

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 38 (1988)
Heft: 1

Artikel: Le protestantisme dans une société postsécularisée
Autor: Baubérot, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381347>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE PROTESTANTISME DANS UNE SOCIÉTÉ POSTSÉCULARISÉE*

JEAN BAUBÉROT

Dans les tentatives de dialogue entre sociologues et théologiens, la question de la sécularisation est souvent sous-jacente. Historiquement, le développement de la sociologie fait partie du processus de sécularisation. Il s'est agi d'expliquer le social par le social, de relier un phénomène social à un autre, en rupture avec un type d'explication théologique ou plus généralement religieux. Conséquence plus redoutable encore, la sociologie de la religion appréhende celle-ci, y compris le christianisme, comme un phénomène social. Dès le début, certains théologiens ont refusé cette approche, d'autres ont dialogué avec elle ou même ont voulu l'adopter, partiellement au moins, dans de nouvelles constructions théologiques. Il en est résulté une certaine image de marque du «sociologue chrétien».

Il est possible de la résumer ainsi : la sociologie étant une démarche typique d'une société sécularisée, le sociologue souhaiterait donc l'adaptation de son Eglise à cette société-là. En termes plus sociologiques, on peut dire qu'il s'inscrirait dans une stratégie d'accommodation, ou encore de «sécularisation interne», en alliance avec des courants théologiques modernistes et/ou progressistes et en tension avec d'autres courants, ceux qui développent, consciemment ou à leur insu, une stratégie d'intransigeance face à la société globale, un refus de toute «sécularisation interne» des communautés chrétiennes.

Reconnaissons-le : cette image de marque est loin d'être complètement fausse. Mais comme toute idée reçue, elle s'impose d'autant plus qu'elle parle d'une situation en train d'être dépassée. Et, avant même toute analyse qui justifie l'emploi du terme «postsécularisation», la présence de cette expression, dans le titre de cette leçon, cherche à dissiper une équivoque. Même si elle est historiquement liée au processus de sécularisation, la sociologie n'est

* Cet article contient l'essentiel de la leçon d'ouverture prononcée à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne en octobre 1986. Après avoir remercié le Conseil de Faculté de son invitation et indiqué le plaisir qui est le sien à parler dans ce lieu, Jean Baubérot affirme avoir pris le risque d'un «thème très vaste» où il ne peut «qu'offrir la description de (ses) tâtonnements». Il annonce deux parties. La première, «un peu abstraite mais indispensable, va tenter de mettre en place le cadre théorique de la postsécularisation». La seconde, «plus concrète, pourrait s'intituler : quel protestantisme pour quelle société postsécularisée?». Elle mêlera «des éléments d'analyse sociologique et des options, des propositions pratiques qui mettent en jeu des choix extra-scientifiques».

pas forcément au service d'une théologie séculariste. Elle ne conduit pas inéluctablement, pour reprendre un vocabulaire commode, à privilégier la dimension horizontale de la foi chrétienne contre sa dimension verticale. Car si la sociologie examine, légitimement selon elle, les raisons sociales qui incitent les gens à croire ce qu'ils croient — et par là même elle pose une question fondamentale à la théologie, à toute théologie —, la sociologie se doit aussi, si elle veut être intellectuellement honnête, d'examiner avec la même rigueur et la même ténacité les raisons sociales qui incitent les gens, y compris les chrétiens bien sûr, à ne pas croire, à douter.

Les scepticismes et les refus de croire, comme les certitudes, doivent être mis en perspective sociologique. Les croyances médicales et scolaires, comme les croyances religieuses. La société sécularisée forme peut-être l'environnement socio-culturel dans lequel la sociologie s'est peu à peu construite, mais celle-ci ne peut prétendre à une quelconque scientificité que si elle prend aussi cette société-là, et tout son système de crédibilité et d'agnosticisme social, comme un objet d'analyse. Sinon le sociologue n'est qu'un idéologue et, quitte à l'être, il ferait mieux de l'être ouvertement, cela lui prendrait moins de temps et lui demanderait moins d'efforts.

Comme l'a décrit Max Weber¹, une démarche sociologique sérieuse n'est pas l'équivalent d'un fiacre que l'on arrête quand cela vous chante. Tout devient, avec elle, problématique, sujet à réexamen. Cela peut déboucher sur l'angoisse, le cynisme. Cela peut être aussi un lourd chemin qui fait comprendre — face à toutes les idéologies de toutes sortes peu ou prou autojustificatrices — la profondeur de la justification par grâce.

Une dernière remarque préalable est nécessaire. Un de vos collègues m'a amicalement affirmé: «parler de postsécularisation est une perspective typiquement française. Nous Suisses, nous nous trouvons encore plutôt dans une situation de présécularisation». Est-ce à dire qu'il s'agit essentiellement du protestantisme français? Oui et non. Oui, car c'est bien comme sociologue du protestantisme français que je peux revendiquer quelque compétence. Non, car la lecture des œuvres de professeurs de vos Facultés m'a convaincu qu'il existe une certaine analogie de situations — l'analogie étant, vous le savez, une conjonction de ressemblances et de différences — entre le protestantisme romand, et plus particulièrement le protestantisme vaudois, d'une part, le protestantisme français, d'autre part.

Référées à notre sujet, les différences ne semblent pas véritablement structurelles. Je postulerai plutôt que l'histoire religieuse de la France aboutit à faire du protestantisme français une réalité particulièrement sensible aux variations socio-religieuses. Il y aurait donc amplification au sein du protestantisme français, minoritaire et dominé, de problèmes rencontrés aussi, mais avec une fragilité moindre, par le protestantisme romand.

¹ M. WEBER, *Le savant et le politique*, réédit., Paris, Plon, 1963, p. 180.

L'ensemble de ces problèmes se situe d'ailleurs au sein d'un espace culturel francophone commun aux deux protestantismes, ce qui s'avère important quand il est question de sécularisation. Enfin, et nous entrons là dans le vif du sujet, d'un point de vue sociologique, une société concrète peut être, **dans certains aspects** de sa vie sociale, **préséculière** et, dans **d'autres, post-séculière**.

Sécularisation et laïcisation

Une **clarification conceptuelle** est nécessaire. J'ai employé, jusqu'à présent, les termes «sécularisation», «séculier», «sécularisé» comme si ces mots possédaient un sens univoque. Tel n'est pas le cas. Bien sûr en utilisant ce vocabulaire, nous nous comprenons à peu près. Mais dans ces approximations se nichent bien des malentendus.

J'écarte a priori l'usage théologique de ces expressions. La notion de sécularisation comporte assez d'ambiguïtés, quand on s'en tient strictement à l'approche sociologique, pour ne pas multiplier la difficulté. Mon souci consiste précisément à réduire, autant que faire se peut, le caractère **pluridimensionnel** du concept. Certes, c'est le rôle d'un concept de permettre, grâce à l'abstraction, le rapprochement d'aspects multiformes, foisonnants, divergents à première vue, de la réalité empirique. Mais qui trop embrasse mal étreint et c'est un peu ce qui est arrivé, sous certaines plumes en tout cas, à la notion de sécularisation.

Je propose donc de distinguer deux **idéaux types**. Celui de **sécularisation** et celui de **laïcisation**. L'idéal type est un instrument, construit par le chercheur, qui ne coïncide pas avec la réalité empirique mais permet de mesurer des éléments de cette réalité, de les comparer entre eux.

