

POUVOIR ET AUTORITÉ DANS LES ÉGLISES ISSUES DE LA RÉFORME

par Gilbert
VINCENT

*professeur à
la Faculté de Théologie
Protestante,
Université des
Sciences Humaines
de Strasbourg*

Introduction :

L'individualisme protestant : refus du pouvoir ou de l'autorité ?

« A chacun son système », pour reprendre le titre donné à mon exposé, paraît bien, à première vue, correspondre à ce qu'on observe au sein du protestantisme en fait d'organisation et de répartition des compétences et attributs du pouvoir. La formule « à chacun son système » est provocante et propre à susciter des réactions ambivalentes. D'un côté, en effet, face à des non-protestants (catholiques avant tout), on cherche à estomper les traces de l'image négative d'une tradition protestante qui n'aurait déboulonné le pouvoir de la papauté que pour mettre, à la place, un système de chefferies et le règne de petits chefs tirant à hue et à dia ; d'un autre côté, cependant, face en particulier aux autres protestants, on trouve une secrète satisfaction à se trouver incomparable ou à faire étalage de sa fidélité à un modèle dont la pureté proviendrait de sa conformité à des références scripturaires indiscutables.

Ce que l'ambivalence notée à l'instant manifeste, c'est une certaine oscillation, au sein du protestantisme, entre deux définitions de l'individualisme. L'une négative : l'individualisme se traduirait par une incapacité foncière à supporter l'autorité ; l'autre positive : il s'agirait du projet personnel d'assumer ses responsabilités et de l'aspiration à être reconnu comme sujet responsable. Sur la toile de fond de cet – ou de ces – individualisme(s) comment, alors que l'opposition au pouvoir clérical est inscrite au plus profond des mémoires protestantes, le **risque d'anarchie** se trouve-t-il conjuré ? Inversement, à supposer que ce risque soit conjuré, comment éviter de retomber sous la coupe de **pouvoirs nouveaux**, d'autant plus pesants qu'on ne pourra prétexter, pour s'y dérober, qu'on n'est pour rien dans leur mise en place ?

A partir de ces diverses manières de formuler une question – celle du rapport au pouvoir – qui pourrait recevoir d'autres expressions encore, on se trouve conduit à réfléchir sur les deux points suivants :

1) Y a-t-il, entre protestants, plus que ce plus petit commun dénominateur que représente le refus du pouvoir catholique romain – ou du moins de l'idée qu'on s'en fait ? Autrement dit, le protestantisme correspond-il à autre chose qu'à une sorte d'**ecclésiologie* négative**, dont il est facile d'imaginer qu'elle encourage l'esprit frondeur (individualisme négatif !), mais dont on voit mal comment elle pourrait, seule, inspirer quelque attachement que ce soit à la moindre forme d'organisation collective ?

2) A supposer, comme on est raisonnablement en droit de le faire à l'exemple des organisateurs de ce colloque (qui ont choisi de mettre l'accent sur l'exercice de l'autorité), que l'opposition historique des protestants au pouvoir romain réponde à des « raisons » susceptibles de nourrir des projets alternatifs constructifs, peut-on estimer que celles-ci valent encore aujourd'hui et sont assez fortes pour inspirer des manières d'être, de faire, de vouloir des relations, ecclésiales – entre soi –, et sociales – avec les autres –, non seulement originales mais encore et surtout exigeantes du point de vue de l'autorité ?

Avec la première question, on se trouve entraîné sur le terrain d'une sociologie historique. Avec la seconde, sur le terrain plus difficile d'une sociologie de l'éthique, et l'on est affronté très vite à la tâche difficile de préciser quel est l'endroit du refus du pouvoir. La réponse, il est vrai, paraît simple : l'endroit du refus du pouvoir, dira-t-on, c'est l'autorité ! Pourtant, si les choses étaient si simples, point ne serait besoin d'un colloque comme celui-ci pour en débattre ! Avant donc de revenir au premier point, plus historique, permettez-moi d'avancer quelques réflexions provisoires sur ce couple fameux du pouvoir et de l'autorité.

I. Pouvoir et autorité

a) Distinctions conceptuelles

On le sait peut-être, on a l'habitude, après Max Weber, de considérer que la distinction entre les deux notions repose sur le critère de la **légitimité** : l'autorité serait un pouvoir légitime ; plus précisément, un pouvoir tenu pour tel. Le critère de distinction mis en œuvre repose sur l'assentiment. Or, croit-on, ce faisant, éviter toute difficulté ? Nullement, dès lors que tout pouvoir ne manque pas de se prétendre légitime. D'autre part, il est assez notoire que les pouvoirs les plus efficaces et les plus redoutables sont précisément ceux qui disposent du plus de moyens pour forcer l'assentiment (cf. le fameux petit ouvrage : *De*

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 92-94.

