

l'autorité religieuse et sa pratique dans la situation contemporaine

Tout groupe religieux, en tant qu'organisation normative, définit la façon dont l'autorité doit s'exercer en son sein, mais les modes de légitimation et de délégation de cette autorité varient d'une tradition à l'autre. Quelles que soient ces différenciations, la pratique de l'autorité dépend étroitement de la situation que l'organisation religieuse occupe dans la société globale et de son autonomie plus ou moins grande par rapport à l'environnement socio-culturel. Ainsi, dans la situation actuelle où les Églises sont en perte d'emprise sur la société et sur leurs propres bases, où se développent un individualisme religieux et un pluralisme de tendances au sein du peuple chrétien, l'exercice de la fonction magistérielle se trouve profondément modifié. Même si, en droit, l'autorité religieuse peut se prévaloir d'être le lieu d'énonciation de la doctrine et de la norme, elle est contrainte, en fait, d'accompagner plus que de diriger les pratiques, tant de laïcs que de clercs qui revendiquent leur autonomie au nom de l'expérience et de son authenticité.

Qu'il y ait, d'une quelconque manière, exercice d'une fonction magistérielle dans un groupe religieux n'a en soi rien d'étonnant. Les groupes religieux ne sont-ils pas, par définition, des organisations *normatives* qui, constituées autour d'un certain capital symbolique, visent à reproduire ce capital en le préservant de tout ce qui pourrait compromettre son intégrité ? Le fait que les vérités qu'ils gèrent aient, aux yeux de ces groupes, un fondement transcendant implique, encore plus impérativement que dans d'autres groupes gérant un capital symbolique (partis politiques, sociétés de pensée, groupements psychanalytiques...), l'exercice d'une fonction magistérielle en vue de normer croyances et pratiques, le degré et l'étendue de cette action normative variant fortement d'un groupe à l'autre.

L'institutionnalisation d'un groupe religieux s'accompagne inévitablement, comme Max Weber l'a bien montré, de la définition d'un canon délimitant les textes sacrés et de dogmes définissant la façon dont ces textes doivent être lus et interprétés¹. C'est dans ce processus que s'élabore une certaine division du travail religieux, confiant à des corps de spécialistes le soin

1. Max WEBER, *Economie et Société*, Paris, Ed. Plon, 1971, t. I, pp. 481-490.

de veiller au maintien d'une certaine ligne doctrinale. L'émergence d'une orthodoxie, aussi large soit-elle, est inséparable de la relégation dans le registre de l'hérésie de tendances que l'on estime contraires à l'orthodoxie du groupe. C'est dire que l'émergence d'une orthodoxie est un processus conflictuel. Ainsi peut-on soutenir, en appliquant au christianisme une affirmation de Pierre Bourdieu sur le monde social, que le christianisme est un enjeu de luttes, qu'il a été, dans sa constitution même, un enjeu de luttes et que sa reproduction reste un enjeu de luttes où diverses tendances s'affrontent, chacune arguant de sa fidélité au fondateur. Dans ce champ de luttes pour l'imposition d'une version donnée de la vérité chrétienne, la formation d'une institution avec ses corps de spécialistes et ses autorités légitimes constitue une étape essentielle : elle correspond, en effet, à une tentative de mise en ordre en définissant des règles du jeu, en particulier en choisissant un certain mode de légitimation et de fonctionnement de l'autorité au sein du groupe. Si l'on accepte ces règles et ce mode, on trouvera normal, *jusqu'à un certain point*, qu'une autorité normative use de ses prérogatives pour contrôler les pratiques et les croyances du groupe et, le cas échéant, pour réprimer telle ou telle déviation.

L'acceptation d'une régulation normative va même parfois très loin et constitue un élément essentiel du credo du groupe. C'est le cas du sujet et du groupe « orthodoxe », selon la définition psycho-sociale qu'en donne Jean-Pierre Deconchy dans ses travaux :

« Nous disons d'un sujet qu'il est orthodoxe dans la mesure où il accepte et même demande que sa pensée, son langage et son comportement, soient régulés par le groupe idéologique dont il fait partie et notamment par les appareils de pouvoir de ce groupe.

Nous disons d'un groupe qu'il est orthodoxe dans la mesure où ce type de régulation y est effectivement assuré et où son bien-fondé technologique et axiologique fait lui-même partie de la "doctrine" attestée par le groupe.

Nous appelons système orthodoxe l'ensemble des dispositifs sociaux et psycho-sociaux qui régulent l'activité du sujet orthodoxe dans le groupe orthodoxe »².