Laïcisation et sécularisation peuvent être d'abord saisies dans le même mouvement. Laïciser une société, comme la séculariser, consiste à rompre **la symbiose** de la société religieuse et de la société civile, l'usage même de ces deux termes étant marqué par cette rupture. Bien sûr cette symbiose n'est jamais totale et si nous prenions comme critère d'évaluation une symbiose complète, toute société apparaîtrait peu ou prou laïcisée et/ou sécularisée. Inversement toute société comporte certaines traces de cette symbiose. Mais de même que les résultats d'un examen séparent des reçus dont la copie n'est pas parfaite et des collés qui n'ont pas écrit que des bêtises, certaines sociétés ne sont ni laïcisées, ni sécularisées et d'autres le sont suivant qu'elles se situent en deçà ou au-delà d'un certain seuil. Nous retrouvons là l'idéal type comme instrument de mesure et non comme reflet de la réalité empirique. A dire vrai il existe même, dans mon optique, **deux seuils différents**, ce qui permet d'affiner l'analyse.

Laissons provisoirement cela. L'important est de dire immédiatement que si laïcisation et sécularisation participent au même processus, leur distinction permet de l'approcher de deux façons distinctes. Sommairement la laïcisation

correspond à une **approche institutionnelle**, la sécularisation à une **approche culturelle**. Deux plans différents donc, sans prétendre pour autant construire une théorie générale qui devrait prendre en compte plus explicitement d'autres champs encore.

Le processus de laïcisation institutionnelle

Prenons l'approche institutionnelle. Très grossièrement, dans l'Europe du Moyen Âge, l'institution ecclésiastique apparaît comme **une institution englobante**. D'autres institutions, existantes ou embryonnaires, se situent, de façons diverses, dans sa sphère d'influence. Etat civil, assistance médico-sociale, enseignement sont aux mains des clercs ou étroitement contrôlés par eux. Des obligations et des prescriptions d'ordre religieux s'imposent institutionnellement dans divers domaines. Pensons seulement à l'importance sociale séculaire qu'a revêtue le droit canon.

Un premier seuil de laïcisation correspond à une **fragmentation institutionnelle**. Des institutions embryonnaires et/ou dépendantes se développent et s'autonomisent peu à peu, comme la médecine ou l'école. Le travail, qui s'institutionnalise dans l'entreprise, échappe en bonne part, dès les débuts de l'industrialisation, à des critères d'ordre religieux. L'Eglise — c'est-à-dire concrètement maintenant les Eglises, car cette fragmentation institutionnelle va de pair avec la progressive reconnaissance sociale du pluralisme religieux — l'Eglise n'est plus qu'une institution parmi d'autres. Elle joue certes un rôle reconnu dans la vie sociale, mais elle ne peut plus prétendre régenter le fonctionnement d'autres institutions même s'il peut toujours exister certaines interférences. Voilà en gros ce que je nomme **premier seuil de laïcisation**.² Si nous voyons les choses globalement, un peu comme les résultats globaux d'un examen regroupent ceux de différentes épreuves, aussi bien le protestantisme romand que le protestantisme français se situent à mon sens au-delà de ce premier seuil.

Mais l'étude du cas français permet de percevoir un processus de laïcisation qui est allé plus loin pour aboutir à une logique encore différente. Si, tout à l'heure, il existait des « besoins religieux » socialement reconnus et institutionnellement pris en charge par les Eglises, à côté des « besoins de santé » et de « besoins éducatifs », la loi française de Séparation des Eglises et de l'Etat affirme que la République non seulement ne salarie mais **ne reconnaît** aucun culte. Il n'existe plus, pour elle, socialement, de « besoins religieux ». La religion est devenue une affaire privée et les Eglises sont désormais des associations de droit privé. Elles n'ont plus sociologiquement de caractère institutionnel. La fragmentation institutionnelle se transforme alors en **dissociation**

² Pour une définition plus complète des deux seuils de laïcisation, cf. J. BAUBÉROT, *Le retour des huguenots, la vitalité protestante XIX^e-XX^e siècle*, Paris-Genève, Le Cerf, Labor et Fides, 1985, p. 301s.

institutionnelle: la religion n'est plus considérée comme faisant partie des institutions qui structurent la société globale. Elle est socialement marginalisée et d'autres institutions, de nouveaux clercs ont plus ou moins tendance, à un niveau fonctionnel, à la remplacer. Un sociologue a pu définir le secteur du **travail social** comme une « version non religieuse de la quête du sacré associée à une version non médicale de la quête de la santé »³.

Cette allusion au travail social montre d'ailleurs que si l'exemple français est peut-être, au XX^e siècle, celui qui s'approche le plus du second seuil de laïcisation, certains traits de ce second seuil informent aussi partiellement d'autres pays et régions, notamment des cantons de la Suisse romande. L'école, la médecine y sont des institutions socialement plus obligatoires que la religion, cela même si, d'un autre côté, le fait de déclarer, comme dans le canton de Vaud, une Eglise « institution nationale » appartient au premier seuil de laïcisation, voire même comporte quelques aspects — la dispense de personnalité juridique par exemple — qui se situent en deçà du premier seuil.

Sécularisation du savoir et sécularisation des valeurs

Mais je n'argumenterai pas plus sur ce point, pour en arriver à parler des deux seuils de **sécularisation**. L'approche est ici, je l'ai déjà indiqué, non plus institutionnelle mais **culturelle**: en énonçant, là encore, les choses schématiquement, je dirais ceci: à la situation où l'Eglise était une institution englobante correspond une situation où le christianisme était une **culture englobante**. J'emploie le terme de culture dans le sens donné par Max Weber lorsqu'il affirme: « La connaissance des propositions les plus **certaines** de notre **savoir théorique** — par exemple celle des sciences exactes mathématiques ou physiques — de même que **l'acuité et la subtilité de notre conscience** sont d'abord des produits de la culture »⁴. J'associe donc dans cette notion de culture un **système de crédibilité** — lié au savoir théorique, à la connaissance, et un **système axiologique** — lié à la production sociale des consciences individuelles.

Une **société non sécularisée** est, dans cette optique, une société où la religion **fait autorité** aussi bien sur le plan du savoir que sur celui des valeurs. En ce qui concerne le savoir théorique, rappelons l'exposé classique de Lucien Febvre. Il a le mérite de rendre plus concret ce que je vous indique de façon un peu trop abstraite.

Febvre montre que le langage théologico-philosophique au XVI^e siècle utilisait le matériel conceptuel le plus élaboré du temps. Au contraire, « la

³ J. BODER, « Modernité et néo-clercs. A partir de l'image de soi du travailleur social », *Social Compass*, XXIX/4, 1982, p. 283-295.

⁴ M. WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, édit. franç., Paris, Plon, 1971, p. 127.

science d'alors... (ne constituait que) des opinions, et qui valaient ce que valait (celui qui les énonçait), aux yeux des sectateurs ou de ses critiques. Aucun contrôle des faits, aucun recours aux réalités ne permettait de choisir valablement entre les deux opinions rivales de A et de B». Dans un tel contexte culturel, on pouvait, poursuit Lucien Febvre, nier l'existence de Dieu par «caprice, lubie ou désir orgueilleux de se singulariser» mais cette négation ne tirait pas plus à conséquence que «le ricanement de l'ivrogne (d'aujourd'hui)... quand on lui dit que la terre se meut sous lui à une vitesse telle qu'on ne la sent même pas»⁵. L'incroyance n'était pas liée à un savoir, elle ne possédait pas de crédibilité sociale.