la servitude volontaire, de La Boétie), voire pour faire oublier aux sujets asservis que leur consentement leur a été extorqué. Le critère subjectif du consentement n'est donc pas suffisant. Aussi convient-il de retenir une suggestion précieuse de H. Arendt (cf. *Qu'est-ce que l'autorité ?*, in : *La crise de la culture*) : l'autorité, ce n'est pas du pouvoir, assaisonné d'assentiment. Si ce n'était que cela, la différence du pouvoir et de l'autorité ne serait guère qu'une différence de degré dans la « comestibilité » du pouvoir. L'autorité ne serait qu'un pouvoir non brut, apprêté, cuisiné en quelque sorte. Selon H. Arendt, au contraire, la différence est pleinement conceptuelle car l'autorité diffère du pouvoir autant qu'une **relation coopérative** diffère d'une **relation compétitive**. Précisons cette différence en deux mots : alors que, quand le pouvoir est en jeu, plus il y a de pouvoir d'un côté, moins il y en a de l'autre, quand il s'agit d'autorité, la relation est bénéfique à chacun ; bien plus : à l'enseigne de l'autorité, la relation est établie en vue d'elle-même, en vue de la **qualité de l'être-ensemble**. On peut encore formuler ainsi les choses : le pouvoir correspond à un jeu à somme nulle – voire négative – ; en ce cas, quelle que soit la répartition du pouvoir entre ses différents détenteurs, son total est fixe ou, lorsqu'il y a confit d'intérêts, il diminue globalement. L'autorité, elle, correspond à un jeu à somme non nulle, voire positive : l'autorité ne s'exerce pas contre d'autres, mais pour eux, pour que croisse leur contribution à la prise des décisions qui importent à la vie d'un groupe. C'est ce qui se passe dans le dialogue coopératif, où l'objectif n'est pas d'avoir raison contre l'autre mais de contribuer à l'avènement d'une vérité dont la loi est celle du don et du partage (à l'instar de ce que raconte le récit de la multiplication des pains, qui procède de l'acte même de donner).

Le pouvoir se garde, se conquiert, se réserve. L'autorité se partage, et s'expose. Cette caractérisation phénoménologique permet d'apercevoir ceci, de grande importance pour notre thème : l'autorité n'est pas affaire de « personne » (comme on le suppose un peu trop vite quand on parle de charisme personnel), tandis que le pouvoir serait plutôt, ou surtout, affaire d'organisation, celle-ci étant conçue comme une machine à dominer. Or, j'en propose ici l'hypothèse, la tradition protestante n'incline que trop à opérer cette double assimilation. Ne suffit-il pas, souvent, de dénoncer et de chercher à secouer la lourdeur d'un appareil de pouvoir pour que cette fronde se prétende inspirée du noble souci de l'autorité ? Ce faisant, on confond institution **juste** et institution **minimale**. On oublie, du coup, qu'une institution minimale peut être injuste lorsqu'elle permet qu'on s'accommode de relations injustes sous prétexte de préserver ce qu'on tient pour le bien le plus précieux, à savoir la liberté. On se retrouve alors du côté de ceux qui, en politique, préconisent un Etat minimal, sans services publics ni redistribution. Un tel modèle, toutefois, ne se laisse pas transposer sur le plan ecclésiologique sans que de graves difficultés surgissent ; ne serait-ce que

parce que, même minimal, un Etat est censé exercer des fonctions de police et de défense militaire ; il est doté d'un appareil de défense et de répression qui révèle cruellement les limites de l'engagement commun des sociétaires au service de l'ensemble qu'ils forment.

D'autre part, n'oublions pas que le pouvoir n'est pas force pure, anonyme. Certaines des analyses de Crozier et Friedberg (in : *L'acteur et le système*) font bien apparaître qu'un des atouts du pouvoir consiste dans la capacité qu'a un « acteur » de se rendre imprévisible. S'il en est ainsi, l'autorité, elle, consiste en ce qu'un sujet consent à se rendre prévisible – donc à voir amoindri son éventuel capital de pouvoir – afin qu'advienne une relation où l'autre trouve sa place, symétrique et complémentaire de celle du sujet : la nature de l'autorité est d'être « participée ».

b) *L'institution et ses règles*

Ces premières notations appellent trois remarques. La première, c'est que la distinction proposée est de « raison », ou encore de nature **typologique**. Autorité et pouvoir désignent ainsi les deux pôles entre lesquels se situe toute relation. Ce serait en user de façon par trop idéaliste – ou angélique – que d'imaginer une relation entièrement et définitivement arrimée au pôle de l'autorité. Seconde remarque : l'autorité, dans la mesure où elle coïncide avec une certaine prévisibilité voulue du sujet le plus puissant, ne répugne aucunement à l'usage de règles. **Règles et procédures**, avant d'être dénoncées comme favorisant l'anonymat et le règne de la bureaucratie (deux adversaires dont les chrétiens ont raison de se méfier), demandent à être considérées comme tiers régulateur entre individus et entre groupes, que leur pente « naturelle » (?) entraîne vers des rapports mimétiques, faits d'amour et de haine mêlés, à supposer que la haine ne finisse pas par l'emporter. Troisième remarque : envisager l'autorité de façon « réaliste », c'est-à-dire comme un bien méritant qu'on s'engage pour lui, et qu'on déploie des moyens appropriés pour le produire et le conserver, cela pourrait impliquer qu'on se retienne de dénoncer l'ambition de pouvoir chez l'autre, oubliant ainsi qu'on en devient soi-même la proie alors même qu'on n'en possède pas, ou peu : car le pouvoir, avant qu'on ne le possède, il vous possède comme **l'obsession d'un manque**. Au pouvoir, plus encore qu'au diable, auquel D. de Rougemont songeait, s'applique la formule de cet auteur : sa plus grande ruse est de faire croire qu'il n'existe pas. Précisons : ou qu'il n'existe plus (par exemple parmi les chrétiens), ou qu'il n'existe qu'ailleurs (par exemple chez les catholiques...).

