
Jean Séguy

Giovanni Filoramo (éd.), *Carisma profetico fattore di innovazione religiosa*

Brescia, Morcelliana, 2003, 391 p. (coll. « Fondazione di Piacenza e Vigevano ; Atti del Centro di Alti Studi in Scienze Religiose di Piacenza » no 3)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Jean Séguy, « Giovanni Filoramo (éd.), *Carisma profetico fattore di innovazione religiosa* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 128 | octobre - décembre 2004, document 128.16, mis en ligne le 16 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2032>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/2032>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

d'abord 17 inculpés d'une même famille ou apparentés, puis plus de trente autres par la suite, en deux vagues, après les aveux des premiers... L'A. expose (4^e partie) les tenants et les aboutissants de cette affaire, le parcours des accusés et les procès qui leur furent faits. Certains accusés furent reconnus non-coupables de judaïser – mais ils durent cependant abjurer en public les fautes qu'ils n'avaient pas commises. D'autres étaient effectivement des crypto-juifs dont il analyse (5^e partie) les caractéristiques. Pour la plupart agriculteurs, semblant bien intégrés à la société locale, ils ne différaient que de manière très limitée de leurs concitoyens : sur les trois variables retenues ici, les « rites de passage » de l'Église, l'éducation et le système matrimonial, on note un niveau d'alphabetisation et une endogamie très légèrement au-dessus du reste de la population, ce qui pourrait être interprété comme une résultante de leur crypto-judaïsme. Mais celui-ci apparaît bien de caractère personnel ou familial (la transmission restant, verticale ou horizontale, à l'intérieur de la famille), et se traduit par un comportement religieux plus négatif que positif. Les judaïsants ne retiennent que deux des célébrations les plus importantes du judaïsme : le « Grand Jour » (*Yom Kippour*) et le Shabbat – mais pas *Pessah* – ; ils affirment l'unicité de Dieu et rejettent le culte des images, mais empruntent au catholicisme leur conception du péché et du salut. L'intensité de ces pratiques et croyances fut extrêmement variable. Ce fut, dit l'A., « d'abord le sentiment d'appartenance à un groupe, et le réconfort qu'il suscitait, qui fut à l'origine de cette religiosité éminemment intime. »

Dans une société essentiellement agraire comme l'était le Nordeste brésilien, les différences socioreligieuses n'avaient que peu d'incidence dans la vie quotidienne, et un équilibre avait été trouvé entre vieux et nouveaux-chrétiens. Mais cet équilibre fragile fut mis à l'épreuve lorsque s'affirma, après l'intermède hollandais, la volonté des tenants de l'orthodoxie religieuse d'exercer un contrôle plus effectif sur la population. C'est alors que les accusations de « judaïser » furent portées contre un groupe de nouveaux-chrétiens crypto-juifs – qui, en fait, ne menaçait en rien l'ordre social.

Yves Chevalier.

128.16

FILORAMO (Giovanni), éd.

Carisma profetico fattore di innovazione religiosa. Brescia, Morcelliana, 2003, 391 p. (coll. « Fondazione di Piacenza e Vigevano ; Atti del

Centro di Alti Studi in Scienze Religiose di Piacenza » n° 3).

Actes du colloque organisé en novembre 2001 par le Centre des Hautes Études en Sciences Religieuses de Piacenza (Plaisance, Émilie-Romagne, Italie) sur le thème indiqué avec précision par le titre : « Le charisme prophétique comme facteur d'innovation religieuse ».

Dès le premier paragraphe de l'Introduction (par G.F., Université de Turin), la perspective comparatiste du Centre déjà dit se trouve affirmée ; à vrai dire, elle est respectée de bout en bout. Plus ou moins selon les cas, bien sûr ; et de façons également diverses, car il existe plus d'une manière de mener une comparaison. Ici, ce peut être – et principalement – en approfondissant le concept de charisme à partir de la description qu'en offre Max Weber, ou à partir des usages auxquels il l'emploie ; on reste ainsi en réflexion théorique. Mais la comparaison peut se faire autour de cas concrets situés en même ou en autres confessions ou religions. Théorie et concrétude historique se rejoignent dès lors, permettant d'élargir l'approche théorique mais aussi la connaissance des dossiers. On peut encore enrichir les moyens d'approche en situant l'analyse des données dans le cadre de plusieurs disciplines. Etc. Dans le cas présent – et comme la nature de la recherche entreprise l'exigerait presque, nous notons – à travers tout l'ouvrage encore – un dialogue presque constant entre sociologie weberienne et histoire. C'est notre impression que l'analyse des dossiers s'en trouve aidée, et élargie souvent. La confrontation permet aussi – G.F. le note dans son Introduction – d'enrichir la connaissance que nous pouvions avoir jusqu'ici du lien entre charisme religieux et conséquences politiques du conflit – ce dernier concept se démontre ici central – tel que la prétention religieuse d'un prophète peut le faire surgir dans des sociétés qu'on ne découvre pas nécessairement arriérées.