Longtemps science et religion se sont trouvées intimement mêlées. On trouve chez Kepler, par exemple, une interprétation biblique et théologique constante, chez Malebranche un mélange indissolublement lié entre une discussion de physique sur les corpuscules de la lumière et une argumentation déduite de passages d'Augustin ou de Grégoire. Un **premier mouvement de sécularisation** correspond au développement et à l'autonomisation des sciences qui, forçant les portes du savoir théorique, ont miné Dieu comme absolu de crédibilité sociale, en chassant du système de crédibilité le raisonnement théologico-philosophique. La notion d'infini, par exemple, ne se pensa plus à partir de la théologie et de la métaphysique mais à partir de l'astronomie et des mathématiques. Un grand historien des sciences, Alexandre Koyré, a décrit de façon frappante ce mouvement de sécularisation: «Le Dieu puissant et agissant de Newton qui gouvernait l'Univers... devint... un Dieu fainéant. Interrogé par Napoléon sur le rôle qui revenait à Dieu dans son Système du Monde, Laplace répondit: «Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse». Et Koyré de conclure d'une manière qui, indirectement, peut évoquer à certains ici Dietrich Bonhoeffer: «Mais ce n'était pas le Système de Laplace, c'est le monde qui y était décrit qui n'avait pas besoin de l'hypothèse Dieu».⁶

Cette perte d'autorité dans le système de crédibilité est donc le résultat d'un **mouvement premier de sécularisation**. Là encore il est possible de dire qu'en Suisse romande comme en France, nous sommes globalement au-delà d'un seuil dans ce premier mouvement, même si les choses sont moins massives qu'il n'y paraît parfois. Très rapidement, l'évocation de deux exemples à ce sujet. L'un concerne les «théories créationnistes» qui ne constituent pas certes un enjeu social chez nous comme aux Etats-Unis d'Amérique. Elles existent cependant dans certains milieux évangéliques. Le second a trait à la situation de rivalité implicite qui existe entre la sociologie de la religion et des théologies modernistes. Sociologiser son discours pour un théologien, n'est-ce pas une manière d'englober la sociologie par de la théologie? L'exemple le plus frap-

⁵ L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais*, Paris, 1962, p. 434, 388.

⁶ A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Aubier, 1962, p. 268s.

pant en a été fourni par ce que l'on a appelé la théologie de la sécularisation précisément.

A ce premier mouvement de sécularisation s'en ajoute un **second**. Ce n'est plus dans le domaine du savoir qu'il se produit une déperdition d'autorité de la religion mais dans celui des **valeurs**, dans le système axiologique. Car que Laplace puisse se passer de « l'hypothèse Dieu » n'empêche pas le XIX^e siècle de considérer, au départ, la religion comme socialement indispensable. Elle apparaît porteuse de valeurs morales et sociales, source de comportements, ferment de civilisation. Significativement, la polémique entre catholiques et protestants, en francophonie notamment, devient alors moins centrée sur des doctrines que sur la comparaison des effets moraux et sociaux des deux confessions. Pour ses adeptes comme pour un certain courant d'intellectuels libéraux, le protestantisme est porteur de démocratie et de liberté, apte à donner des **valeurs aux temps nouveaux**, alors que le catholicisme est une survivance des temps anciens.⁷

La Suisse est d'ailleurs, à diverses reprises, présentée comme la preuve de la supériorité protestante dans sa fonction civilisatrice. Si le voyageur arrive dans un hameau boueux dont les champs sont mal tenus, rencontre des paysans tristes, grossiers et se trouve importuné par de nombreux mendiants, il est sûr de se trouver en pays catholique. Par contre, si les habitations s'avèrent riantes et propres, les champs bien clôturés et les cultures bien entretenues, alors pas de doute, le pays est protestant.

Bien sûr, la polémique catholique disposait, elle, d'un arsenal d'arguments qui soulignait les effets moraux nocifs du protestantisme, l'immoralité foncière du salut sans mérite, le ferment de dissolution sociale apporté par le libre examen. Mais bientôt les deux adversaires se trouvèrent globalement considérés par une libre pensée militante comme moralement et socialement aussi néfastes l'un que l'autre.

En France, la III^e République a garanti la liberté religieuse mais n'a plus voulu envisager la religion comme source de la morale sociale, de valeurs utiles à une société. Au contraire, l'idée force de la III^e République consistait à **cimenter** l'unité nationale de la France en **dehors** de la religion. Depuis un siècle c'est la « **morale laïque** » diffusée, de façon gratuite et obligatoire, aux enfants de France par les clercs de la République que furent alors les **instituteurs**, qui constitua désormais la productrice des valeurs qui structurent la nation et lui donnent une âme. **Second mouvement de sécularisation**, où la religion peut générer des vertus privées, mais n'est plus, officiellement du moins, productrice de valeurs sociales.

Point limite, pas plus que le second seuil de laïcisation, il n'a été en France complètement atteint de manière stable : quand la défaite de 1940 est arrivée,

⁷ Cf. notamment pour la Suisse romande, O. BLANC et B. REYMOND, *Catholiques et protestants dans le pays de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 52-58, et pour la France, J. BAUBÉROT, *ouvrage cité*, p. 19s, 91.

l'ensemble du gouvernement de la République a participé à Notre-Dame de Paris à un Te Deum. Mais cette logique, cependant, informe en partie la vie sociale française. Et si en Suisse la religion joue peut-être un rôle de ciment social, ce rôle n'est-il pas devenu lui aussi, d'une autre manière, assez problématique? «Le ciment est-il encore solide et va-t-il garder son pouvoir unificateur?» se demandait, en 1978, Roland Campiche au 4^e Congrès de la Société Suisse de Sociologie⁸.

Dans la vie sociale quotidienne, l'être humain helvétique, comme son congénère français, croit obligatoirement aux statistiques, ou plutôt n'a même pas besoin d'y croire car sa manière de penser est imprégnée d'un acte de crédibilité sociale dans les statistiques. Et lors d'une émission de télévision, leaders politiques et économiques se battront à coup de statistiques, chacun cherchant à les infléchir dans son sens, comme, il y a quelques siècles, les théologiens se livraient à de grandes disputes publiques à partir de raisonnements théologico-philosophiques.

Dans sa vie sociale quotidienne l'être humain helvétique, comme le Français, se fondera moins sur l'idée d'une qualité morale intrinsèque des actions et des comportements que sur une **référence pragmatique** à l'intérêt, à la maîtrise de ce que l'on fait, à la cohérence entre la fin et les moyens. Face à une jeune femme célibataire enceinte accidentellement, il aura moins tendance à dire: «Mais pourquoi a-t-elle eu des relations sexuelles alors qu'elle n'est pas mariée?» qu'à se demander pourquoi elle n'a pas pris la pilule.

Parler de postsécularisation signifie poser un double diagnostic. D'une part la sécularisation est globalement devenue dans nos pays une situation acquise, établie, hégémonique. Elle détermine pour une bonne part la vie sociale, quelles que soient les croyances et les incroyances individuelles. D'autre part, peut-être justement parce qu'elle est culturellement au pouvoir, la société sécularisée est en crise, elle engendre peu ou prou un **malaise social**. Les valeurs relativement nouvelles qu'elle avait générées se trouvent, elles aussi, plus ou moins en crise. Comme la société de chrétienté, elle suscite autant de problèmes qu'elle en résoud. De nouvelles attentes sociales émergent⁹.

Le protestantisme a été doublement mêlé au processus de sécularisation. D'abord parce que dans une certaine mesure, à son insu ou consciemment, il en a été partie prenante. Ensuite parce qu'un tel processus a comporté des résultats imprévus qui l'ont affecté et modifié. Le protestantisme apparaît aujourd'hui en crise. «Les protestants souffrent d'une crise d'identité parce qu'ils ne savent plus très bien se dire à eux-mêmes ce qu'ils croient et la manière particulière dont ils croient comme protestants» indiquait, il y a déjà

⁸ R. CAMPICHE, «La religion, source de conflits ou ciment de l'unité suisse?», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 49/1, 1980, p. 43-7.

