L'autorité " charismatique " à l'épreuve du terrain : les formes de l'autorité en contexte pentecôtiste

Yannick Fer

▶ **To cite this version:**

Yannick Fer. L'autorité " charismatique " à l'épreuve du terrain : les formes de l'autorité en contexte pentecôtiste. L'Année Sociologique, 2021, 71 (2), pp.477-499. halshs-03340014

HAL Id: halshs-03340014
https://shs.hal.science/halshs-03340014

Submitted on 9 Sep 2021

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

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

L'Année sociologique 71(2), p. 479-501

L'autorité « charismatique » à l'épreuve du terrain : les formes de l'autorité en contexte pentecôtiste

Yannick Fer

L'île de Moorea, à trente minutes par bateau de Tahiti, compte un peu moins de 18 000 habitants, deux petites églises pentecôtistes et plusieurs groupes charismatiques d'une vingtaine de personnes se réunissant sur des terrasses de maison. Même si des églises plus importantes se sont développées sur l'île principale de Tahiti, le pentecôtisme n'a pas connu en Polynésie française un essor comparable à ce que l'on observe dans le Pacifique anglophone. Il représente ici environ 2% de la population et près de 80% des habitants de ces îles se rattachent à l'une des deux grandes églises historiques – protestante et catholique (Fer et Malogne-Fer, 2006). Pourtant, Moorea reçoit chaque année la visite de prophètes et apôtres français ou étrangers, des entrepreneurs d'une économie mondiale du charismatisme qui s'est structurée depuis les années 1990 autour de « ministères » indépendants des églises. À Moorea, ce n'est d'ailleurs pas dans les églises que ces visiteurs interviennent, mais dans les petits groupes de maison.

Le pentecôtisme, un mouvement évangélique né en terrain nord-américain au tournant des 19e et 20e siècles, revendique un retour aux « dons de l'Esprit » (*charismata*) manifestés, selon le Nouveau Testament, au sein de l'église chrétienne primitive. Les pentecôtistes sont donc « charismatiques », au sens théologique du terme : ils pratiquent la prière pour la guérison, les prophéties et le « parler en langues » (ou glossolalie) qu'ils associent à une visitation du Saint-Esprit. Pour autant, le système d'autorité qui régit les églises pentecôtistes ne correspond qu'imparfaitement avec ce que les sociologues – et en particulier les sociologues des religions – décrivent couramment comme l'idéal-type wébérien de l'autorité charismatique. Les catégories théologique et sociologique ne se recoupent pas exactement, notamment parce que l'opposition supposée entre institution et charisme ne se vérifie pas dans les églises pentecôtistes classiques, qui mettent en œuvre un important travail institutionnel de resocialisation afin de réaliser la transformation biographique promise aux « convertis ».

Dans *Les règles de la méthode sociologique*, É. Durkheim appelait le sociologue à la vigilance : si la nécessité l'oblige parfois à recourir à des catégories du sens commun,

« qu'il le fasse en ayant conscience de leur peu de valeur, afin de ne pas les appeler à jouer dans la doctrine un rôle dont elles ne sont pas dignes » (Durkheim [1895] 2019 : 51). La mise en garde vaut *a fortiori* pour le concept de charisme. La théorisation du charisme par M. Weber « n'a jamais fait l'objet (...) d'un exposé systématique, qui donnerait leur pleine cohérence aux nombreux passages que Weber consacre à cette notion dans son œuvre » (Laignoux, 2014 : 14). Mais sa définition [479] la plus connue (qui se trouve au début de la section traitant explicitement de la « domination charismatique » dans *Économie et société*[1]), et surtout l'usage qui en est fait couramment en sociologie des religions tendent à superposer le concept sociologique et la notion théologique. Max Weber lui-même s'est pour partie inspiré des réflexions du théologien luthérien Rudolph Sohm, qui associait le charisme personnel à une forme d'authenticité « spirituelle » originelle, opposée à toute institutionnalisation (Heurtin, 2014 : 55). Le concept d'autorité charismatique peut dès lors fonctionner en sociologie des religions comme l'un de ces mots empruntés à la langue religieuse « à travers lesquels se glissent [...] les présupposés tacites du rapport indigène à l'objet » (Bourdieu, 1987 : 160), d'autant plus facilement que cet emprunt peut se parer des atours de la sociologie wébérienne, entretenant ainsi la confusion entre compréhensions religieuses et scientifiques du charisme.

En revenant à l'enquête ethnographique, mon intention est d'échapper autant que possible à ces présupposés, pour évaluer les conditions d'une utilisation maîtrisée de l'idéal-type wébérien, articulant conceptualisation et observation empirique de l'autorité « charismatique ». Je m'appuie ici sur des recherches menées en Polynésie française depuis 2000 et, plus particulièrement, sur des enquêtes réalisées de 2013 à 2016 au sein des petits groupes charismatiques à Moorea, qui permettent d'éclairer les modes d'action des nouveaux acteurs du charismatisme mondial. Au premier abord, ceux-ci semblent en effet incarner pleinement cet idéal-type de l'autorité charismatique : leur autorité se veut personnelle, indépendante des institutions ecclésiales et fondée sur la démonstration de leur charisme singulier. Véritables « entrepreneurs du charisme » (Pace, 2016), ils peuvent même être tenus pour emblématiques de la disruption charismatique

[1] Nous appelons charisme la qualité extraordinaire (...) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu, ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef » (Weber, 1995a : 321).

caractéristique du capitalisme avancé que célèbrent certains économistes néolibéraux (Langlois, 1998).

J'indiquerai d'abord quelles régulations institutionnelles encadrent le discernement des vocations au sein du pentecôtisme classique. Ce faisant, mon objectif est de faire ressortir en quoi les entrepreneurs du charismatisme mondial entendent précisément s'en émanciper. Dans un second temps, je m'intéresserai à la nouvelle configuration du pouvoir introduite par cette économie des « ministères » en analysant, d'une part, les ressorts effectifs de deux carrières « prophétiques » et, d'autre part, les relations d'autorité qui [480] s'établissent entre ces prophètes et les membres des petits groupes locaux. Nous verrons ainsi comment les logiques de cette économie religieuse se réfractent localement au sein de ces groupes et quel système d'autorité régit concrètement ces espaces.

L'autorité charismatique et l'église

La conception dominante de l'autorité charismatique en sociologie des religions tend à subsumer les formes particulières de l'autorité pentecôtiste sous un même paradigme qui lie – de manière plus systématique que dans l'œuvre de M. Weber – le charisme à deux autres éléments : la figure idéal-typique du prophète et l'émotion. Jean-Pierre Bastian écrit par exemple :

> Ce qui distingue le prophète du sorcier aussi bien que du prêtre, c'est le charisme [et] toute domination charismatique implique l'abandon des hommes à la personne du chef qui se croit appelé à accomplir une mission. Son fondement est donc émotionnel et non rationnel, du fait que la force d'une telle activité repose sur la confiance, en l'absence de tout contrôle et le plus souvent de toute critique. (Bastian, 2001 :192-93).