Mais si la comparaison tend à se montrer constante dans l'ouvrage, elle n'embrasse pas également l'ensemble des religions dites « prophétiques ». Christianisme et islam dominent par leur présence les dix-neuf contributions offertes à lecture. Non pas qu'elles occupent tout l'horizon : ainsi Mme Herrenschmidt s'autorise de Weber lui-même pour présenter une fort originale contribution sur « Zarathoustra comme légitimateur rituel – par son charisme « routinisé » – du pouvoir politique dans la Perse achéménide ». Mais on regrette que le judaïsme – des « origines » à nos jours – ne figure ici strictement que par deux communications. On reviendra sur ce point plus loin, cependant.

Le titre donné à ces Actes suggère encore – implicitement – une démonstration toute à venir de la nature innovante de tout charisme religieux. Nous aurions aimé là-dessus un minimum de discussion ou d'explication, autour de questions très simples. Ainsi, le charisme peut-il être dit toujours intégralement et invariablement novateur ? Pour Weber – et sauf erreur de notre part – l'histoire du charisme se confond avec celle de sa progressive (et idéaltypique) routinisation et institutionnalisation. On peut penser que cela ne se fait pas sans – au minimum – un affaiblissement de la part d'innovation dans le charisme, lorsque celle-ci – et pour autant que celle-ci – se vérifiait présente au départ. Il nous paraît difficile d'ailleurs de séparer l'évaluation en ce domaine de sa réception dans une société donnée et de ses « valeurs ». Qui pourra ainsi nous assurer – et avec quel degré d'objectivité ? – si la polygamie prônée par Joseph Smith, fondateur de l'Église mormone, pouvait être considérée socialement novatrice dans l'Amérique du XIX^e siècle (cf. ici T.C. Madsen, « Joseph Smith as Charismatic ») ?

Par ailleurs, il faut le souligner, tout phénomène historique est promis à l'usure. Celle-ci peut naître dans le cadre d'une contrainte répressive ; certaines de ces contraintes font mal en effet et usent psychologiquement et physiquement leurs victimes. Mais l'usure peut aussi naître du fonctionnement ordinaire du phénomène « charisme » ou prophétie. Les deux éventualités semblent dignes d'attention. Dans le présent recueil, le cas de la répression nous semble avoir été pris en suffisante considération. Ainsi la communication du médiéviste R. Rusconi (Rome III ; « Profezia e profeti in Occidente dal secondo medioevo alla prima età moderna ») montre exemplairement les formes extrêmes d'oppression qui s'abattent sur certains « innovateurs » religieux dans l'Occident médiéval. On regrette qu'elle ne s'attarde que peu ou pas sur les exemples de coexistence pacifique entre charisme prophétique et structure épiscopale. Depuis la dernière Guerre mondiale, au moins, des recherches sérieuses ont mis en évidence l'existence d'un éventuel lien entre réforme de l'Église et prophétie eschatologique, autour de personnages porteurs de charisme (cf. *Arch.* 84.70 et 86, entre autres références possibles). Il nous semble trop facile de faire comme si ces travaux n'existaient pas. La plasticité du charisme est devenue évidente, depuis certaines recherches allemandes sur les aspects politiques du phénomène (cf. Jean Séguy, « Christianisme, économie et société », *Transversalités*, 64, octobre-décembre 1997, pp. 3-31). Selon nous, on ne pourrait trop insister sur cet aspect du phénomène « charisme ».