Quand la régulation orthodoxe fait partie du credo du groupe, elle n'apparaît pas, *en principe*, comme l'exercice d'un pouvoir illégitime aux yeux des sujets de ce groupe. C'est seulement si ce pouvoir s'exerçait au-delà

2. Jean-Pierre DECONCHY, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, suivi de *(Religious) Orthodoxy, Rationality and Scientific Knowledge*, La Haye, Paris, New York, Mouton Editeur, 1980, p. 7.

des limites que lui assigne l'orthodoxie du groupe qu'il pourrait apparaître comme une coercition illégitime. Mais toute organisation normative n'admet pas, par le simple fait qu'elle est normative, une régulation de type orthodoxe. Comme l'a très bien vu A. Etzioni, elle recherche la participation maximale de ses membres afin que ceux-ci intègrent ses valeurs de base jusqu'à les reconnaître comme leurs propres valeurs³. Une organisation normative marche aussi au consensus, car le capital symbolique qu'elle gère n'est pas l'apanage d'un corps de spécialistes, mais il est porté par des groupes sociaux qui ont été socialisés dans une certaine tradition et qui ont appris à la parler à leur façon. Cette intégration symbolique, toujours plus ou moins réussie, dessine les contours, même très flous, d'un univers symbolique commun au sein duquel s'exerce une fonction normative. La régulation pourra donc être douce et s'appuyer sur de larges consultations à la base. Tout dépend de la manière dont un groupe religieux donné définit ses autorités et les légitime, dont s'opère en son sein la division du travail religieux et du type de délégation auquel correspondent ses instances de pouvoir.

S'il est donc évident que, d'un groupe religieux à l'autre, la fonction normative s'exerce de façon différente, il est non moins évident que les conditions dans lesquelles elle s'exerce peuvent profondément la modifier, tant dans ses effets que dans ses modalités d'exécution. Une autorité peut proclamer haut et fort ses prérogatives et rappeler la légitimité de ses prétentions normatives, encore faut-il qu'elle ait les moyens de s'exercer et qu'elle ne soit pas ébranlée dans ses prétentions mêmes. Pour réfléchir sociologiquement à l'exercice de l'autorité religieuse, on distinguera donc des facteurs endogènes et des facteurs exogènes. Les facteurs endogènes renvoient aux caractéristiques d'un groupe religieux déterminé, à la logique spécifique qui définit comment l'autorité doit s'exercer en son sein ; les facteurs exogènes renvoient à la société globale et à la place que le groupe religieux y occupe. Ces deux séries de facteurs s'interpénètrent d'autant plus que dans la situation actuelle, comme nous l'expliciterons ci-dessous, les organisations religieuses sont en perte d'emprise par rapport à leur base et que les frontières des enceintes idéologiques qu'elles formaient sont devenues très perméables. Mais dans un souci d'élucidation du problème dans ses dimensions essentielles, nous ferons tout d'abord quelques remarques sur les facteurs endogènes.

3. Amitai ETZIONI, *A Comparative Analysis of Complex Organization : on power, involvement and their correlates*, New York, Free Press, 1961.

autorité magistérielle et tradition religieuse

Dans une organisation normative, le contrôle des croyances et des pratiques — le fait de les normer — dépend d'abord du type de valeurs et de représentations qui sont en question. Une organisation politique, par exemple, n'exerce pas de la même façon cette fonction normative — même si toute une série de parallèles peut être établie avec des organisations religieuses — en raison de la nature des biens symboliques considérés : une idéologie politique ; en principe, celle-ci n'est pas liée à une référence transcendante, même quand elle vénère très fortement une tradition déterminée de pensée politique. A moins de se transformer en religion séculière impliquant une croyance absolue à ses principes et une soumission absolue à ses autorités, une idéologie politique comporte en général une certaine plasticité et nécessite une faculté d'adaptation permanente pour répondre aux exigences de la conjoncture économique et socio-culturelle. Reste que, comme en toute organisation normative, une régulation s'exercera pour maintenir une certaine ligne et définir les limites du pluralisme accepté à l'intérieur de l'organisation.

modalités d'exercice différenciées

Dans les organisations religieuses, l'exercice de la fonction normative a un caractère essentiel qu'elle n'a pas dans les groupes politiques. Il s'agit, en effet, de normer des représentations et des pratiques relatives à des vérités jugées universelles, qui s'originent dans un proclamateur et dans un message premiers auxquels ces organisations prétendent rester fidèles et qu'elles prétendent transmettre de génération en génération et dans des contextes socio-culturels différents. Parce qu'une religion est une *tradition*, c'est-à-dire une idéologie intégrant, comme un de ses principes essentiels, la fidélité à un discours antérieur, la fonction normative lui est constitutive et aucun groupe religieux ne peut en faire l'économie. Si l'on accepte des changements, il faut toujours en rendre compte dans les termes de la tradition et les légitimer comme s'inscrivant dans une fidélité au dépôt originel. D'où ce travail permanent de la tradition sur elle-même qui vise à intégrer certaines évolutions et à en refuser d'autres, sélectionnant ce qui peut être admis et ce qui ne peut pas l'être.

