

Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber

Author(s): PIERRE BOURDIEU

Source: *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 1971, Vol. 12, No. 1, Permanent non-Revolution (1971), pp. 3-21

Published by: Cambridge University Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23998562>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Cambridge University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*

JSTOR

PIERRE BOURDIEU

*Une interprétation de la théorie
de la religion selon Max Weber*

P A R un paradoxe tout à fait conforme à la théorie webérienne de la relation entre les intentions des agents et le sens historique de leurs actions, la contribution la plus importante que Max Weber ait apportée à la sociologie de la religion se situe sans doute sur un tout autre terrain que celui qu'il a choisi pour son affrontement de toute une vie avec Marx. Si, dans son effort obstiné pour établir l'efficacité historique des croyances religieuses contre les expressions les plus réductrices de la théorie marxiste, Max Weber est parfois conduit à une exaltation du charisme qui, comme on l'a remarqué, n'est pas sans évoquer une philosophie « héroïque » de l'histoire à la manière de Carlyle, par exemple lorsqu'il désigne le chef charismatique comme « la force révolutionnaire spécifiquement 'créatrice' de l'histoire » (1), il reste qu'il fournit lui-même le moyen d'échapper à l'alternative simpliste dont ses analyses les plus incertaines sont le produit, c'est-à-dire à l'opposition entre l'illusion de l'autonomie absolue portant à concevoir le message religieux comme surgissement inspiré et la théorie réductrice qui en fait le reflet direct des conditions économiques et sociales : il met en effet en lumière ce que les deux positions opposées et complémentaires ont en commun d'oublier, à savoir le *travail religieux* que réalisent les agents et les porte-parole spécialisés, investis du pouvoir, institutionnel ou non, de répondre, par un type déterminé de pratiques ou de discours, à une catégorie particulière de besoins propres à des groupes sociaux déterminés.

Mais, pour aller jusqu'au bout de la voie qu'indique Max Weber (tout en restant délibérément dans les limites d'une *interprétation*, si libre soit-elle), il faut d'abord lever les difficultés qu'il rencontre dans sa tentative pour définir les « protagonistes » de l'action religieuse, prophète, sorcier et prêtre. Ces difficultés, dont témoignent ses longues

(1) Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Cologne/Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1964), tome II, p. 837.

énumérations d'exceptions, ont toutes pour principe sa conception du « type idéal » qui le voue soit à se contenter de définitions universelles mais d'une extrême pauvreté (par exemple « l'exercice régulier du culte » comme signe distinctif de la prêtrise), soit à accumuler les caractéristiques discriminantes en reconnaissant qu'« elles ne sont pas clairement définissables » et qu'elles ne se rencontrent jamais universellement (même à l'état séparé) et à admettre toutes les transitions réelles entre des types conceptuels réduits à de simples sommations de traits distinctifs (2). Pourtant, il suffit de voir autre chose que de simples transitions rhétoriques dans les dernières lignes de chacun des paragraphes qui divisent le chapitre « Types de communauté religieuse » de *Wirtschaft und Gesellschaft* pour saisir l'intention profonde de la recherche webérienne (3). Soit, à la fin du § 2, consacré au sorcier et au prophète :

Ce développement présuppose plutôt — non sans exception — qu'interviennent des forces extra-sacerdotales : d'un côté le porteur de « révélations » métaphysiques ou éthico-religieuses, i.e. le prophète, de l'autre la collaboration de tous ceux qui participent au culte sans être prêtres, i.e. les « laïcs ». Avant d'examiner comment, sous l'influence de ces facteurs extra-sacerdotaux, les religions sont parvenues à surmonter, dans leur développement, les différents degrés de magie qui s'observent partout sous des formes tout à fait semblables, nous devons considérer quelques tendances d'évolution typiques qui sont déterminées par la présence de prêtres intéressés à un culte (pp. 336-337) (4).

De même à la fin du § 3 :

Prophètes et prêtres sont les deux agents de la systématisation et de la rationalisation de l'éthique religieuse. Mais un troisième facteur de grande importance intervient aussi dans ce processus ; il s'agit de l'influence de ceux sur qui les prophètes et le clergé cherchent à agir éthiquement, c'est-à-dire les laïcs. Nous devons examiner, de façon générale, les actions parallèles et opposées de ces trois facteurs (p. 346).

A la fin du § 4, consacré au prophète, Max Weber insiste encore sur la nécessité d'appréhender les différentes instances dans leur interaction : « C'est pourquoi nous devons examiner les rapports réciproques

(2) *W.G.* t. I, p. 335 : « L'opposition est dans la réalité assez fluide, comme pour tous les phénomènes sociologiques. Les critères de différenciation conceptuelle ne sont pas clairement définissables. [...]. Cette opposition, claire sur le plan conceptuel, est 'fluide' dans la réalité. [...] La distinction devra être trouvée qualitativement, cas par cas [...] ».

(3) Cette analyse s'appuie principalement sur le chapitre de *Wirtschaft und Gesellschaft* qui est expressément consacré à la religion (*W.G.* pp. 317-488) et sur la section VII de la sociologie du pouvoir, intitulée « Pouvoir politique et pouvoir hiéocratique »

(*W.G.* pp. 874-922), textes qui ont été écrits entre 1911 et 1913 ; et aussi, secondairement, sur des textes postérieurs à 1918, comme le § 8 du chapitre I, intitulé « Le concept de lutte » (*W.G.* pp. 27-29) ou le § 17 du même chapitre, intitulé « Groupe politique et groupe hiéocratique » (*W.G.* pp. 39-43). On a renoncé, pour éviter d'alourdir l'analyse, à renvoyer, en particulier pour des illustrations historiques, aux *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1920-1921), 3 vols.

(4) Les numéros de pages mis entre parenthèses sans autre indication renvoient à *Wirtschaft und Gesellschaft*, édition citée.