Prendre au sérieux le danger du pouvoir, dans et contre les relations humaines, alors même qu'on souscrit à l'autorité seule, cela engage donc très probablement à inventer des formules de **prudence** – notam-

ment au travers de règles procédurales prévoyant, entre autres, des méta-règles au sujet des procédures tenues pour normales de révision des règles en vigueur, ainsi qu'un organe veillant à la constitutionnalité des règles et de leurs applications (la constitutionnalité, c'est la congruence, établie de manière argumentative, entre règles et principes, tenus pour « transcendants », c'est-à-dire inappropriables par qui que ce soit, personne n'étant autorisé à prétendre que les principes parlent par sa bouche ou sont ce qu'il veut qu'ils soient). J'ai parlé de « formules de prudence » ; il convient de compléter : en vue de la **concorde**. En effet, en tant que formules prudentielles, les règles sont une manifestation de la sagesse pratique, dont la passion maniaque pour le règlement (ça arrive !) n'est qu'un dévoiement ; car, sans règles, la **confiance** ne règne que dans une population de saints. En dehors, c'est-à-dire parmi les humains, elle fait place, presque aussitôt, à la méfiance, si ce n'est aux manipulations d'un pouvoir visant à forcer la crédulité des assujettis pour passer à leurs yeux pour « bon » (l'histoire fourmille d'exemples de tyrans aspirant à une réputation de bonté, voulant sincèrement être aimés !). Concluons sur ce point : si les règles ne garantissent pas le règne de la confiance et de la concorde, du moins en sont-elles de précieuses conditions de possibilité, irremplaçables à ce titre.

II. Protestantisme et institutionnalisation d'un pouvoir minimal

a) *Un ou des protestantisme(s) ?*

J'en viens – enfin ! – au noyau de la question qui m'a été posée : qu'en est-il du protestantisme, sous le double rapport du pouvoir et de l'autorité ? Là encore, derrière une question simple, on a vite fait de découvrir plusieurs problèmes mêlés. Parmi lesquels ceux-ci, qu'il est utile de dissocier pour les aborder avec le plus de clarté possible. D'abord, le problème « du » protestantisme, traité comme un tout singulier, au moins grammaticalement, alors que l'observation, tant familière que savante, devrait, semble-t-il, inciter à mettre l'accent sur la diversité de ses choix axiologiques en matière de pouvoir et d'autorité, voire sur la diversité de ses traditions constitutives. On en vient de là au problème des différentes manières d'être protestant, de concevoir le protestantisme, son potentiel normatif et d'être prêt à se laisser orienter dans sa vie soit par des textes normatifs rigoureux, soit par des références qu'on sait être le fruit d'interprétations attendant elles-mêmes d'être reprises dans un processus interprétatif, soit des « exemples » puisés dans l'histoire ou dans son propre environnement, etc.

La question à traiter ressemblerait donc à ces meubles qui, une fois leur porte ouverte, révèlent une multiplicité de tiroirs à serrures et à contenus différents les uns des autres. Face à tant de tiroirs, je ne

suis sûr que d'une chose : je ne pourrai faire mieux qu'en entrouvrir certains et en inspecter superficiellement le contenu.

Pour ce qui est du protestantisme. Beaucoup d'entre nous seront prêts à l'accorder : il est **pluriel**. Nous accorderons nous pour autant sur la valeur à accorder à ce pluriel ? scandale pour les uns, richesse pour les autres ; expression de ce que l'individualisme peut produire de pire, penseront certains ; expression, au contraire, d'un individualisme de bon aloi selon d'autres... A travers ces jugements contrastés, il est facile de discerner une des grandes lignes de différenciation (mais non sans doute de démarcation) au sein du protestantisme, par rapport à laquelle on distingue habituellement un style **multitudiniste*** et un style **confessant***. Qu'on me permette deux ou trois notations à ce sujet. Je parle bien de « **styles** » : si l'on me suit, ceci sous-entend que la prédominance de l'un de ces styles au sein d'un groupe religieux, d'une paroisse ou d'un regroupement d'Eglises, n'empêche pas qu'on trouve des partisans de l'autre, qui forment une minorité nullement négligeable.

Comment en irait-il autrement, quand **le choix d'une Eglise** exprime parfois, sinon souvent, une façon d'entériner des choix faits par d'autres, en particulier les parents ou autres proches ? Il est de la logique des choix, on le sait, de s'effectuer autant **en dépit** de certaines caractéristiques de l'être choisi qu'**en raison** directe de ses traits positifs. Ainsi peut-on se trouver dans une Eglise multitudiniste, et pourtant préférer un style d'engagement confessant. L'inverse est également vrai et se vérifie dans des études de sociologie empirique, telle celle qui a porté sur les Conseillers de paroisse¹, même s'il paraît a priori plus difficile à concevoir : de par sa nature, en effet, le groupe multitudiniste, plus tolérant pour la diversité interne, admet en son sein l'expression de préférences pour l'autre style. Si pourtant, même au sein de groupes confessants, par nature plus unanimistes, une certaine diversité existe, c'est parce que le type d'Eglise correspondant incarne une **tradition** (donc une diversification interne inévitable) et que, d'autre part, les groupes religieux, aussi forte que soit leur identification à partir de références religieuses homogènes ou fortement interdépendantes, n'échappent pas à la condition commune de tout groupe, de quelque nature qu'il soit, dans une société moderne. Tout groupe, en effet, est constitué de gens qui, outre leur **appartenance** à ce groupe – aussi forte et significative soit-elle à leurs yeux –, appartiennent à d'autres groupes (professionnels, culturels, politiques, etc.). Pour qu'il n'en n'aille pas ainsi, il faudrait que le groupe en question constitue à lui seul une micro-société, capable d'auto-subsistance ; capable de se fermer à toute influence extérieure ; ce serait alors une « institution totale »

¹ Roland J. Campiche, François Baatard, Gilbert Vincent, Jean-Paul Willaime, *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1990.