Mais l'autorité religieuse s'exerce très différemment selon la conception que le groupe se fait de la vérité qu'il gère, du savoir religieux qui le

constitue. On ne peut ici analyser en détail ces différenciations. Citons néanmoins quelques exemples significatifs. Les groupes pentecôtistes, par l'insistance qu'ils mettent sur l'action de l'Esprit et sur les divers charismes, valorisent l'expérience religieuse immédiate et les effervescences communautaires qu'elle génère et ils légitiment ainsi telle ou telle innovation « pour ne pas barrer la route à l'Esprit ». Ils seront en général très réticents face à un magistère constitué qui viendrait poser des limites et exercer un contrôle de l'extérieur : la régulation ne sera acceptée que si elle émane du chef charismatique lui-même à qui on reconnaît une autorité en vertu des « révélations » dont il se prévaut et de la virtuosité religieuse qu'il manifeste. Cela n'empêchera pas que la régulation soit très orthodoxe dans la mesure même où, au nom de l'Esprit, le contrôle peut être très serré. Mais l'autorité religieuse reposant, dans ce cas, sur les compétences personnelles reconnues à un individu et non sur le fait qu'il est l'agent légitime d'une institution, la fonction magistérielle sera inséparable d'un certain type d'expérience religieuse et de la reconnaissance sociale qu'elle arrive à obtenir. Elle est ici intégrée à l'autorité que l'on reconnaît à un chef religieux et à l'expérience qu'il médiatise et elle aura tendance à se fondre dans la communauté émotionnelle et le consensus expérientiel qu'elle cultive. Cependant les groupes pentecôtistes n'échappent pas au processus d'institutionnalisation et à la différenciation des rôles qu'il entraîne (constitution d'une tradition pentecôtiste et apparition de « docteurs ès pentecôtisme » qui la gère et veille à sa sauvegarde).

Certains groupes, comme la Communauté des Chrétiens (branche religieuse de l'anthroposophie), se caractérisent aussi par une très grande plasticité des croyances et par un contrôle très lâche au niveau doctrinal (l'adhésion à une confession de foi n'étant pas nécessaire). En revanche, les rites sont très codifiés, en particulier les sept sacrements reconnus par la Communauté des Chrétiens. Des groupes de ce type dessinent plus un espace de discours qui se réfèrent à certaines filiations (Rudolf Steiner, Rittelmeyer...) qu'une enceinte idéologique très close régulée par des docteurs⁴.

le rôle des dirigeants et des docteurs

La fonction magistérielle s'exerce différemment selon le type d'autorité qu'une tradition religieuse accorde à ses dirigeants et à ses docteurs. De ce point de vue, la comparaison entre le catholicisme et le protestantisme

4. Daniel SCHAEFFER, *La communauté des chrétiens*, Strasbourg, Mémoire de Maîtrise en théologie protestante, 1986.

est très intéressante. Alors que le catholicisme valorise fortement l'institution Eglise en la faisant dépositaire légitime des moyens de grâce, le protestantisme ne lui accorde qu'une valeur seconde : l'Eglise n'est pas sainte en elle-même et n'est pas infaillible ; sa légitimité dépend du message qu'elle profère et de la valeur qu'on voudra bien lui reconnaître par rapport aux textes bibliques. Le protestantisme a incontestablement fragilisé l'institution ecclésiastique en ne lui conférant qu'une autorité relative et en faisant dépendre sa légitimité de sa conformité à un message originel — celui de la Bible — ou, plus exactement, à une lecture donnée de ce message originel — celle des Réformateurs. C'est pourquoi le protestant n'aura guère de scrupule à changer d'Eglise, voire à en fonder une nouvelle, s'il y voit la meilleure façon d'être fidèle aux données bibliques.

Rompre avec son institution, l'Eglise romaine, pour rejoindre un autre groupe est un geste beaucoup plus difficile pour le fidèle catholique, car le credo dans lequel il a été socialisé inclut la croyance en la sainteté de l'Eglise romaine et en sa légitimité surnaturelle. Cette différence, on le comprendra facilement, a une conséquence importante sur la façon dont la fonction magistérielle s'exerce. Dans le cas de l'Eglise catholique, c'est l'apanage même de l'institution, en tant qu'elle est dépositaire d'un charisme, d'être qualifiée pour assurer la charge du magistère. Celle-ci est dès lors exercée par son chef suprême, le pape, à qui est reconnue l'infaillibilité, et par les évêques en communion avec lui. Dans ce cas de figure, les chefs organisationnels exercent directement la fonction magistérielle. Il en va autrement dans le protestantisme où les chefs d'Eglises n'ont qu'une autorité fonctionnelle et relative et où la fonction magistérielle est exercée de façon plus diffuse par les théologiens. L'autorité magistérielle n'est pas, dans ce cas, un apanage de l'organisation, elle est relativement indépendante par rapport à elle.

