

## Les médiations dans le christianisme. Points théoriques et tracés sociohistoriques

Paul-André Turcotte

Number 33, 2000

Religions et sociétés : après le désenchantement du monde

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002409ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002409ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Turcotte, P.-A. (2000). Les médiations dans le christianisme. Points théoriques et tracés sociohistoriques. *Cahiers de recherche sociologique*, (33), 85–117. <https://doi.org/10.7202/1002409ar>

Article abstract

Mediation involves a relation of reciprocity between opposed parties who, moreover, can come to terms or reach an agreement under certain conditions. Such is the case for relations between Christian representations, in their otherworldly dimensions, and history with its procession of worldly constraints concerned with social reproduction. Among the possible modalities, these representations affect life in society by creating links with institutions. But this does not mean that the tensions between the agencies in question disappear. Indeed, the institution of origins continues to provoke conflicts even within Churches themselves, which base their identity on a founding text which can be used to bring them into question—which accounts for the differentiation in Christianity's historical figures. Each claims to affirm a socio-religious difference in society and to exercise some influence, between intransigence and compromise. The modalities of this are complex, such as with regard to the relations between Catholicism and modernity.

# Les médiations dans le christianisme. Points théoriques et tracés sociohistoriques

---

Paul-André TURCOTTE

*Un monde auquel il n'est plus possible de rien reprocher  
est un monde fasciste*

M. SURYA<sup>1</sup>.

La médiation évoque l'intermédiaire qui met en interaction des éléments distincts, voire opposés, sans chercher à nouer un lien fusionnel. Elle sert à établir une relation de réciprocité grâce à la mise en œuvre de moyens visant des objectifs implicites ou explicites, grâce aussi à l'implication de divers acteurs. Il s'agit d'un processus où se mêlent variants et invariants, continuité et discontinuité, production et reproduction. Le processus relationnel se révèle plus ou moins complexe selon le cas. Bien plus, sa compréhension peut se limiter aux seuls aspects explicites ou quantitativement mesurables, bref au déterminé, tout comme l'implicite, le non-exprimé directement ou l'indéterminé peuvent être pris en compte dans l'observation et l'analyse. Des paradigmes bien caractérisés soutiennent ces angles de vision: la société est conçue soit comme un corps composé d'éléments interdépendants et coordonnés, soit à l'image d'un marché mettant en présence des éléments divers et en interrelation dans un cadre plus ou moins défini.

---

<sup>1</sup> M. Surya, *De la domination. Le capital, la transparence et les affaires*, Paris, Éditions Farrago, 1999.

Ces points de repère parcourent l'étude des médiations concernant le christianisme en tant que phénomène religieux dans l'histoire et la société. L'esquisse proposée entend rendre compte du déroulement historique sur une longue période, et ainsi dégager des constantes et des déplacements significatifs sur lesquels se greffent les niveaux d'entendement, allant de l'imaginaire aux conditions empiriques, ces dernières étant socioculturelles ou économique-politiques. Je propose donc d'aborder, à grands traits certes et dans la suite des classiques de la sociologie moderne, les rapports entre l'extraordinaire et l'ordinaire, entre le charisme et l'institution, entre l'intransigeance et le compromis.

## 1 Utopie chrétienne et histoire, ou les diversions du sacré

Associer médiation et religion peut amener, parmi les voies de connaissance possibles, à cerner comment un imaginaire utopique, tourné donc vers des représentations globalement autres de la réalité sociale, en arrive à influencer la société grâce à diverses transactions. Qu'en est-il dans le cas du christianisme? Quels présupposés cognitifs traversent l'analyse de la question qu'ont fait Friedrich Engels, Max Weber ou Ernst Troeltsch? La réponse à ces questions fournira les éléments de base préparant à l'examen subséquent.

### 1.1 Les détournements de l'utopie chrétienne

Les transactions entre l'extraordinaire des origines chrétiennes et l'ordinaire du cours historique apparaissent, aux yeux d'Engels, typiques de la compromission, c'est-à-dire l'intégration d'éléments antagonistes inversant la capacité de novation sociale. Cet argument constitue le fil conducteur de l'exposition du théoricien marxien dans sa «Contribution à l'histoire du christianisme<sup>2</sup>».

Comme le suggère son titre, l'essai s'apparente plus à une ébauche qu'à une étude soignée et bien documentée. En outre, l'objet déborde les origines chrétiennes et englobe l'histoire du christianisme jusqu'au XIXe siècle. La lecture consiste essentiellement à mettre en opposition le

---

<sup>2</sup> F. Engels, «Contribution à l'histoire du christianisme», dans F. Engels et K. Marx, *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 310-338.

caractère révolutionnaire du premier christianisme et son détournement aliénant dans l'Église institutionnelle à la solde des classes oppressives. Le propos, toutefois, ne verse pas bêtement dans une dichotomie manichéenne. Engels, par exemple, signale l'existence de la lutte des classes au sein même des Églises, ce qui suppose une différenciation des positions à l'intérieur de l'institution. La description historique est centrée essentiellement sur le rapport entre forces de production et représentations de la réalité, qu'elles engagent ou qu'elles détournent de l'action de changement.

Ces remarques appellent des explications. Signalons d'abord que l'exposé sur le christianisme primitif d'Engels souffre d'une connaissance limitée des études critico-historiques de son époque concernant le Nouveau Testament, et les interprétations se révèlent disproportionnées par rapport aux appuis empiriques. Par ailleurs, le texte d'Engels ne fait pas vraiment avancer la théorisation marxienne de la religion, qui, comme chacun sait, est demeurée fragmentaire. Néanmoins, le philosophe historien dégage des traits sociohistoriques du christianisme: les discontinuités entre les origines néo-testamentaires et les Églises chrétiennes, la fonction sociale du christianisme dans le sens soit de l'attestation-reproduction, soit de la protestation-novation jusqu'à l'esprit révolutionnaire, ou de la différenciation de la religion dans sa composition ou ses effets.

Le positionnement d'Engels, tout tranché qu'il soit, soulève une foule de questions. Par exemple, en quoi et comment la religion peut-elle être tout à la fois un produit de la société et un agent de sa transformation, surtout si cette société est aliénante? La capacité de désaliénation ne requiert-elle pas quelque autonomie de la religion par rapport aux conditions sociohistoriques? Ne serait-ce pas l'irréductibilité d'une religion qui donne à celle-ci la capacité de constituer une force de changement dans les rapports sociaux, d'être un agent de protestation active et non seulement de reproduction, entière le cas échéant, des facteurs de désappropriation de la conscience? Sur un volet connexe, qu'une religion, tel le christianisme dont le message originel s'adresse aux plus démunis, en vienne à atteindre les divers secteurs et couches de la société globale, eh bien! Cette religion a toutes les chances de compter des adhérents appartenant à toutes les classes sociales et, par ce fait même, elle reproduira les conflits entre ces classes au sein de ses institutions. Dans ce cas, la religion organisée se présente comme un lieu de distorsions entre la

reproduction sociale et l'affrontement des classes sociales, bref un lieu susceptible d'alimenter la lutte des classes et, pour ce qui est du christianisme, d'en fournir la référence symbolique. En filigrane certes, Engels avance que la religion, et tout particulièrement le christianisme, cultive des transactions avec la société, qui sont tant d'ordre matériel ou institutionnel que d'ordre symbolique.

Poursuivons la discussion. Dans des termes phénoménologiques bien connus, la religion entretient un rapport avec le sacré — cette représentation de l'harmonie parfaite entre contraires, et ainsi l'envers des conditions terrestres — et un rapport avec le profane, ce qui s'oppose au sacré. Le caractère dialectique de la religion, comme de toute production humaine, permet d'éviter le glissement vers la pensée mécanique ou la réduction simplificatrice. Engels n'y échappe pas en partie, en raison notamment du préalable cognitif selon lequel il assimile la religion à l'envers des conditions terrestres. La religion, chez lui, s'identifie ni plus ni moins au sacré, et le changement, à la révolution en tant que renversement des conditions de production. Ces dernières imprègnent l'ensemble de la religion chrétienne en tant que reproduction aliénante, détournement des fins originaires. En revanche, et indirectement, Engels reconnaît le potentiel symbolique de transformation radicale qu'offre le message des origines chrétiennes.

Néanmoins, l'apport de Marx et Engels, rappelons-le, reste important dans la genèse de la sociologie de la connaissance, cette portion de la sociologie qui s'attache à l'examen dialectique des représentations humaines et des conditions ou modes de leur construction. Dans cette perspective, le sacré et l'utopie ont en commun d'exprimer l'envers de conditions humaines existantes, sur le mode représentatif d'une altérité, à cette distinction près que le sacré renvoie à un transcendant entièrement délocalisé et autonome, délié de quelque lien avec ce monde. C'est à la religion qu'il revient d'établir et de cultiver des liens entre le sacré et le profane, permettant ainsi à l'être humain de se familiariser avec le sacré et de le nommer. Par les médiations engagées, les représentations du sacré deviennent capables, le cas échéant, de surdéterminer l'imaginaire utopique, qui, lui, ira éventuellement jusqu'à se sacréaliser et, de la sorte, légitimer sa radicalité de changement historique, c'est-à-dire l'intention de restructurer la société dans des termes globalement autres. Qu'il en soit

ainsi, l'imaginaire utopique apparaît hautement délocalisé tout en se rapportant aux conditions de l'existence.