(au sens de E. Goffman) ou ce que, dans le langage usuel, on appelle une « secte ».

b) Dialectique de la tradition et styles protestants

Tradition et multi-appartenance sont deux réalités auxquelles, en même temps qu'au style – et afin de mieux préciser la portée de ce dernier concept – il convient de prêter attention.

Contrairement à ce qu'imaginent les traditionalistes, une tradition ne désigne pas une somme de traits invariants. Outre que, souvent, les traditions qu'aiment à invoquer les amateurs d'identités groupales fortes, quasi exclusives, sont de création récente (XIX^e et XX^e siècles), notons que, lorsqu'elles traversent les siècles, c'est que ceux qui s'en réclament ont réussi à leur donner sens dans des contextes nouveaux. Si une tradition était à prendre ou à laisser, elle serait plus souvent abandonnée, ou muséographiée ou momifiée qu'acceptée. Si elle est acceptée, c'est en raison d'une dialectique constitutive, d'un double mouvement : par une tradition, aux yeux des intéressés, du sens est donné à leur environnement. En retour, certaines caractéristiques (en particulier des valeurs nouvelles telles la tolérance ou, aujourd'hui, le respect de la nature...) de cet environnement incitent les défenseurs d'une tradition à montrer que celle-ci est compatible avec celles-là. Il s'agit d'une lecture à double sens : nous lisons une tradition autant que nous nous lisons en elle, nous et notre époque. Nous interprétons une tradition autant que nous nous interprétons grâce à elle. Si la tradition confère du sens à nos vies, c'est que nous ne cessons d'inventer son sens, condition pour qu'elle reste vivante, pour qu'elle ne soit pas mortifère.

Face à ces deux mouvements, on pourrait dire que chacun des deux styles précédemment évoqués tend à mettre l'accent sur un mouvement seul, au détriment de l'autre. Les confessants soulignent l'indisponibilité du sens, ou son invariance : une manière d'affirmer qu'il existe avant nous, hors de nos prises. Si cette accentuation chasse complètement le sentiment que l'autre mouvement pourrait avoir quelque raison d'être, le **fondamentalisme*** menace, et avec lui l'oubli que nous sommes en principe les destinataires du sens ; ce qui implique que nous soyons capables de nous l'approprier. De leur côté, les multitudinistes soulignent que le prix de l'interprétation – condition de toute « actualisation » du sens le plus objectif – est l'indépassable diversité des interprétations, conséquence elle-même du fait que les interprètes, et les lecteurs déjà, sont des sujets singuliers, peu ou prou irremplaçables. Mais, là encore, si cette accentuation amène à oublier l'autre, l'excès **libéral** menace ; excès qui, au pire, aboutit à traiter les textes de référence comme un prétexte. Dans les deux cas, aux extrêmes, disparaît la dialectique, la tension entre deux conceptions qu'il convient de défendre ensemble : le sens a l'objectivité d'un texte, d'une part ; il alimente la vie « subjective »

des individus et des groupes, d'autre part. C'est cette tension qui définit, en principe, la définition protestante du rapport à la « Parole ». L'originalité du protestantisme, en effet, consiste à la fois à refuser de tenir le sens pour tellement éloigné qu'il faudrait qu'un magistère s'en fasse le porte-parole attiré pour le mettre à notre portée et à soutenir qu'on n'a pas le droit, sous couvert d'appropriation, de considérer – comme ceux qu'ils dénonçaient comme des « illuministes* » – que nos interprétations sont spontanément accordées au sens textuel. En d'autres termes, on peut dire que, d'un point de vue protestant, une parole sans distance (la distance étant condition d'une relation respectueuse de chacun de ses pôles), n'est plus une parole mais un simple prétexte ou, à l'inverse, un fétiche. Dans les deux cas, l'autorité de la parole disparaît en même temps que la responsabilité de son lecteur-auditeur. Au milieu des ruines du double rapport vivant, du texte au lecteur et du lecteur au texte (rapport dialogique), ne subsistent plus alors que deux instances antagoniques se disputant le pouvoir : l'instance d'une lettre absolutisée, d'une part ; l'instance du lecteur délié du devoir de rendre raison de ses choix interprétatifs, d'autre part.

De telles observations, mitoyennes entre l'herméneutique* philosophique et la théologie, ont-elles une portée ecclésiologique ? Sans nul doute, si l'on a eu raison, ainsi qu'on vient de le faire, de parler d'« autorité de la parole » et de comprendre celle-ci à partir de la référence éthique au dialogisme. S'il est justifié de définir comme précédemment le concept de « tradition » et s'il est tout aussi raisonnable de ne pas opposer deux styles protestants comme s'il s'agissait de réalités contradictoires (il faudrait au contraire les tenir pour des complémentaires au sein d'un couple de vections et de tensions), alors il n'est pas exagéré, pas arbitraire, de parler d'une tradition protestante. Et le faire ne serait pas céder à un penchant immodéré et suspect pour la synthèse accommodante.

c) Le modèle de l'ecclésiologie de 1559

Dans le domaine de l'ecclésiologie, cette tradition (avec, j'y insiste, sa polarité stylistique constitutive) est manifeste. Ses motifs essentiels sont ceux qui, déjà, inspirent la première Discipline de 1559. Comme l'ont souligné plusieurs travaux de B. Roussel, une des marques de l'originalité de cette dernière (il en va ici comme souvent dans le cas de références fondatrices) : aucun document existant ne permet de l'identifier avec exactitude. Il faut la reconstituer à partir de rédactions multiples. L'absence de codification écrite n'attesterait-elle pas cette sagesse prudentielle précédemment évoquée, et donc le souci de **l'adaptabilité** du modèle adopté ?