Si, dans le catholicisme, il est aisé de reconnaître qui exerce la fonction magistérielle — le pape et les évêques —, c'est beaucoup plus délicat dans le protestantisme, car cette fonction est plus dispersée : les théologiens professionnels que sont les professeurs des Facultés de théologie sont souvent les théologiens « organiques » de telle ou telle Eglise, même si cela n'apparaît pas dans l'organigramme⁵. Mais certains pasteurs, qu'ils soient « spécialisés » ou en paroisse, peuvent aussi participer assez directement à cette fonction, s'ils développent une œuvre théologique et jouis-

5. Au sens où Gramsci parle d'« intellectuels organiques ».

sent d'une grande influence dans leur Eglise. En principe, tout pasteur peut exercer la fonction magistérielle et il n'est pas faux de dire que, dans le protestantisme, il y a autant d'évêques que de pasteurs. A la limite, et comme certains protestants aiment le souligner, « tout protestant est un pape, Bible en mains », c'est-à-dire qu'il peut prétendre, s'il en a les moyens, en particulier culturels, faire œuvre de théologien et peser d'un certain poids dans l'orientation de son Eglise. Ce caractère diffus de l'autorité magistérielle rend extrêmement difficile son exercice, notamment dans les périodes de moindre consensus. Pourtant, même dans une telle conjoncture, les dirigeants ecclésiastiques osent rarement limiter l'expression des diverses tendances et de leurs théologiens. La relative indépendance de la fonction magistérielle face à l'organisation ecclésiastique a, en effet, pour conséquence que le rapport entre les autorités et les théologiens est différent de celui qui prévaut dans le catholicisme.

L'exercice de la fonction magistérielle dépend aussi beaucoup du type de division du travail religieux adopté, en particulier de la façon dont sont définis les rapports clercs / laïcs. Quand cette distinction est très nette, elle induit chez les laïcs une forte reconnaissance de pouvoir religieux à ceux qui ont le statut de clercs. Mais lorsque la frontière est beaucoup moins nette, comme dans le protestantisme, en vertu d'une légitimation plus fonctionnelle qu'ontologique du pasteur, cela se traduit par une moindre reconnaissance de pouvoir religieux aux clercs comme professionnels du religieux. Par conséquent, les laïcs participeront aussi, *en principe*, au pouvoir magistériel. *En principe* seulement ; car, bien qu'un synode protestant soit composé d'autant de laïcs que de pasteurs, il n'est pas nécessaire de pousser très loin l'analyse pour s'apercevoir combien leur position de permanents de l'organisation ecclésiastique et leurs compétences théologiques assurent aux pasteurs un pouvoir de fait dans les assemblées synodales.

Mais si ces différenciations dans le mode de légitimation et de fonctionnement de l'autorité religieuse sont importantes, il reste que cette autorité, quel qu'en soit le régime, s'exerce dans des conditions socio-culturelles déterminées qui en modifient le fonctionnement et les effets : la situation même des groupes religieux dans la société n'est pas sans influencer profondément sur leur fonctionnement interne, en particulier sur l'exercice de l'autorité. Ce sont ces facteurs exogènes que nous voudrions évoquer maintenant.

II

l'influence de la société globale

Qu'une Eglise occupe une position importante, voire dominante, dans une société et elle exercera d'autant mieux son pouvoir tant en son sein que sur la société. Elle disposera même, le cas échéant, de moyens juridiques si, liée à l'Etat, elle peut faire jouer les autorités temporelles pour faire valoir ses prérogatives. En revanche, si l'Eglise est une institution dominée dans l'espace social où elle se situe, elle n'aura plus guère de pouvoir sur la société.

Dans un pays comme la France, le nombre des secteurs sociaux où l'Eglise catholique était en mesure d'exercer une fonction magistérielle s'est « *progressivement amenuisé* », « *une détermination politique des attitudes et des comportements religieux* » s'étant peu à peu substituée à « *une détermination religieuse des attitudes et des comportements politiques* », pour reprendre les termes de l'analyse que Jacques Palard a consacrée au diocèse de Bordeaux⁶. Mais celui-ci montre très bien que la perte de pouvoir de l'Eglise sur la société a aussi une conséquence importante sur le fonctionnement interne de l'organisation ecclésiastique : les modes de légitimation de l'autorité qui prévalent dans la société civile, en particulier la légitimation démocratique par la logique majoritaire, tendent à pénétrer dans l'Eglise et entrent en tension avec le principe hiérarchique. Dans une situation où l'Eglise est dominée socio-culturellement, les fidèles très acculturés à la société globale auront sans doute plus de mal à accepter un mode de fonctionnement de l'autorité très différent de celui de la société civile.