Les rapports de production entre les représentations des choses de la vie et les différents niveaux de l'existence sociale peuvent s'exprimer indépendamment de l'imaginaire utopique. Ainsi, les idées, modèles ou positions se référant à la religion renvoient à une altérité construite à même l'expérience du transcendant. C'est la symbolique qui, entre autres choses, sert à élucider les liens entre moyens et fins aussi bien qu'à fabriquer du sens, à le maintenir ou à l'éradiquer. Elle participe également à l'institution des rapports sociaux concrets dans les conditions où ont pris forme les représentations symboliques. Au cœur de la dialectique prend place l'acteur social qui évolue dans des structures et se construit comme sujet dans l'interaction sociale et la réaction aux contraintes et prescriptions, qu'elles soient intériorisées ou simplement reçues comme extérieures au moi.

## 1.2 Les modalités de la protestation socioreligieuse

Le caractère protestataire de la religion n'a cessé d'inspirer des recherches de terrain et des essais de théorisation. Joachim Wach fournit un apport de premier plan sur la question<sup>3</sup>. D'autres auteurs ont suivi, se rattachant aussi bien à Max Weber qu'au duo Marx-Engels.

À titre d'échantillon, la distinction entre protestation explicite et protestation implicite se révèle particulièrement opératoire. Ainsi, la protestation est explicite, par exemple, quand une remise en cause au nom d'intérêts divergents se combine au renversement de l'ordre des choses existant. C'est l'imaginaire utopique qui, s'il s'inscrit dans l'histoire, en change le cours, quitte à s'institutionnaliser du même coup et à banaliser sa force de transformation sociale. Dans l'analyse des cas de figure, la réalisation du rêve se révèle être en deçà de l'imaginaire intentionnel. La

---

<sup>3</sup> En français, on pourra consulter sa *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1956, notamment le chapitre II; pour les mouvements de contestation de ce siècle, voir E. de Waresquiel (dir.), *Le siècle rebelle. Dictionnaire de la contestation au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Larousse, 1999, 672 p.

protestation peut aussi revêtir un caractère implicite<sup>4</sup>. De quoi s'agit-il? En gros, les contestataires se refusent à l'expression radicale et directe, par stratégie ou par manque du nécessaire pour l'accomplissement d'un projet dans son entier. Pour indirecte qu'elle soit, cette protestation n'en vient pas moins à produire des effets publics par des voies détournées. Il arrive aussi bien qu'elle se radicalise et même que ses porteurs soient évincés par quelque procédé.

En complément, les degrés de radicalité varient selon les intentions des acteurs. Par exemple, la distance est grande, dans la réforme du christianisme européen du XVI<sup>e</sup> siècle, entre l'intention catholique de réformer les individus dans l'Église hiérarchique, le projet protestant de réformer l'Église selon l'Écriture, la réforme des sectes en vue de re-situer l'Église de l'Écriture et la réforme mystique préoccupée de restituer le vrai christianisme. La typologie s'étend de la réfection avant tout fonctionnelle de l'Église à une version autre jusque dans le fondement structurel et non seulement par les réorganisations de l'ensemble<sup>5</sup>. Entre la mise à jour et la réactualisation des sources prennent place la communion catholique ou le courant institutionnel hiérarchique, la communion évangélique ou le courant sectaire, la communion mystique ou le courant spirituel. Les trois courants idéal-typiques se retrouvent au sein de l'Église catholique romaine, moyennant tensions et compromis. La conformité institutionnelle et la dissidence du non-conformisme traversent le christianisme, de l'Antiquité à l'époque actuelle.

### 1.3 Les transactions de l'extraordinaire et de l'ordinaire

Chez Engels, et dans sa plus simple expression, l'utopie chrétienne s'est inversée au fil de l'intégration du christianisme dans l'histoire humaine, en vertu de la mainmise des classes dominantes. Cette position est loin d'être endossée inconditionnellement par Max Weber et Ernst Troeltsch. Pour les amis de Heidelberg, la religion ne s'identifie pas

---

<sup>4</sup> À titre d'exemple, voir L. Miller, «La protestation sociale dans la Première Lettre de Pierre», *Social Compass*, vol. 46, no 4, décembre 1999, p. 521-543.

<sup>5</sup> Sur la théorie à ce propos, voir J. Séguéy, *Lettre à Jacqueline no 3*, Paris, E.P.H.E., VI<sup>e</sup> section, 1973-1974, p. 27 et suiv. (polytypé); du même auteur, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf, 1999. L'ouvrage constitue tant une introduction à la pensée de Max Weber qu'un recueil d'études sur la protestation utopique et l'Église.

simplement au sacré. Ce dernier, en tant qu'imaginaire social d'une altérité, peut bien se révéler être une référence contribuant à tracer des configurations historiques. Il s'agit d'un processus le plus souvent fort complexe, où entrent en jeu conditionnements et enjeux les plus divers. L'extraordinaire en vient à changer les comportements et à avoir des effets sur le cours historique, à la condition expresse qu'il se mêle avec l'ordinaire de la vie et qu'il prenne corps avec des institutions de la société.

En dépit d'une intention apparentée, le projet intellectuel de Troeltsch ne se confond pas avec celui de Weber. Ce dernier, nous le savons, centre l'étude de la relation sociale sur la domination, ce phénomène central de la vie en société. Tenant de la sociologie compréhensive, l'interprétation wébérienne des textes porte sur l'activité et la production des divers acteurs sociaux, notamment sur des règles de conduite découlant de commandements dont la légitimation suscite l'obéissance. Ainsi émergent et disparaissent des systèmes de référence, d'ordre religieux ou politique. Leur production ou leur reproduction sont liées au changement social. C'est bien la formulation d'une théorie là-dessus qui aiguillonne la pensée de Marx et d'Engels, mais ceux-ci s'intéressent, bien plus que Weber, aux forces de production sociales d'ordre économique.

Quant à Troeltsch, il s'attache à montrer que le christianisme atteint le monde pour autant que le monde transforme le christianisme. Les représentations chrétiennes, sans être déterminées en dernière instance par les rapports de production, connaissent un développement historique marqué par les conditions sociales générales. L'apport chrétien au monde serait indirect, et ce en raison du caractère éminemment historique du christianisme. Bien plus, celui-ci en tant que religion prophétique accorde une importance de premier plan à l'éthique en matière de lien social et aux médiations historiques de la volonté de Dieu. Ces médiations comprennent, outre les rites, principalement de grandes personnalités et des modèles organisationnels. Les grandes personnalités subissent des conditionnements de tout ordre, mais l'idéation religieuse qu'ils affirment ou confirment ne saurait se réduire au reflet idéologique de facteurs extérieurs, notamment économiques. De la même manière, l'organisation sociale des groupements religieux médiatise l'influence de la société globale sur l'idéation chrétienne et l'influence que cette dernière peut socialement exercer. Le fil conducteur renvoie au point de vue de Max Weber, pour qui, répétons-le, les représentations du monde véhiculées dans les sociétés

aboutissent à des éthiques productrices de conduites et d'attitudes. Chez Troeltsch comme chez Weber, l'étude de questions particulières est menée dans la perspective de la sociologie compréhensive, elle-même une sociologie historique et comparative.

## 2 La différenciation des médiations, des origines chrétiennes à l'époque moderne: aperçu historique

Sans prétendre à quelque exhaustivité, je propose un tracé, à grands traits certes, des médiations engagées depuis les origines chrétiennes jusqu'à l'époque moderne. Ce tracé fournira le cadre des rapports entre les origines prophétiques et l'institution qui s'en réclame et y trouve sa légitimation, moyennant continuités et discontinuités, symboliques ou fonctionnelles. Je renvoie d'abord aux *Soziallehren*<sup>6</sup> de Troeltsch, qui seront complétées par d'autres analyses ouvrant à des points de discussion, théoriques ou méthodologiques.

### 2.1 Du mouvement Jésus à l'Église établie

La lecture sociocritique des Évangiles conduit Troeltsch à insister sur le contexte social, culturel ou politique, mais tout à la fois le mouvement autour de Jésus ne se comprend pas uniquement à la lumière des conditions de son époque. D'ailleurs, la prédication évangélique se présente avant tout comme un message religieux et non comme un programme social, comme un discours éthique en rien révolutionnaire et inspiré d'une expérience spirituelle hors de l'ordinaire. En outre, le message, à portée universaliste, met l'accent sur l'individualisme et non sur le collectivisme. Quant au corpus scripturaire du Nouveau Testament, il est influencé par le stoïcisme, un des courants dans une société en pleine transformation. À ce propos, poursuit Troeltsch, le christianisme a bel et bien inspiré des révolutionnaires, mais la question de la fonction d'attestation et de

---

<sup>6</sup> E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen, Scientific Verlag, 1965, t. I. Voir en français, A. Dumais, *Histoire et foi chrétienne. Une lecture du théologien Ernst Troeltsch*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995. Pour une lecture de l'ouvrage majeur de Troeltsch, voir C. Froidevaux, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, PUF, 1999; J. Ségué, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980.

protestation de l'idéation chrétienne reste irrésolue. C'est une question ouverte. Par exemple, le Moyen Âge est la période où le catholicisme se révèle comme un chef-d'œuvre de compromis: il produit et reproduit une société au point de l'attester apparemment entièrement, mais l'analyse décortiquant le processus de cette attestation jusque dans ses tranchées frontières, dans ses limites extrêmes, met au clair les failles ou interstices du système de reproduction et les contestations novatrices. Bref, l'angle de vision et la méthode canalisent hautement les résultats dans un sens ou dans l'autre, en ce qui regarde production et reproduction, attestation et protestation.