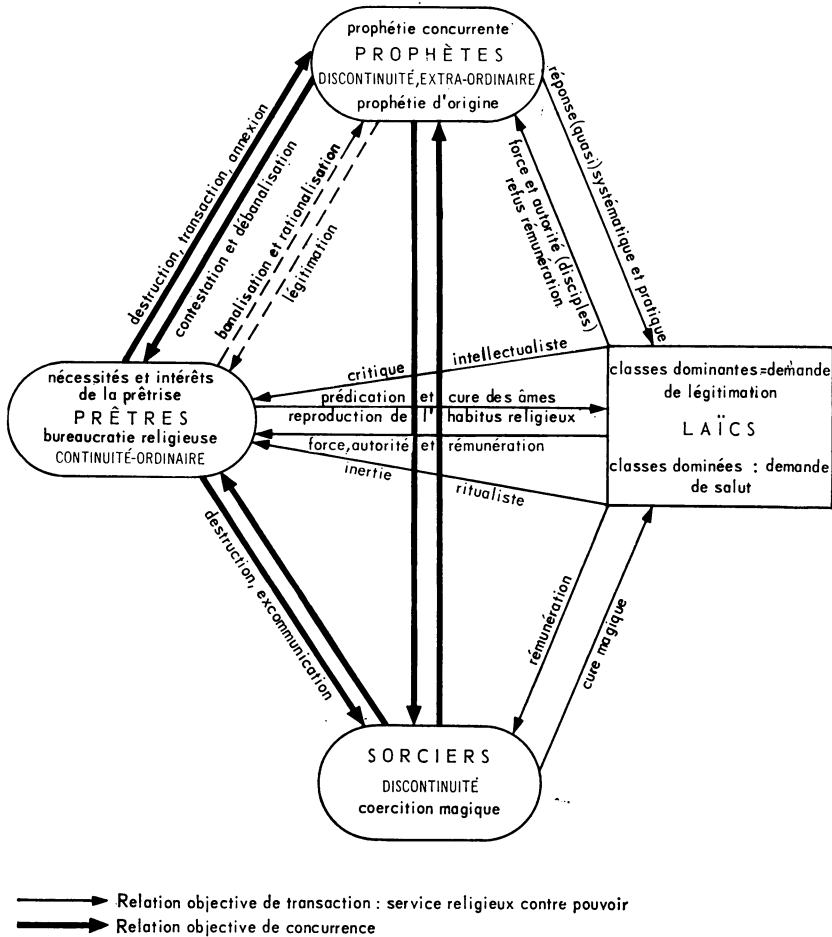
entre les prêtres, les prophètes et les non-prêtres » (p. 355). Enfin, dans le § 5, consacré à la communauté (*Gemeinde*), on lit :

Les trois forces qui agissent dans la sphère des laïcs et avec lesquelles le clergé doit compter sont la prophétie, le traditionalisme laïc et l'intellectualisme laïc. En sens opposé à ces forces, s'exercent les nécessités et les tendances de la profession sacerdotale en tant que telle, en quelque sorte comme une force codéterminante essentielle (p. 359).

Il suffit de rapprocher ces différents passages et de leur donner leur pleine signification pour dégager, par une première rupture avec la méthodologie explicite de Max Weber, une représentation que l'on peut appeler *interactionniste* (au sens où l'on parle aujourd'hui de *symbolic interactionism*) des relations entre les agents religieux. Si cette représentation doit être découverte entre les lignes, par une lecture tendant à modifier le poids relatif que l'auteur lui-même confère aux différents aspects de son analyse, c'est que, selon toute apparence, les instruments de pensée dont disposait Max Weber faisaient obstacle à la prise de conscience complète et systématique des principes qu'il engageait (au moins par intermittence) dans sa recherche et qui, de ce fait, ne pouvaient faire l'objet d'une mise en œuvre méthodique et systématique. La reformulation des analyses webériennes dans le langage de l'interactionnisme symbolique est d'autant plus facile et, semble-t-il, légitime que l'on n'aurait pas de peine à dégager des écrits théoriques de Max Weber les principes, explicitement exprimés, d'une théorie de l'interaction symbolique.

Mais, pour voir disparaître complètement les difficultés que Max Weber a rencontrées, il faut opérer une seconde rupture et *subordonner* l'analyse de la *logique des interactions* qui peuvent s'établir entre des agents directement en présence et, en particulier, les stratégies qu'ils s'opposent, à la construction de la structure des relations objectives entre les positions qu'ils occupent dans *le champ religieux*, structure déterminant la forme que peuvent prendre leurs interactions et la représentation qu'ils peuvent en avoir. Dans la mesure où elle vise à saisir *d'emblée*, dans les pratiques et les représentations elles-mêmes, tout ce que ces pratiques et ces représentations doivent à la logique des interactions symboliques et, plus particulièrement, à la représentation que les agents peuvent se faire, par anticipation ou par expérience, de l'action des autres agents auxquels ils sont directement confrontés la vision strictement interactionniste des relations sociales constitue sans nul doute le plus redoutable des obstacles épistémologiques qui interdisent l'accès à la construction des relations objectives, dans la mesure où elle rabat les relations entre des positions au plan des relations

« intersubjectives » ou « interpersonnelles » entre les agents occupant ces positions (5). A l'opposé, la construction du système complet des relations objectives entre les positions (*cf.* schéma) conduit au principe



(5) Entre les omissions résultant du fait que, faute d'avoir construit le champ religieux en tant que tel, Max Weber présente une série de points de vue juxtaposés qui sont pris chaque fois à partir de la position d'un agent particulier. La plus significative est sans doute l'absence de toute référence explicite à la relation strictement objective (puisque'elle s'établit par-delà le temps et

l'espace) entre le prêtre et le prophète d'origine et, du même coup, de toute distinction claire et explicite entre les deux types de prophétie avec lesquels toute prêtrise doit compter, la prophétie d'origine, dont elle perpétue le message et dont elle tient son autorité, et la prophétie concurrente, qu'elle combat.

des relations directes entre les agents, sans dispenser pour autant de soumettre la forme que revêtent ces relations et les stratégies dans lesquelles elles s'accomplissent à une analyse qui n'est plus désormais menacée par l'abstraction psychologique.

1. Les interactions symboliques qui s'instaurent dans le champ religieux doivent leur forme spécifique à la nature particulière des *intérêts* qui s'y trouvent en jeu ou, si l'on préfère, à la spécificité des *fonctions* que remplit l'action religieuse d'une part pour les laïcs (et, plus précisément, pour les différentes catégories de laïcs) et, d'autre part, pour les différents agents religieux.