De fait, la fonction épiscopale se transforme : « *Le caractère monarchique de l'évêque s'estompe, tandis que se développent ses fonctions de négociation, d'arbitrage et d'élaboration de compromis ainsi que celle de symbolisation de l'unité* » ; « *l'autorité diocésaine (...) doit désormais agir plus par persuasion que par imposition ; l'évêque, en particulier, se voit contraint de faire appel non plus au principe d'obéissance et de soumission, mais aux raisons positives que peuvent avoir ses subordonnés — et notamment les membres du clergé — d'agir dans le sens souhaité. En d'autres termes, la contrainte fait progressivement place aux rapports*

6. Jacques PALARD, **Pouvoir religieux et espace social. Le diocèse de Bordeaux comme organisation**, Paris, Ed. du Cerf, 1985.

d'influence »⁷. Ainsi, même si — formellement et selon le Droit canon — l'évêque a le pouvoir et que le principe de fonctionnement est hiérarchique, la conjoncture socio-culturelle et religieuse est telle que l'autorité est obligée de rechercher un minimum de consensus parmi ses subordonnés pour continuer à être reconnue par eux et donc pour fonctionner.

les différenciations s'atténuent en pratique

L'étude de Jacques Palard montre combien les facteurs exogènes modifient concrètement les conditions dans lesquelles s'exercent l'autorité ecclésiastique et son mode de fonctionnement interne. Du coup, bien que ces spécificités soient à prendre en compte, il faut relativiser les différenciations que nous avons fait apparaître dans le mode de légitimation et de fonctionnement de l'autorité selon les traditions religieuses. La pression externe et la situation du champ religieux, en effet, peuvent être telles que la pratique du pouvoir devient assez différente de la théorie qu'on en donne et que les oppositions entre les conceptions de l'autorité revendiquées par des Eglises sont singulièrement amoindries par les effets de la conjoncture religieuse elle-même.

Ainsi, s'il est bien connu que des divergences profondes existent entre le catholicisme et le protestantisme sur ce point, l'observation des pratiques de gouvernement montre que le fonctionnement de l'autorité tend en fait, *jusqu'à un certain point*, à devenir assez semblable d'une Eglise à l'autre, malgré des légitimations théologiques différentes et une autre division du travail religieux (en particulier entre clercs et laïcs). Sans développer davantage cette remarque, nous soulignerons, en écho aux observations de J. Palard sur la fonction épiscopale dans le catholicisme, que l'on constate dans le protestantisme une tendance à l'épiscopalisation des pasteurs qui sont présidents de Région ou présidents d'Eglises, tendance qui les rapproche des évêques catholiques : alors que ces présidents, contrairement aux évêques, ont très peu de pouvoirs⁸, ils en acquièrent en devenant le symbole de l'unité d'une Eglise traversée par des courants très divers. Ils rejoignent ainsi l'évêque catholique dans son rôle d'animateur d'un secteur géographique et de négociateur élaborant des compromis entre les différents courants qu'il cherche à accompagner sans trop paraître l'homme

7. Jacques PALARD, *Pouvoir religieux et espace social*, op. cit., pp. 29, 55.

8. Selon les « Disciplines ecclésiastiques » des Eglises protestantes qui correspondent au Droit canon dans l'Eglise catholique.

d'une faction. On pourrait aussi montrer combien, là encore, malgré des légitimations théologiques divergentes, les rôles des prêtres catholiques et des pasteurs protestants tendent à se rapprocher dans la pratique même de leur ministère⁹.

Une organisation religieuse, comme toute autre organisation, ne jouit donc que d'une autonomie relative au sein de l'espace social et elle peut être très profondément transformée par son environnement. C'est pourquoi il est indispensable de considérer la situation actuelle du champ religieux et ses conséquences sur l'exercice de l'autorité dans les Eglises.

III

crise de l'autorité et individualisme religieux contemporain

La situation actuelle du champ religieux se caractérise schématiquement ainsi :

- développement d'un marché religieux concurrentiel ;
- perte d'emprise des institutions religieuses sur leur base ;
- pluralisation et opposition des tendances ;
- individualisation et privatisation du sentiment religieux ;
- montée du subjectivisme et d'une religion de l'expérience ;
- ébranlement des autorités bureaucratiques.

Avant d'examiner ces caractéristiques, rappelons un élément essentiel : dans la situation contemporaine, le champ religieux est lui-même subordonné à d'autres champs (culturels, politiques, économiques) ; il est donc relativement dominé, les biens religieux ne faisant pas l'objet d'une grande demande sociale. Non seulement ce marché est en lui-même concurrentiel, mais il subit dans son ensemble la concurrence d'autres secteurs d'activités qui tendent à lui ravir sa clientèle et à diminuer son impact social¹⁰.