Troeltsch procède à une lecture historique du christianisme de nature typologique. Chaque moment historique représente une synthèse qui ne peut être répétée, et ces moments sont typés, dessinés toujours plus en fonction de la typologie connue de mystique, secte et Église. Dans des termes neutres, l'Église s'oppose à la secte, comme l'extension ou le compromis s'oppose à l'intensité ou à la radicalité, et les deux s'opposent à la mystique à la manière de l'extériorité qui s'oppose à l'intériorité. Or la différenciation des médiations organisationnelles traverse l'histoire chrétienne. Les différences entre périodes ou entre types de communion se tissent au fil des déplacements, des conflits et des ruptures dans les rapports de réciprocité de l'idéation religieuse avec la société.

Ainsi, il fallut bien trouver, après la disparition du maître, un autre principe d'unité lequel devait rester en liaison avec ce maître. Ce fut la croyance en la résurrection de Jésus et en son exaltation à la droite du Père; en même temps se constituait un culte structurant de la mission de Jésus. À partir du III<sup>e</sup> siècle, la foi en Jésus ressuscité et exalté, et ce dans une communauté retraçant la présence de l'absent et confortant la conversion autour du baptême et de l'eucharistie, glissa vers un croire en l'Église, une Église dirigée par l'épiscopat et attachée à la tradition. C'est le passage du type mystique ou secte au type Église, dans la recherche d'une organisation accordée à l'idéation chrétienne en même temps qu'autonome et composant avec le monde ambiant. Des tensions naissent, qui perdurent jusqu'à notre époque, par exemple à propos des liens entre sacrement et Évangile, de la distinction entre clergé et laïcat, de la double éthique, celle des préceptes pour la masse et celle des conseils évangéliques pour les virtuoses religieux. Dans le mouvement, l'exercice de la charité voisine

avec la formalisation rituelle, pendant que l'Église définit ses oppositions sélectives au monde et ses intégrations aux classes dirigeantes.

Les modèles chrétiens de formation socioreligieuse s'affinent autour de l'évangélisme, du mysticisme et de l'institutionnel catholique. Les conflits entre ces formes historiques se transforment en affrontements sans cesse plus serrés avec la fin du Moyen Âge et la Renaissance. S'il est communément admis que le Christ représente la tête du corps des croyants, les conceptions relatives au mode et à la finalité des médiations diffèrent, allant de la communion strictement spirituelle à la communion passant par la nécessaire institution ou par le canal de la communauté des convertis, ces frères dans la foi. Les dissensions autour des médiations s'expriment dans les termes d'extériorité et d'intériorité, d'Évangile et d'institution, religieuse ou civile, de conciliarisme et de papauté, de sacerdoce universel et de sacerdoce ministériel, de l'*ex opere operantis* et de l'*ex opere operato* dans l'efficacité symbolique des sacrements. L'énumération indicative laisse soupçonner l'ampleur de la crise chrétienne et des réformes apportées. Les réformes du XVII<sup>e</sup> siècle concernent des représentations du croire comme totalité, l'ensemble organisationnel de la communion des croyants et leurs rapports éthiques, symboliques ou fonctionnels dans la société et avec les États.

## 2.2 Ruptures et rationalisation du croire

Avec les Lumières et dans les mots de Michel de Certeau<sup>7</sup>, les religions institutionnelles deviennent inaptes à pourvoir de sens la vie sociale, alors que s'opère la rupture de l'alliance entre le langage chrétien énonçant la tradition d'une vérité révélée et les «pratiques proportionnées à un ordre du monde». Dans le mouvement qui fait que la religion devient une force sociale dépendante et non politiquement instituante, le lieu décisif de la vérité se déplace vers les comportements et quitte l'aire de la foi, disséminée qu'elle est dans la pluralité des croires et des non-croires. Dans la foulée d'une unité fictive autour d'un croire défini par les Églises, le bon usage des Écritures en vient à l'emporter sur leur vérité, à exprimer et soutenir un langage uniforme et de conformité administrative. Pendant ce temps, des acteurs lient la raison au pouvoir d'organiser les pratiques,

---

<sup>7</sup> M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, «La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)», p. 153-212.

associent la morale au progrès et cherchent l'unité autour du politique. Dans la sphère ecclésiale s'opère la dissociation de plus en plus nette entre la culture savante, qui se préoccupe de «faire le monde», la culture ecclésiastique du savoir réservé et la culture populaire des mythes et des symboles ravivés en opposition à l'organisation des pratiques et au culte officiel.

Le processus est à rapprocher de l'observation de Max Weber: avant l'époque moderne, le changement concerne les transformations intérieures des êtres humains qui sont moteurs de changement; avec la modernité, la discipline, la technique ou l'intellectualisme philosophique, parmi les formes de *ratio*, deviennent les facteurs de production ou de reproduction, mais sans appeler nécessairement des transformations intérieures; tout extérieures qu'elles soient, les transformations de la rationalisation ont quelque effet sur la vision des choses<sup>8</sup>.

Dans le sens de la rationalisation et à titre d'hypothèse, les affaires de la religion s'apparentent, surtout depuis le XIXe siècle, au fonctionnement utilitaire de l'entreprise industrielle ou étatique, dont elles empruntent les mécanismes organisationnels et les idéologies sous-jacentes. Un pas de plus est franchi quand, comme l'avance Michel Freitag, la réussite organisationnelle devient une fin en soi; dès lors, l'idée de légitimité renvoie immédiatement à celle d'utilité, qui, elle, se réduit à l'efficacité, à l'effectivité opérationnelle. C'est que les institutions, y compris les institutions religieuses, tendent à adopter le modèle de l'organisation axée en priorité sur le savoir-faire institutionnel et la réussite pratique, sur l'ajustement des moyens et d'un but particulier, un ajustement servant à la définition autoréférentielle des frontières. Le déplacement est d'importance, dans la mesure où l'institution «se définit par la nature de sa finalité, qui est posée, définie et rapportée sur le plan global ou universel de la société», dans la mesure donc où l'institution «participe du développement “expressif” des valeurs à prétention universelle qui sont propres à la fin qu'elle sert», d'où découle l'exigence d'une reconnaissance collective ou publique de légitimité et d'une marge essentielle d'autonomie<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, t. I, p. 252.

<sup>9</sup> M. Freitag, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec et Paris, Nuit blanche et La Découverte, 1995, p. 31-32.

La focalisation sur la rationalité instrumentale autoréférentielle compenserait l'incapacité de créer du sens, de dire le sens, d'affirmer une identité socialement prégnante dans le nécessaire compromis avec la différence, c'est-à-dire ce qui se présente comme étranger à ses vues. La compensation organisationnelle offre une solution circonstanciée à la tension au cœur des transactions de l'institution avec le croire individué, fût-ce au prix de l'exclusion. Dans cette ligne s'inscrit l'action pastorale axée sur le vérifiable et le mesurable à court terme. L'orientation peut cacher un imaginaire se refusant à la composition avec la pluralité. Ainsi, le non-conforme aux normes institutionnelles est assimilé tout de go au non-croyant, ce qui peut bien servir les intérêts d'une pratique pastorale routinisée.

### 2.3 Les migrants du sens et ses garanties de plausibilité

*La mutation organisationnelle de l'institution peut être saisie comme la résultante de la difficile réciprocité entre la société et la religion instituée, de l'antinomie entre l'affirmation d'une identité à symbolique totalisante et la reconnaissance du caractère fabriqué ou mouvant du sens en situation de concurrence sur le marché des biens symboliques. Par ailleurs, l'acceptation active du caractère construit de toute symbolique existentielle pourrait bien aller de pair avec une plus grande dépendance sociale de l'institution religieuse. Dans le cas de sous-groupes institutionnels comme les ordres religieux, cette dépendance signifie leur effacement comme force sociale avec qui la société civile ou étatique doit compter.*

Plus largement, des acteurs sociaux fabriquent du sens à leur existence dans les méandres de l'expérience personnelle et les interactions avec les diverses instances de l'environnement social. Dans la société globale, les discours de totalité voisinent avec la sectorisation des institutions, religieuses y compris, en même temps que la destinée commande le choix de possibles, avec le sentiment, pour le sujet, d'être condamné à la liberté et à la responsabilité de son devenir. Le destin s'invente, mais l'entreprise n'est pas aisée dans un monde d'imperfections et de contradictions. Ces conditions sont propices à l'éclosion de la conviction, qu'elle soit réfléchie et soucieuse de désaliénation ou marquée par la négation de l'individu et la mauvaise foi. Ce sont autant de «cosmovisions» socialement construites, pour lesquelles la référence à un quelconque transcendant, à quelque

principe humaniste ou à une tradition religieuse particulière représente l'un des appuis garantissant, outre des pratiques à récurrence variable, la plausibilité, subjective ou objective<sup>10</sup>.