On l'a déjà souligné, ces Actes respectent bien la perspective comparative qui est celle du Centre de Piacenza. S'y exprime en tout particulier, une volonté de pluridisciplinarité qui permet, quasiment à travers l'ensemble des contributions, un dialogue fécond entre sociologie (celle de Max Weber singulièrement) et histoire, autour de cas concrets. G.F. le signale dans son Introduction, ce dialogue a le mérite de permettre une vue nouvelle, plus étendue, des fonctions jusqu'ici seules reconnues, s'agissant tant de la prophétie que du charisme.

L'ensemble des travaux publiés dans ces Actes ne permet pas pour autant que soit réalisé intégralement le programme proclamé par le titre. En effet, celui-ci annonce le charisme prophétique comme « facteur d'innovation religieuse », sans restriction aucune ; mais on constate assez vite, en lisant l'ouvrage que tel n'est pas toujours le cas. Charisme et prophétie peuvent en effet se voir refusés par les sociétés ou les groupes auxquels ils s'adressent. Le conflit que la prétention novatrice qu'ils véhiculent suscite se termine souvent en répression de la part des institutions socioreligieuses mises en cause ; répression menant parfois à la disparition totale des novateurs ou à leur marginalisation. Ici encore la contribution déjà citée du médiéviste R. Rusconi apparaît particulièrement éclairante. On y constate en effet que depuis la crise montaniste (II^e et III^e siècles), charisme et prophétie ne se manifestent plus « librement ». Rusconi décrit le changement de fonction de ces phénomènes comme un passage du charisme (ou de la prophétie) « libre » à des phénomènes « contrôlés... et séquestrés par l'institution » ecclésiastique (catholique en l'occurrence). C'est encore une institution ecclésiastique, nouvelle celle-là mais ayant dépassé le stade du charisme, qui mit fin – avec l'aide de quelques princes pas tous ecclésiastiques – aux prétentions et à l'action charismatiques du prophète Thomas Müntzer (cf. pp. 144-146). La répression se montra efficace, féroce en l'occurrence ; comme fut féroce aussi – dix ans plus tard – la répression de l'anabaptisme du « Royaume de Dieu à Münster ». Il reste qu'effectivement, et selon Rusconi même (pp. 146-148), le charisme ne joue plus, au-delà du Moyen-Âge et en Occident, qu'un rôle « marginal », cerné qu'il est par les instances ecclésiastiques étatiques et – les auteurs n'en disent rien ici – par la « science », ses lumières, ses institutions et ses organisations appuyées par la puissance idéologique-répressive des États modernes. Pourtant, il ne disparaît pas ; en particulier, et comme il apparaît ici même en certaines communications, en Afrique et en Amérique centrale et du sud ; non sans y démontrer des effets – politiques et

sociaux – éventuellement plus que marginaux. En Occident même, la fin du Commonwealth cromwellien n'en fit pas disparaître les manifestations. On regrette qu'en l'occurrence, il ne soit pas ici prêté une attention plus soutenue au charisme et à la prophétie dans le monde anglo-saxon et protestant entre les XVII^e et XX^e siècles ; l'étude du cas mormon n'y suffisant évidemment pas.

Aux XIX^e et XX^e siècles, les milieux « savants » ont cru pouvoir constater la disparition du charisme, un peu partout en Occident, et ce à partir du XVII^e siècle finissant. Dès lors il ne se manifestait plus, pensait-on, que parfois et comme par erreur dans certaines révoltes des classes inférieures d'Occident ou d'Amérique du Nord (les « ignorants ») et dans les pays en retard de civilisation (les « sauvages ») : en Amérique du sud, Afrique et Asie. La naissance du pentecôtisme au début du XX^e siècle et sa diffusion dans les milieux déshérités d'Amérique du Nord et même d'Occident sembla confirmer la thèse d'une parenté élective entre charisme et sous-développement économique autant que culturel. Il fallut l'éclosion de la fin des années 1960 et au sein des Églises traditionnelles d'Occident – en leurs classes moyennes et moyennes supérieures – du Mouvement charismatique contemporain pour que les milieux savants changent d'avis sur ces choses (cf. Jean Séguéy « Pentecôtisme et Néopentecôtisme » ; pour une interprétation macrosociologique », *Actes CISR*, La Haye (Pays-Bas), 1973, pp. 271-283). Les participants au Colloque de Piacenza échappent totalement aux « explications » réductrices d'avant les années 1960 : on s'en réjouit évidemment.