9. Cf. notre ouvrage **Profession : pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1986.

10. Cf. à ce sujet : Centre de Sociologie du Protestantisme, **Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé**, Genève, Ed. Labor et Fides. 1985.

perte du monopole et concurrence

Aucune institution, même dans un pays où une tradition religieuse est numériquement très majoritaire, ne peut plus prétendre avoir le monopole de l'offre et de la gestion des biens religieux. Le champ religieux est devenu un marché concurrentiel où de multiples offres de messages et d'expériences, émanant de diverses entreprises individuelles, viennent concurrencer les offres des institutions historiquement patentées à la gestion de la demande religieuse (par exemple en France, les trois cultes « reconnus » par le Concordat de 1802 : catholique, protestant et juif). La libre entreprise et la logique du marché ont pénétré le champ des biens symboliques et de petits entrepreneurs indépendants faisant dans le bien religieux ou para-religieux viennent tenter leurs chances sur ce marché. Ces entrepreneurs indépendants opposent souvent leur charisme personnel de prophète aux fonctionnaires du religieux que sont les clercs patentés des Eglises.

Du point de vue du fonctionnement de l'autorité, cela correspond à l'opposition entre autorité personnelle et autorité de fonction, la reconnaissance sociale d'autorités personnelles étant d'autant plus forte que les institutions et leurs agents sont en perte de crédibilité¹¹. Cette situation concurrentielle a pour importante conséquence que la religion est maintenant exposée à la préférence des consommateurs qui s'orienteront selon les bienfaits que leur procurera tel ou tel bien religieux et selon le meilleur rapport qualité/prix qu'il présentera en termes d'économie symbolique.

perte de l'emprise interne

Mais en plus des concurrences externes, il y a aussi le relâchement effectif du contrôle des croyances et des pratiques à l'intérieur même des institutions religieuses, car la conjoncture est telle que ces institutions n'ont plus guère les moyens d'imposer quoi que ce soit à leur propre base et sont obligées d'accompagner des évolutions qui, en grande partie, leur échappent. Leur perte d'emprise est considérable dans la mesure où, comme d'ailleurs d'autres institutions idéologiques, elles ne forment plus des enceintes relativement closes contrôlant strictement les relations avec l'extérieur. Elles n'assurent plus comme par le passé un encadrement étroit de leurs troupes par un réseau d'organisation et de contrôles individuels

11. Sur les différents modes de légitimation de l'autorité, en particulier religieuse, cf. Max WEBER, *Economie et société*, op. cit., pp. 219 sv., 450-452, 464-480.

(mouvements de jeunesse et d'adultes, paroisses, confessions individuelles), les fidèles étant aujourd'hui exposés à un ensemble d'influences extérieures qui rendent impossible une régulation serrée, du moins si les institutions religieuses veulent garder une large base sociale et ne pas regrouper seulement une petite élite (dans ce dernier cas, une régulation orthodoxe peut encore s'exercer sur une base volontaire, comme on le voit dans les Eglises de Professants qui sélectionnent leurs membres à partir d'exigences précises quant aux croyances et aux pratiques). N'ayant plus qu'un faible pouvoir dans la société, les Eglises qui veulent rester des institutions de salut ouvertes à tous, sont contraintes de ménager les fidèles qui leur restent en accompagnant plus qu'en contrôlant leur recherche spirituelle. Cette perte d'emprise interne ne se manifeste pas seulement parmi les laïcs, mais aussi chez les clercs¹².

gérer le pluralisme des tendances

L'éclatement du champ chrétien en diverses tendances (charismatiques, socio-politiques, intégristes / fondamentalistes...) et le fait que prêtres et pasteurs s'inscrivent souvent dans l'une ou l'autre d'entre elles rendent particulièrement difficile l'exercice de la fonction magistérielle. Si celle-ci peut assez bien s'exercer dans une situation de relatif unanimité, il n'en est pas de même dans une situation de pluralisme. En effet, tout resserrement orthodoxe dans la direction d'une tendance peut alors apparaître comme une disqualification des autres orientations et donc marquer une rupture avec la sensibilité et l'expérience religieuse d'une fraction — qui peut être importante — des fidèles : ce serait d'un coût trop élevé pour une institution en perte de pouvoir social. Tout en veillant à maintenir ses positions traditionnelles, l'autorité apportera beaucoup de nuances, contrainte qu'elle est de donner des gages tantôt à une tendance, tantôt à une autre. Autrement dit, le magistère apprend peu à peu à gérer le pluralisme de fait qui caractérise le peuple chrétien : évolution qui contribue à modifier cette fonction qui, si elle ne veut pas être perçue comme un simple pouvoir coercitif intervenant de l'extérieur, doit montrer qu'elle accompagne aussi telle ou telle expérience religieuse, même si elle n'en approuve pas toutes les expressions. La légitimité sociale du magistère est à ce prix.

12. Les clercs tendent à s'émanciper quelque peu de l'institution dont ils sont les agents pour revendiquer une autonomie plus grande de professionnels développant une pratique spécifique. Nous développons ce point dans **Profession : pasteur** (note 9).