Dans un contexte de modernité apparenté, dans ses lignes de fond, Troeltsch soutenait que la connaissance des effets de l'histoire sur le croire et l'agir des chrétiens s'imposait aux croyants. Ces derniers se concevaient comme des produits de l'histoire et se définissaient en fonction de celle-ci. L'histoire, au tournant du millénaire, sert à détourner de la cosmovision centrée sur l'ego, à revisiter les ancrages dans le passé, à relativiser et ainsi à donner de la profondeur à l'entendement des choses de la vie, y compris la vie spirituelle. Ne s'agit-il pas de quelque médiation dans l'ordre du symbolique? Bien plus, la production de ces dernières années sur la divinité, le mystère d'un Dieu en trois personnes<sup>11</sup>, ne va pas sans remodeler, par le biais des reconceptualisations, les représentations du sacré chrétien et sans, non plus, avoir des incidences sur le dialogue avec les autres religions.

### 3 Les conflits de l'institutionnalisation: réflexions critiques sur un processus inachevé

Les médiations constituent la trame de l'institutionnalisation de la religion prophétique. Dans ce cas, les rapports de l'extraordinaire avec l'ordinaire peuvent être saisis du point de vue de la «quotidiennisation» de l'exceptionnel des origines. Ces rapports s'entendent tout autant de la tension dans le déroulement historique entre, d'une part, la référence à un transcendant médiatisée par quelques personnages ou par des activités hors du commun, rituelles notamment, et, d'autre part, les contraintes de la vie

---

<sup>10</sup> Voir P. L. Berger, *The Heretical Imperative Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City (N.Y.), Anchor Books/Doubleday, 1980. Aussi, R. Stark et W. Brainwidge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang, 1987, «Secularisation, revival and experimentation», p. 279-313; R. S. Warner, «Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States», *American Journal of Sociology*, vol. 98, no 5, mars 1993, p. 1044-1093; P. L. Berger et T. Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning. The Orientations of Modern Man*, Gütersloh, Bertelsmann Foundation Publishers, 1995 (*Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des Modern Menschen*, Gütersloh, Verlag Bertelsmann Stiftung, 1995).

<sup>11</sup> Sur les divers aspects de la question, voir le no 182HS de *Christus* (mai 1999), consacré au mystère de la Trinité.

ordinaire composant avec les représentations ou modèles de l'existence aussi bien qu'avec les exigences du calcul et de l'élucidation des moyens et fins<sup>12</sup>.

### 3.1 Les transactions de la continuité historique

L'inscription de l'exceptionnel originaire dans le quotidien vise à garantir la continuité historique d'une expérience qui, porteuse d'un nouveau corps de références, se constitue comme force sociale historique et non dépendante, au moins relativement. Il s'agit d'un processus dont les indicateurs sont repérables par vis-à-vis diachroniques. En ce qui concerne le christianisme, il importe de faire état du passage de la communauté des fidèles, de ceux qui mettent leur confiance dans le leader porteur d'un charisme, et de ce fait reconnu, à la communauté institutionnelle, celle qui régit l'adhésion à des disciplines, rites et doctrines officiellement accordés à l'intention du fondateur et présentés comme des voies de salut. Ce passage s'opère par la «quotidiennisation», au sens déjà donné de confrontation et de composition avec les nécessités ou aléas de l'ordinaire de la vie, ce qui entraîne la banalisation de l'exceptionnel. La «quotidiennisation» ne va pas sans la «routinisation», qui tient à la fois de la répétition et de l'inscription de l'inspiration dans la vie courante, individuelle et collective. La «routinisation» favorise l'institutionnalisation, c'est-à-dire la transformation de l'institué, de ce qui relève du mouvement et de la création, en institution, ce qui appartient plutôt au système en tant que coordination d'éléments interdépendants.

Nous sommes devant des mutations décisives échelonnées sur un laps de temps plus ou moins étendu, variant, entre autres facteurs, selon les conditionnements historiques, la force d'inspiration originelle et le jeu des acteurs concernés, directement ou indirectement. Même que l'institutionnalisation va de pair avec l'esprit d'invention dans les franges du défini institutionnel et dans le sillage du buissonnement des origines. Autrement dit, la reproduction est elle-même une forme historique de production, en

---

<sup>12</sup> D'après M. Weber, ouvr. cité, p. 249-261. À ce texte et pour l'ensemble de la section, il convient d'ajouter les *Lettres à Jacqueline*, ce texte de J. Séguéy déjà cité, spécialement la troisième lettre, et l'ouvrage de M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968. Ce sont des lectures qui ont marqué ma propre compréhension de l'institutionnalisation de l'exceptionnel et de son rapport avec l'ordinaire du quotidien.

ceci tout au moins qu'elle se montre créatrice à l'intérieur des balises fixées. La fixation peut bien se ramollir, à la faveur d'inductions par des agents intervenant à l'intérieur même du système ou le mettant en cause dans sa globalité. Même plus, une activité de reproduction institutionnelle inclut des éléments en mesure de faire surgir des intentions d'innovation, qui, elles, produiront des effets sociétaux inopinés. C'est le cas de la proclamation des textes bibliques dans une célébration fortement ritualisée comme la messe catholique. Là même, la réception n'échappe-t-elle pas aux contraintes du cadre institutionnel? Tel récepteur peut bien faire une interprétation déstabilisante du système dans des conditions apparemment peu favorables à l'écart symbolique et encore moins favorables à l'écart institutionnel.

C'est connu, les Églises chrétiennes, en confirmant leur raison d'être par la proclamation des textes fondateurs, rendent publics des passages qui, matériellement parlant, interrogent ce qu'elles sont devenues ou dévoilent les contradictions entre leur dire et leur faire. De façon certes involontaire, les institutions chrétiennes, et même si leurs instances de régulation se réservent l'interprétation de la volonté du fondateur, fournissent elles-mêmes le matériau susceptible de les mettre en cause. Peuvent-elles faire autrement? En tant qu'institutions, les Églises revendiquent la crédibilité auprès de leurs adeptes ou dans la société en renvoyant aux origines prophétiques, qui garantissent le fondement symbolique et la légitimation de la domination, que cette dernière soit de nature spirituelle ou autre. Par voie de conséquence, l'esprit de mensonge côtoie les transgressions fécondes dans le déroulement des continuités et discontinuités entre les institutions chrétiennes et leurs origines<sup>13</sup>. Bref, la reproduction structurelle, toute centrale qu'elle soit, ne saurait rendre compte de l'ensemble des dynamiques institutionnelles.

À l'examen, les continuités et discontinuités se chevauchent, moyennant le recul du regard et la prise en compte des failles et interstices des systèmes de référence ou de fonctionnement. Des transactions sont en cause, qu'elles concernent les rapports de l'intérieur ou les rapports avec

---

<sup>13</sup> P. Ladrière, «L'esprit de mensonge dans le discours théologique», *Le Supplément*, no 139, décembre 1981, p. 509-531; A. d'Haenens, «De la trace transgressive. Problèmes et apports d'une analyse historique de la transgression féconde», *Le Supplément*, no 140, février 1982, p. 31-42; J. Ségué, «Comment on fait des hérétiques», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 47, no 2, avril-juin 1979, p. 189-193.

l'extérieur, et leur interrelation. La remarque pointe la tendance actuelle à considérer le phénomène religieux indépendamment de la société, prochaine ou globale. En outre, les transactions s'accomplissent dans une relation sociale de réciprocité sous la contrainte des rapports de force, y compris ceux de l'imaginaire<sup>14</sup>. De la sorte se forment des transactions stratégiques entre acteurs bien campés, entre des corps de référence plus ou moins antagonistes, entre le corps imaginaire et le corps social. Les jeux et enjeux s'avèrent le plus souvent conflictuels, à tout le moins en tension, et cela même si un marché est conclu entre les instances impliquées. Si jamais la tension paraît éliminée, il se pourrait que l'un des corps de référence ait conquis une position de monopole, grâce à l'exclusion de la différence ou à l'absorption de l'autre. Qu'il en soit ainsi, les réaffirmations mijotées dans la répression brutale risquent de prendre des voies d'expression excessives. Les exemples ne manquent dans l'histoire de l'Occident chrétien. Ce dernier, toutefois, connaît encore, au prix de détours parfois humainement coûteux, la différenciation des modes de transigeance entre le référent symbolique, dans son lien avec les origines fondatrices, et les conditions de la continuité historique et de la prégnance sociale.