Cette association entre autorité charismatique, prophétisme et émotion introduit une simplification dans la compréhension sociologique de ce qui fonde la vocation et l'autorité en pentecôtisme. Elle ne permet pas de saisir les oppositions, les écarts qui séparent aujourd'hui les apôtres et prophètes des réseaux charismatiques du modèle pastoral en vigueur dans les églises du pentecôtisme classique. En premier lieu, ce paradigme explicatif évacue du cadre d'analyse les propriétés personnelles des candidats au

pastorat, les différents types de capitaux qu'ils sont susceptibles de mobiliser pour faire reconnaître leur « appel », au profit d'une explication par le seul charisme, envisagé comme une sorte de capital religieux indépendant des déterminations sociales ordinaires : « l'émotionalisme » pentecôtiste subvertirait l'ordre social traditionnel et ôterait toute utilité à la formation théologique, en ne faisant reposer la vocation que sur la capacité personnelle de produire les signes d'une puissance surnaturelle (Willems, 1967 : 255). Les mécanismes institutionnels qui président au discernement des vocations et à la carrière pastorale se trouvent du même coup sous-estimés, puisque dans la domination charismatique, « il n'y a ni 'nomination', ni 'destitution', ni 'carrière' ni 'avancement' : seulement un appel, selon l'inspiration du [481] chef, sur la base de la qualification charismatique de celui qui est appelé » (Weber, 1995a : 322).

L'observation empirique des mécanismes impliqués dans le « discernement » de la vocation pastorale au sein des Assemblées de Dieu de Polynésie française[2] montre au contraire à quel point l'autorité dite « personnelle » n'y existe que par l'adéquation entre les dispositions de celui qui la revendique, la structure du champ où elle s'impose et les attentes de ceux qui sont les mieux disposés à la reconnaître comme légitime (Bourdieu, 1971 : 332). Ainsi, les parcours des six pasteurs recrutés au cours de la décennie 1990 au sein de ces Assemblées indiquent que c'est d'abord au sein de l'église locale, au travers d'une fidélité récompensée par l'attribution progressive de responsabilités que l'appel au pastorat se construit. Eugène Lemaire, l'actuel président des Assemblées de Dieu polynésiennes, recruté comme pasteur stagiaire en 1993 et titularisé sept ans plus tard, se souvient par exemple de ses premières années au sein de l'église. Son récit relie l'émergence d'un « appel » à des mécanismes d'engagement et de reconnaissance : s'il se sent peu à peu « poussé à annoncer la bonne nouvelle », c'est qu'il a été objectivement incité par des pasteurs à « se donner entièrement à Dieu » en assumant une série de responsabilités dans l'église :

Je suis resté dans l'église en tant que chrétien pendant cinq ans. De temps en temps, le pasteur Louis me demandait une prédication de cinq minutes. Je me donnais entièrement à Dieu, même si j'avais un emploi : j'étais menuisier, j'étais assez polyvalent, je faisais le jardin aussi. Dans l'église, je faisais chanter, j'enseignais au club des enfants. Quand j'ai eu l'appel au ministère, c'était

[2] Les Assemblées de Dieu, une des principales dénominations mondiales du pentecôtisme, ont été fondées en 1914 aux États-Unis et sont implantées sur tous les continents. Les Assemblées de Dieu de Polynésie française ont été officiellement créées en 1982.

pendant que je travaillais. Il m'arrivait d'avoir des visions, je réalisais qu'il y avait des gens qui mouraient chaque jour sans connaître le Seigneur. Je me sentais poussé à leur annoncer la bonne nouvelle, leur parler de Dieu, c'était souvent que je sentais ça. En même temps, je demandais au Seigneur : « est-ce que c'est ta volonté Seigneur ? » Mais de plus en plus, je sentais cet appel. Je disais : « Seigneur, si c'est vraiment ça, mets cet appel au cœur des pasteurs, qu'ils sentent ce qui s'est passé ». Je voulais vraiment laisser Dieu agir. Petit à petit, j'ai fait la connaissance de tous les pasteurs, en travaillant dans les colonies, les camps. [3]

Les signes de reconnaissance que l'institution leur adresse incitent les candidats potentiels à entrer dans une conversation [482] intime avec Dieu, la vocation ne pouvant, pour être authentique, être vécue autrement que comme « un mouvement purement intérieur » (Suaud, 1975 : 2). Pour autant, cette conversation ne se conclut qu'à l'initiative de l'autorité institutionnelle et selon un calendrier que celle-ci est la seule à maîtriser. Dans le récit d'Eugène Lemaire, la vocation subjectivement vécue comme une confirmation de la volonté de Dieu procède de la formation progressive d'un consensus au sein du corps pastoral, qui fait dépendre la reconnaissance finale de la vocation des relations de pouvoir structurant ce corps :

Après, le pasteur Vicedo, un missionnaire, un dimanche, il avait prêché sur l'appel et là j'ai été vraiment touché par le message. L'après-midi, je suis allé le voir, il m'a dit : « continue à prier ». C'est ce que j'ai fait. Quelques mois après, je sentais toujours cet appel, je suis allé le voir, il m'a donné des documents. (...) Et un an après, il y a eu le passage du pasteur Eric Barber, il est venu sur Raiatea pour trois mois, en remplacement, le pasteur Albert Richardson était en congé missionnaire. Et Eric m'a dit : « tu sais, Kuku [son surnom], il faut que tu répondes à l'appel de Dieu ». Quand Albert est revenu, ils ont parlé de moi à la pastorale, il est venu me voir, il m'a dit : « tous les pasteurs sentent un appel ».

L'autorité ne s'impose pas d'emblée et reste toujours dépendante des mécanismes sociaux et institutionnels qui président au « discernement » des vocations individuelles. La sous-estimation de cette dimension institutionnelle du « charisme » des pasteurs pentecôtiste découle, en sociologie des religions, d'une opposition stricte posée entre charisme et institution, qui privilégie une définition du charisme comme « qualité mystérieuse de la personne ou don naturel » au détriment d'autres types de charisme

[3] Entretien avec le pasteur Eugène Lemaire, le 2 juin 2001 à Papeete (Tahiti).

explorés par M. Weber, tels que le charisme de fonction ou le charisme héréditaire (Kalinowski, 2016). Cette compréhension trop restrictive des relations entre autorité charismatique et régulation institutionnelle empêche de mesurer toute la portée des dérégulations du système d'autorité qu'a produit depuis les années 1990 l'économie mondiale des « ministères ».

Enfin, on ne peut comprendre les tensions entre le modèle ecclésial du pentecôtisme classique et cette nouvelle économie religieuse en réduisant *a priori* les relations entre pasteurs et membres d'église au modèle de la « communauté émotionnelle » rassemblant des disciples autour du prophète. Dans ces églises, la vocation ne découle pas simplement de l'adhésion manifestée par des croyants en réponse à la démonstration personnelle de qualités « charismatiques » : elle se joue bien davantage au sein d'un corps pastoral [483] fonctionnant comme un espace de positions différenciées et concurrentes et selon des logiques indissociablement religieuses et sociales. J.-P. Grossein a souligné les biais d'interprétation qu'induit la traduction de *Gemeinde* par « communauté émotionnelle », en rappelant notamment que pour M. Weber ce n'est pas d'abord la dimension charismatique, ou émotionnelle, que la notion de *Gemeinde* vise à décrire, mais l'autonomie objective de ce groupement communautaire vis-à-vis « des groupements naturels, familiaux en particulier » (Grossein, 2005 : 688-689). La dissymétrie fondamentale qui sous-tend cette représentation des relations entre des pasteurs détenteurs du charisme et des fidèles tenus pour des bénéficiaires passifs (Bastian, 2001 : 194) néglige en outre l'analyse plus large de la distribution des « dons » personnels au sein de l'église et des positions statutaires qui y sont associées.