⁹ Cf. C. LALIVE D'EPINAY, «L'Eglise dans la société industrielle avancée: de la fonction obsolète à l'exigence de signification», *Revue Suisse de sociologie*, 1977/3, p. 105-117.

quinze ans, le Président de l'Eglise Réformée de France.¹⁰ Cette crise se poursuit mais nous constatons depuis quelques années une nouvelle demande sociale, y compris de la part de scientifiques, qui souhaitent voir des théologiens les aider à réfléchir sur des problèmes éthiques — c'est un indice parmi d'autres de postsécularisation — ; seulement souvent les théologiens ainsi interpellés ne savent trop que dire, et cela est une conséquence de la sécularisation. La situation est donc marquée par de l'ambivalence. Il nous faut désormais agir et témoigner comme protestants face à un contexte relativement neuf.

Nouveauté et mémoire

Là je choisis délibérément l'exercice périlleux du **genre mixte**, mêlant des éléments d'analyse effectuée comme sociologue à des propositions énoncées comme protestant. Cette option est directement liée à notre sujet. Exerçant ma fonction de professeur principalement dans un établissement d'enseignement supérieur laïc, je suis tenu, normalement, par un «devoir de réserve». Il correspond au fait que, dans une société sécularisée, des sciences de la religion sont devenues autonomes par rapport à la théologie. Et cela je l'assume tout à fait. Mais ce serait, à mon sens, idéologiser la sécularisation que d'intérioriser en tout temps et en tout lieu ce devoir de réserve, cet «agnosticisme méthodologique» par ailleurs indispensable. L'objectivation sociologique constitue un moment de la démarche. Moment qui peut servir à des choix, à des combats où l'on assume et explicite sa partialité.

De l'approche de la sécularisation que j'ai ébauchée, quelles **lignes directrices** me semblent-elles pouvoir être tirées? En restant, dans un premier temps, sur un plan assez général, j'en mentionnerai trois.

D'abord un **rapport serein avec le protestantisme**. La coupure des médiations sacrales entre Dieu et l'être humain — du miracle de la messe au culte marial en passant par la modification du nombre et de la signification des sacrements — est une folie spirituelle protestante, créatrice d'une certaine anxiété. Le protestant a alors tendance à passer d'un extrême à l'autre, d'une glorification sans nuance du protestantisme, religion des «temps modernes», productrice d'un type d'être humain hors du commun et j'en passe, à une dénégation, tout autant excessive à mes yeux, du protestantisme, privé totalement de sens au profit soit de l'œcuménisme — «la pastorale des jeunes sera œcuménique ou ne sera pas» — soit de l'action sociale et politique qui seule serait fidélité à l'Évangile. Le protestantisme, prosaïquement, est **une** des incarnations du christianisme, du moins on peut, aujourd'hui, le qualifier et le vivre ainsi. La sécularisation a clos l'ère des guerres de religion. L'émergence d'attentes postséculières signifie, entre autres, le refus de la perte de sens

¹⁰ J. MAURY, «Crise de l'identité protestante», *Information — Évangélisation*, 1972/3-4, p. 30.

entraînée par un confusionnisme, quelles que soient les belles couleurs dont il se pare. Dans une option irénique, au sein de l'orchestre formé par les Eglises chrétiennes, le protestantisme représente un instrument particulier. Chercher à jouer le mieux possible de cet instrument ne signifie pas pour autant dénigrer les autres.

Ensuite ce rapport serein doit être, autant que possible, **lucide et responsable**, en évitant de se servir d'idéaux théologiques comme autant de faux-fuyants. Je veux dire par là que lorsqu'un sociologue émet un diagnostic sur la situation présente du protestantisme et les perspectives d'avenir plausibles, lorsqu'il énonce certains propos très concrets, à ras de terre, on ne lui répond nullement en général que son diagnostic est faux pour telle ou telle raison, on lui refuse le droit de se placer sur le terrain où il se place, sous prétexte qu'il s'agit de religion. Ce serait trivial, vulgaire de s'occuper du minimum nécessaire pour assurer, par exemple, la survie du protestantisme, ce serait franchement obscène de constater quel est le rapport de forces interreligieux et comment il évolue. Et ce sont les mêmes qui, par ailleurs, prétendent être les partisans d'un christianisme incarné et qui se gaussent de la morale dite bourgeoise du siècle dernier, ne voulant pas aborder certains sujets considérés comme tabous. Attention à la création de nouveaux tabous et aveuglements!

La sécularisation n'a pas éliminé le christianisme — et notamment le christianisme protestant — de nos sociétés mais elle l'a **fragilisé**. Dans cette fragilité se nichent certainement de nouvelles possibilités de vie chrétienne, de témoignage. Parfois aussi l'enfant a pu être jeté avec l'eau du bain, et l'enfant, c'est l'être concret.

L'émergence d'attentes sociales postsécularisées signifie que les valeurs qui s'imposaient socialement lors du processus de sécularisation sont elles-mêmes partiellement en crise. Une impression de tumulte extérieur et de vide intérieur crée des besoins d'autres valeurs, et notamment de nouveaux besoins religieux. Cela, nous, sociologues, nous le constatons depuis dix, quinze ans. Mais, paradoxe, dans certains milieux on ne veut surtout pas prendre en compte, si peu que ce soit, de telles attentes, de tels besoins. On a trop peur de produire de l'aliénation religieuse. Des tendances qui se veulent d'avant-garde risquent ainsi d'être des combattants d'une idéologie séculariste, au moment même où la société globale amorce un autre mouvement. Alors avant-garde ou anciens combattants? Se méfier de l'aliénation religieuse, fort bien, mais sans que cela ne devienne une peur paralysante, sinon nous ressemblerons à cet être humain fustigé par Péguy: il a les mains propres parce qu'il n'a pas de mains.

Enfin, dernière remarque générale: un protestantisme capable d'être porteur d'une bonne nouvelle pour une société postsécularisée **sera, de façon indissolublement liée, un protestantisme nouveau et un protestantisme très enraciné dans son histoire propre.**

La coupure souvent constatée entre des nostalgiques du passé protestant et des amnésiques de ce même passé condamne les uns et les autres à une certaine stérilité spirituelle.

Impossible de vivre dans la nostalgie sans se construire un monde irréel, monde musée où l'on embaume d'anciens prophètes, contestés à leur époque comme dangereux novateurs. La postsécularisation est une situation sociale partiellement inédite, et s'en tenir à des productions théologiques du passé m'apparaît une situation intenable.

Preuve en est la pratique de nos collègues de la Faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Ils veulent fonder leur enseignement sur la vénérable Confession de foi de La Rochelle de 1571. Fort bien, mais alors pourquoi ont-ils supprimé l'adhésion aux deux derniers articles? La situation politique a changé, nous disent-ils. Certes, mais la situation culturelle tout autant, et un tri effectué dans une confession de foi rend visible que derrière l'argument d'autorité c'est une certaine interprétation **actuelle** de la confession de foi que l'on cherche à rendre normative.

Mais l'amnésie est aussi dangereuse que la nostalgie, elle est insidieuse car elle s'insère dans un changement socio-culturel en étroite affinité avec le processus de sécularisation. Dans notre vie sociale quotidienne se trouvent privilégiés l'instantané, le nouveau. La perte d'autorité sociale du christianisme est, en partie, venue de là. Mais aussi la crise de la sécularisation, car les scoops, l'illusion du direct, les événements sensationnels montés en neige par les médias puis relégués très vite dans l'oubli au profit d'événements plus spectaculaires ou tout simplement plus neufs, minent notre mémoire. Nous nous retrouvons disloqués, emportés par un flot d'informations.