### 3.2 Le processus de la coordination systémique

Dans le prolongement de ces observations d'ordre théorique et méthodique, un processus est traçable à titre indicatif, qui s'appuie sur l'étude de nombre de cas et sur la sociologie de Max Weber. Ainsi, le passage de l'institué à l'institution comprend un croisement de processus qui ne sont le plus souvent ni successifs ni simultanés, tout comme l'institutionnalisation se fait lente ou rapide, décisive ou capable d'inversion, entière ou partielle, etc. Les processus peuvent se ramener principalement à la spécialisation permanente des tâches, à la formalisation de la vie interne du groupement et de ses régulations, à la hiérarchisation des membres et à la rationalisation administrative, à l'intégration fonctionnelle à la société ambiante. L'énumération n'est en rien

---

<sup>14</sup> Je définis la fonction sociale comme une relation de réciprocité sous contrôle, en raison notamment des rapports de force, entre autres imaginaires, ce qui a pour effet les déplacements des principes («points») d'équilibre, déplacements qui travaillent à la restructuration dynamique de la société. Cette définition est issue de la sociologie de Norbert Elias.

exhaustive, et des processus connexes se rattachent aux processus directeurs. Par exemple, en vertu de la spécialisation des tâches, la division du travail en fonction de la compétence s'accroît au sein du groupement, l'exercice de fonctions permanentes en vient à remplacer les missions provisoires, la formation aux «ministères», comme d'ailleurs la socialisation s'aligne sur un programme institutionnel, et la sélection des candidats prend moins en compte le critère de l'ancienneté dans la foi. La codification de la vie chrétienne, elle, signifie l'adoption progressive de constitutions, de statuts, de règlements écrits et impersonnels, qui tendent à se substituer à l'arbitraire personnel et parfois changeant du chef charismatique. Avec la formalisation juridique se développe un appareil de gouvernement de type bureaucratique qui pratique une gestion des biens marquée par le calcul et la prévision économique plus poussée. L'intégration fonctionnelle complète le tableau: elle vise à l'utilité sociale ou religieuse, au rapprochement avec les instances dominantes et à la réduction de la distinction socioreligieuse par l'adoption des pratiques présentes dans l'environnement. Ce sont autant de points de repère, parmi d'autres, qui permettent de saisir l'évolution et le degré d'institutionnalisation.

L'institution en tant que résultat d'un processus de coordination systémique se pose comme étant en rupture avec l'exceptionnel des origines. Le rapport entre les deux pôles se révèle être plus qu'une simple inversion dans le temps, dans le passage du mouvement au système. D'autres angles d'examen permettent d'élargir la vision des choses, par exemple les jeux de la sociation et de la communalisation, de l'objectif et du subjectif, du rationnel et de l'émotionnel dans le croire. Pour finir, il convient de rappeler la remarque de Max Weber: «L'extraordinaire dans l'ordre religieux, comme dans l'ordre politique, n'est capable de développer des effets sociaux que dans la mesure où il s'inscrit concrètement dans le quotidien et la durée, dans la mesure donc où il prend corps avec des institutions<sup>15</sup>.»

---

<sup>15</sup> M. Weber, *ouvr. cité*, p. 585.

#### 4 Charisme et institution dans le catholicisme confronté à la différenciation socioreligieuse

J'ai évoqué plus d'une fois la question du charisme et de ses rapports avec l'institution. C'est ce que je développerai dans les pages qui suivent à propos de la gestion de la symbolique dans l'Église catholique qui fait face à la différenciation du croire. Je reprendrai ainsi certains éléments pour les expliciter sous l'angle de l'interactionnisme symbolique.

##### 4.1 Charisme et interaction sociale

D'un point de vue sociologique, le charisme<sup>16</sup> n'a surtout rien d'éthéré. Les charismatiques sont des êtres humains, qui agissent dans l'histoire: ils en sont une production pour une part à tout le moins, et ils la produisent à leur façon. Qu'un individu réclame la légitimité de son agir et de son dire dans une expérience personnelle sortant de l'ordinaire, il devra tout vraisemblablement compter avec les variations de l'image de sa personne et de la réception de son caractère hors du commun. D'autant, peut-être, que la hauteur de l'inspiration personnelle va de pair avec le refus ouvert des médiations institutionnelles. Dans le cas où des disciples survivent à la personne charismatique et mettent sur pied des associations socio-religieuses qui s'institutionnalisent plus ou moins rapidement, le charisme personnel se mue en charisme de fonction.

À ce sujet, deux remarques s'imposent. D'une part, ce charisme de fonction est une variante du charisme personnel, en ceci qu'il est porté par des êtres humains en chair et en os, des êtres relationnels donc, mais il se distingue par le fait que sa légitimation repose essentiellement sur la médiation rituelle d'une institution se disant propriétaire du charisme

---

<sup>16</sup> Mon propos sur le charisme se tient dans l'ombre de Max Weber et de l'interactionnisme symbolique d'après Georg Simmel et George Mead. On pourra consulter, entre autres, J. Séguéy, «Le clergé dans une perspective sociologique ou que faisons-nous de nos classiques?», dans le collectif *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, Paris, Cerf, 1982, p. 11-58; J. Séguéy, «Charisme, sacerdoce, fondation: autour de L. M. Grignon de Montfort», *Social Compass*, vol. 29, no 1, 1982, p. 5-29; P. Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, vol. 12, 1971, p. 295-334; M. Weber, ouvr. cité, p. 249-261; J. M. Ouédraogo, «La réception de la sociologie du charisme de M. Weber», *Archives de sciences sociales des religions*, no 83, 1993, p. 141-157.

fondateur et son interprète exclusif. D'autre part, cette institution, prise comme organisation sociale, ne peut prétendre au charisme de fonction que dans la mesure où elle réunit des croyants en son état de grâce spécifique<sup>17</sup>. Bien plus, l'institution religieuse fait face au problème de la reformulation de sa légitimation charismatique au fil des événements et transformations de toutes sortes dans l'histoire. C'est qu'elle ne constitue pas une réalité purement objective. En effet, n'est-elle pas la résultante d'interactions sociales et symboliques continues tout autant qu'un ensemble de structures relativement indépendantes des adeptes et du cours historique? Autrement, qu'en est-il de la crédibilité dans l'adhésion du croyant et de la recherche d'une docilité dans la domination? Par ailleurs, la légitimation requiert un ensemble de critères acceptables par les définisseurs et les récepteurs, qui ainsi justifient à la fois des positions de réciprocité et un rapport de forces inégalitaires.

Bref, la dynamique sociale du charisme, peu importe sa forme, tourne autour de la réception d'une prétention à l'extraordinaire par la référence à une réalité autre que le communément reçu ou le va-et-vient du quotidien. Afin de réduire les distorsions compromettant la crédibilité du charisme de fonction, notamment si l'orthodoxie est en cause, l'astuce du camouflage ou du raccourci représente un éventuel recours stratégique. Que la stratégie vise l'acceptation inconditionnelle d'une mesure coercitive ou d'un message assimilé à la vérité, il y a de fortes chances pour qu'intervienne l'utilisation de médiations d'imposition monopolistique, d'ordre symbolique ou structurel. Ce sont, par exemple, la restriction de l'accès aux moyens de salut ou le règlement du pouvoir civil soutenant la norme ecclésiastique: le canal institutionnel de la grâce prévaut impérativement sur la grâce acquise par l'expérience subjective du croire. Néanmoins, le charisme personnel est susceptible de surgir à n'importe quel moment, spécialement dans les périodes de flou ou de remuement des systèmes de référence existentiels.

Du point de vue des acteurs affectés à la gestion de biens symboliques institutionnels, et peut-être bien davantage dans les titres subordonnés, le charisme de fonction, le cas échéant, se met en quête d'un supplément de personnalisation à finalité charismatique comme compensation du déficit de crédibilité et de légitimité sociale de l'institution. La quête en arrive

---

<sup>17</sup> «Le charisme de fonction, la croyance en l'état de grâce spécifique d'une institution sociale» (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1956, t. II, p. 683).

éventuellement au charisme personnel privé, en ceci que le caractère personnalisé affirme un esprit inventif, tout en conservant explicitement le rattachement institutionnel et tout en se refusant à la novation. Ainsi est réduit le coût personnel de l'appartenance à l'institution déficitaire, particulièrement en ce qui regarde la reconnaissance identitaire dans les activités à son service. D'autres cas de figure sont possibles, comme chez les clercs qui se positionnent à la frange de l'institution, voire carrément à l'extérieur mais moyennant un rattachement minimal et officiellement reconnu au moins implicitement, ou qui revendiquent efficacement une extraterritorialité interne, comme pour les ordres religieux. Dans le cas des autorités de définition, le supplément de charisme personnel vient à la rescousse de la crédibilité chancelante de la fonction institutionnelle devenue par trop «routinisée». Le problème ne se pose-t-il pas crûment avec la fonctionnarisation dans une institution religieuse qui adopte des éléments du modèle technocratique de gestion et d'organisation?

#### 4.2 L'Église catholique et la fonction charismatique

Si le charisme consiste en la réception de l'extraordinaire médiatisé soit par l'expérience personnelle, soit par le rite institutionnel, ou par un mélange des deux, qu'en est-il de l'Église catholique en tant que système institutionnel, d'une part, et, d'autre part, en tant que lieu de production symbolique interactive? À cette double question est directement liée une autre, celle de la fonction de protestation ou d'attestation sociale du catholicisme historique et de ses différenciations à cet égard.

Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>, l'Église catholique a centré le croire sur le savoir objectif de la doctrine, la distinction disciplinaire de la morale et la sacralisation des fonctions dirigeantes. L'unité autour de la doctrine passe par la pédagogie de la progression, le compromis en somme, et de l'émotion, c'est-à-dire l'effort pour rendre sensible la foi quitte à matérialiser le spirituel dans des représentations picturales anthropomorphes ou dans des dévotions à des figures sanctifiées. Quant aux pratiques morales, elles visent non seulement à accorder le comportement quotidien à l'idéal chrétien défini par les autorités ecclésiastiques, mais tout autant à signifier concrètement la distinction sociale par rapport aux

---

<sup>18</sup> Je procède à une lecture libre de l'article précédemment cité de Michel de Certeau et d'autres auteurs.

non-catholiques et aux non-croyants. L'unité souhaitée du croire et du faire s'accomplit sous la direction d'une hiérarchie qui se présente comme un monde à part, détentrice d'un savoir réservé et de privilèges, même d'ordre économique. L'intention d'une distinction sociale et religieuse du catholique entretient la réunion collective dans des structures bien établies, en même temps que l'individuation du croire jusque dans l'intimité incommunicable et forte de la protection de la conscience (le for intérieur). Il importe, en effet, que chaque individu se réforme dans le cadre fixé et selon sa condition propre. L'objectif requiert les services institutionnels, cléricaux notamment, et l'action de diverses associations, dont les ordres religieux.

La gestion de la symbolique ne se réduit pas à l'entretien du système<sup>19</sup> pour assurer sa permanence par-delà le passage des subjectivités, qu'elles soient récalcitrantes ou «observantes. Un examen critique du système de conformité montrerait les failles et interstices où se logent les écarts. C'est même dans l'illustration analytique du fonctionnement systémique qu'apparaîtraient, le cas échéant, les lieux de protestation, d'utopie et de charisme personnel.

Dans la gestion du croire et des rythmes cosmobiologiques des fidèles, l'Église s'est employée à éveiller à l'extraordinaire et à y nourrir l'attachement. Ainsi, son discours officiel a revendiqué la qualité de société parfaite par rapport à l'État ou à la société civile, à savoir une société transtemporelle et affranchie pour une bonne part des règles humaines au nom d'origines exceptionnelles et d'une mission historique reçue du fondateur lui-même. La revendication a besoin de crédibilité sociale en vue de sa réception positive. À cet effet, les officiels ecclésiastiques et les élites intermédiaires ont misé sur les qualités hors du commun par la répression des instincts naturels dans une vie ascétique socialement visible.

Par voie de conséquence, les écarts sont sévèrement réprimés, aux côtés de la tolérance envers les conditions négociées entre commettants et des coutumes contraires à la règle dans certaines régions du monde. Il

---

<sup>19</sup> On peut entendre par système la coordination impérative des composantes d'un ensemble qui s'impose aux volontés et consciences et qui, en tant que totalité, force à des comportements, individuels et collectifs, coupés des intentions particulières dans la poursuite d'un résultat programmé à quelque degré.

importe que le serviteur de l'institution affiche publiquement des comportements, attitudes et propos qui le distinguent dans sa charge d'administrer le sacré. De la sorte, la magnificence des liturgies et l'éclat des sermons exerceront une influence, loin d'être mineure, sur la rationalisation de l'existence individuelle et collective, conçue par ailleurs comme une grande dramatique. Les compléments pastoraux sont nombreux, dont les dévotions à l'église, à l'école ou en famille, les retraites et missions où prédications et confessions pénitentielles se succèdent, les pèlerinages et les fêtes annuelles, le rappel périodique des grandes figures spirituelles de la tradition chrétienne, sans oublier les services les plus divers, particulièrement à l'intention de la population indigente. L'ensemble est censé mener à la réception active de la grâce institutionnelle.

Ces indications, toutes sommaires qu'elles soient, tracent les contours d'un projet de christianisation qui affronta la modernité. Dans un long combat, l'intransigeance doctrinale et disciplinaire représente l'une des réactions au refus de reconnaître les vertus charismatiques d'une Église jugée d'une autre époque par des agents sociaux déniaient sa raison d'être sociale. La résistance active ne dit pas tout du rapport aux temps modernes d'une Église qui en adopta nombre de modèles et fonctionnements, telles la fonctionnarisation des appareils de gouvernement et la rationalisation bureaucratique de la pastorale. Certains des emprunts, fussent-ils réadaptés à la structure catholique, ont passé pour avoir retiré le soutien institutionnel à la figure catholique traditionnelle, ce qui ne cesse de susciter, encore maintenant, une volonté de retour à l'intégralité du système. Outre les intransigeants et les modernistes, des individus et des groupes s'adonnent à des transactions complexes entre l'insertion dans la modernité et la revendication d'une cosmovision qui s'affiche critique devant les errements d'instances civiles ou religieuses ne tenant pas leurs promesses. Le fait est constant et contribue à la complexification de l'action de l'Église et à la différenciation de la réception du charisme de fonction.

De tous côtés, la référence à l'histoire ou à l'institution catholique comporte une part significative de saisie imaginaire. Les études de sciences sociales, tel qu'elles ont été évoquées ci-dessus, n'échappent pas au phénomène. Le modèle issu du concile de Trente perdure dans des appréhensions imaginaires, y compris ses variations historiques tant chez des pasteurs ou croyants fidélisés que chez les distanciés. Il arrive que

l'imagination globalisante accentue des traits, en positif ou en négatif. Dans le mouvement sont accolés à l'extension des mutations actuelles des impasses supposées ou des lendemains rêvés, souvent à défaut d'une appréhension rationnelle.

### 4.3 La gestion rituelle de la symbolique

Dans la religion organisée, et ainsi dans le catholicisme, le rite occupe une place de choix. Ne rend-il pas possible l'inscription dans le patrimoine symbolique d'itinéraires individuels? Sans doute, mais à la condition de se faire répétitif plus que novateur, de privilégier l'expression objective et non subjective, de mâtiner l'individuel et le collectif, le définit institutionnel et la sensibilité culturelle. Dans la situation pluraliste, l'accès de cheminements les plus divers à une même liturgie permet tout à la fois une reconnaissance implicite et pratique des singularités présentes, la prise de contact des générations et différences, la proclamation d'une identité traditionnelle et, le cas échéant, la sélection dans la réserve symbolique offerte en vue d'asseoir sur un invariant une composition personnelle relevant plutôt du variant. À la faveur de ces possibles, le charisme institutionnel reçoit une confirmation publique à tout le moins implicite de la part des croyants itinérants, et non seulement la confirmation explicite des croyants fidélisés. De la sorte s'établit une correspondance, relative certes, entre la demande du public catholique et l'offre institutionnelle officielle.

Quant à la position du clerc affecté à la célébration commune, le réconfort identitaire par la reconnaissance de son charisme peut être passager, comme dans le cas où, par exemple, les paroissiens disent le voir moins souvent que le pape ou une autre personnalité religieuse. Plus sérieusement, des enquêtes montrent le fort attachement aux rites traditionnels et aux lectures bibliques en même temps que le désintéret manifeste à l'endroit de la prédication ou de l'accueil à l'entrée de l'église<sup>20</sup>. La reconnaissance porterait d'abord sur le caractère objectif d'un charisme légitimé d'abord et avant tout par l'institution dans ce qu'elle a

---

<sup>20</sup> P.-A. Turcotte, «Sunday mass and participation in its rituals: The acceptance of the innovations of Vatican II», *Journal of Empirical Theology*, vol. 5, no 1, 1992, p. 5-17; P.-A. Turcotte, *Intransigeance et compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Montréal et Paris, Fides et Cerf, 1994, p. 79-105.

d'officiel, et cela même si elle est considérée comme obsolète sur certains points. En revanche, le prêtre peut bien revendiquer la gestion monopolistique des biens symboliques — croire et pratiques —, il doit composer avec un laïcat aux tendances allant du traditionnel intégraliste au critique de type intellectuel ou prophétique, sans oublier la mobilité des populations, les déplacements de sensibilité spirituelle, le ressac des effets publics et privés des administrations civiles ou des productions médiatiques. Même le clerc-moine n'échappe pas à ces contraintes des choses de la vie en société<sup>21</sup>.

La ritualisation, hier confinée aux lieux de culte officiellement reconnus, quoique admettant des exceptions, en est venue à prendre le chemin de rassemblements de nature aussi bien fonctionnelle que proprement symbolique, voire sans lien direct avec le cadre institutionnel, et ce dans des lieux les plus divers, privés ou publics. Bien plus, l'expression mêle le geste séculier, en particulier le repas, avec la réflexion ou la prière d'intériorité. Les déjeuners de prière nord-américains s'apparentent à ce type de ritualisation. Les inventions de lieux et de modalités rituelles, autour des obsèques notamment, ne manquent pas et désarçonnent des définisseurs épris de clarifications nettes entre les divers modes d'expression liturgique. La préoccupation se reflète dans des enquêtes et sondages axés sur la mesure de la normalité d'après l'accord à des définitions issues du dernier concile. Le recours à des procédés de vérification déduite des méthodes positivistes sert des fins de régulation du croire en fonction du défini officiel conforme à la tradition.