On a vu plus haut que certaines de ces responsabilités sont susceptibles de contribuer à la construction de la vocation pastorale : Eugène Lemaire « faisait chanter » (ce qui correspond à la fonction de meneur de louanges dans le cadre du culte) et « enseignait au club des enfants » (en tant que moniteur) ; d'autres futurs pasteurs ont d'abord été interprètes ou anciens de leur église locale. Au sein des églises du pentecôtisme classique, il n'existe donc pas de rupture nette ni de différence de nature entre les dons des membres d'église et ceux des pasteurs, mais plutôt une gradation. Les membres d'église, loin de n'être que des bénéficiaires passifs du charisme, se voient en effet reconnus une position et un statut dans l'église. Ces positions ne traduisent pas simplement l'évidence de qualités charismatiques exceptionnelles, qui suffiraient à définir les « dons » personnels : c'est un processus d'orientation qui détermine progressivement la « mission » de chacun

au sein de l'église, dans un jeu constant entre la reproduction des distinctions sociales préexistantes et l'acquisition au sein de l'église d'un capital spécifiquement religieux. Dans le premier cas, le discours pentecôtiste sur l'égale dignité des « dons et des talents » contribue à « enchanter » les écarts de conditions. Au sein de l'Assemblée de Dieu de Papeete (Tahiti), par exemple, Eliane est l'épouse d'un président de fédération sportive, bénéficiant d'une grande aisance financière et d'un capital social important. Elle occupe au moment de l'entretien – six ans seulement après son entrée dans l'église – une série de responsabilités de premier plan, notamment dans le domaine de l'action sociale, où elle peut mettre en œuvre les dispositions sociales d'une femme « de cœur » qui n'oublie pas son devoir d'assistance aux plus démunis[4]. De la même façon, mais à l'autre extrémité de l'échelle sociale, les [484] convertis les plus modestes retrouvent « naturellement » les tâches d'exécution qui sont les leurs dans la vie sociale : Ferdinand, qui vit de la pêche, de l'agriculture et de petits travaux de maçonnerie, a « reçu du Seigneur le don et la capacité de tout ce qui est organisation, tâches matérielles »[5]. Dans le même temps, des positions spécifiquement définies comme « spirituelles » sont ouvertes aux croyants pouvant faire valoir une expérience personnelle, un « témoignage » remarquable. Ainsi Hinano, gouvernante dans un hôtel, a reçu une « vision » lors d'un arrêt cardiaque au cours d'une opération chirurgicale : son cœur « a lâché » et elle s'est « retrouvée en haut », marchant dans un jardin avec « un ange qui avait une trentaine d'années, il était habillé d'une tunique blanche, je sais que c'était Jésus ». Sur la foi de ce récit, les responsables d'église lui ont reconnu un don d'« intercession pour les âmes perdues » et attribué un rôle dans le cadre des « campagnes d'évangélisation ». Par là, elle accède à ce qui pourrait être décrit comme une légitimité charismatique subordonnée, inscrite dans un rapport de domination hiérarchique encadrant la reconnaissance des « dons personnels ».

L'église pentecôtiste se conçoit elle-même comme une anti-structure, revendiquant ainsi le modèle ecclésial « charismatique » prôné par Sohm en 1892 : ce qui « fait église, c'est l'esprit ; un esprit qui se manifeste dans des dons » (Heurtin, 2014 : 57). Ce faisant, elle reprend le geste charismatique originel, qui selon M. Weber ne vise pas d'abord l'établissement d'une autorité sans partage, mais « se situe au contraire, pour lui, dans l'élan critique qui pousse celle-ci à se dénoncer elle-même comme un mode illégitime de pouvoir » (Kalinowski, 2014 : 51). Elle n'en reste pas moins une institution structurante,

[4] Entretien du 7 mai 2001 à Papeete.
[5] Émission « L'invité du jour », Radio Te Vevo, enregistrement du 19 janvier 2000.

qui répond au déplacement contemporain «du lieu de la vérité du croire, de l'institution vers le sujet croyant » (Hervieu-Léger 1993 : 245) en mettant en œuvre un travail institutionnel « invisible », c'est-à-dire des formes d'encadrement et de resocialisation qui ont vocation à être subjectivement vécues sur le registre de la « relation personnelle avec Dieu » et de « l'action du Saint-Esprit ». C'est précisément la légitimité de cette régulation institutionnelle que les apôtres et prophètes de l'économie mondiale des « ministères » charismatiques remettent en cause.

« Restauration » de l'autorité charismatique et carrières prophétiques

L'émergence, à partir des années 1990, d'une économie mondiale des « ministères » dominée par les figures de l'apôtre et du [485] prophète procède d'un ensemble d'évolutions à la fois idéologiques, sociales et économiques. Elle repose en premier lieu sur une critique antibureaucratique, qui vise à s'affranchir des régulations institutionnelles du pentecôtisme classique en rétablissant une forme de verticalité de l'autorité. Ces nouveaux entrepreneurs religieux revendiquent une « vision » directement reçue de Dieu. Ils fondent la légitimité de leur ministère non sur la validation ecclésiale d'une vocation (comme dans le cas des églises pentecôtistes classiques), mais sur leur capacité personnelle à se constituer une audience, c'est-à-dire à la fois un public et une clientèle, en s'adressant directement aux croyants (Gonzalez, 2014 : 330). Le charisme personnel devient pour les promoteurs de cette nouvelle économie religieuse le moyen de se libérer des inerties – et des compromissions – de la bureaucratie ecclésiale pour mieux rétablir l'autorité du christianisme dans des sociétés assaillies par les « démons » de la sécularisation.

L'essor de ce nouvel entrepreneuriat charismatique prend appui sur une délégitimation tendancielle de l'autorité ecclésiale classique, qui s'est traduite dès les années 1960 par le développement, en contexte pentecôtiste, de nouveaux réseaux missionnaires de jeunesse (Fer, 2010) et de ce que D. Miller décrit comme des églises « du nouveau paradigme », qui rejettent les « bureaucraties de type pyramidal » au profit de formes d'autorité plus « amicales » (Miller, 1999 : 22). En réponse à la désaffection des jeunes générations à l'égard de la vie religieuse traditionnelle, ces réseaux et ces églises ont élaboré des formes alternatives d'engagement, adossées à une contre-culture qui incorpore « l'imagerie et les pratiques de la jeunesse – le mouvement physique,

l'utilisation de styles musicaux contemporains, la technologie – pour les situer dans un contexte de protestation contre l'ordre établi politico-religieux » (Coleman 2000, 229). En théorie, la conciliation entre ces inclinations à l'autonomie individuelle et les revendications d'autorité des nouveaux apôtres ou prophètes repose sur une idéologie de la « vision » assez similaire à ce que Christian Boltanski et Eva Chiapello ont relevé dans leur étude du discours managérial néolibéral :

« Grâce à ce *sens* partagé auquel tous adhèrent, chacun sait ce qu'il a à faire sans qu'on ait à le lui commander. Une direction est fermement imprimée sans avoir recours à des ordres et le personnel peut continuer à s'auto-organiser. Rien ne lui est imposé puisqu'il adhère au projet » (Boltanski et Chiapello, 2011 : 128).