2. Le champ religieux a pour fonction spécifique de satisfaire un type particulier d'intérêt, i. e. *l'intérêt religieux* qui porte les laïcs à attendre de certaines catégories d'agents qu'ils accomplissent des « actions magiques ou religieuses », actions fondamentalement « mondaines » et pratiques, accomplies « afin que tout aille bien pour toi et que tu vives longtemps sur la terre », comme dit Weber (6).

On ne peut donner du besoin religieux qu'une définition très pauvre et très vague aussi longtemps qu'on ne spécifie pas ce besoin (et la fonction correspondante du champ religieux) en fonction des différents groupes ou classes et de leurs intérêts religieux. Max Weber n'a pas élaboré une telle théorie des « constellations d'intérêts » spécifiques en matière de religion, et cela bien que, dans l'analyse des cas particuliers, il ne puisse se contenter d'une définition aussi réduite de la fonction de l'activité religieuse et qu'il soit obligé de la préciser en prenant en compte les intérêts propres à chaque groupe professionnel ou à chaque classe (7).

2.1. Les *intérêts magiques* se distinguent des intérêts proprement religieux par leur caractère *partiel et immédiat* et, de plus en plus fréquents à mesure que l'on descend dans la hiérarchie sociale, se rencontrent surtout dans les classes populaires et, plus particulièrement, chez les paysans (« dont le sort est étroitement lié à la nature, fortement dépendant des processus organiques et des événements naturels et peu disponible, du point de vue économique, pour une systématisation rationnelle »).

Plus le poids de la tradition paysanne est grand dans une civilisation et plus la religiosité populaire s'oriente vers la magie : la paysan-

(6) Selon les termes de la promesse faite à ceux qui honorent leurs parents : *W.G.* p. 317.

(7) C'est en particulier l'objet du § 7 intitulé « Groupes de status (*Stände*), classes et religion », *W.G.* pp. 368-404. On

trouvera aussi une autre analyse des différences entre les intérêts religieux des paysans et des petites bourgeoisies citadines, au chapitre intitulé « Pouvoir hiéocratique et pouvoir politique », *W.G.* t. II, pp. 893-895.

nerie, qui est communément enfermée dans le ritualisme météorologique ou animiste, tend à réduire la religiosité éthique à une morale strictement formaliste du *do ut des* (tant à l'égard du dieu qu'à l'égard du prêtre), sauf lorsqu'elle est menacée d'esclavage ou de prolétarianisation (pp. 368-369). Au contraire, la ville et les professions urbaines constituent les conditions les plus favorables à la « rationalisation » et à la « moralisation » des besoins religieux. « L'existence économique de la bourgeoisie repose, comme l'observe Weber, sur un travail plus *continu* (comparé au caractère saisonnier du travail agricole) et plus *rationnel* (ou, du moins, plus rationalisé sur le mode empirique) [...]. Cela permet essentiellement de prévoir et de 'comprendre' la relation entre but, moyens et réussite ou échec ». A mesure que disparaît « la relation immédiate avec la réalité plastique et vitale des puissances naturelles », « ces puissances, cessant d'être immédiatement intelligibles, se transforment en problèmes » et « la question rationaliste du 'sens' de l'existence » commence à se poser, cependant que l'expérience religieuse s'épure et que les relations directes avec le client introduisent des valeurs morales dans la religiosité de l'artisan (p. 893).

2.1.1. Le processus de moralisation et de systématisation qui conduit de la magie à la religion ou, si l'on veut, du tabou au péché dépend non seulement des intérêts des « deux protagonistes de la systématisation et de la rationalisation que sont le prophète et le clergé » mais aussi des transformations de la condition économique et sociale des laïcs.

Ainsi le progrès vers le monothéisme s'est trouvé freiné, selon Max Weber, par deux facteurs, soit d'une part les « puissants intérêts idéaux et matériels du clergé, intéressé au culte des dieux particuliers et aux lieux du culte des dieux particuliers », donc hostiles au processus de « concentration » qui fait disparaître les petites entreprises de salut, et, d'autre part, « les intérêts religieux des laïcs pour un objet religieux proche, pouvant être influencé magiquement » (p. 332). Inversement, c'est parce que l'action d'un ensemble de facteurs convergents a pu lever ces obstacles que le culte de Yahvé a fini par triompher des tendances au syncrétisme qui semblaient prévaloir dans l'ancienne Palestine : les conditions politiques devenant de plus en plus difficiles, les Juifs qui ne pouvaient plus attendre que de leur conformité aux commandements divins une amélioration future de leur sort, vinrent à juger peu satisfaisantes les différentes formes traditionnelles du culte et, particulièrement, les oracles aux réponses ambiguës et énigmatiques, en sorte que le besoin se fit sentir de méthodes plus rationnelles pour connaître la volonté divine et de prêtres capables de les pratiquer ; dans ce cas, le conflit entre cette demande collective — qui coïncidait en fait avec l'intérêt objectif des Lévites, puisqu'elle tendait

à exclure tous les cultes concurrents — et les intérêts particuliers des prêtres des nombreux sanctuaires privés trouva dans l'organisation centralisée et hiérarchisée de la prêtrise une solution de nature à préserver les droits de tous les prêtres sans contredire l'instauration d'un monopole du culte de Yahvé à Jérusalem.

2.2. On peut parler d'intérêts proprement religieux (définis encore en termes génériques) lorsque, à côté des demandes magiques qui subsistent toujours, au moins dans certaines classes, apparaît une demande proprement *idéologique*, i.e. l'attente d'un message systématique capable de donner un *sens unitaire* à la vie, en proposant à ses destinataires privilégiés une vision cohérente du monde et de l'existence humaine et en leur donnant les moyens de réaliser l'intégration systématique de leur conduite quotidienne, donc capable de leur fournir des *justifications d'exister* comme ils existent, i. e. *dans une position sociale déterminée* (8).