Force est de constater la multiplication et l'extension des lieux de spiritualité et de ritualisation qui offrent une brochette de produits variés se réclamant de la tradition catholique. Plus largement, l'esprit de choix du migrant du sens<sup>22</sup> a une correspondance sociétale dans la multiplicité des entreprises de biens de salut. La sphère catholique est touchée, et ses frontières de salut en arrivent à recouper celles d'autres traditions religieuses. De part et d'autre sont proposées des voies pour asseoir la

---

<sup>21</sup> P.-A. Turcotte, «Les ministères catholiques au Québec. Une affaire de clercs?», dans R. Luneau et P. Michel (dir.), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 59-86.

<sup>22</sup> P.-A. Turcotte, «Parole cléricale et parole laïcale dans la paroisse québécoise», *Lumière et vie*, no 199, 1990, p. 11-23. Cet article dessine la configuration des conflits entre l'individuation du croire et sa gestion institutionnelle.

recherche subjective sur des bases rationnelles, émotionnelles ou pratiques. Si bricolage il y a, ne suit-il pas un minimum de règles de l'expérience humaine, et ces règles ne sont-elles pas loin de se ramener à l'ajustement des fins et des moyens? De ce point de vue, le bricolage subjectif et objectif n'a rien de proprement nouveau comme phénomène social, si ce n'est dans les formes de son expression publique.

Par ailleurs, la diversification des services d'ordre spirituel, culturel ou matériel de l'institution catholique, parmi d'autres confessions, a pour conséquence que la référence religieuse institutionnelle finit par occuper plus de place qu'on en convient habituellement dans l'expérience de la transcendance par des croyants qui ne pratiquent pas régulièrement ou par les migrants du sens. De longues entrevues permettraient d'en savoir plus à cet égard que ce que nous apprend l'information sommaire des sondages et des enquêtes quantitatives. L'appréhension de la complexité en mouvement commande des études sur des terrains aussi divers que les angles d'approche. Des sociologues de la religion américains, forts de ce terreau cognitif, s'affairent à reformuler hypothèses et interprétations en regard du pluralisme religieux<sup>23</sup>.

## 5 Intransigeance et compromis

L'examen des médiations appelle le complément du compromis. J'en exposerai des éléments de théorie, éléments qui serviront d'arrière-scène au tracé historique sur l'«intransigeantisme» et le compromis dans le catholicisme contemporain.

### 5.1 Aperçu théorique

Le compromis<sup>24</sup> ne se confond point avec la compromission et concerne tous les groupements religieux dans leurs rapports avec le monde, c'est-à-dire, par référence à l'apôtre Jean, avec la société globale en tant qu'elle se fait pécheresse, qu'elle désobéit à la loi de Dieu. Dans le détail,

---

<sup>23</sup> Se reporter à la note 10, spécialement R. S. Warner.

<sup>24</sup> J. Ségué, «Intensité-extension», dans P.-A. Turcotte (dir.), *Compromis religieux et mutations du monde. Aspects théoriques et points historiques*, Paris, Faculté de sciences sociales et économiques, 1998, p. 26-42.

les spirituels pratiquent volontiers le nécodémisme, ont des idées précises sur l'organisation du monde, tout en le critiquant comme il est. Les relations avec le monde posent bien plus de problèmes pour la secte. Au nom de la radicalité évangélique, celle-ci entretient des rapports négatifs avec le monde, allant des ennuis quotidiens à la dissidence d'avec l'État. Dans ce cas, le compromis est impossible ou se fait à la pièce, il est subi plus que reconnu explicitement, à l'inverse de l'Église où il est recherché en vue de l'extension du Royaume, l'évangélisation de l'humanité et la pénétration de la culture pour la marquer de la tradition issue de l'Évangile. Néanmoins, le compromis ecclésial a des limites (par exemple, le problème du péché collectif), et la mixité avec la secte est possible, comme il en va pour l'Église libre de l'ordre religieux.

Le concept de compromis chez Max Weber<sup>25</sup> représente un outil ne réfractant que quelques aspects de la réalité, et cet idéal-type, tout ébauché qu'il soit, vise à la compréhension des processus génétiques. Cette visée est particulièrement patente dans le passage de la religion des virtuoses à la religion de masse. Forme de la religion radicale, la virtuosité religieuse offre une production d'intellectuels qui répond à la quête de sens et de salut de ceux-ci pour une solution du problème du mal par la rédemption et, du même coup, disqualifie la magie comme moyen d'accès au salut. Il en va bien autrement pour ceux qui n'ont pas l'oreille musicale de la religion tout en manifestant de l'intérêt pour le salut. D'un côté, moines, communautés charismatiques, groupes sectaires et réformateurs cherchent un salut fondé sur une nécessité ou une détresse intérieure, sur un sens à une façon de vivre qui procure l'unité avec soi-même, avec les autres hommes et avec le cosmos. De l'autre, la constitution d'un laïcat étranger à l'intellectualisme fait en sorte que l'on passe d'une religiosité animée par des nécessités d'ordre intérieur à une religiosité portant la marque de problèmes extérieurs, par conséquent loin des considérations théologiques à propos du sens du monde et proche des besoins culturels des masses et des contraintes organisationnelles en lien avec la question du salut.

Dans le processus de transformation apparaissent les compromis qui vont se nouer autour de l'interprétation du monde, de la méthode de salut et du rapport avec le monde. À titre d'exemple, le prêt à intérêt a fini par

---

<sup>25</sup> J. M. Ouédraogo. «Des religiosités de virtuoses aux religiosités de masses: aux origines des compromis selon Max Weber», *Social Compass*, vol. 44, no 4, 1997, p. 611-625.

être accepté dans le christianisme, les tractations politiques s'imposent aux religions universelles, et la magie y resurgit publiquement. Dès lors, le compromis assure la perpétuation de quelque religiosité de virtuose. Cela ne va pas de soi et, qu'il en soit ainsi, c'est le symptôme d'une réception massive des idées et de leur influence sur le quotidien. Attention toutefois de faire du compromis une étape successive à celle de la religiosité de masse ou de le ramener au syncrétisme. Plutôt, il est au départ de la quête de sens, tout comme il recouvre la production religieuse et l'assise organisationnelle garantissant sa liaison avec les institutions et organismes de ce monde.

Dans la mesure où il comporte une relation de réciprocité entre des acteurs en situation d'opposition d'ordre symbolique ou institutionnel, le compromis appelle un terrain où puissent s'exprimer les intérêts divergents et en arriver à une entente. Il en est ainsi pour la secte ou la religiosité de virtuose dans les relations avec le monde ou la masse. L'exigence comprend tout aussi bien l'extériorisation, c'est-à-dire une expression qui soit la manifestation publique d'une collectivité, peu importe le nombre. De ce point de vue, le spiritualisme mystique s'adonne au compromis individuel, notamment par la réception des sacrements considérés par ailleurs comme non essentiels pour le salut, mais il ne se livre pas pour autant au compromis à caractère collectif, en raison d'un esprit de relativisation de l'extériorité et de l'appartenance à l'Église conçue comme une communion spirituelle. Quant à l'extériorité de type Église, elle englobe les rites, les croyances, les formations dogmatiques et une certaine contrainte. Encore plus, l'Église pose des conditions minimales en ce qui concerne l'obtention du salut, comme l'appartenance baptismale à l'institution ecclésiastique, la pratique de ses autres sacrements, l'obéissance aux préceptes, soit les «commandements de Dieu et de l'Église», la conformité aux vertus attachées à l'état de vie ou la vocation profane<sup>26</sup>.

## 5.2 Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain

Tout n'est pas négociable dans le compromis. Celui-ci s'inscrit, moyennant des transactions entre religion et monde, dans la réalisation

---

<sup>26</sup> J. Remy et P.-A. Turcotte, «Compromis religieux et transactions sociales dans la sphère catholique», *Social Compass*, vol. 44, no 4, 1997, p. 627-640.

d'une intention dont la forme historique peut prendre des aspects divers, de l'idéation utopique à l'affirmation historique d'une identité institutionnelle, et dont les visées d'extension sont tout aussi variables, de même que la reconnaissance de l'écart entre le défini et sa réception. Depuis le XIXe siècle notamment, l'identité catholique, celle des communautés ou des institutions, entend bien ne pas se dissoudre dans le socialisme communiste, le libéralisme ou le subjectivisme. La dialectique engagée oppose tradition et modernité, communauté et institution, individu et société, religiosité de masse et religiosité de virtuose. Dans de telles conditions, les transactions du compromis mettent en interaction des acteurs qui cultivent une distinction sans rupture et qui en arrivent à une entente sans fusion, à un marché. Il y a bien réciprocité, mais une réciprocité faite d'échanges de type «donnant, donnant» qui évitent le nivellement des identités.