Les attentes sociales postséculières actuelles proviennent notamment d'une nécessité de nous restructurer, de nous réenraciner, d'être de nouveau façonnés par notre histoire afin de pouvoir maîtriser notre présent et notre avenir. Besoin en rien rétrograde, mais au contraire très moderne. Besoin contestataire aussi car il va à l'encontre du système de communication dominant qui nous est institutionnellement imposé.

Ne fuyons pas notre rôle de gardien de la mémoire, ne fuyons pas notre insertion dans une histoire. Non seulement le temps fondateur de la Réforme a toujours à nous apprendre mais notre histoire protestante — y compris le XIX^e siècle, que l'on a trop tendance à décrier — comporte des richesses spirituelles, matériaux irremplaçables pour construire un «nouveau» réellement solide.

Postsécularisation et œcuménisme

Cernons maintenant un peu plus précisément trois domaines: l'**œcuménisme**, l'**action sociale et politique**, la **théologie**. Chacun d'eux pourrait, à lui seul, fournir l'objet d'une leçon. Un survol d'ensemble, même sommaire, peut

montrer une cohérence globale qu'il est possible de définir ainsi : **une spécificité ouverte**.

D'un point de vue sociologique, la montée de l'**œcuménisme** est enracinée dans le double processus de laïcisation et de sécularisation. La laïcisation institutionnelle a largement contribué à mettre fin aux guerres de religion au sens large, disons aux conflits religieux publics. En France nous parlerons de « **paix laïque** » qui, dans la logique du second seuil, n'offrait au départ aux Eglises qu'un espace social fort étroit. Il s'est libéralisé depuis. En Suisse, me semble-t-il, l'expression de « **paix confessionnelle** » sera plutôt utilisée, manifestant ainsi une logique sociale restée plus près du premier seuil.

Dans cette situation les Eglises auraient pu se replier sur leur quant-à-soi, et il n'a pas manqué de gens pour prôner cette solution. Mais la sécularisation culturelle atteignait de son côté la plausibilité des doctrines chrétiennes dans leur globalité. Devant un tel défi pourquoi ne pas s'interroger sur la possibilité de faire face ensemble ? Ce fut l'émergence du **mouvement œcuménique**, bien nommé parce qu'il représenta effectivement le mouvement. Les conditionnements socio-culturels de l'œcuménisme n'enlèvent rien à son aspect actif, novateur. L'œcuménisme a constitué une réponse énergique et vivante à la sécularisation, une aventure spirituelle pleine de richesses.

Selon un processus assez banal, la réussite du mouvement œcuménique a amené son **établissement**. Il ne faut ni s'en étonner ni s'en plaindre. Le protestantisme lui-même est, après tout, l'établissement de la Réforme. Mais si nos pères n'ont pas craint de dire que l'Eglise Réformée serait toujours à réformer, pourquoi n'aurions-nous pas la même liberté à l'égard de l'œcuménisme ? Car la réussite sociale de l'œcuménisme entraîne un risque : privilégier, rendre dominant ce qui est conformité à la sécularisation.

L'œcuménisme a suscité tout un travail théologique pour mieux cerner convergences et divergences. Mais les observations que nous avons menées en France montrent que les **pratiquants de base de l'œcuménisme** ignorent, sauf exception, ce travail et ne manifestent guère l'envie de le connaître. L'œcuménisme est vécu et compris de telle manière que les différences confessionnelles n'ont plus de sens. Pas besoin de savoir où en sont d'éventuelles discussions sur la théologie de la grâce, tout cela est noyé sous un discours unanime et flou¹¹. L'œcuménisme se transforme ainsi en agent de sécularisation, contribuant à l'affaiblissement des significations chrétiennes. Car il ne faut pas se leurrer : cette perte de sens de christianismes particuliers entraî-

¹¹ Ainsi des personnes cultivées et qui, dans leur vie professionnelle, font certainement preuve d'une autre rigueur répondent à une interview que « les experts protestants et catholiques se sont mis d'accord sur la justification par la foi », tout en étant incapables de dire de quels experts il s'agit et quel est le contenu de l'accord. Mais l'important, pour elles, est qu'il « n'y ait plus de problème ». Il s'agit, en fait, du rapport de Malte (1971) entre la « Commission évangélique luthérienne-catholique romaine ». L'accord en question reste, à la lecture d'un sociologue en tout cas, très conflictuel.

ne ou sert d'alibi à une **perte de sens général du christianisme**. On assiste moins à une véritable unité chrétienne qu'à un **christianisme de plus en plus indéterminé** et par là même vaporeux, nébuleux. On voulait un couple formant une seule chair, on a un vêtement sans forme et donc unisexe, avec bien peu de chair pour l'habiter.

Cela est peut-être plus net en France qu'en Suisse. Mais est-ce en France seulement que nous assistons à ce paradoxe : un des leitmotivs principaux de l'œcuménisme est sa nécessité pour l'évangélisation, or ce sont les groupements chrétiens actuellement les moins engagés dans l'œcuménisme qui évangélisent le plus ? Répéter une affirmation en dépit des démentis constants de la réalité, cela porte un nom en sociologie : l'aveuglement idéologique.

La crise de l'œcuménisme vient peut-être de là, la transformation d'une recherche exigeante et parfois douloureuse en évidence, en nouveau conformisme, la transformation d'un débat, d'une interpellation réciproque sur les grandes vérités chrétiennes en brumes où elles risquent de s'évaporer. Un mariage œcuménique est célébré ? Félicitations aux nouveaux époux, mais petite question : ce mariage chrétien est-il ou n'est-il pas un sacrement ? Personne ne le sait dans la noce et ne s'en soucie. Certes, que Roméo épouse Juliette est fort sympathique, mais si on n'a plus le droit de faire remarquer que problèmes et tensions subsistent, alors il n'est pas étonnant que la **crise de l'œcuménisme** corresponde à la crise de la sécularisation, que la lutte contre le nivellement et la dissolution des significations dans un univers impersonnel, caractéristique de l'émergence de la postsécularisation, amène des **renouveaux confessionnels**. On peut trouver que certains d'entre eux ressemblent trop à l'ancien, faut-il pour autant ignorer la question qu'ils posent à l'œcuménisme tel qu'il fonctionne aujourd'hui ?

Écoutant les militants de l'œcuménisme, je les entends trop souvent se faire de plus en plus dénonciateurs, ils fustigent « les intégristes de tous bords » qui feraient obstacle à l'unité, à leur conception de l'unité. Cet usage disqualifiant du terme **d'intégriste** dans une société sécularisée dans une certaine mesure, correspond à l'emploi du terme **hérétique** dans une société de chrétienté. Les bûchers ne seraient pas loin si, Dieu merci, la société ne s'était pas laïcisée entre-temps.

Quel œcuménisme dans le mouvement de la postsécularisation ? Un œcuménique **fraternel**, ad intra comme ad extra, respectueux des similitudes comme des divergences. Et là est bien la difficulté : se reconnaître à la fois semblables et différents. **Semblables**, ce qui signifie une tâche historique neuve : construire une identité protestante dénuée d'anticatholicisme et qui puisse tenir fermement les grandes affirmations de la Réforme sans penser, dans un petit coin caché, masqué, mais qui reste là, que Rome est la « Grande prostituée de Babylone » comme le déclaraient nos Réformateurs. Moins facile que cela n'en a l'air, et méfions-nous des retours du refoulé ! **Différents** sans agressivité ni gêne. Deux propositions pratiques pour les montrer :

d'abord, comme cela a été proposé lors du tricentenaire de la Révocation de l'Edit de Nantes, organiser chaque année **une semaine de « l'Eglise invisible »**, semaine joyeuse qui affirmera sereinement et publiquement la principale caractéristique de notre ecclésiologie.