Le système d'autorité qu'ils visent à mettre en place tend à rétablir l'équivalence entre légitimité personnelle et désinstitutionalisation, telle qu'elle est présumée dans la compréhension courante de [486] l'autorité charismatique en sociologie des religions. Mais en pratique, cette idéologie de la « vision » charismatique ne dit rien des mécanismes effectifs de légitimation des carrières apostoliques et prophétiques ni des rapports de pouvoir qui s'établissent entre ces entrepreneurs religieux et les communautés croyantes locales. Ces deux questions déclinent, sur le terrain du charismatisme, les deux dimensions analysées plus haut dans le cadre de l'église pentecôtiste (vocations et rapports aux croyants), mais dans un contexte ici dépourvu de régulations institutionnelles.

Au cours des années 2000, plusieurs petits groupes charismatiques ont vu le jour en Polynésie française en marge des églises pentecôtistes établies. Ils se sont développés sous l'effet conjoint de dissidences internes au pentecôtisme local[6] et de l'essor international de l'économie des « ministères », dont la double influence a été particulièrement sensible à Moorea. L'île a en effet connu une scission au sein de l'Assemblée de Dieu locale, une partie des fidèles ayant suivi l'ancien pasteur pour créer un groupe, puis une église au milieu des années 2000. C'est aussi à Moorea que s'est mis en place, à la fin des années 1990, un premier petit groupe au domicile d'Edualdo Cicéro, le principal propagateur du charismatisme mondial en Polynésie française. Diplômé

[6] Sur l'histoire du pentecôtisme en Polynésie française, voir Fer, 2005.

d'universités évangéliques américaines (dont le *Fuller Theological Seminary*, qui a été dans les décennies 1980-90 le creuset de l'idéologie politico-religieuse du « combat spirituel » et de la nouvelle droite charismatique), Edualdo Cicéro anime l'association Vision de la moisson, qui organise localement les visites des entrepreneurs du charismatisme mondial.

Pierre-Daniel Martin est l'un de ces visiteurs les plus assidus. Ancien pasteur réformé, il exerce son « ministère prophétique » dans le cadre de l'association Le filet du maître, qu'il a lui-même créée en 2001. D'un point de vue wébérien, le fondement d'une domination se situe à première vue dans la « croyance en la légitimité », toutes les dominations étant dès lors conduites à chercher « à *éveiller* et à *entretenir* cette croyance » (Dobry, 2003 : 132). P.-D. Martin revendiquant pour lui-même une légitimité « prophétique », on pourrait donc supposer que sa carrière s'appuie avant tout, si ce n'est exclusivement, sur la démonstration d'un don, d'un charisme personnel ; et qu'elle se joue prioritairement dans la reconnaissance que lui accorde les croyants ordinaires. Max Weber lui-même laisse toutefois entrevoir la possibilité que la disposition à se soumettre à l'autorité ne repose pas seulement sur des « croyances en la légitimité », mais aussi sur des « constellations d'intérêts », moins immédiatement saisissables. Il faut donc distinguer entre revendications [487] de légitimité et croyances en la légitimité, car « les unes et les autres peuvent fort bien *ne pas coïncider* » et la docilité des dominés peut être motivée de multiples manières :

« Les facteurs qui expliquent la soumission, la docilité ou l'obéissance des gouvernés », en conclut M. Dobry, « relèvent dès lors toujours, sans exception aucune, de l'analyse empirique, quel que soit le point de vue des dominants » (ibid. : 133).

Pierre-Daniel Martin est un prophète reconnu dans les milieux charismatiques, principalement francophones : son programme de visite « est fait presque trois ans à l'avance »[7]. C'est à 50 ans, après vingt années de pastorat, qu'il a entamé une seconde carrière d'entrepreneur religieux indépendant, « dans un petit appartement au 11e étage d'un immeuble de Marseille », après avoir vendu plusieurs biens personnels pour financer

[7] Correspondance privée avec P.-D. Martin (courriel du le 27 mars 2019).

cette entreprise[8]. Son « don prophétique » qui, explique-t-il, s'était d'abord affirmé à la fin des années 1980 dans le cadre de l'accompagnement individuel des croyants (la « cure d'âme »), est ainsi devenu le vecteur d'un « ministère » personnel. Dans le même temps, l'horizon de ses prophéties s'est élargi : aux « paroles de connaissance » porteuses de révélations personnelles s'est ajouté un registre géopolitique et eschatologique, centré sur les « événements de la fin des temps », Israël et le rôle décisif des « extrémités de la Terre »[9] dans l'avènement du royaume de Dieu.

Le « ministère » de P.-D. Martin « parie sur le développement d'Internet »[10] et reprend les logiques néolibérales de l'économie mondiale du charismatisme, en s'appuyant sur des structures associatives légères travaillant en réseau avec une multitude d'intervenants, autour de différents projets (Boltanski et Chiapello, 2011 : 124). Les activités de l'association « Le filet du maître » incluent, outre les tournées de P.-D. Martin, une offre de formation à destination des églises : il s'agit d'apprendre à « détecter les dons et les compétences de chacun » et d'« offrir le moyen de servir en équipe dans les églises, les cellules, et les groupes de maison »[11]. Un « pôle formation jeunes », porté par une seconde association baptisée Clés du [488] royaume, complète ce dispositif en proposant cours par correspondance et week-ends d'approfondissement[12]. La légitimité personnelle de P-D. Martin repose donc pour une bonne part sur sa capacité à se constituer une audience en fédérant autour de lui un ensemble d'églises ou de groupes locaux. Lors d'une intervention à Tahiti en 2015, il rappelle que « dans Le filet du maître (...) nous avons entre 35 et 37 pôles prophétiques, c'est-à-dire des endroits où on anime des enseignements prophétiques, et douze écoles prophétiques »[13]. Le parcours de P.-D. Martin permet en outre d'apercevoir des mécanismes de la construction d'une vocation prophétique distincts de la revendication explicite d'un charisme personnel et de cerner, plus largement, la situation qui l'autorise à revendiquer une telle légitimité (Roa Bastos, 2014 : 225 ; Dobry, 1986 : 227-237).

---

[8] Ces indications biographiques sont issues d'une correspondance privée avec P.-D. Martin (*op. cit.*) et d'un entretien radiophonique de 2000, dont l'enregistrement est téléchargeable sur le site internet évangélique « Trésor sonore » (tresorsonore.com).

[9] L'expression fait notamment référence à Esaïe 41, un passage de l'Ancien Testament qui débute par « Îles, faites silence pour m'écouter ! » et évoque à plusieurs reprises les « extrémités de la Terre ».

[10] Correspondance privée, *op. cit*.

[11] « La vision », http://www.filetdumaitre.com/ (page consultée le 26 avril 2019).

[12] http://www.clesduroyaume.com/ (page consultée le 26 avril 2019).

[13] Intervention de P.-D. Martin à l'Assemblée de Dieu de Taravao, le 8 mars 2015.