Sans entrer dans trop de détails, rappelons que le premier Synode a pris grand soin d'éviter que ne soient réintroduites entre les nouvelles

Eglises de la Réforme des relations de suprématie au profit de telle ou telle d'entre elles. Aussi le choix de Paris, pour le premier Synode, n'est-il lié qu'à des raisons de commodité de rassemblement. Dans le même esprit, on a voulu éviter qu'un pouvoir concentré prenne corps, pouvoir « personnel » ou pouvoir hiérarchique : le **modérateur** est au service du synode, et son autorité ne s'étend pas à la durée séparant deux synodes. Le modèle adopté est donc celui de la **conciliarité*** et, en fixant la composition du synode ainsi que sa périodicité, les **règles** adoptées expriment, indirectement, que nul n'a pouvoir sur le synode en se réservant le privilège de le convoquer (ou non). L'organisation est bien, dès l'origine, **presbytéro-synodale***. L'égalité affirmée entre les multiples congrégations ne signifie pas que chacune, à la limite, pourrait se suffire à elle-même : il ne s'agit pas d'individus collectifs dont chacun pourrait imaginer pouvoir se passer des autres ; il s'agit plutôt de l'égalité sur la base de laquelle peut exister, entre sujets collectifs d'égale dignité, une **participation égale à l'autorité** décisionnelle (en particulier en matière doctrinale).

On sait aussi que, dès le début, on était très attaché à éviter toute résurgence du cléralisme (qu'on peut définir comme la domination exercée par une classe particulière d'agents sur l'ensemble du peuple de l'Eglise). Les premiers Réformés, précisément, s'accordent pour ne reconnaître dans l'Eglise que des distinctions fonctionnelles et pour refuser que des différences hiérarchiques leur correspondent. Autrement dit, la diversité des fonctions et des rôles ne saurait servir de prétexte à une pluralité d'ordres. **L'ordre** se dit au singulier ; il est coextensif à une Eglise « bien dressée ». C'est l'ordre qui règne dans une communauté fidèle à sa vocation (recevoir et faire entendre toujours à nouveau un message de vérité). C'est dire qu'est devenue caduque la grande division entre « ordre cléral » et non-ordre laïc avec, entre l'un et l'autre, une multiplicité de statuts intermédiaires correspondant à autant d'étapes dans un cursus défini par rapport à une norme d'excellence, la prêtrise (supposée entretenir un commerce privilégié avec le Christ du fait du pouvoir extra-ordinaire de célébration de la messe et d'opération du « mystère » de la transsubstantiation*).

Le pasteur n'est pas un prêtre ; car, tandis que l'être de ce dernier incarne en quelque sorte le pouvoir – sacré – présumé par l'opération de la messe, le faire du premier est, en principe, étroitement circonscrit par l'acte, somme toute commun, ou exotérique*, de l'écoute d'une Parole adressée à tous ; d'une Parole à laquelle – contrairement à la messe et à la « coupe du sang du Christ » – tous ont accès dès lors qu'ils ont appris à lire le texte biblique.

Le pasteur, aux yeux des premières communautés, a d'autant moins de titres à faire valoir pour se distinguer des laïcs que l'on garde le souvenir de la manière dont maintes Eglises locales se sont formées, à l'initiative de simples croyants, simplement animés de leur zèle pour

l'Évangile, au service duquel ils mettaient leur compétence à lire/interpréter et, sans doute aussi, à organiser des relations sociales. Ainsi s'explique-t-on que la fonction de **diacre** ait été reconnue et investie non seulement de tâches diaconales mais encore de tâches enseignantes et catéchétiques.

Rappelons encore l'existence de cette pièce maîtresse qu'est le « **Consistoire** » – le Conseil des Anciens – et l'accentuation du rôle des laïcs dans la nomination des pasteurs, destinée à prévenir les dérives bureaucratiques auxquelles peut donner lieu ce genre de pratique. Ajoutons que ce modèle est probablement plus « **aristocratique** » que « démocratique », dans la mesure où le « peuple », en assemblée, est plus appelé à ratifier les choix qu'on lui propose qu'à les élaborer. Malgré les intentions clairement démocratiques d'un Morély, la référence au « peuple » ne donne lieu à aucune pratique basiste ou auto-gestionnaire.