Les deux Instructions sur les théologies de la libération publiées par la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi en septembre 1983 et en mars 1986 sont à cet égard éclairantes : la deuxième, beaucoup plus positive que la première, signifie en fin de compte (c'est une interprétation possible) que le magistère, s'il a d'abord émis des réserves et critiqué certains aspects des théologies de la libération, reconnaît et accompagne ce vécu du catholicisme latino-américain : par son importance numérique et stratégique, ce catholicisme est un atout important à l'échelon mondial pour le Vatican ; il est donc impossible de trop accentuer la tension avec ses théologies qui, si elles froissent l'orthodoxie, sont profondément enracinées dans le vécu religieux des masses latino-américaines. D'où, dans un second temps l'Instruction plus pastorale qui rétablit le contact et réhabilite le magistère aux yeux mêmes de ceux qui étaient visés par la mise au point doctrinale.

effets d'un individualisme croissant

L'individualisation du sentiment religieux modifie aussi en profondeur les conditions d'exercice de l'autorité religieuse. D'après le récent sondage effectué par la SOFRES pour *La Vie* et *Le Monde*, 56 % des Français catholiques estiment que l'on peut se considérer comme catholique et accepter « le principe d'un désaccord avec les déclarations officielles du pape », 28 % étant d'une opinion contraire et 16 % ne répondant pas à la question¹³. Dans les grandes décisions de leur vie, 82 % de ces mêmes catholiques disent tenir compte avant tout de leur conscience, contre 2 % qui tiennent compte avant tout des positions de l'Eglise. Ces résultats viennent confirmer le développement d'un individualisme religieux : même si l'on continue à se reconnaître dans une tradition qui, en principe, norme assez étroitement croyances et pratiques, on estime être libre de déterminer ses positions et comportements « selon sa conscience ».

La fonction magistérielle se trouve dès lors très compromise dans ses effets et l'on se demande si, dans une telle situation, elle ne remplit pas surtout une fonction emblématique et rituelle qui permet à l'institution de réaffirmer son pouvoir d'énonciation. A la limite, le pape ne perdrait-il pas en reconnaissance sociale si, d'aventure, il adoptait des positions plus « modernes » en matière d'éthique sexuelle (c'est-à-dire plus en affinité

13. Sondage SOFRES, *La Vie*, *Le Monde*, France-Inter effectué du 8 au 13 septembre 1986, publié par *La Vie* du 1^{er} octobre 1986 et par *Le Monde* du même jour.

avec les comportements contemporains) ? Ne paraîtrait-il pas, dans cette hypothèse, faire des concessions au siècle et donc visibiliser une certaine perte de pouvoir ? En maintenant ses positions contre vents et marées, malgré les comportements majoritaires en la matière (y compris parmi les catholiques pratiquants), il affirme son pouvoir religieux et manifeste le caractère extra-mondain du lieu d'énonciation qu'il représente. Du coup, on peut en même temps juger normal que, du lieu où il parle, il maintienne des positions traditionnelles, et estimer qu'on n'a pas à les suivre ou que, tout en reconnaissant leur valeur comme idéaux à atteindre, il n'est pas possible de les observer concrètement. La perte de pouvoir moral de l'Eglise — son incapacité à normer les comportements de ses fidèles — serait ainsi, effet paradoxal, la condition de possibilité de sa reconnaissance comme autorité morale légitime : elle dit la norme, loin des vicissitudes des pratiques et de l'orientation qu'elles prennent, ce qui renforce sa légitimité en tant qu'instance d'énonciation de la norme.

le primat de l'expérience

Une autre caractéristique de la conjoncture religieuse actuelle vient à son tour rendre plus délicat l'exercice de la fonction magistérielles : c'est le primat accordé au vécu, à l'expérience. Comme le sentiment religieux contemporain se subjectivise et se manifeste surtout dans des « communautés émotionnelles » où l'on vibre à une même expérience spirituelle, un certain renversement du lieu de la légitimité religieuse s'opère : celle-ci vient d'en bas, du vécu et de son authenticité¹⁴. Ce primat accordé au vécu et le crédit apporté à ceux qui témoignent d'une expérience dévalorisent le religieux plus intellectualisé, celui qui s'inscrit dans l'objectivité de formes qui se passent d'effervescences communautaires. La fonction magistérielles se trouve quelque peu en porte à faux par rapport à une religion de communautés émotionnelles, pour lesquelles la doctrine et les croyances comptent moins que l'authenticité d'un vécu : si l'on peut illégitimer des croyances et des prises de position doctrinales, il est par contre difficile d'illégitimer des expériences religieuses qui brandissent leur authenticité comme un brevet de légitimité. Face à une telle évolution, on observe que l'Eglise accompagne, suit, encadre, en veillant à réguler sans heurter.

14. Cet aspect est fortement souligné par Daniëlle HERVIEU-LEGER (avec la collaboration de Françoise CHAMPION), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Ed. du Cerf, 1986.