Cette légitimité s'adosse en premier lieu à une filiation, à la fois familiale et religieuse, qui rattache P.-D. Martin à un charismatisme intellectuel, plus proche des secteurs socialement dominants du protestantisme français que des milieux modestes où le pentecôtisme s'est développé historiquement. Petit-fils d'un pasteur réformé, P.-D. Martin est le fils de parents « très engagés dans l'église réformée » : son père a fait cinq ans d'étude pastorale, sa mère est « descendante d'une vieille famille huguenote et pastorale depuis deux siècles ». Tous deux ont été enseignants en Algérie, où P.-D. Martin est né en 1952. C'est à Alger qu'il passe un baccalauréat de langues et suit les cours du conservatoire, en flûte traversière. Dans les années 1970, il a poursuivi ses études en licence d'anglais à l'université de Toronto, tout en y enseignant la littérature et la phonétique. En 1976, il est l'interprète de Billy Graham lors d'une convention missionnaire étudiante à l'université de New York. L'année suivante, il entame trois ans d'études à la faculté de théologie protestante de Paris, puis suit en 1982 un troisième cycle de théologie à Montpellier. Il rencontre aussi, à l'occasion d'un camp d'été, un pasteur pentecôtiste gallois, Thomas Roberts, initiateur des premières conventions charismatiques en France et fondateur en 1946, avec le pasteur réformé Louis Dallière, de « l'union de prière de Charmes » : une association née de la conviction que le « réveil » pentecôtiste peut être vécu dans le cadre de l'église réformée, et dont les priorités sont « l'unité chrétienne par l'œcuménisme » et « l'illumination du peuple juif ». La légitimité de P.-D. Martin dans les milieux charismatiques provient pour une bonne part de cette histoire particulière et des propriétés sociales à laquelle elle est associée, ce qui lui permet [489] de cumuler les profits symboliques d'un capital intellectuel avec ceux des « dons de l'Esprit ».

Le « ministère » de P.-D. Martin s'appuie, en second lieu, sur l'essor depuis les années 1980 d'un espace charismatique francophone issu des migrations africaines et de l'outre-mer français. C'est avant tout au sein de ces petites églises charismatiques où circulent nombre d'apôtres et prophètes que son « ministère » se déploie. De fait, la superficie socialement très restreinte de l'évangélisme français et la difficulté de prendre pied sur un marché anglophone hautement concurrentiel contribuent à faire dépendre la viabilité des « ministères » portés par des acteurs charismatiques français de leur capacité à capter l'attention de ces chrétiens d'outre-mer. Les îles françaises des Antilles, de la Réunion (Aubourg, 2014) et du Pacifique – où la pratique religieuse se maintient à des niveaux nettement plus élevés qu'en France hexagonale – leur apparaissent comme une clientèle

naturelle et un point d'accès au marché de la francophonie. En retour, les acteurs périphériques du charismatisme francophone trouvent dans l'établissement de relations durables avec les apôtres et prophètes de l'économie des « ministères » le moyen de conforter leur propre légitimité.

Lors de sa visite à Moorea en janvier 2016, P.-D. Martin est par exemple accompagné d'une dizaine de jeunes kanaks, menés par un pasteur de Nouméa dont l'église participe au réseau des « écoles prophétiques » mis en place par P.-D. Martin. Le groupe est alors en tournée depuis plus de trois ans et « la plupart ont déjà été en Israël, on a pu danser à Pessah avec les juifs messianiques, on a été invités », explique ce soir-là le pasteur kanak. Cette insertion dans les réseaux messianiques francophones se matérialise par des échanges de visites : tandis que P.-D. Martin ou Fabienne Petit (une des figures françaises des pèlerinages évangéliques en Israël, via le site voyagesbibliques.com et l'association Israël vous aime) rendent visite à l'église de Nouméa, le pasteur et son équipe sont invités dans des églises à Poitiers, à Toulouse ou à Paris. Le rôle de ces relations réciproques dans le succès de la carrière prophétique de P.-D. Martin rappelle que la revendication d'une autorité charismatique s'appuie en premier ressort sur la reconnaissance des pairs, sans laquelle une réputation ne peut s'établir et s'imposer durablement aux yeux des croyants eux-mêmes. On le mesure par exemple en comparant les ressources que P.-D. Martin a pu mobiliser à l'appui de son « ministère » avec celles d'un autre prophète ayant visité en 490] 2015 les petits groupes de Moorea, doté quant à lui d'un capital social et religieux nettement plus limité.

Le prophète Moshè s'est d'abord appelé Frédéric. Il a grandi dans un quartier populaire de Marseille et est issu d'une famille catholique pratiquante. À partir de 13 ans, il tombe dans la délinquance, tout en obtenant parallèlement un petit diplôme de forestier. Son premier contact avec le pentecôtisme a lieu deux ans plus tard, lorsque sa sœur et son mari (jusque-là « un des plus grands dealers de drogue de la ville ») deviennent membres d'une Assemblée de Dieu. Sans vraiment comprendre tout ce qui s'y dit, Moshè explique avoir alors senti une « présence »[14]. Mais cette première expérience ne l'empêche pas de retomber dans la délinquance : engagé dès 17 ans dans l'infanterie de marine, il profite de ses permissions pour participer à des braquages. Ce n'est qu'au début des années 1990 qu'il renoue avec les milieux pentecôtistes-charismatiques, en fréquentant l'église qu'a

[14] Entretien avec Moshè, le 15 novembre 2015 à Moorea.

rejoint sa mère : une église évangélique d'Aix-en-Provence marquée par le « renouveau charismatique » qui touche à cette époque une partie du protestantisme français. On y pratique la « délivrance », l'expulsion des « esprits démoniaques ». Deux ans plus tard, il part se former à l'institut biblique du Dauphiné, un institut d'orientation charismatique dont l'aura n'est évidemment pas comparable à celle des facultés de théologie protestante fréquentées par P.-D. Martin : c'était « une école un peu pour tous (...), pas une école de théologie, quoi, c'était une école de missiologie », explique Moshè. S'étant forgé à Marseille quelques relations avec des pasteurs africains et une petite réputation comme spécialiste des « délivrances » (« les pasteurs pentecôtistes m'envoyaient les gens qu'ils n'arrivaient pas à délivrer »), c'est finalement en Afrique (principalement au Congo) que Moshè s'est construit une carrière de prophète indépendant, à la marge de l'économie mondiale des « ministères ». Sa légitimité s'appuie sur ces liens avec le charismatisme congolais et une « redécouverte » de sa judaïté qui l'autorise à se revendiquer du courant « juif messianique »[15]. Une rencontre fortuite avec un ancien militaire polynésien, sur le mont des Oliviers à Jérusalem, lui a fourni l'occasion d'une visite à Moorea, où ils ont ensemble tenté, sans succès, de fonder une *kehila*[16] messianique avec une petite dizaine de croyants. Si pour M. Weber, « le charisme ne dure que tant qu'il fait ses preuves » (Roa Bastos, 2014 : 225), ces « preuves » englobent donc bien plus que la seule évidence d'un « don » charismatique. En elles-mêmes, les prophéties géopolitiques de P.-D. Martin font d'ailleurs [491] régulièrement l'objet de contestations, notamment sur les réseaux sociaux évangéliques : en 2004, il prédisait par exemple « que le gouvernement français dans les deux années qui viennent allait interdire les églises évangéliques, que tous les pasteurs allaient se retrouver en prison et que là ils prêcheraient la bonne nouvelle aux prisonniers en majorité musulmans, qu'ils se convertiraient tous en masse et que de là un réveil arriverait dans tout le pays »[17]. Mais alors que les « dons » de Moshè ont été rapidement contestés par plusieurs acteurs du milieu charismatique de Moorea et Tahiti, les prophéties de P.-D. Martin restent, d'une certaine manière, toujours « justes » sans être

[15] Ce courant évangélique prône la réappropriation de symboles et de rituels juifs comme voie d'un retour à l'authenticité des premiers temps du christianisme.
[16] En hébreu, « communauté » ou « assemblée ».
[17] Commentaire écrit sous le pseudonyme de « Chopen », qui en conclut que « Pierre Daniel Martin est un faux prophète ». Le 15 octobre 2013 sur le site évangélique *Actualité chrétienne*, dans le cadre d'un débat sur les « prophéties rocambolesques, prophètes d'intérieur, faux prophètes », https://actualitechretienne.wordpress.com/2013/10/14/talk-show-propheties-rocambolesques-prophetes-dinterieur-faux-prophetes-on-en-debat/, consulté le 29 juillet 2020.

exactes : elles sont ajustées à un ensemble de références communes, qui signalent l'appartenance de P.-D. Martin à un espace religieux au sein duquel sa position est reconnue – c'est-à-dire à la fois identifiée et associée à une réputation personnelle.