Ensuite se garder de n'accepter l'autre que dans la mesure où il vous ressemble. Il est temps pour les protestants de tendre la main aux catholiques qui ne se sentent en rien attirés par tel ou tel aspect du protestantisme. Tendre la main aux traditionnalistes, tendre la main aux antiprotestants résolus que sont les adeptes de Mgr Lefèvre, voilà un bel objectif que nous pourrions nous fixer pour **une prochaine semaine de l'unité**. « Si tu présentes ton offrande vers l'autel et que là, tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande et va d'abord te réconcilier avec ton frère ».

Fraternité entre chrétiens, fraternité à l'égard des autres. Deux faces d'une même fraternité et d'ailleurs comment prétendre souhaiter une société fraternelle, accueillante à la différence, pluraliste, si nous pratiquons un œcuménisme uniformisant et réducteur ? Un œcuménisme qui ne veut plus connaître des protestants et des catholiques parce que, au-delà de ses belles phrases sur l'unité, il constitue en fait un refus de la différence, la sienne comme celle de l'autre ? Le protestantisme ne doit pas enfermer l'Esprit. Il doit se rappeler que ce ne sont pas forcément ceux qui disent : « Seigneur, Seigneur... ». L'œcuménisme met en jeu toute la terre habitée. Et là encore dans la **similitude** — pas de prière pharisienne : « Seigneur je suis chrétien et lui, ce péager, ne l'est pas » — et dans la **différence** : à tous ceux, qu'ils soient d'une autre confession chrétienne, d'une autre religion ou agnostiques, qui se sentent « un peu protestants » — en France ces sympathisants du protestantisme sont aussi nombreux que les protestants eux-mêmes — il faut tenir un langage clair. **Le nicodémisme** est aussi équivoque dans la société sécularisée qu'il ne l'était dans la société de chrétienté et l'évangélisation reste, aujourd'hui comme hier, une tâche primordiale. Ne privilégions donc pas le dialogue avec les catholiques contre les autres dialogues nécessaires. Et menons de front le libre dialogue et l'exigence de l'évangélisation.

Postsécularisation et action sociale et politique

L'action sociale et politique, un autre domaine essentiel où une analyse de la sécularisation peut s'articuler à des choix. Comme pour l'œcuménisme, théorie et pratique se fécondent mutuellement. Certains d'entre vous savent que je suis, en France, un des animateurs du mouvement protestant du christianisme social. Le terme de christianisme social n'est pas à rapprocher de l'ex-parti chrétien social de Suisse romande mais bien plus du mouvement des socialistes chrétiens ou, en Suisse alémanique, de celui des socialistes religieux. Ce mouvement a voulu concilier et réconcilier christianisme et socialisme, et donc mettre en avant un type de christianisme se mêlant d'action sociale et politique.

Là encore, laïcisation et sécularisation constituent des conditions d'émergence et de développement du christianisme social. La laïcisation institutionnelle crée une situation ambivalente. D'un côté, elle constitue une perte de rayonnement dans la société: les œuvres sanitaires, éducatives et d'aide sociale protestantes, notamment liées au Réveil du XIX^e siècle, voient alors leur influence diminuer au profit de structures profanes spécialisées. D'un autre côté, l'Eglise n'étant plus une institution englobante et voyant même, dans certains cas, ses liens avec l'Etat se relâcher, une action politique de type contestataire devient possible, sinon facile. Par ailleurs, la sécularisation culturelle éloigne les notions théologiques de la réalité vécue. Au XVI^e siècle, note Max Weber, l'au-delà était... une chose plus importante (et), à bien des égards plus certaine... que tous les intérêts de la vie d'ici-bas¹².

Il n'en est plus de même depuis le XIX^e siècle, sécularisation du savoir et des valeurs font que la théologie apparaît désormais abstraite, hors des préoccupations quotidiennes. C'est un des grands mérites de Karl Marx d'avoir, un des premiers, bien perçu cette situation et d'avoir tenté de la théoriser à sa manière. Plus généralement le socialisme conteste, alors, à l'ensemble du christianisme la possibilité de rendre compte de la vie et du monde autrement que sous une forme «nuageuse», voire aliénée. «Pourra-t-on être chrétien au XX^e siècle?». Cette question inquiète est le titre d'un petit livre de Wilfred Monod, un des pionniers du christianisme social. Sous-entendu: pourra-t-on être chrétien en participant à la construction de la société sans se trouver disqualifié pour cause d'archaïsme culturel par ceux que l'on considère comme les acteurs principaux du changement social? La réponse a été celle-ci: la validité du christianisme, mise en cause au niveau des doctrines, dépendra de la pertinence du christianisme pratique, du christianisme pratiqué.

En un siècle cette démarche s'est révélée féconde et a effectivement constitué une réponse chrétienne au défi de la sécularisation. Un seul exemple: Nathan Söderblom et la création de **Life and Work**. La préoccupation de l'action sociale et politique a largement essaimé dans des milieux divers. «L'évangélisation et l'engagement socio-politique font tous deux partie de notre devoir chrétien» ont affirmé des évangéliques lors de l'important Congrès International qui s'est tenu en 1974 à Lausanne¹³. Cependant là encore la réussite s'est accompagnée d'une crise.

Signalons rapidement deux aspects de cette crise. Le premier consiste en un **glissement** opéré par certains. D'abord réponse à la sécularisation, l'engagement politico-social est devenu au bout du compte une intériorisation de celle-ci en étant compris comme **l'insistance quasi unique d'incarnation de l'Évangile**. Dans cette perspective le christianisme a eu tendance à se réduire à

¹² M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, édit., franç., Paris, Plon, 1964, p. 132.

¹³ Cf. J. STOT, *The Lausanne Covenant. An Exposition and Commentary*, Minneapolis, 1975.

une légitimation religieuse de cet engagement. Double perte de sens qui rend insignifiants et aliénants des termes comme pardon et charité (quitte à retrouver la charité la plus traditionnelle avec les restaurants du cœur de Coluche!).

D'abord on a tendance à réduire le christianisme au rôle de motivation religieuse d'une action politico-sociale, action qui, dans la société laïcisée et sécularisée, peut et sait fort bien se passer d'une telle motivation. Ensuite on revendique ce que l'on appelle l'orthopraxie. L'orthodoxie traditionnelle, sans tenir compte des limites du langage, veut définir la bonne manière de croire, l'orthopraxie, sans tenir compte de la partialité et du risque de tout choix, veut définir **la bonne manière de faire**, la pratique qui serait seule «fidèle»¹⁴. Là encore, la recherche exigeante, et parfois douloureuse, d'un «témoignage plus fidèle» risque de se banaliser en évidences où les champions de l'ouverture aux autres finissent par vouer aux gémonies ceux qui ne pensent pas et n'agissent pas comme eux. Lutter pour les pauvres et les opprimés, d'accord. Le problème est d'arriver à savoir comment les servir sans trop se servir d'eux, sans trop les utiliser à son profit ou au profit de sa couche sociale. Je dis bien : arriver à **savoir**, et entre la motivation chrétienne de service et l'action politico-sociale se place la médiation de connaissances historiques, économiques, sociologiques, etc. Ce deuxième aspect conduit donc à régresser en deçà de l'évolution culturelle amenée par la sécularisation tandis que le premier conduit à ne plus savoir que dire lorsque, se relevant de sa gueule de bois métaphysique, la société devient peu à peu postsécularisée.