Nous l'avons déjà laissé entendre à plusieurs reprises, les Actes du Colloque de Piacenza 2001 ne manquent ni d'intérêt ni de science. Nos remarques critiques en la matière ne doivent pas donner le change là-dessus. L'ouvrage restera – on peut en être assuré – une référence obligée. Pour autant on ne saurait présenter ici chacune des communications qui le composent ; par simple manque de compétence parfois de notre part. Pourtant, nous pensons devoir signaler – rapidement encore – quelques travaux qui nous ont semblé particulièrement intéressants. En premier lieu, nous retenons l'article de S.C. Mimouni (Paris, EPHE, V^e Section) sur « L'Aspect charismatique des actions et des paroles de Jésus » ; ainsi que celui de A. Destro et M. Pesce (Université de Bologne) intitulé « Le prophétisme et la naissance d'une religion : le cas du johannisme ». L'intérêt de ces deux essais est – selon nous – dans la façon dont ils présentent la naissance du christianisme comme un phénomène interne au judaïsme de l'époque

et pas encore séparé de lui. Si nous les avons bien lus, on pourrait les compter parmi les travaux de ce recueil relatifs au judaïsme ; dès lors il en existerait quatre et non plus deux comme nous le disions plus haut.

L'originale recherche de F. Cuniberto (Université du Piémont) autour de la référence à Élie, le prophète vétér testamentaire, dans l'histoire de l'ordre du Carmel (carmes et carmélites) surprendra probablement plus d'un lecteur.

Enfin, disons que nous avons été fasciné par trois communications encore qui – nous semble-t-il – font, toutes et chacune, de remarquables apports à notre domaine du savoir : on retient en premier lieu l'étude que P.C. Bori (Université de Bologne) consacre aux origines des « quakers » et au renouveau de leur historiographie autour de deux « Amis » l'un et l'autre passablement charismatiques, G. Fox et J. Nayler (cf. « Un profeta come me : i quaccheri »). Deuxième fascination : le travail de C. Macris au sujet d'un cas « hors religion prophétique-abrahamique », celui de Pythagore et de ses disciples. L'auteur met en avant les capacités thaumaturgiques de ce philosophe et mathématicien ancien ; il souligne aussi l'existence autour de lui d'un groupe de disciples entourant les prophètes du judaïsme ancien : à la fois confirmateurs de la prétention charismatique de leurs maîtres respectifs et lieux de légitimation pour les disciples et les maîtres eux-mêmes.

La contribution conclusive d'E. Pace (Université de Padoue) mérite une mention spéciale. Ses dix-neuf très denses pages offrent en effet une originale tentative pour repenser le problème du charisme dans la perspective de la sociologie de l'organisation et de la communication. On sort réconforté de sa lecture. Elle conclut de façon novatrice un ouvrage collectif qui ne parvient jamais – c'est notre impression – à poser véritablement et de façon globale le problème de l'explication du charisme, tant dans ses succès que dans ses échecs. En gros, lorsque l'explication est ici tentée, elle nous semble privilégier les « causes » circonstancielles plutôt que toute « cause » d'autre nature. Sans doute, d'ailleurs, la faiblesse des systèmes religieux mis en cause – localement – par la novation (plutôt que l'« innovation ») charismatique joue un rôle relativement important dans les « victoires » du charisme (et cela se démontre vrai *ad intra* comme *ad extra*). Mais notre collègue Enzo Pace soulève ici la question de savoir au bénéfice de qui le charisme joue, à court et à long terme. La question vaut d'être soulevée : pour notre collègue de Padoue, les chercheurs ne tiennent généralement pas un compte suffisant dans la recherche sur le

charisme de ce que M. Weber appelle le « charisme de fonction ». C'est un charisme en effet, même s'il ne se confond pas avec le charisme « plénier » (selon l'adjectif usité par Weber à propos du personnage du prophète). Mais souligne le même E. Pace, le charisme de fonction (caractéristique des systèmes religieux « établis ») peut transformer la novation et le novateur lui-même en ressource de la communication moderne. Ce serait le cas en particulier dans certaines formes de pentecôtisme sud-américain et africain contemporains. De plus, dans ces cas-là, et selon le même A., le charisme *religieux* peut aussi et encore aller soutenir des mouvements et des personnages *politiques*. On comprend dès lors que le charisme apparaisse dans la sociologie politique aussi bien que dans celle religieuse de Weber. Le mérite d'E. Pace dans cette conclusion au Colloque de Piacenza est au moins celui de l'originalité et de la novation.