Des prophètes à Moorea : les scènes locales de l'autorité charismatique

Selon E. Pace, « l'entrepreneur du charisme », qu'il définit comme le leader idéal-typique associé à la dérégulation charismatique des années 1980-1990, doit s'efforcer de fidéliser « un réseau de consommateurs spirituels » (Pace, 2016 : 65). Mais les relations entre les entrepreneurs de l'économie des « ministères » et leur audience sont régies par des mécanismes plus complexes que le simple jeu de l'offre et de la demande. Et la notion de « consommateur » ne correspond pas exactement aux termes de l'échange qui s'instaure entre les croyants polynésiens et leurs visiteurs : il y entre aussi une « constellation d'intérêts » (Dobry, 2003) et des rapports critiques à une autorité qui, notamment parce qu'elle s'exerce à longue portée, est à la fois reconnue et relativisée. Dès lors, seule l'observation empirique de cette rencontre entre entrepreneurs charismatiques et croyants locaux permet d'éclairer les mécanismes concrets par lesquels les revendications de légitimité exprimées par ces nouveaux apôtres et prophètes sont susceptibles de produire des effets d'adhésion chez les croyants.

Le recours trop fréquent à la notion de « communauté émotionnelle » pour décrire les ressorts de l'autorité charismatique, loin de fournir une véritable analyse sociologique, soulève ici plusieurs difficultés. La première tient aux logiques de classement qu'introduit [492] la référence à « l'émotion », comprise comme une catégorie d'action opposée à l'action rationnelle, c'est-à-dire selon les termes de M. Weber « l'activité consciente, réfléchie, volontaire, responsable » (Favret-Saada : 1994 : 102). Considérer *a priori* l'émotion comme un matériau élémentaire et présocial, comme le font couramment les sociologues des religions, conduit à faire des émotions religieuses un objet « hors social donc hors sciences sociales » (ibid. : 95)[18], et ne permet pas de les saisir dans leur diversité et leur contenu effectif. La seconde difficulté porte sur l'allongement des chaînes d'interdépendances qu'implique le développement mondial du charismatisme et sa structuration en réseaux. Le concept de charisme n'a d'abord été « utilisé qu'à courte

[18] Pour une analyse plus poussée des biais théoriques liés à cette compréhension des émotions en sociologie des religions, voir Fer, 2020.

portée', en quelque sorte, pour décrire des relations au sein de groupes restreints d'individus reliés par des relations interpersonnelles (les fameuses « communautés émotionnelles ») » (Roa Bastos, 2014 : 226). L'extension du champ d'action des entrepreneurs du charismatisme et les modes d'interaction qu'ils établissent avec leur public nécessitent de penser l'exercice du charisme non simplement sur le mode d'une relation interpersonnelle, mais sous l'angle d'une fabrication institutionnelle, voire d'un « *star system* » (Fath, 2002 : 166). Comme l'indique le parcours de P.-D. Martin – et *a contrario* celui du prophète Moshè – ces visiteurs ne s'imposent pas seulement par la démonstration manifeste de dons exceptionnels : ils arrivent à Moorea parés d'une réputation, d'un capital de reconnaissance qui rend leur revendication d'autorité plus ou moins crédible.

Le 27 janvier 2016, P.-D. Martin intervient sur la terrasse d'une maison à Moorea devant une quinzaine de personnes, en majorité des femmes. Cette année-là, sa tournée en Polynésie française passe aussi par de petits groupes similaires des archipels des Tuamotu et des îles sous le vent, et par une petite église charismatique de Tahiti. Son discours puise dans le vocabulaire de la restauration apostolique et du « combat spirituel », par exemple quand il proclame « la seigneurie de Jésus sur la Terre [et] la royauté de Jésus sur Moorea », ou « la guerre des dieux, un combat spirituel énorme ». Au côté d'E. Cicéro, qui introduit la réunion, se tient un jeune pasteur polynésien, diplômé de facultés évangéliques françaises et actif au sein des petits groupes, qui se présente ce soir-là comme membre de l'équipe locale du Filet du maître. La revendication d'autorité sur laquelle P.-D. Martin fonde son « ministère » se trouve par là confortée, de manière visible, par des liens de reconnaissance et d'affiliation [493]. Ces enjeux de pouvoir apparaissent encore plus nettement si l'on introduit dans le cadre d'analyse d'autres acteurs du milieu charismatique local, qui au contraire contestent la légitimité de P.-D. Martin à s'imposer « de l'extérieur ». Mana, qui anime un petit groupe à Moorea, se demande ainsi :

> Comment tu peux parler de ce pays alors que tu ne le connais pas ? Une fois, je suis parti avec Pierre-Daniel Martin, « attendez, ne bougez pas, attendez ceux de l'extérieur qui amènent la parole ». Ah moi, je [ne] suis pas d'accord ! Pourquoi ? On a un Dieu avec des petites mains ? C'est un Dieu handicapé qu'on a ? Non ! Ce Dieu peut nous parler aussi à nous, alors que nous, on nous met de côté.[19]

[19] Entretien du 21 octobre 2016 avec Mana, à Moorea.

Pour autant, la relation que P.-D. Martin entretient avec le public de cette « soirée prophétique » n'est pas réductible au type de « domination charismatique » – et encore moins à la « densité émotionnelle de la relation charismatique initiale » (Hervieu-Léger, 1990 : 233) – que les sociologues des religions associent couramment au charismatisme. La plupart de celles et ceux qui sont là ont déjà entendu P.-D. Martin et participent régulièrement à des rencontres similaires au sein des petits groupes de Moorea. Les références bibliques mobilisées, l'évocation étourdissante d'une série d'épisodes historiques – de l'empereur Constantin à la déclaration Balfour, en passant par la Réforme protestante – et de pays aussi lointains que l'Iran, l'Arabie Saoudite ou la Chine rendent le propos peu accessible aux néophytes. Même parmi les croyants les mieux dotés en capital culturel qui assistent à cette soirée, beaucoup n'ont sans doute pas pu tout retenir. Plusieurs sont venus néanmoins avec un cahier et prennent des notes. Cynthia, qui habite en tant que sous-locataire la « maison missionnaire »[20] où se tient la réunion, fréquente un petit groupe local proche d'E. Cicéro, qui se réunit chaque semaine dans une maison, et de temps en temps un groupe d'orientation plus fondamentaliste dont elle apprécie les enseignements bibliques. Elle lit beaucoup, en particulier des livres évangéliques de « témoignage », et écoute régulièrement la radio des Assemblées de Dieu locales. Elle définit la cohérence de ces pratiques par un goût personnel pour « les enseignements » et le désir de « rencontrer des personnes qui [vivent] des choses intenses et personnelles »[21]. Tehani est venue à la soirée accompagnée de cinq [484] amies, avec qui elle participe depuis quelques mois à la *kehila* messianique constituée autour du prophète Moshè et de son hôte polynésien, Achille. Enfin, Hiriata fait partie de celles qui notent assidûment, depuis plusieurs années, les « enseignements » de P.-D. Martin.