S'il y a des fonctions sociales de la religion et si, par conséquent, la religion est justiciable de l'analyse sociologique, c'est que les laïcs n'en attendent pas — ou pas seulement — des justifications d'exister propres à les arracher à l'angoisse existentielle de la contingence et de la dérélition, ou même à la misère biologique, à la maladie, à la souffrance ou à la mort, mais aussi et surtout des justifications sociales d'exister en tant qu'occupant une position déterminée dans la structure sociale. Cette définition de la fonction de la religion n'est que la forme la plus générale de celle que Max Weber met en œuvre, implicitement, dans ses analyses des religions universelles : la transmutation symbolique de l'être en devoir-être que la religion chrétienne opère, selon Nietzsche (9), en proposant l'espérance d'un monde renversé où les derniers seront les premiers et en transformant du même coup les stigmates visibles, tels que la maladie, la souffrance, la malformation ou la faiblesse, en signes annonciateurs de l'élection religieuse, est au principe de toutes les théodicées sociales, qu'elles justifient l'ordre établi de façon directe et immédiate, comme la doctrine du *karma*, en justifiant la qualité sociale de chaque individu dans le système des castes par son degré de qualification religieuse dans le cycle des transmigrations ou, de manière plus indirecte, comme les sotériologies de l'au-delà, en promettant une subversion posthume de cet ordre.

2.2.1. En tant que les intérêts religieux (du moins dans ce qu'ils ont de pertinent pour la sociologie) ont pour principe le besoin de

(8) *W.G.* p. 385 : « Toute demande de rédemption est une expression d'un ' besoin ' et l'oppression économique et sociale est la plus importante, mais pas l'unique cause

de sa constitution ».

(9) Frédéric NIETZSCHE, *La généalogie de la morale* (Paris, Mercure de France, 1948); WEBER, *W.G.*, I, pp. 386-391 et II, p. 685.

justifications d'exister en une position sociale déterminée, ils sont directement déterminés par la situation sociale et le message religieux le plus capable de satisfaire la demande religieuse d'un groupe, donc d'exercer sur lui son action proprement symbolique de mobilisation, est celui qui lui apporte un (quasi) système de justifications d'exister en tant qu'occupant d'une position sociale déterminée.

L'harmonie quasi miraculeuse qui s'observe toujours entre le contenu du message religieux qui parvient à s'imposer et les intérêts les plus strictement temporels, i.e. politiques, de ses destinataires privilégiés se déduit de la définition proprement sociologique du message religieux dans la mesure où elle constitue une condition *sine qua non* de sa réussite. Ainsi, par exemple, Max Weber observe que « des concepts tels que 'faute', 'rédemption', 'humilité' religieuses sont non seulement étrangers mais antinomiques au sentiment de dignité propre à toutes les couches politiquement dominantes et en particulier à la noblesse guerrière » (p. 371).

Si l'on veut caractériser d'un mot les groupes sociaux qui ont été les porteurs et les propagateurs des religions universelles, on peut indiquer, pour le confucianisme, le bureaucrate ordonnateur du monde, pour l'hindouisme, le magicien ordonnateur du monde, pour le bouddhisme, le moine mendiant errant par le monde, pour l'Islam, le guerrier conquérant du monde, pour le judaïsme, le commerçant ambulancier, pour le christianisme, l'artisan itinérant : tous ces groupes agissent, non pas comme les porte-parole de leurs « intérêts de classe » professionnels ou matériels, mais en tant que *porteurs idéologiques* (*ideologische Träger*) du type d'éthique ou de doctrine du salut qui *s'harmonisait le mieux avec* leur position sociale (pp. 400-401) (10).

2.2.2. Les demandes religieuses tendent à s'organiser autour de deux grands types qui correspondent aux deux grands types de situations sociales, soit les *demandes de légitimation* de l'ordre établi propres aux classes privilégiées, et les *demandes de compensation* propres aux classes défavorisées (religions de salut).

Max Weber trouve le principe des systèmes d'intérêts religieux dans la représentation que les classes privilégiées et les classes « négativement privilégiées » se font de leur position dans la structure sociale : tandis que chez les uns le sentiment de la dignité s'enracine dans la conviction de leur propre « excellence », de la perfection de leur conduite de la vie, « expression de leur *'être' qualitatif* qui est à lui-même son propre fondement et ne renvoie à rien d'autre », chez les autres il ne peut reposer que sur une promesse de rédemption de la souffrance, et sur un appel de la providence capable de donner sens à ce qu'ils sont à partir de ce qu'ils ont à être (p. 385). Ce n'est pas un hasard si c'est dans les grandes bureaucraties politiques que la fonction de légitima-

(10) C'est moi qui souligne.

tion trouve son accomplissement en même temps que sa formulation quasi explicite et cynique : « La bureaucratie se caractérise par un profond mépris de toute religiosité irrationnelle joint à la conscience qu'elle peut être utilisée comme moyen de domestication » (p. 374). Et Max Weber indique ailleurs, à peu près dans les mêmes termes, que les grandes puissances hiéocratiques (églises) sont prédisposées à fournir au pouvoir politique une « puissance de légitimation » (*legitimierende Macht*) tout à fait irremplaçable et qu'elles constituent « un moyen inégalable de domestication des dominés (*das unvergleichliche Mittel der Domestikation der Beherrschten*) » (p. 891).

2.2.3. On peut considérer comme une variable indépendante de la précédente (avec laquelle il suffit de la combiner pour rendre raison de demandes religieuses plus spécifiées, celles de « l'intellectuel prolétoïde » par exemple), le *besoin de systématisation* qui, à peu près absent chez le paysan, atteint son intensité maximum dans les couches intellectuelles.

Dans la mesure où elle est inspirée par un « besoin intérieur », la recherche du salut présente, chez les intellectuels, un caractère d'un côté plus extérieur à la vie, de l'autre plus radical et plus systématique que l'effort pour se libérer d'un « besoin externe » tel qu'il se rencontre dans les couches non privilégiées [...]. C'est avec l'intellectuel et avec lui seulement que la conception du monde devient un problème de *sens*. Plus l'intellectualisme repousse les croyances magiques et désenchanté le monde qui, dépouillé de son sens magique, se contente d'« être » et d'« apparaître » au lieu de « signifier », plus se renforce et se fait sentir l'exigence que le monde et la conduite de la vie comme totalités soient ordonnés de manière signifiante et dotés de sens (p. 396).

3. La concurrence pour le pouvoir religieux doit sa spécificité (par rapport à la concurrence qui s'établit dans le champ politique par exemple) au fait qu'elle a pour enjeu le *monopole de l'exercice légitime du pouvoir de modifier durablement et profondément la pratique et la vision du monde des laïcs* en leur imposant et en leur inculquant un *habitus religieux* particulier, i.e. une disposition durable, généralisée et transposable à agir et à penser conformément aux principes d'une vision (quasi) systématique du monde et de l'existence.