Quand, de façon générale, la pratique devient plus importante que le discours, quand les croyances acquièrent une grande plasticité et ne font plus l'objet d'un large consensus, toute fonction magistérielle se heurte à la difficulté de réguler une pratique qui tend de plus en plus à s'autonomiser par rapport à toute instance de contrôle et à s'autolégitimer. Si de nombreux prêtres et pasteurs *suivent* les aspirations de leurs paroissiens, en cherchant à répondre le mieux possible à leurs attentes, si les évêques et les dirigeants ecclésiastiques *suivent* les aspirations et les orientations de leur clergé, c'est que quelque chose a profondément changé dans la façon dont l'autorité se légitime et fonctionne à l'intérieur même de l'organisation religieuse.

occuper le lieu où s'énonce la norme doctrinale

Que dire alors des sanctions qui ont frappé Hans Küng, Jacques Pohier, Edouard Schillebeeckx, Charles Curran, Mgr Raymond Hunthausen, Leonardo Boff et quelques autres ? Une régulation doctrinale orthodoxe fonctionnerait donc encore à plein dans le catholicisme ? Il est tout d'abord frappant de constater que, hormis Mgr Hunthausen qui est archevêque de Seattle (USA), tous les autres sont des théologiens « professionnels » qui exercent, d'une façon ou d'une autre, des fonctions d'enseignement. Par ces fonctions, ils participent assez directement à la fonction magistérielle de l'Eglise, même s'ils n'ont que peu de pouvoir (qu'ils enseignent ou non dans le cadre d'une mission canonique attribuée à une Faculté de théologie et à ses professeurs). Ces sanctions soulèvent donc le problème des rapports entre les chefs de l'appareil ecclésial et les théologiens.

L'hypothèse que nous formulons est que, de façons très diverses, ces théologiens aboutissent par leurs recherches à une relativisation plus ou moins accentuée du magistère romain et posent, de ce fait même, le problème du fonctionnement de l'autorité religieuse : qu'ils abordent cette question directement en traitant, par exemple, de l'infailibilité pontificale, ou indirectement en argumentant des positions jugées trop éloignées de celles du magistère romain et en les exposant publiquement. Ce faisant, ils fragilisent le pouvoir de ce magistère qui, dès lors, se voit atteint dans ses prérogatives suprêmes de gardien et d'énonciateur de la doctrine. Cette fragilisation paraîtra d'autant plus forte que ces théologiens jouiront d'une audience publique importante, ce qui est le cas de la plupart des noms cités. Le fait d'acquérir une large audience, tout en défendant des positions différentes de celles du magistère (ou du moins perçues comme telles), risque de donner à ces théologiens un pouvoir énonciateur dans le domaine

doctrinal, ce qui les met en concurrence directe avec l'autorité romaine et risque de produire, à terme, un conflit de légitimité dans l'exercice même de la fonction magistérielle.

En intervenant à l'encontre de ces théologiens, le magistère catholique réaffirme qu'il est le seul lieu légitime qui peut dire la norme en matière de croyances et de doctrines. Que serait une autorité magistérielle constituée qui ne dirait rien, qui laisserait certains théologiens acquérir une grande audience à partir de positions divergentes ? Ce serait une autorité en voie d'insignifiance, qui assisterait, impuissante, au lent déplacement du lieu où la doctrine s'énonce légitimement : du staff dirigeant — la Curie romaine — vers les lieux de la recherche théologique qu'occupent les théologiens. Ce serait, pour l'organisation, se dessaisir d'une de ses caractéristiques importantes : celle d'être le lieu même de la légitimité religieuse. En contrant tel ou tel théologien, le magistère romain veut sauvegarder son pouvoir d'énonciation de la doctrine et sa légitimité fondamentale, celle de dire la norme. Il sauvegarde, par là-même, tout un édifice hiérarchique qui pourrait facilement se lézarder, s'il n'y avait pas régulièrement des rappels à l'ordre. Et quand l'autorité magistérielle n'aurait plus les moyens d'imposer grand-chose aux fidèles et même aux clercs, elle peut encore fonctionner comme véritable pouvoir sur les théologiens, lesquels la menacent beaucoup plus dans la mesure où ils peuvent ébranler la façon dont l'Eglise catholique, comme organisation religieuse singulière, conçoit le fonctionnement de l'autorité en son sein.

jean-paul willaime

Quatre cahiers de LUMIÈRE & VIE étudient sous d'autres points de vue la fonction magistérielle et les modalités d'exercice de l'autorité doctrinale dans l'Eglise :

- 103 **Unité et conflits dans l'Eglise**
- 137 **Sur l'universalité de l'Eglise**
- 133 **Le pape et le Vatican**
- 141 **L'exclusion**

Prix du numéro : 30 F (à partir de deux : 25 F l'un)