Les deux femmes ont beaucoup apprécié les premières prédications du prophète Moshè. Hiriata, qui se tient pourtant à distance de tout enthousiasme irraisonné, reconnaît avoir été « un peu sous le coup de la séduction le premier jour et le deuxième jour » :

« C'est le fait qu'il dit qu'il est de descendants juifs, il est de la lignée de Lévi, les 12 tribus d'Israël, il a parlé de ça, que Dieu l'a appelé, il est allé au ciel, je ne sais pas combien de

[20] Cette modeste maison en bois est louée à l'association « Vision de la moisson » d'E. Cicéro.
[21] Entretien avec Cynthia, le 22 décembre 2015 à Moorea.

fois, il a rencontré Yehoshua, il appelle Yehoshua le Messie ; et que les anges lui rendent beaucoup de visites, souvent, et qu'on lui délivre des messages au travers de ça »[22].

Mais rapidement, elle a jugé ses revendications d'autorité excessives : Moshè insistait beaucoup sur la nécessité, pour les croyants ordinaires, de se soumettre à l'autorité des prophètes. Et l'idée qu'« il y a beaucoup d'erreurs dans le Nouveau Testament, alors qu'il n'y en a pas dans la torah », avancée lors d'une de ses prédications, a heurté ses convictions sur l'infaillibilité de la Bible comme « parole de Dieu ». Tehani, quant à elle, est restée dans la *kehila* jusqu'à ce que celle-ci se délite : non simplement par adhésion au credo « juif messianique », mais surtout parce que des liens forts se sont tissés entre les six femmes (que l'on retrouve le 27 janvier 2016 dans le public de P.-D. Martin) et le prophète Moshè – ou plutôt entre ce groupe de femmes à l'occasion de la venue du prophète Moshè. Un entrecroisement entre croyances, autorité et sociabilité a donc pesé sur la pérennité de la *kehila* messianique de Moorea et déterminé l'attitude de Hiriata et Tehani vis-à-vis des revendications de Moshè. La *kehila* a en outre été fragilisée par l'installation durable de Moshè à Moorea, accueilli comme un hôte de passage prestigieux qui devait, dans l'esprit d'Achille, l'aider à établir son propre ministère apostolique en Polynésie puis s'effacer, mais qui n'est jamais reparti... Au fil des semaines, une série d'incidents et d'informations défavorables, glanées notamment sur les réseaux sociaux, ont progressivement fait vaciller la légitimité locale du prophète.

L'itinéraire de Tehani et Hiriata, ainsi que leur discours sur l'autorité, aident à mieux cerner les rapports qui s'instaurent avec les différents porteurs de « ministères » en visite sur l'île. Toutes deux femmes divorcées de 50-60 ans, ont en commun un mode de [495] vie très indépendant et une même réticence envers les institutions religieuses. Elles se définissent comme des chrétiennes libres : « J'ai besoin d'une liberté », explique Hiriata, « si je reste trop dans un endroit je commence à étouffer »[23]. « Je ne veux pas être dans un groupe », dit aussi Tehani, « c'est comme mon métier [elle est guide touristique], je suis *freelance* et avec le Seigneur, je suis *freelance*, je vais là où Il me dit d'aller »[24]. D'éducation catholique, elles ont été pendant un temps membres de l'Assemblée de Dieu locale, mais n'ont pas supporté le « contrôle ». Tehani a en outre fréquenté pendant 27 ans le milieu

[22] Entretien avec Hiriata, le 2 décembre 2015 à Moorea.
[23] *Ibidem*.
[24] Entretien avec Tehani, le 3 novembre 2015 à Moorea.

du New Age[25] avant de revenir au christianisme à l'occasion d'un « séminaire » organisé par un petit groupe de Moorea fin 2012, au cours duquel elle a été touchée par le témoignage d'un jeune missionnaire africain. Elle reproduit dans le milieu des petits groupes charismatiques une partie des dispositions acquises au sein du New Age, sur le mode d'une combinaison personnelle d'un ensemble de ressources, avec une prédilection particulière pour les rencontres de type « séminaire » ou « stage » qui font intervenir des invités extérieurs à la Polynésie. Cette contiguïté structurale entre le New Age et le charismatisme des petits groupes repose notamment sur un rapport similaire à l'autorité, comprise comme une instance nécessaire à la réalisation de soi mais non comme synonyme d'appartenance. Que Tehani et Hiriata se définissent comme *freelance* n'implique pas, en effet, qu'elles rejettent toute forme d'autorité. Elles insistent au contraire sur le rôle essentiel du « bon leader », qui « doit être un modèle d'abord » et ne peut pas se contenter du « à peu près » : « Si c'est du à peu près, ça chancèle (...), ça va être du n'importe quoi, l'autre va vouloir commander, l'autre se fâche et va aller dans un autre groupe », estime Hiriata[26]. Elles s'en remettent par ailleurs, dans leur propre pratique, à l'autorité du même mentor, Louisa, une institutrice à la retraite « très à l'écoute », qui est « sortie de tous les groupes » :

> Eh ben elle, par contre quand j'ai vraiment besoin, je l'appelle. Mais en fin de compte, quand je l'appelle, elle ne fait que confirmer ce que je ressens déjà en moi. Elle est là pour moi comme un miroir parce qu'on a à peu près le même âge et la même vie, on partage beaucoup, pas seulement sur ça, sur nos vécus avec nos [496] maris, nos enfants, nos déboires, nos souffrances, nos joies, tout quoi, moi je trouve que c'est formidable. [27]

Ce type d'autorité amicale participe du glissement d'un modèle classique de l'autorité hiérarchique vers un modèle centré sur des « relations de disciple » (*discipleship*) où l'exercice de l'autorité est vécu sur le mode de l'accompagnement bienveillant d'un travail sur soi. Les rapports que Tehani et Hiriata entretiennent avec l'autorité invitent ainsi à ne pas prendre au mot les revendications d'autorité exprimées par les entrepreneurs du

[25] C'est le terme par lequel Tehani définit un ensemble de groupes et de pratiques principalement centrés autour des thèmes de la santé, du développement personnel, de l'ufologie et de la communication avec des êtres cosmiques.
[26] Entretien avec Hiriata op. cit.
[27] Ibidem. L'expression « mentor » est aussi de Hiriata.

charismatisme mondial, sans pour autant confondre autonomie individuelle et absence d'autorité : il s'agit ici de prêter davantage attention au type d'individualisation des pratiques induit par une configuration de la pratique religieuse que M. Wood décrit comme « un engagement auprès d'autorités sociales multiples mais relativisées » (Wood, 2007 : 111). Tandis que les apôtres et prophètes en visite sur l'île voient leur autorité d'autant plus reconnue qu'elle ne s'exerce que temporairement[28], la sociabilité ordinaire de ces petits groupes charismatiques est surtout marquée par l'absence d'autorité structurante. Dans cette configuration, le « bon leader » n'est pas aux yeux des croyants celui qui rappelle à l'ordre, mais celui qui « inspire » et « accompagne ». Il ne prétend pas définir les limites de l'orthodoxie, mais « oriente » des sujets appelés à répondre par eux-mêmes de leurs pratiques.