3.1. La nature et la forme des interactions directes entre les agents ou les institutions qui sont engagés dans cette concurrence, les instruments et les stratégies qu'ils mettent en œuvre dans cette lutte dépendent du système d'intérêts et de *l'autorité proprement religieuse* que chacun d'eux doit (a) à sa position dans la division du travail de manipulation symbolique des laïcs et (b) à sa position dans la structure objective des relations d'autorité proprement religieuse qui définissent le champ religieux.

Faute d'établir la distinction entre les interactions directes et la

structure des relations qui s'établissent objectivement, en l'absence de toute interaction directe, entre les instances religieuses et qui commandent la forme que peuvent prendre les interactions (et les représentations que les agents peuvent s'en faire), Max Weber réduit la légitimité aux *représentations de légitimité*.

3.2. Parmi les facteurs de différenciation liés à la division du travail religieux, le plus puissant est celui qui oppose les *producteurs* des principes d'une vision (quasi) systématique du monde et de l'existence, i.e. les prophètes, aux *instances de reproduction* (église), organisées en vue d'exercer durablement l'action durable nécessaire pour inculquer une telle vision et investies de la légitimité proprement religieuse qui est la condition de l'exercice de cette action.

3.2.1. Le prophète s'oppose au corps sacerdotal comme le *discontinu* au *continu*, l'extraordinaire (*Ausseralltäglich*) à l'ordinaire, l'extra-quotidien au quotidien, au banal, en particulier en ce qui concerne le mode d'exercice de l'action religieuse, c'est-à-dire la structure temporelle de l'action d'imposition et d'inculcation et les moyens qu'elle met en œuvre (p. 180).

On peut lire le § 10, intitulé « Les voies de la rédemption et leur influence sur la conduite de la vie (*Lebensführung*) », comme une analyse des différents modes d'exercice du pouvoir proprement religieux (pp. 413-447). L'action charismatique du prophète s'exerce fondamentalement par la vertu de la parole prophétique, extraordinaire et discontinue, tandis que l'action de la prêtrise s'exerce par la vertu d'une « méthode religieuse de type rationnel » qui doit ses caractéristiques les plus importantes au fait qu'elle s'exerce continûment, quotidiennement. Corrélativement, « l'appareil » du prophète s'oppose à un appareil administratif de type bureaucratique tel que l'Église, comme corps de fonctionnaires du culte dotés d'une formation spécialisée : recrutés selon des critères charismatiques, les « disciples » ignorent la « carrière » et les « promotions », les « nominations » et les « distinctions », les hiérarchies et les limites de compétence.

3.2.2. La prophétie ne peut accomplir complètement la prétention (qu'elle implique nécessairement) au pouvoir de modifier durablement et profondément la conduite de la vie et la vision du monde des laïcs que si elle parvient à fonder une « communauté », elle-même capable de se perpétuer dans une institution apte à exercer une action d'imposition et d'inculcation durable et continue (relation entre la prophétie d'origine et le corps sacerdotal).

Il faut que la prophétie meure en tant que telle, c'est-à-dire comme message de rupture avec la routine et de contestation de l'ordre ordinaire, pour survivre dans le corpus doctrinal de la prêtrise,

monnaie quotidienne du capital originel de charisme (pp. 355-360).

3.3. La force matérielle ou symbolique que les différentes instances (agents ou institutions) peuvent mobiliser dans la lutte pour le monopole de l'exercice légitime du pouvoir religieux est fonction, en chaque état du champ, de leur *position dans la structure objective des relations d'autorité proprement religieuse*, c'est-à-dire de l'autorité et de la force qu'elles ont conquises dans cette lutte.

4. La *légitimité religieuse* à un moment donné du temps n'est autre chose que l'état des rapports de force proprement religieux à ce moment, i.e. le résultat des luttes passées pour le monopole de l'exercice légitime de la violence religieuse.

4.1. Le *type de légitimité religieuse* qu'une instance religieuse peut invoquer est fonction de la position qu'elle occupe dans un état déterminé des rapports de force religieux, dans la mesure où cette position commande la nature et la force des armes matérielles ou symboliques (comme l'anathème prophétique ou l'excommunication sacerdotale) que les différents agents en concurrence pour le monopole de l'exercice légitime de la violence religieuse peuvent engager dans les rapports de force religieux.

4.1.1. Tandis que l'autorité du *prophète*, *auctor* dont l'*auctoritas* est toujours à conquérir ou à reconquérir, dépend de la relation qui s'établit à chaque moment entre l'offre de service religieux et la demande religieuse du public, le *prêtre* dispose d'une *autorité de fonction* qui le dispense de conquérir et de confirmer continûment son autorité et le met même à l'abri des conséquences de l'échec de son action religieuse.

A l'opposé du prophète, le prêtre dispense des biens de salut en vertu de sa fonction. Si la fonction du prêtre n'exclut pas un charisme personnel, même dans ce cas, le prêtre reste légitimé par sa fonction, en tant que membre d'une association de salut (p. 337).

Parmi toutes les caractéristiques de la pratique et des idéologies des différents agents religieux qui découlent de cette opposition, il suffira de mentionner les effets très différents que peut avoir l'échec d'une entreprise religieuse (au sens large) selon la position de l'agent qui le subit dans les rapports de force religieux.

L'échec du sorcier peut être puni de mort. Par rapport à lui, la prêtrise est en position avantageuse, puisqu'elle est en mesure de rejeter la responsabilité de l'échec sur le dieu lui-même. Mais, en même temps que le prestige du dieu, c'est le sien propre qui diminue; à moins que les prêtres ne trouvent un moyen d'expliquer de façon convaincante que la responsabilité de l'échec n'incombe pas au dieu mais au comportement de ses fidèles. Ceci est rendu possible par la substitution de la conception du « service divin » (*Gottesdienst*) à la conception de la « coercition du dieu » (*Gotteszwang*) (p. 337).

4.2. Les grandes oppositions qui divisent les puissances surnaturelles et les rapports de force qui s'établissent entre elles expriment dans la logique proprement religieuse les oppositions entre les différents types d'action religieuse (correspondant eux-mêmes à des positions différentes dans la structure du champ religieux) et les rapports de force qui s'établissent dans le champ religieux.

L'opposition entre les dieux et des démons reproduit l'opposition entre la sorcellerie comme « coercition magique » et la religion comme « service divin ».