Dans ce nouveau contexte quelle action sociale et politique est-elle possible ? D'abord cesser de considérer ce domaine **avec une culture préséculière**, en cherchant à l'englober par une aura religieuse. Ainsi que l'a écrit Dietrich Bonhoeffer, dans le champ du politique, le résultat **n'est pas éthiquement neutre**¹⁵. Or la ligne droite n'est pas forcément là le plus court chemin, car toute action historique comporte des effets non voulus de ses auteurs. Les conséquences ne correspondent pas, en général, aux intentions, aux bonnes intentions dont la sagesse populaire sait d'ailleurs, par expérience, que le chemin de l'enfer est pavé. L'action politico-sociale efficace comportera une réflexion et une stratégie capables de déjouer, autant que faire se peut, ce paradoxe des conséquences.

Ensuite, se soucier de l'être humain incarné, fort bien, mais en sachant que l'incarnation signifie aussi une **insertion dans la culture**. Au-delà de déclarations et de prises de position qui, même contestataires, correspondent trop souvent à la définition marxiste de l'idéologie, les Eglises pourront être partie prenante d'une société moins oppressive si elles sont **source de culture**, si elles

¹⁴ Est paraphrasé ici. A. GOUNELLE (*Evangelie et Liberté*, 25/5/1972).

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, édit. franç., Genève, Labor et Fides, 1963, p. 5.

arrivent à véritablement façonner l'opinion publique, au moins pour une part, selon certaines valeurs. Là est toujours le défi de la sécularisation. Mais l'histoire peut constituer un **levier** si nous savons l'actualiser. Le protestantisme a su être producteur de valeurs, à leur époque, novatrices. Comment rendre vivante aujourd'hui la culture protestante au lieu de la considérer dédaigneusement comme un vestige du passé? J'ai essayé de montrer ailleurs¹⁶ que loin d'avoir tous les défauts que nous lui prêtons, **l'individualisme protestant** a été source de liberté, de responsabilité et même de solidarité. Il est question, de divers côtés aujourd'hui, d'un nouvel individualisme. S'il correspond à une fuite face au social, il a peu de chance d'être dynamique. Mais il peut aussi représenter, dans la logique des attentes sociales postséculières, la volonté de chacun d'exister malgré massification et bureaucratie. Au protestantisme de contribuer à l'infléchir dans ce sens.

Enfin, il serait peut-être opportun de distinguer de nouveau l'action politique et sociale menée au sein de **groupes et de mouvements** et celle entreprise par **l'ensemble de la communauté**, c'est-à-dire l'Eglise visible. Nos Eglises ont émis, en France, quelques déclarations qui se sont voulues prophétiques mais qui ont signifié aussi la domination d'une petite minorité de membres de la moyenne bourgeoisie intellectuelle. Aboutissement d'une pratique de type putschiste elles ont donné, à tort, une bonne conscience d'opprimés à leurs multiples opposants¹⁷. Les autres déclarations ecclésiastiques ont été marquées par leur caractère centriste et ont paru, en général, plutôt inodores.

Individualités, groupes, mouvements doivent pouvoir effectuer des choix, assumer leurs aspects partiels et partiiaux, essayer de les mener et de les vivre jusqu'au bout. Accomplir ce que l'on croit être sa vocation particulière, n'avoir besoin d'aucun imprimatur pour s'exprimer, telle est la liberté protestante. Liberté que l'on prend, liberté que l'on reconnaît aux autres. Et l'Eglise visible pourrait être le lieu où ces choix partiels et tranchés peuvent se dire dans leurs risques et leurs incertitudes, dans l'interpellation et l'admonestation fraternelles dans la prière aussi. Et peut-être de fidélités contradictoires naîtra, après un cheminement, la possibilité d'actions communes. Quand nous avons voulu commémorer la Révocation en actualisant sa signification, nous avons réuni des membres des tendances les plus opposées du protestantisme français. Et nous sommes parvenus à une manifestation commune parce que nous nous sommes donné comme règle le respect de nos différences et un consensus dans nos décisions. C'est paradoxalement en augmentant la difficulté que nous avons réussi à la vaincre.

Et même si, au bout de la route, une pratique commune n'apparaît pas possible, le seul fait de pouvoir vivre dans la communauté ecclésiale les tensions politico-sociales autrement que dans la société civile constituerait

¹⁶ Cf. «L'individualisme protestant: universaliste, religieux, social», *ouvrage cité*, p. 29-46.

¹⁷ Cf. J. BAUBÉROT, *Le pouvoir de contester*, Genève, Labor et Fides, 1983.

déjà un témoignage de l'Eglise sur ce plan-là. Là encore, rendre vivante la culture protestante, c'est peut-être constituer, dans la société, un lieu de vie où les tensions peuvent être assumées un peu autrement qu'ailleurs.

Postsécularisation et théologie

Pour finir: **quelle théologie** dans le temps d'une société postsécularisée? Question essentielle: le protestantisme n'a pas sa fin en lui-même, il est porteur d'un message. Si la sécularisation l'a atteint de plein fouet, peut-être est-ce parce que, davantage que d'autres confessions chrétiennes plus ritualisées, il a étroitement lié son destin à ce message.

Je ne traiterai pas ici de la théologie en elle-même, en tant que recherche savante, mais plutôt de ce que j'appelle **le fonctionnement social de l'encadrement théologique des membres actifs du protestantisme**. Deux pôles théologiques constituent principalement, aujourd'hui, cet encadrement. Ils se sont forgés d'ailleurs durant le processus de sécularisation. Un premier courant — plutôt une nébuleuse — est formé par des théologies de type libéral, ou plus exactement **néo-libéral**. Le second courant — plus structuré mais également assez divers — est constitué par **l'ensemble évangélique**.

La confrontation avec la sécularisation, voilà la tâche historique, menée depuis deux siècles, par **le libéralisme et les théologies de type néo-libéral**. Confrontation grandiose et qui a forgé, au siècle dernier, des instruments scientifiques de critique biblique et de compréhension nouvelle de l'histoire de l'Eglise. La notion même de «**sciences religieuses**» est née dans un terreau constitué par le libéralisme et une aile ouverte du courant évangélique d'alors. Mais pour en avoir trop accordé au rationalisme, au positivisme, au scientisme, le libéralisme a également servi, parfois, d'antichambre à la libre pensée.

Un **néo-libéralisme** se respire maintenant assez largement dans l'air du temps, du moins au sein d'Eglises à volonté multitudiniste. Il se tuerait lui-même si la liberté d'examen qu'il suscite se transformait en étape vers l'indifférentisme, l'agnosticisme. Il lui faut donc savoir, et faire savoir que **nos doutes religieux** sont en partie des produits culturels de la société sécularisée. La culture dominante qui nous imprègne rend difficile de croire à la naissance virginale ou à la résurrection corporelle. Chercher à être «intellectuellement honnête» dans notre acte de foi conduit donc à se montrer aussi méfiants à l'égard d'interprétations actuelles, souvent spontanément démythologisantes, qu'à l'égard des interprétations traditionnelles du christianisme qui nous apparaissent historiquement datées.

