of the Young in Northern Nigeria », pp. 375-399, in H. d'Almeida-Topor (dir.), *Les jeunes en Afrique. La politique et la ville. Tome 2*, Paris, L'Harmattan, 1992.