On peut désigner du nom de « religion » et de « culte » les formes de relation avec les puissances surnaturelles qui se manifestent sous la forme de prières, sacrifices, vénération, par opposition à la « sorcellerie » comme « coercition magique »; et, corrélativement, on peut appeler « dieux » les êtres qui sont vénérés et priés religieusement et « démons » ceux qui sont l'objet d'une contrainte et d'une évocation magique (p. 334).

De même l'histoire des dieux suit les fluctuations de l'histoire de leurs serviteurs :

Le développement historique de cette division [entre la religion et la magie] est souvent dû au fait que la suppression d'un culte, sous l'action d'un pouvoir mondain ou sacerdotal, en faveur d'une nouvelle religion, a réduit les anciens dieux à l'état de « démons » (p. 335).

Autre illustration : si les prêtres ont le pouvoir de faire retomber la responsabilité de l'échec sur le dieu sans se dévaluer en le dévaluant, et cela en faisant retomber la responsabilité sur les laïcs, il peut arriver qu'« une vénération renouvelée et renforcée ne suffise pas et que les dieux de l'ennemi demeurent les plus forts » (p. 337).

5. Le pouvoir religieux étant le produit d'une transaction entre les agents religieux et les laïcs dans laquelle les systèmes d'intérêts propres à chaque catégorie d'agents et à chaque catégorie de laïcs doivent trouver satisfaction, tout le pouvoir que les différents agents religieux détiennent sur les laïcs et toute l'autorité qu'ils détiennent dans les relations de concurrence objective qui s'établissent entre eux trouvent leur principe dans la structure des rapports de force symbolique entre les agents religieux et les différentes catégories de laïcs sur lesquelles s'exerce leur pouvoir.

5.1. Le pouvoir du prophète a pour fondement la force du groupe qu'il mobilise par son aptitude à *symboliser* dans une conduite exemplaire et/ou dans un discours (quasi) systématique les intérêts proprement religieux de laïcs occupant une position déterminée dans la structure sociale.

Outre qu'il lui arrive de sacrifier à la représentation naïve du cha-

risme comme qualité mystérieuse de la personne ou don naturel (« le pouvoir charismatique subsiste en vertu d'une soumission affective à la personne du maître et à ses dons de grâce — charisme —, qualités magiques, révélations ou héroïsme, puissance de l'esprit ou du discours »), Max Weber, même dans ses écrits les plus rigoureux, ne propose jamais qu'une théorie psycho-sociologique du charisme comme relation *vécue* du public au personnage charismatique : « Par 'charisme', on doit entendre une qualité *considérée comme* extraordinaire [...] qui est *attribuée* à une personne. Celle-ci est *considérée comme* dotée de force et de propriétés surnaturelles ou surhumaines ou au moins exceptionnelles » (p. 179). La légitimité charismatique n'a d'autre fondement, on le voit, qu'un acte de « reconnaissance ». Pour rompre avec cette définition, il faut considérer la relation entre le prophète et les disciples laïcs comme un cas particulier de la relation qui s'établit, selon Durkheim, entre un groupe et ses symboles religieux : l'emblème n'est pas un simple signe exprimant « le sentiment que la société a d'elle-même »; il « *constitue* » ce sentiment. Comme l'emblème, la parole et la personne prophétiques symbolisent les représentations collectives parce qu'elles ont contribué à les constituer. C'est parce qu'il porte au niveau du discours ou de la conduite exemplaire des représentations, des sentiments et des aspirations qui lui préexistaient mais à l'état implicite, semi-conscient ou inconscient, bref, parce qu'il réalise dans son discours et dans sa personne comme *paroles exemplaires*, la rencontre d'un signifiant et d'un signifié préexistants (« Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé »), que le prophète, cet individu isolé, sans passé, dépourvu de toute caution autre que lui-même (« Il est écrit [...] mais moi je vous dis [...] »), peut agir comme une force organisatrice et mobilisatrice (11). C'est donc à condition de penser le prophète dans sa relation avec les laïcs (relation inséparable évidemment de sa relation avec la prêtrise qu'il conteste) que l'on peut résoudre le problème de *l'accumulation initiale du capital de pouvoir symbolique* que Max Weber résolvait par l'invocation (paradoxe de sa part) de la nature. Mais, en outre, on n'est en droit de ramener la question de la réussite de la prophétie à la question de la communication entre le prophète et les laïcs et de l'effet propre de la prise de conscience et de l'explicitation prophétiques qu'à la condition de s'interroger sur les conditions économiques et sociales de l'instauration et de l'efficacité de ce type particulier de communication. En tant que discours de rupture et de critique qui ne peut trouver que dans l'invocation de son inspiration charismatique, la

(11) Sur le « charisme de la parole » et ses effets en différents contextes sociaux et en particulier dans la démocratie électorale, voir *W.G.* t. II, p. 849.

justification idéologique de sa prétention à contester l'autorité des instances détentrices du monopole de l'exercice légitime du pouvoir symbolique, le discours prophétique a plus de chances d'apparaître dans les périodes de crise ouverte ou larvée affectant soit des sociétés entières, soit certaines classes, i.e. dans les périodes où les transformations économiques ou morphologiques déterminent, dans telle ou telle partie de la société, l'effondrement, l'affaiblissement ou l'obsolescence des traditions ou des systèmes de valeurs qui fournissaient les principes de la vision du monde et de la conduite de la vie. Ainsi, comme l'observait Marcel Mauss, « des disettes, des guerres suscitent des prophètes, des hérésies; des contacts violents entament même la répartition de la population, la nature de la population, des métissages de sociétés entières (c'est le cas de la colonisation) font surgir forcément et précisément de nouvelles idées et de nouvelles traditions [...]. Il ne faut pas confondre ces causes collectives, organiques, avec l'action des individus qui en sont les *interprètes* plus que les maîtres. Il n'y a donc pas à opposer l'invention individuelle à l'habitude collective. *Constance et routine peuvent être le fait des individus, novation et révolution peuvent être l'œuvre des groupes*, des sous-groupes, des sectes, des individus agissant par et pour les groupes » (12). Et, pour en finir complètement avec la représentation du charisme comme propriété attachée à la nature d'un individu singulier, il faudrait encore déterminer, en chaque cas particulier, les caractéristiques sociologiquement pertinentes d'une biographie singulière qui font que tel individu s'est trouvé *socialement* prédisposé à éprouver et à exprimer avec une force et une cohérence particulières des dispositions éthiques ou politiques déjà présentes, à l'état implicite, chez tous les membres de la classe ou du groupe de ses destinataires.