Conclusion

Les formes concrètes de l'autorité en terrain pentecôtiste-charismatique, telles qu'elles peuvent être saisies par l'observation ethnographique, partagent un certain nombre de traits caractéristiques avec la compréhension wébérienne du charisme. En premier lieu, le pentecôtisme classique et l' économie mondiale des « ministères » ont en commun une visée antibureaucratique, qui fonde la légitimité des porteurs de l'autorité sur une contestation de la contrainte institutionnelle. Dans le premier cas, l'expérience subjective de la désinstitutionalisation (au profit d'une « relation personnelle avec Dieu ») ouvre la voie à une reconfiguration du travail institutionnel, par le biais d'un processus d'invisibilisation qui autorise [497] le maintien d'un type d'autorité « invisible » et de mécanismes de régulation resserrée des vocations individuelles. Dans le second cas, la « restauration » de l'autorité apostolique s'accompagne de logiques fortes de dérégulation, associées à un allongement des chaînes d'interdépendances, qui rendent relativement incertains les mécanismes par lesquels la légitimité revendiquée par ces nouveaux apôtres et prophètes est susceptible de s'actualiser localement. Deuxièmement, pentecôtisme et charismatisme opposent à l'institutionnel le personnel, de même que les

[28] À partir de son enquête sur le terrain du « New Age », M. Wood évoque la dimension « ludique » de certaines rencontres mettant en scène des médiums (*channelers*), un terme qui pourrait aussi définir le type d'autorité s'instaurant lors de ces visites des apôtres et prophètes à Moorea. Le recours au registre du jeu souligne en effet les limites au sein desquelles l'autorité peut s'exercer et être temporairement acceptée (Wood, 2007 : 110).

petits groupes charismatiques de Moorea opposent l'église à la maison comme cadre privilégié de l'expérience religieuse.

Cet accent mis sur le personnel se comprend à la fois sous l'angle de l'autonomie revendiquée par les croyants et sur le registre de l'autorité personnelle, en ce qui concerne les revendications des entrepreneurs du charismatisme. La conciliation pratique entre ces deux revendications *a priori* contradictoires implique une exploration empirique des mécanismes de « l'inspiration » : si le leader imaginé à la fois par les théoriciens néolibéraux de la disruption charismatique et les tenants de la restauration apostolique ne s'impose plus par la coercition mais par la puissance de sa « vision », les conditions concrètes par lesquelles cette vision peut être localement légitimée ou incorporée par les croyants s'éloignent le plus souvent de la compréhension courante du charisme en sociologie des religions.

Références bibliographiques

Aubourg, V., 2014. *Christianismes charismatiques à l'île de la Réunion*, Paris, Karthala.

Bastian, J.-P., 2001. « De l'autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 81(2) : 189-202.

Boltanski, L. et Chiapello, E., 2011. *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Tel Gallimard.

Bourdieu, P., 1987. « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions* 63/1 : 155-161.

Bourdieu, P., 1971. « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* 12 : 295-334.

Coleman, S., 2000. *The globalization of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cunningham, L., 1997. *Tout à gagner, la méthode de Dieu*, Burtigny, Jeunesse en Mission.

Dobry, M., 2003. « Légitimité et calcul rationnel. Remarques sur quelques 'complications' de la sociologie de Max Weber », in Favre, P. et al. (eds.), *Être gouverné. Études en l'honneur de Jean Leca*, Paris, Presses de Sciences Po : 127-147.

Dobry M., 1986. *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP.

Durkheim, É., (1895) 2019. *Les règles de la méthode sociologique*, République des lettres, Paris.

Fath, S., 2002. *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris, Albin Michel.

Favret-Saada, J., 1994. « Weber, les émotions et la religion », *Terrain* 22 : 93-108.

Fer, Y., 2010. *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides.

Fer, Y., 2020. « Pourquoi la sociologie des religions n'a pas connu de 'tournant affectif'. Émotions religieuses et récits disciplinaires », *Asdiwal* 14 : 75-99.

Fer, Y. et Gonzalez, P., 2017. « De Paris à Genève, les lieux communs d'une mobilisation charismatique », in Y. Fer et G. Malogne-Fer (eds.), *Le protestantisme à Paris, diversité et recompositions contemporaines*, Genève, Labor et Fides : 389-411.

Fer, Y. et Malogne-Fer, G., 2006. « French Polynesia », in Ernst, M. (ed.), *Globalization and the Re-shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Suva (Fidji), Pacific Theological College : 650-683.

Goffman, E., 1987. *Façons de parler*, Paris, éd. de minuit.

Gonzalez, P., 2014. *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.

Grossein J.-P., 2005. « De l'interprétation de quelques concepts wébériens », *Revue française de sociologie* 46(4) : 685-721.

Hervieu-Léger, D., 1993. *La religion pour mémoire*, Paris, éditions du Cerf.

Hervieu-Léger, D., 1990. « Renouveaux émotionnels contemporains : fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », in F. Champion et D. Hervieu-Léger (eds.), *De l'émotion en religion : renouveaux et traditions*, Paris, Centurion : 217-248.

Heurtin, J.-P., 2014. « Max Weber lecteur de Rudolph Sohm, et l'inachèvement du concept de charisme de function » *in* Bernadou, V., Blanc, F., Laignoux, R., et Roa Bastos, F. (eds.), *Que faire du charisme ? Retours sur une notion de Max Weber*, Rennes, Presses universitaires de Rennes : 55-79.

Kalinowski, I., 2016. « Weber et la nature du charisme », *Sensibilités* 1 : 12-25.

Kalinowski, I., 2014. « Le triomphe du charisme sur ses détracteurs », *in* V. Bernadou, F. Blanc, R. Laignoux et F. Roa Bastos (eds), *op.cit.* : 33-53.

Laignoux, R., 2014. « Pour une réévaluation du charisme et de ses usages en sciences sociales », *in* V. Bernadou, F. Blanc, R. Laignoux et F. Roa Bastos (eds), *op.cit.* : 13-25.

Langlois, R. N., 1998. « Personal Capitalism as Charismatic Authority: The Organizational Economics of a Weberian Concept », *Industrial and Corporate Change* 7(1): 195-213.

Miller, D., 1997. *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millenium*, Berkeley, University of California Press.

Pace, E., 2016. « Le charisme comme entreprise. La construction du leadership dans les églises néo-pentecôtistes en Afrique subsaharienne (Niger et Ghana) et dans la diaspora en Italie », in J. Garcia-Ruiz et P. Michel (eds.), *Néo-pentecôtismes,* Paris Tepsis : 24-35.

Parasie, S., 2005. « Rendre présent l''Esprit Saint'. Ethnographie d'une prière charismatique », *Ethnologie française* 35(2) : 347-354.

Roa Bastos, F., 2014. « En finir avec le charisme ? », in Bernadou, V., Blanc, F., Laignoux, R., et Roa Bastos, F. (eds,), *op.cit.* : 217-235.

Suaud, C., 1975. « L'imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales* 1(3) : 2-17.

Weber, M., (1925) 1995a. *Economie et société* vol. 1, Paris, Plon.

Weber, M., (1925), 1995b. *Economie et société* vol. 2, Paris, Plon.

Willems, E., 1967. « Validation of Authority in Pentecostal sects of Chile and Brazil », *Journal for the Scientific Study of Religion* 6(2): 253–258.

Wood, M., 2007. *Possession, Power and the New Age. Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, Farnham, Ashgate.