III. Le modèle et ses variations : formes typiques de résurgence du pouvoir et de résistance au pouvoir

a) Formes historiques « classiques »

Ayant rappelé les grands traits du modèle constitutif du protestantisme, reste à examiner ce qu'il est devenu à travers le temps. Pour comprendre certaines de ses modifications, il convient de noter ce qui suit :

1) Non catholique d'intention, le modèle mis en œuvre le sera dans un contexte de plus en plus marqué par la concurrence inter-confessionnelle. Si bien que certains seront entraînés dans une interprétation anti-catholique (démocratique et congrégationaliste*) qui, à son tour, suscitera ce qu'on pourrait appeler des réactions crypto-catholiques, motivées par la peur de la désorganisation anarchique, de la « dissipation » de l'Église. N'en soyons pas autrement surpris : dans tout conflit intense, l'**anti-modèle** de l'adversaire reste fascinant et on lui emprunte parfois plus qu'on ne croit, ne serait-ce que parce qu'on ne veut pas paraître moins capable que lui d'apporter des réponses aux problèmes tels qu'il contribue à les définir (songeons au problème de l'inconstance doctrinale soulevé par un Bossuet...). Cette pression jouera souvent dans le sens d'une **re-cléricalisation** du rôle du pasteur ; évolution d'autant plus facile que ce dernier a, par rapport aux laïcs, l'avantage d'être un « permanent ».

2) Du temps des Réformateurs déjà, un autre adversaire est bien vite apparu redoutable. C'est l'adversaire **anabaptiste***, issu des rangs protestants eux-mêmes, accusé de détruire l'édifice juridique et institutionnel des cités en lequel les Réformateurs voyaient, eux, l'expression

du maintien par la Providence divine du minimum d'ordre nécessaire à l'établissement de relations civiles. Cet adversaire, à tort ou à raison, a souvent été assimilé à l'« illuminisme », c'est-à-dire à une façon de refuser l'existence de critères « objectifs » du vrai et du bien à partir desquels on devrait faire la différence entre préférences subjectives justifiées et préférences illégitimes. Au fond, avec l'illuminisme, les Réformateurs sont confrontés au même problème que nous, aujourd'hui, lorsque nous refusons que la référence à une vérité commune disparaisse au profit de l'affirmation que tous les choix sont bons dès lors qu'ils sont « authentiques ». Or on ne peut oublier que, parmi les moyens de disqualifier un adversaire, autrefois comme aujourd'hui, l'accusation d'immoralisme figure en bonne place. C'est pourquoi les Réformateurs ont été tout particulièrement soucieux, face aux critiques catholiques, de prouver qu'ils n'avaient rien à voir avec anabaptistes et illuministes, accusés de provoquer désordre moral et chaos social du fait de leur refus de toute règle instituée. Le protestantisme, du coup, n'aura de cesse de faire la preuve de sa propre **respectabilité sociale**. Il en est souvent résulté un certain penchant légaliste qui, dans certaines conjonctures, a pu se confondre avec des attitudes conformistes et conservatrices. C'est ainsi que, au XVII^e siècle, oubliant les engagements radicaux des premiers monarchomaques – parmi lesquels Th. de Bèze, un des premiers théoriciens modernes de la désobéissance civile – de nombreux protestants français afficheront leur fidélité au Roi « très catholique » et préféreront subir les persécutions plutôt que de passer pour séditieux. C'est ainsi encore que, au XIX^e siècle, principalement dans le camp des « libéraux », on soutiendra, dans l'Eglise comme dans la vie politique, des conceptions qui, bien que « parlementaires » quant à la forme, reviennent à réserver l'exercice du pouvoir aux personnes « de condition » : le très protestant Guizot, homme de gouvernement, sera un des plus vigoureux théoriciens du régime censitaire et poussera jusqu'au bout les tendances oligarchiques présentes dans les premières formes d'organisation ecclésiastique.

3) En même temps, contre la fièvre « illuministe » (qui coïncide d'ordinaire avec des périodes de crise sociale, propices à l'activation d'attentes messianiques et de projets utopiques), on sera tenté de mettre l'accent sur la **responsabilité doctrinale** réservée à des pasteurs dûment formés et exercés à ne pas confondre n'importe quelle interprétation « personnelle » avec le sens de l'Écriture. Le sens, de plus en plus, sera compris, formellement, comme requérant diverses précautions et médiations (celle de la confession de foi, d'abord, garante d'orthodoxie ; celle, ensuite, à l'ère du libéralisme, de la recherche scientifique...). Les pasteurs deviennent alors des **spécialistes** du texte. Or, lorsque des voix s'élèveront là contre, elles confondront souvent dans une même critique pouvoir pastoral et mise à distance (herméneutique) du texte contre toute appropriation immédiate de son sens.

4) Dernière remarque enfin, étroitement liée à ce qui précède : contre ce double risque de « distance », la parade la mieux connue, sinon la plus fréquente, sera celle du **piétisme** : souligner l'accessibilité de Dieu dans la foi (selon une anthropologie situant celle-ci plus près du cœur ou du sentiment que de la raison) est une manière de réaffirmer **l'égalité de tous** et l'équidistance de tous par rapport au clair foyer de l'Évangile annoncé et vécu au quotidien. A son tour pourtant cette nouvelle accentuation, destinée à conjurer le risque du pouvoir, reste exposée à ce même risque. Il est vrai qu'on peut facilement croire que, devenu coextensif au groupe croyant, le pouvoir a disparu. Il n'en n'est rien cependant, et le pouvoir de tous sur chacun (cf. les analyses anciennes d'un Tocqueville, in *De la démocratie en Amérique*, à propos de la vie religieuse aux États-Unis) peut malheureusement conduire au pire des conformismes, celui de l'orthopraxie* n'étant pas moins redoutable que celui de l'orthodoxie.