5.1.1. Du fait que le discours prophétique est produit dans et pour une transaction directe avec les laïcs, la (quasi) systématisation qu'il réalise est « dominée non par des exigences de cohérence logique mais par des *évaluations pratiques* » (p. 354).

Si, en les rassemblant en un (quasi) système doté de sens et donateur de sens, la prophétie légitime des pratiques et des représentations qui n'ont en commun que d'être engendrées par le même habitus (propre à un groupe ou une classe) et qui, de ce fait, peuvent être vécues dans l'expérience commune comme discontinues et disparates, c'est qu'elle a elle-même pour principe générateur et unificateur un habitus objectivement accordé à l'habitus de ses destinataires. L'ambiguïté qui, comme on l'a souvent observé, caractérise le message

(12) Marcel MAUSS, *Œuvres*, (Paris, Éd. divisions de la sociologie » pp. 333-334. (Souligné par moi.)
de Minuit, 1969), t. III, « Cohésion sociale et

prophétique se retrouve en tout discours qui, lors même qu'il s'adresse plus directement à un public socialement spécifié, vise à gagner des adhésions et dont les allusions et les ellipses sont bien faites pour favoriser l'entente dans le malentendu et le sous-entendu, c'est-à-dire les perceptions réinterprétatrices qui importent dans le message toutes les attentes des récepteurs.

5.2. L'issue de la lutte entre le corps sacerdotal et le prophète concurrent (avec ses disciples laïcs) dépend non seulement de la force proprement symbolique du message prophétique (effet mobilisateur et critique — « débanalisant » — de la nouvelle révélation, etc.) mais aussi de la *force des groupes mobilisés* par les deux instances concurrentes dans les rapports de force extra-religieux.

Comme l'indique Max Weber, la façon dont se résout la tension entre le prophète et ses disciples d'une part, et le corps sacerdotal d'autre part, est une « question de force » (p. 359) et toutes les solutions sont possibles, depuis la suppression physique du prophète jusqu'à l'annexion de la prophétie, en passant par toutes les formes de concessions partielles.

5.3. La pratique sacerdotale et la systématisation que les prêtres font subir au message originel sont la résultante de l'action des *forces externes* qui revêtent des poids inégaux selon la conjoncture historique et avec lesquelles le corps sacerdotal doit compter, à savoir (a) les demandes des laïcs (et en particulier le traditionalisme laïc et l'intellectualisme laïc), (b) la concurrence du prophète et du sorcier et (c) des *tendances internes* liées à la position du corps sacerdotal dans la division du travail religieux et à la structure propre de l'Église comme institution permanente revendiquant avec plus ou moins de succès le monopole de l'*administration des biens de salut* (*extra ecclesiam nulla salus*) et comme bureaucratie de fonctionnaires prétendant au « monopole de la coercition hiéocratique légitime » et chargés d'organiser, en des lieux et à des moments déterminés, le culte public du dieu, i.e. la prière et le sacrifice (par opposition à la coercition magique) en même temps que la prédication et la cure des âmes.

Il y a Église, dit à peu près Weber, lorsqu'il existe un corps de professionnels (prêtres) distincts du « monde » et bureaucratiquement organisé en ce qui concerne la carrière, la rémunération, les devoirs professionnels et le mode de vie extraprofessionnel; lorsque les dogmes et les cultes sont rationalisés, consignés dans des livres sacrés, commentés et inculqués par un enseignement systématique et pas seulement sous la forme d'une préparation technique; lorsque enfin toutes ces tâches s'accomplissent dans une communauté institutionnalisée. Et il voit le principe de cette institutionnalisation dans le processus

par lequel le charisme se détache de la personne du prophète pour s'attacher à l'institution et, plus précisément, à la *fonction* : « Le processus de transfert du sacré charismatique à l'institution en tant que telle [...] est caractéristique de tout processus de formation d'une Église et en constitue l'essence spécifique ». Il s'ensuit que l'Église, en tant que dépositaire et gestionnaire d'un charisme de fonction (ou d'institution) s'oppose à la secte entendue comme « communauté de personnes qualifiées charismatiquement de façon strictement personnelle » (13). Il s'ensuit aussi que l'entreprise bureaucratique de salut est inconditionnellement hostile au charisme « personnel », i.e. prophétique, mystique ou extatique, qui prétend indiquer une voie originale vers Dieu : « Celui qui accomplit des miracles sur le mode charismatique et non dans l'exercice de ses fonctions est condamné comme hérétique ou sorcier ». Dans la mesure où elle est le produit de la bureaucratisation progressive de l'administration religieuse ou, mieux, de la « transformation du charisme en pratique quotidienne », de la « banalisation » (*Veralltäglichung*) (14) du charisme, l'Église présente toutes les caractéristiques des institutions « quotidiennes » ; « compétences de fonction strictement délimitées et hiérarchiquement ordonnées, série d'instances, règlements, émoluments, bénéfices, ordre disciplinaire, rationalisation de la doctrine et de l'activité de fonction » (pp. 879-881).

5.3.1. La pratique sacerdotale et, du même coup, le message qu'elle impose et inculque doivent toujours la part la plus importante de leurs caractéristiques aux *transactions* incessantes entre l'Église qui, en tant que dispensatrice *permanente* de la grâce (sacrements), dispose du pouvoir de coercition corrélatif de la possibilité de décerner ou de refuser les biens sacrés (15), et les demandes des laïcs qu'elle entend diriger religieusement et dont elle attend son pouvoir (temporel autant que spirituel).

5.3.1.1. « Plus le clergé s'efforce de régler la conduite de la vie des

(13) Inversement, la secte « refuse la grâce institutionnelle et le charisme d'institution ». Elle s'attache au principe de la « prédication des laïcs » et du sacerdoce universel » (que « toute Église conséquente interdit »), de « l'administration démocratique directe » exercée par la communauté elle-même (les fonctionnaires ecclésiastiques étant considérés comme les « serviteurs » de la communauté), de la « liberté de conscience » qu'une Église à prétention universaliste ne peut accorder (*W.G.*, II, pp. 920-922).