Autre aspect: comme sociologue j'ai tendance à trouver sympathique la volonté de théologies néo-libérales d'être des «**théologies contextuelles**». Cela comporte cependant deux risques. Souvent, d'abord, les théologies dites contextuelles ne partent pas vraiment d'une analyse rigoureuse du contexte mais plutôt de sa **saisie idéologique**. Cela aboutit à une sorte de **fondamenta-**

lisme social. Par exemple quand certains théologiens de la libération déclarent que **la lutte des classes** est une réalité, je m'insurge; aussi bien comme socialiste que comme sociologue d'ailleurs. Non, la lutte des classes est un concept, ce qui est assez différent, et c'est en tant que concept qu'il nous faut utiliser ce terme. Sinon je le dis tout net: fondamentalisme pour fondamentalisme, je préfère le fondamentalisme biblique au fondamentalisme social.

Second problème: **la réalité sociale change.** Si une théologie contextuelle ne change pas, elle devient vite dépassée, anachronique; si elle change aussi souvent et aussi vite que la réalité sociale, il va falloir bientôt mettre sur les ouvrages théologiques: «à consommer avant le...». Je m'amuse un peu mais l'affaire est sérieuse. Dire Dieu nécessite d'oser parler d'une référence **extra-sociale et permanente.**

Si nous passons du pôle néo-libéral au pôle évangélique, la médaille devient revers et le revers devient médaille. Actif durant le processus de laïcisation et de sécularisation — il a suscité, depuis le XVIII^e siècle, de nombreux Réveils — l'évangélisme a été mis en crise par la société sécularisée. Crise telle que certains l'avaient déjà enterré. Mais tel le phœnix il renaît de ses cendres et la postsécularisation, dans certains milieux du moins, lui donne une nouvelle pertinence socio-religieuse. C'est en effet une théologie claire, **affirmative.** Elle n'a pas peur de mettre les points sur les i. Mais alors qu'en est-il du **doute**? Même considéré comme un produit socio-culturel de la société sécularisée, le doute devrait, à mon sens, être davantage pris en considération par les évangéliques. Ne faut-il pas s'adresser non à un être humain intemporel mais aux gens d'aujourd'hui? Et la postsécularisation ne signifie nullement la fin de la sécularisation. Cela comporte des audaces? Certes, mais l'apôtre Paul lui-même souhaitait «être anathème» pour le salut de ses frères. De plus, considérer le doute uniquement comme produit par une société agnostique serait aussi réducteur qu'analyser la foi globalement comme une production socio-culturelle. Si je n'avais pas peur de m'aventurer hors de ma compétence, je dirais que le doute fait peut-être aussi partie de la **condition ontologique** de l'être humain avant la venue du Royaume. «Je crois, viens au secours de mon incrédulité»: chrétien professant et douteur à la fois, grain et ivraie impossibles à séparer. Attention de ne pas figer la foi, à ne pas la vouloir au prix du doute.

De même, si la force des évangéliques consiste à s'arc-bouter sur la Bible, ouvrage bien ancien mais que nous devons proposer au «monde» comme susceptible d'actualité, de nouveauté permanente, le refus de prendre en considération le contexte peut avoir des effets boomerang. Contexte historique et social des personnes auxquelles on s'adresse, bien sûr. Mais surtout **part de contextualité de ses propres paroles.** «La Bible dit que...» Eh non! La Bible et l'interprétation que l'on en fait sont indissolublement liées. A partir de là, pourquoi ne pas accepter positivement le pluralisme, la pluralité. Dès le départ, la Réforme a été plurielle. Plusieurs Réformateurs avec leurs diffé-

rences, plusieurs Confessions de foi, plusieurs Eglises. Avec la recherche de la difficile reconnaissance d'une validité réciproque. Et quand la Réforme n'a pas été pluraliste, ce n'est pas seulement Servet qui a été conduit au bûcher, ce sont les premiers évangéliques, ces hérétiques de la Réforme, les anabaptistes, qui ont été noyés.

Elaborer et diffuser la théologie — des théologies — porteuses **efficaces** du message dans une société postsécularisée — telle est votre responsabilité première. Mais c'est aussi la responsabilité **de tout protestant**. C'est pourquoi je suggère trois directions.

D'abord, infatigablement construire et reconstruire un **tissu protestant** capable de tenir dans une **tension féconde** les apports en apparence contradictoires des deux polarités théologiques mentionnées, en combattant les risques de l'un par les risques de l'autre. Je dis bien tenir ces deux apports en tension féconde et non pas les renvoyer dos à dos. Ce que je propose est donc le contraire d'une tranquillité centriste. Cela consisterait, par exemple, à réclamer inlassablement aux évangéliques le droit à l'hérésie. Une hérésie qui n'est pas une moindre foi mais un devoir de conscience donc une manière de professer **personnellement** sa foi. Réclamer inlassablement auprès des néolibéraux d'inclure dans leur pluralité ceux qui ne sont pas pluralistes, en leur faisant le crédit qu'ils ont peut-être aussi de bonnes raisons de ne pas l'être. Et, grâce à eux, ne pas ériger le pluralisme théologique en nouveau dogme.

Ensuite, il convient sans doute de travailler à nouveaux frais, à partir de la théologie qui me semble avoir constitué historiquement **la première tentative de réponse à la postsécularisation**, la seule de ces tentatives qui a réellement su construire un mouvement socio-religieux. Vous voyez ce que je veux dire: rappelez-vous: la Première Guerre mondiale. Elle fut à la fois le signe que la sécularisation était désormais établie, la société de chrétienté bien morte. Et déjà, dans le même temps, le signal d'une crise de la société sécularisée, d'une crise des valeurs séculières. C'est face à ce contexte qu'a été élaborée la **théologie dialectique**: et la théologie dialectique a d'autant mieux constitué une réponse au contexte d'alors qu'elle ne s'est pas souciee d'être contextuelle. Ce fut sa force, sa grandeur. Elle en est même arrivée à nier toute dépendance par rapport au contexte. Et ce fut là sa limite, son point aveugle, son glissement en néo-orthodoxie ou en «positivisme de la Révélation» pour reprendre le terme de Bonhoeffer. Erreur que Barth lui-même a partiellement reconnue en écrivant dans *L'Humanité de Dieu*: «Nous avons tort précisément là où nous avons raison»¹⁸.

Il fut un moment où cette théologie a fasciné. Trop peut-être. Ce n'est certes pas une raison pour la jeter aujourd'hui aux oubliettes. Le mouvement théologique dialectique peut nous permettre de saisir ensemble le permanent et le

¹⁸ K. BARTH, *L'Humanité de Dieu*, édit. franç., Genève, Labor et Fides, 1956, p. 17.

contextuel, le vertical et l'horizontal. Nous permettre de vivre aussi de façon créatrice la tension entre droit à l'hérésie et limite du pluralisme, c'est-à-dire entre responsabilité personnelle et objectivité ecclésiale.

Enfin — et je m'arrêterai là — le protestantisme francophone manque actuellement de pouvoir bénéficier de la forte emprise d'une **théologie de la grâce** nettement structurée. La radicalité protestante dans l'affirmation de la grâce pourrait nous rassembler et, en même temps, constituer notre particularité dans le concert des Eglises chrétiennes. Que notre œcuménisme, notre action politico-sociale soient explicitement et de façon cohérente des conséquences du *sola gratia* et non implicitement la recherche de nouveaux saluts par les œuvres. Que le salut par grâce puisse être bien mis en relation avec tous les problèmes concrets, de l'augmentation du nombre de couples non mariés aux manipulations génétiques. Sommes-nous capables de parler, de façon convaincante, de l'être humain radicalement pécheur et de la grandeur de la créature humaine, image de Dieu? Savons-nous dévoiler à la fois la noblesse des entreprises pécheresses et leur aspect idolâtre, jusque dans ce qui est bon et juste? Aujourd'hui comme hier, il nous faut, dans un même mouvement, construire et profaner, mus par la grâce du Dieu vivant.