b) Polarités théologiques et éthiques d'hier et d'aujourd'hui

Pouvoir pastoral – pouvoir oligarchique – pouvoir de l'assemblée : le protestantisme a connu et connaît probablement encore ces diverses accentuations/inflexions d'un modèle commun dont le statut est celui d'un invariant très peu stable : cas bien connu de **l'invariance par variations**, chacune de celles-ci se donnant comme le correctif d'autres variantes et risquant à son tour de durcir la forme que prend sa préférence ecclésiologique : le chemin de la fidélité à des principes est rarement rectiligne, et ce qu'on considère comme application de principes est plus dépendant qu'on n'imagine de la critique des écarts imputés aux autres. A défaut d'une improbable formule de concorde, ne pourrait-on pas au moins reconnaître que le pouvoir suit de près, masqué, l'affirmation que l'on détient la formule de la bonne organisation ecclésiale ? Reconnaître cela, ce serait reconnaître que toute compréhension est sous-tendue de débats somme toute normaux. Refuser l'étoffe des débats – voire des **conflits** – dont sont faites nos préférences ne peut que conduire à la défense **unilatérale** de celles-ci. Or on ne se préserve de cet exclusivisme qu'en exerçant équitablement la critique contre les autres et contre soi ; c'est ainsi que l'on donne à **l'autorité** chance d'advenir au sein de l'*ecclesia*, en tant que l'indisponible qui nous déloge de nos prétentions à détenir exclusivement le pouvoir.

N'est-ce pas le moment de rappeler que la dénonciation du pouvoir chez les papistes a pu contribuer largement à un certain aveuglement protestant sur les formes que celui-ci prend au sein même de la tradition protestante ? Si l'histoire, en particulier le conflit entre libéraux et évangéliques au XIX^e siècle, peut nous enseigner quelque chose, c'est bien que, parallèlement à **la conformité « au siècle »** dont les libéraux ont été accusés par leurs adversaires – lesquels ont bien su

voir le danger encouru par une Eglise dépendante de l'Etat et où le « pouvoir » serait exercé par une élite reflétant les caractéristiques socio-professionnelles et culturelles des groupes en position de dominance au sein de la société globale -, il existe, au sein de groupes religieux qui confondent trop vite la pureté interne avec la fermeture groupale, un **hyper-conformisme de groupe** étouffant. Avec l'hyper-conformisme, l'autorité disparaît, en même temps que la liberté dont les enfants de Dieu sont appelés à user.

Le poids de la **notabilité** se fait moins sentir aujourd'hui qu'il y a un siècle parmi les Eglises multitudinistes. Du moins faudrait-il préciser : en France. Car, et ce fut un objet d'étonnement lors de l'enquête franco-suisse sur l'exercice du pouvoir, les choses sont sensiblement différentes chez nos voisins suisses : d'un type d'Eglise à un autre dans un même pays (par exemple entre E.R.F. et E.R.E.I.), les différences peuvent être moindres que, par exemple, entre E.R.F. et telle ou telle Eglise cantonale – surtout s'il s'agit d'une Eglise d'Etat, comme c'est le cas de l'Eglise Réformée Vaudoise. Compte tenu de certaines données d'observation, peut-on considérer que l'expression d'« Eglise multitudiniste » est tout à fait pertinente, dans le cas du protestantisme français du moins ? On peut en douter et préférer, du point de vue de sa pertinence descriptive, recourir au modèle imaginé par un Bucer : celui d'**ecclesioloies** regroupant les chrétiens les plus engagés au sein des Eglises ; des chrétiens qui, toutefois, ne formeraient pas une micro société de « purs » et consentiraient donc à ce que les Eglises aient des **frontières poreuses** et, surtout, **ouvertes**.

Diverses études l'ont montré : les Conseillers presbytéraux sont surtout choisis en fonction de critères proprement « religieux ». Ils répugnent à exercer un « pouvoir », même du type de celui qu'exerce normalement le Conseil d'Administration d'une association. Ce qu'ils recherchent, majoritairement, c'est l'établissement de **relations horizontales** inspirées d'un esprit de fraternité et d'entraide. Sur ces points, on observe peu de différences tranchées entre Eglises multitudinistes et Eglises confessantes (l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace-Moselle, les Luthériens de Paris, l'Eglise Réformée de France relevant plutôt du premier type, les Eglises Réformées Evangéliques Indépendantes plutôt du second) ; entre ces divers groupements d'Eglises, les différences ne sont que de degré.

Souvent, du coup, les Conseillers répugnent à l'exercice d'un **magistère**, partagés qu'ils sont entre le sentiment qu'un témoignage public est parfois nécessaire et la crainte que, à travers des déclarations publiques, ils ne se posent en donneurs de leçons. Ce dernier scrupule correspond à ce qu'il est devenu habituel, après Max Weber, d'appeler « éthique de responsabilité », caractérisée par le souci d'éviter une action, fût-elle inspirée des meilleures intentions, dès lors que ses conséquences négatives peuvent paraître trop importantes. On retrouve des traits de