(14) Le néologisme de « banalisation »

ne traduit à peu près exactement (aux jeux de mots près) les deux aspects du concept webérien de *Veralltäglichung* que si on l'entend au double sens de « processus consistant à devenir banal, quotidien, ordinaire », par opposition à l'extra-ordinaire ou à l'extra-quotidien (*Ausseralltäglichkeit*) et au sens d'« effet exercé par le processus consistant à devenir banal, quotidien, ordinaire ».

(15) *W.G.* p. 39 (coercition hiérocration); p. 435 (grâce institutionnelle, *Antsalts-gnade*).

laïcs conformément à la volonté divine (et, en premier lieu, d'accroître par là sa force et ses revenus), plus il est contraint de faire des concessions dans ses théories et ses actions » (p. 367), au style de vie et à la vision du monde de la fraction des laïcs dont il attend primordialement ses revenus et son pouvoir.

Max Weber dit, en fait, « des concessions, dans ses théories et ses actions, à la vision traditionnelle des laïcs »; et il commente, quelques lignes plus loin : « Plus les vastes masses deviennent l'objet de l'action d'influence exercée par les prêtres et le fondement de leur force, plus le travail de systématisation doit prendre en compte les formes de représentation et de pratique religieuses les plus traditionnelles, c'est-à-dire magiques ». En la forme générale qui lui est donnée ici, cette proposition définit la forme particulière de la relation qui s'établit entre l'activité sacerdotale, et son « public-cible », quel qu'il soit, populaire ou bourgeois, paysan ou citadin.

5.3.1.2. Plus le corps des prêtres est proche de détenir, dans une société divisée en classes, le *monopole de fait* de l'administration des biens de salut, plus sont divergents, voire contradictoires, les intérêts religieux auxquels doit répondre son action de prédication et de cure des âmes et plus cette action et les agents chargés de l'exercer tendent à se diversifier (de l'abbé de cour au curé de campagne, du fidéisme mystique au ritualisme magique) en même temps que s'élabore un message socialement indifférencié qui doit ses caractéristiques, et en particulier son ambiguïté, au fait qu'il est le produit de la recherche du plus grand dénominateur religieux entre les différentes catégories de récepteurs.

L'ambiguïté de la prophétie d'origine la rend disponible pour les réinterprétations conscientes ou inconscientes qu'opèrent les utilisateurs successifs, portés à lire le message originel « avec les lunettes de toute leur attitude », comme disait Max Weber à propos de Luther, et les interprètes professionnels que sont les prêtres contribuent pour une part très importante à ce travail incessant d'adaptation et d'assimilation qui permet d'établir la communication entre le message religieux et des récepteurs sans cesse renouvelés et profondément différents des destinataires originels tant dans leurs intérêts religieux que dans leur vision du monde.

5.3.2. Pour riposter aux attaques prophétiques ou à la critique intellectualiste des laïcs, la prêtrise doit « fonder et délimiter systématiquement la nouvelle doctrine victorieuse ou défendre l'ancienne [...], établir ce qui a et ce qui n'a pas valeur de sacré », bref se doter d'instruments de lutte symbolique à la fois *homogènes* (« banalisés »), *cohérents* et *distinctifs*, et cela dans l'ordre du rituel aussi bien qu'en

matière de dogme (corpus doctrinal). Les nécessités de la défense contre les prophéties concurrentes et contre l'intellectualisme laïc contribuent à favoriser la production d'instruments « banalisés » de la pratique religieuse, comme en témoigne le fait que la production des écrits canoniques est accélérée lorsque le contenu de la tradition se trouve menacé (p. 361).

C'est aussi le souci de définir l'originalité de la communauté par rapport aux doctrines concurrentes qui conduit à valoriser les *signes distinctifs* et les *doctrines discriminantes*, à la fois pour lutter contre l'indifférentisme et pour rendre difficile le passage à la religion concurrente (p. 362).

5.3.2.1. La concurrence du *sorcier*, petit entrepreneur indépendant, loué à l'occasion par les particuliers, exerçant son office en dehors de toute institution communément reconnue et, le plus souvent, de manière clandestine, contribue à imposer au corps sacerdotal la « *ritualisation* » de la pratique religieuse et l'annexion des croyances magiques (v.g. culte des saints ou maraboutisme).

5.3.3. « La systématisation casuistico-rationnelle » et la « banalisation » que le corps sacerdotal fait subir à la prophétie d'origine — (quasi-) systématisation établie « sur la base de valeurs unitaires » — répond à des exigences convergentes, soit : (a) la recherche typiquement bureaucratique de l'*économie de charisme* qui porte à confier l'exercice de l'action sacerdotale, activité nécessairement banale et « banalisée », parce que quotidienne et répétitive, de prédication et de cure des âmes, à des fonctionnaires du culte *interchangeables* et dotés d'une qualification professionnelle homogène, acquise par un apprentissage spécifique, et d'instruments homogènes, propres à soutenir une action homogène et homogénéisante (production d'un habitus religieux); (b) la recherche de l'adaptation aux intérêts des laïcs, directement éprouvés dans l'activité sacerdotale par excellence, la cure des âmes, « instrument de force du prêtre » (16); (c) la lutte contre les concurrents.

La « systématisation casuistico-rationnelle » et la « banalisation » constituent les conditions fondamentales du fonctionnement d'une bureaucratie de la manipulation des biens de salut en ce qu'elles permettent à des agents *quelconques* (i.e. interchangeables) d'exercer de manière continue l'activité sacerdotale en leur fournissant les instruments pratiques, écrits canoniques, bréviaires, sermonnaires,

(16) *W.G.* p. 365. Max Weber observe que la part faite à la prédication (par opposition à la cure des âmes) varie en sens inverse de l'introduction d'éléments magi-

ques dans la pratique et les représentations (comme en témoigne l'exemple du protestantisme).

catéchismes, etc., qui leur sont indispensables pour remplir leur fonction au moindre coût en charisme (pour eux-mêmes) et au moindre risque (pour l'institution), surtout lorsqu'il leur faut « prendre position sur des problèmes qui n'ont pas été résolus dans la révélation » (p. 366). Le bréviaire et le sermonnaire jouent à la fois le rôle d'un pense-bête et d'un garde-fou, destiné à assurer l'économie de l'improvisation en même temps qu'à l'interdire.