Jean Séguy.

128.17

FULLER (Christopher J.).

The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple. Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2003, 207 p. (bibliogr., index, plans, glossaire).

Au pays tamoul, plus que dans n'importe quelle autre région de l'Inde, cela fait déjà quelque 1500 ans que les temples sont des institutions politique, économique et culturelle de tout premier plan, mais loin d'être des reliques du passé, ils restent aujourd'hui des lieux où la modernité se construit dans une relation dialectique sans cesse renouvelée avec la tradition. Pour le constater, l'auteur nous emmène à Madurai, l'ancienne capitale royale située à l'extrême sud de l'Inde, dans le célèbre temple de Mīnāksī-Sundaresvara, consacré à la déesse Mīnāksī et à son divin époux Siva. Dans ce gigantesque ensemble architectural (construit entre le début du XVI^e et le début du XVII^e siècle), l'un des plus imposants de l'Inde, œuvrent de concert quelque 90 prêtres, tous membres de la sous-caste endogame des brahmanes adishaiva. En 1984, dans un livre devenu depuis une référence pour les études d'anthropologie de l'Inde, l'A. publiait les résultats d'une enquête qu'il avait menée sur ces prêtres à la fin des années 1970 (C.J. Fuller, *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 [cf. *Arch.* 61.269]). À cette époque il avait constaté que la prêtrise était une fonction dévalorisée dans la société tamoule ; les prêtres étaient

considérés comme ignares et insuffisamment formés pour accomplir leur tâche, et ils étaient en pleine précarité économique. Ils supportaient aussi très mal le contrôle que tentait d'exercer sur le temple l'administration des fondations religieuses, une instance mise en place par les Britanniques et conservée par les gouvernements tamouls dans l'Inde indépendante. Bref, les prêtres étaient si démoralisés qu'ils ne souhaitaient pas que leurs fils leur succèdent, témoignage on ne pouvait plus parlant d'un désarroi profond dans un milieu où la prêtrise était héréditaire (les prêtres adishaiva sont obligatoirement mariés). Vingt ans plus tard, l'A. fait un tout autre constat : la situation des prêtres s'est améliorée à tous égards, ils se sont enrichis, ils ont désormais une perception positive d'eux-mêmes et de leur rôle dans la société, ils ne craignent plus les ingérences de l'État. Son livre est consacré à comprendre ce changement. Il montre que l'un des principaux facteurs de celui-ci a été la création d'écoles d'apprentissage où les prêtres apprennent à célébrer les rites en suivant les prescriptions des anciens rituels shivaïtes, les Āgama.

Les deux premiers chapitres du livre présentent le temple et son système de prêtrise. On y trouve de nombreuses informations sur l'histoire économique des prêtres tamouls et sur les causes de leur enrichissement au cours des dernières décennies. Pour apprécier la façon dont les prêtres retirent de leur activité les bénéfices matériels nécessaires à leur subsistance, il faut garder à l'esprit qu'au temple de Madurai, comme dans tout autre temple hindou, il y a deux types de culte, celui qui est célébré quotidiennement et aux occasions festives du calendrier liturgique, et le culte privé. Le premier est dit public du fait qu'il bénéficie à l'ensemble de la population, alors que le culte privé est célébré pour des fidèles particuliers et à leurs frais. Il faut aussi savoir que le temple de Madurai possède un système de prêtrise héréditaire qui suppose un double héritage. D'une part, il faut être né de parents adishaiva pour être prêtre adishaiva ; d'autre part, c'est parce qu'ils jouissent de droits héréditaires que les prêtres sont autorisés à célébrer le culte public. À ce propos l'A. fait de très intéressantes remarques sur la façon dont les prêtres définissent la légitimité de leurs droits héréditaires en la rapportant au dernier pouvoir dont ils reconnaissent l'autorité religieuse, à savoir la dynastie hindoue qui régna jusqu'en 1736 (le régime colonial s'installa au début du XIX^e siècle). Les prêtres ne sont pas rémunérés pour le culte public, mais leurs droits héréditaires à rendre celui-ci les autorisent à célébrer des rites privés qui eux sont payants (le culte public est financé par des fondations). Ces vingt dernières années le