L'intransigeant est l'acteur qui ne fait pas de concessions, qui n'accepte aucun accommodement, quel qu'il soit, qui s'affiche carrément opposé. Dans le cas du catholicisme occidental du XIXe siècle<sup>27</sup>, la théologie thomiste est érigée en système comportant la vérité révélée contre la modernité et le libéralisme. Léon XIII imposera le thomisme intégral à toutes les écoles catholiques. L'Église se constitue en contre-société, en forteresse assiégée qui doit faire face à l'ennemi. Elle entend restaurer l'ordre social chrétien et, à cette fin, si les papes condamnent les fondements du lien social préconisé par le libéralisme ou le marxisme, ils ne condamnent pas la société pour autant: les catholiques doivent s'y engager socialement. Par exemple, le *Syllabus* de Pie IX, qui dresse un catalogue des erreurs modernes, se termine par un article où le souverain pontife s'invite à une réconciliation avec le progrès, le libéralisme et la nouvelle civilisation. Il y aura des compositions, avec gains et pertes de part et d'autre, entre des instances, nommément l'État moderne et l'Église catholique, s'excluant mutuellement dans un premier temps. L'aboutissement sera, entre autres choses, les concordats. En clair, comme la modernité décline la religion au titre d'affaire strictement privée, l'institution catholique, en ses instances supérieures, adopte la position de

---

<sup>27</sup> E. Poulat, «L'Église romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique», *Archives de sciences sociales des religions*, no 37, 1974, p. 5-21; «La science de la vérité et l'art de la distinction. Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain», *Social Compass*, vol. 44, no 4, 1997, p. 497-506.

la différence avant d'affronter une réalité antagoniste, au moins relativement, et qui s'impose massivement.

L'«intransigeantisme» renvoie à l'intégrité et à l'intégralisme de la doctrine, de la discipline, des rites et de l'organisation, dans la mesure où ils sont conformes à la tradition de l'institution catholique. Il s'agit d'un ensemble donné et intangible, à prendre dans son intégralité. Or comment concilier l'intransigeance et la sécularisation qui, elle, en vient à différencier les sphères de la société et à en soutenir le pluralisme? Là-dessus, le concile Vatican II a décidé de dissocier intégralisme et «intransigeantisme<sup>28</sup>.» L'intégralisme non intransigeant met en avant une totalité de l'Église historique — une vision unifiée héritée de la tradition — qui soit en opposition avec la modernité mais sans en dénier l'existence et ses effets, même en matière religieuse. Le système de la totalité héritée de la tradition prend en compte la modernité, sans cesser d'être une totalisation. Les rapports demeurent conflictuels, et des contentieux persistent, par exemple avec la laïcité. L'invariant de la tradition n'est pas devenu pour autant un quelconque variant historique.

Dans un tel contexte, la production théologique et la recherche de la vérité sont confrontées l'une à l'autre. Le fait est bien antérieur à Vatican II. Le théologien construit une réflexion sur la foi en se rattachant à une communauté de croyants et en s'inscrivant dans une tradition sous l'autorité du magistère. De ce point de vue, il se fait le médiateur de l'équilibre des trois vecteurs nommés, entre l'intégration normative à l'institution et l'expérience croyante dans le monde, entre la logique de reproduction et la systématisation de la référence. La médiation joue différemment selon que le théologien avalise la régulation orthodoxe ou qu'il interprète le donné révélé en accord avec les mouvements de pensée de son temps ou, encore plus, selon qu'il entend innover par la critique des racines de la tradition en telle matière. La question de la légitimité est en cause au sujet d'un discours portant sur une vérité révélée. La vérité est donnée et allergique au pluralisme, dans son exigence de cohérence et de

---

<sup>28</sup> J.-M. Donegani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.

synthèse. La critique est construite, se confronte avec l'opposition et tente une cohérence à la jonction de vecteurs divers<sup>29</sup>.

\*

\*\*

J'ai indiqué quelques points-clés de la médiation dans le christianisme, sans prétendre à quelque exhaustivité. Il ressort de l'exploration que le croire revêt un caractère religieux dans la mesure, justement, où il se rapporte à l'expérience du transcendant en tant qu'envers du quotidien, dans la mesure aussi où cette référence à une altérité s'exprime à travers des pratiques, éthiques ou administratives, des appartenances, des rites et des identités symboliques. En outre, en accord avec la perspective wébéro-troeltschienne, l'idéation religieuse, dans le christianisme, marque la vie en société pour autant qu'elle se traduit dans des institutions. De la sorte, des transactions s'instaurent, notamment de type donnant, donnant, entre des parties opposées — la religion et le monde —, ce qui ne va pas sans tensions continues entre l'affirmation d'une identité propre et le nécessaire compromis. C'est que les représentations sacrales ne sauraient échapper à l'histoire, au faisceau de ses médiations, dans le jeu des variants et des invariants.

Nous sommes devant des jeux complexes depuis les origines chrétiennes, bien avant donc la rationalisation organisationnelle et l'individuation confortée par la subjectivation. En outre, conséquence de la modernité, la dissémination du croire met à mal l'identité confessionnelle, qui, par ailleurs, continue de prendre place dans l'espace public et de «s'y compromettre» en vue de quelque influence, soit-elle sectorisée, mouvante ou subjectivement véhiculée. De même, les rapports à l'institution, individuels ou collectifs, se sont modifiés, et la gestion de la symbolique officiellement définie se doit de composer avec un marché des biens symboliques en pleine expansion, proposant des références diversifiées aux migrants du sens. Qu'il en soit ainsi, le défi de l'examen sociologique n'est-il pas d'éviter la focalisation sur un aspect traité de façon univoque, ou la réduction de l'objet à un concept flou? De part et d'autre, la

---

<sup>29</sup> F. Dumont, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal et Paris, Fides et Cerf, 1987, 287 p.

complexité est évacuée, faute d'avoir pris en compte l'exigence de la configuration<sup>30</sup> déstabilisant les positions idéologiques.

Paul-André TURCOTTE  
Faculté de sciences sociales et  
économiques  
Institut catholique de Paris

## Résumé

La médiation renvoie à un rapport de réciprocité entre des parties opposées qui, par ailleurs, peuvent en arriver à un marché, à une entente selon certaines conditions. Il en va ainsi entre les représentations chrétiennes, dans ce qu'elles ont d'extraordinaire, et l'histoire avec son cortège de contraintes axées sur la reproduction sociale, soit dans l'ordre de l'ordinaire. Parmi les modalités possibles, ces représentations arrivent à marquer la vie en société en se liant avec des institutions. Les tensions entre les instances en cause ne disparaissent pas pour autant. Bien plus, l'institution des origines ne cesse de provoquer des conflits à l'intérieur même des Églises, qui, elles, appuient leur identité sur un texte fondateur susceptible de donner lieu à leur remise en question. D'où les différenciations dans les figures historiques du christianisme. Chacune entend affirmer une différence socioreligieuse dans la société et y exercer quelque influence, entre l'intransigeance et le compromis. Les modalités de l'entreprise s'avèrent complexes, comme en ce qui concerne les rapports du catholicisme avec la modernité.

Mots-clés: utopie et histoire, protestation socioreligieuse, charisme et institution, différenciation du croire, institutionnalisation des origines, plausibilité sociale de la religion, migrant du sens et pluralisme religieux, intransigeance et compromis, rite et gestion symbolique de croire.

---

<sup>30</sup> N. Elias insiste tout particulièrement sur la démarche de connaissance configurative dans *Qu'est-ce que la sociologie*, Paris, Pandora, 1980, surtout dans les chapitres II et III.

## Summary

Mediation involves a relation of reciprocity between opposed parties who, moreover, can come to terms or reach an agreement under certain conditions. Such is the case for relations between Christian representations, in their otherworldly dimensions, and history with its procession of worldly constraints concerned with social reproduction. Among the possible modalities, these representations affect life in society by creating links with institutions. But this does not mean that the tensions between the agencies in question disappear. Indeed, the institution of origins continues to provoke conflicts even within Churches themselves, which base their identity on a founding text which can be used to bring them into question—which accounts for the differentiation in Christianity's historical figures. Each claims to affirm a socio-religious difference in society and to exercise some influence, between intransigence and compromise. The modalities of this are complex, such as with regard to the relations between Catholicism and modernity.

Key-words: utopia and history, socio-religious protestation, charisma and institution, differentiation of belief, institutionalization of origins, social plausibility of religion, shift in meaning and religious pluralism, intransigence and compromise, ritual and symbolic management of belief.

## Resumen

La mediación implica una relación de reciprocidad entre las partes opuestas que, por otra parte, pueden llegar a un trato, a un acuerdo, según ciertas condiciones. Así sucede también entre las representaciones cristianas, en aquello que ellas tienen de extraordinario, al igual que la historia, con su cortejo de limitaciones basadas en la reproducción social, en el campo de lo ordinario. Entre las modalidades posibles, dichas representaciones llegan a marcar la vida en sociedad ligándose a instituciones. Las tensiones entre las instancias en juego no desaparecen por ello. Es más, la institución originaria no cesa de provocar conflictos al interior mismo de las iglesias que apoyan su identidad sobre un texto fundacional susceptible de dar lugar a su puesta en duda. De allí, las diferenciaciones de las figuras históricas del cristianismo. Cada una cree afirmar una diferencia socioreligiosa en la sociedad y ejercer cierta

influencia, entre la intransigencia y el compromiso. Las modalidades de tal empresa son complejas, al igual que en lo concerniente a la relación del catolicismo con la modernidad.

Palabras claves: utopía e historia, protesta socioreligiosa, carisma e institución, diferenciación de la creencia, institucionalización de los orígenes, plausibilidad social de la religión, migrador del sentido y pluralismo religioso, intransigencia y compromiso, rito y gestión simbólica de la creencia.