cette éthique de responsabilité dans, par exemple, l'hésitation à organiser des campagnes d'évangélisation spectaculaires (dont on redoute qu'elles n'alimentent chez leurs adversaires la critique de visées conquérantes et de pratiques manipulatrices) ou dans la décision d'apporter un soutien conditionnel aux projets de libéralisation de l'avortement (à partir de l'argument que, en préférant l'interdiction, on empêche un mal au prix d'un mal plus grand encore). Sur les mêmes sujets, certains font d'autres choix, on le sait ; ces choix relèvent alors d'une « éthique de conviction », qui correspond à l'intention de ne pas transiger avec les principes auxquels on tient, quelles qu'en soient les conséquences. On admet généralement, chez les sociologues, qu'il y a un parallélisme assez net entre type d'éthique et type d'église, que l'éthique de responsabilité se rencontre surtout parmi les membres des églises multitudinistes tandis que l'éthique de conviction serait surtout le fait des membres des églises confessantes. Sans mettre en cause l'affirmation d'un tel parallélisme, on doit souligner qu'elle vaut ce que valent les relevés de fréquence statistique. Il ne faudrait donc pas transformer le constat en loi. De fait, trop nombreuses sont les exceptions pour qu'on oublie que, qu'on parle de type d'éthique ou de type d'église, il s'agit chaque fois d'une simplification qui indique une grande tendance mais ne doit pas faire négliger l'existence de minorités plus ou moins actives, plus ou moins contestataires au sein des groupes toujours plus composites qu'on ne se plaît à le croire. Déjà, comme on l'a suggéré, les intersections sont importantes entre types d'églises puisque, d'une part, les églises les plus confessantes, attentives à privilégier l'adhésion mûrement réfléchie au groupe et l'exercice commun de la responsabilité, sont souvent amenées à se doter de règles et d'organes exécutifs spécifiques, d'autre part, les églises multitudinistes sont préoccupées de susciter et d'entretenir l'existence de « noyaux » de fidèles engagés. Les mêmes évolutions croisées s'observeraient dans le domaine des options éthiques, si bien qu'on pourrait dire que s'esquisse une sorte de conception commune, autour de l'idée que le refus d'un pouvoir magistériel d'imposer des normes n'est pas nécessairement le symptôme de la dilution de toute conviction éthico-religieuse, mais la traduction de cette conviction de base : l'Eglise devrait être l'espace d'un éveil à la liberté et à la responsabilité ; elle devrait moins édicter et prescrire, qu'énoncer, en référence à l'Évangile, les valeurs – d'hospitalité, de justice, de partage – sans lesquelles **le sens de l'humain** se perd. De fait, plusieurs de nos enquêtes l'ont montré, les choix éthiques de la plupart des membres des églises protestantes se ressemblent au moins en ceci : ils mettent au premier plan la référence à la réconciliation ; une référence riche aussi bien de connotations spirituelles et théologiques que d'implications éthiques et qui semble impliquer, de la part de ceux qui lui accordent de l'importance, la reconnaissance qu'aucun choix moral ne peut se prévaloir d'une connaissance parfaite des jugements de Dieu.

Pouvoir et autorité, monde et Eglise : disjonction ou conjonction ?

Dans la perspective des questions précédemment abordées, la question de la nature et de la portée de la distinction doctrinale entre providence et prédestination mériterait un examen tout spécial. C'est en effet sur cette base que se sont souvent édifiés et justifiés les **deux pouvoirs** – plus souvent concurrents que complémentaires – de l'Etat et de l'Eglise. Dire l'humanité de Dieu, aujourd'hui, n'implique-t-il pas que les chrétiens et les Eglises soient attentifs aux risques majeurs d'in-humanité, par rapport auxquels certains manquements dénoncés par les majorités morales sont bien véniels ? Les Eglises ne peuvent prétendre, mieux que les « autorités publiques », savoir **comment** instaurer une société juste à l'image du Royaume. Du moins devraient-elles rappeler **à quoi** devrait ressembler une telle société et, ainsi, s'inscrire en faux contre la résignation, parfois consacrée par une doctrine du péché un peu « courte ». Cette doctrine a contribué à renforcer, dans le protestantisme, un **moralisme de « purs »** consacrant une conception individualiste du salut et oubliant la grande tradition prophétique. Une tradition selon laquelle la véritable « sainteté » consiste à vivre pour autrui (la veuve, l'orphelin, l'étranger) et à faire servir les institutions dans le **sens de la justice**, de la liberté et de la dignité : à l'exemple de Jésus lorsqu'il restaure le sens du sabbat, sens de l'institutionnalisation continuée d'une commune humanité. **Institution** et règles de coexistence (ce qu'on avait autrefois tendance à mettre du côté des affaires régies par la providence) ne sont pas fatalement la proie du démon du pouvoir ; elles peuvent être l'espace de manifestation d'une **autorité** authentique, pourvu qu'on ne les méprise pas au nom d'une conception tranchante du salut et de la prédestination. **Le négatif du pouvoir n'est pas du seul côté du « monde » ni le positif de l'autorité du seul côté de l'Eglise.** Une telle répartition, qui favorise l'escapisme, a trop souvent reçu l'aval doctrinal de la distinction faite entre providence (le moindre mal du pouvoir toléré par Dieu pour éviter le pire mal du désordre) et prédestination (donnant entrée dans une Société dans laquelle la présence du Christ serait incompatible avec tout phénomène de pouvoir). Lorsqu'ils expriment leurs réticences à l'égard de ce genre d'élaboration doctrinale, les Conseillers n'indiquent-ils pas que l'Eglise reste à leurs yeux une **société humaine** (où le phénomène du pouvoir n'a pas magiquement disparu) et que la société n'est pas, selon eux, abandonnée à des logiques de domination et de puissances, incapable de retirer quelque bénéfice que ce soit d'une critique du pouvoir au nom de l'autorité ? ■