

« Le protestantisme a précarisé le christianisme mais il l'a aussi rendu apte à se réformer sans cesse »

Entretien avec Jean-Paul Willaime*

* Né en 1947, Jean-Paul Willaime a été successivement professeur de sociologie des religions à la faculté de théologie protestante de Strasbourg et directeur d'études (Histoire et sociologie des protestantismes) à l'École pratique des hautes études (EPHE). Il a aussi été directeur du GSRL (Groupe Sociétés Religions Laïcités, EPHE/CNRS) de 2002 à 2008 et de l'IESR (aujourd'hui IREL) de 2005 à 2010, ainsi que président de la Société internationale de sociologie des religions de 2007 à 2011. Cet entretien (dont la première partie, « [Un laboratoire permanent de réinvention du religieux](#) », a été publiée dans notre numéro 2021/5) a été réalisé par écrit, les questions ayant été rédigées par Frédéric Rognon et Jean de Saint Blaquat.

Vous avez défini assez tôt ce que vous avez appelé la précarité protestante, c'est à dire la mise en danger presque génétique de l'institution au profit du message. Cette précarité est-elle paradoxalement devenue une force dans le monde actuel et diriez-vous que le protestantisme bénéficie plus qu'auparavant des recompositions en cours, au niveau mondial comme au niveau européen et français ?

J'étais parti du constat fait par des sociologues anglo-saxons que les Églises protestantes les plus ouvertes à la modernité (comme les Églises réformées/presbytériennes) perdaient des membres alors que les Églises protestantes plus *conservatrices* en gagnaient ! Autrement dit, les Églises protestantes les plus libérales, celles qui étaient les plus en phase avec l'évolution des mœurs et qui démythologisaient le plus la foi chrétienne en reprenant maints éléments de la critique moderne des religions, étaient, quantitativement parlant, en perte de vitesse : elles ne touchaient pas les dividendes sociaux de leur adaptation positive à la modernité. Les Églises qui, au contraire, s'en tenaient à des expressions doctrinales plus orthodoxes et qui, sans être forcément totalement littéralistes, tiraient de l'autorité accordée à la Bible des positions fermes en matière de croyances et de normes éthiques, étaient en croissance.

Steve Bruce, auteur en 1990 d'un livre qui a beaucoup nourri mes réflexions sociologiques sur le protestantisme (1), démontrait de façon assez convaincante que, d'un point de vue psycho-social, une socialisation religieuse *orthodoxe* réussissait mieux à transmettre qu'une socialisation religieuse libérale. Cette dernière, en relativisant la vérité chrétienne comme une vérité parmi d'autres, contribuait selon Bruce à fragiliser la transmission du christianisme. Cette thèse est bien sûr discutable car on peut aussi montrer que des socialisations libérales ont mieux réussi que des socialisations orthodoxes. Mais si la thèse de Bruce a compté dans mes réflexions de sociologue du protestantisme, c'est parce qu'elle invitait à s'interroger sur la question de savoir si le protestantisme, en tant qu'expression sécularisée du christianisme, n'était pas socialement fragile.

J'étais aussi frappé par le fait que le catholicisme, alors même qu'il était moins généreusement ouvert à la modernité, résistait mieux à la sécularisation que le protestantisme. Des données d'enquêtes comparant en Allemagne les positions des catholiques et des protestants sur des sujets sociétaux, montraient que les réponses des protestants étaient souvent intermé-

diaires entre celles des catholiques et des *sans religion* ou même plus proches des positions des *sans religion* que de celles des catholiques. J'allais jusqu'à dire que si, selon la formule de Marcel Gauchet, le christianisme était « *la religion de la sortie de la religion* », le protestantisme pourrait bien être la confession de la sortie du christianisme, une sécularisation interne du christianisme qui, à terme, aboutirait à une sécularisation externe.

C'est ce qui m'amena à soutenir la thèse de la précarité protestante selon laquelle le protestantisme souffrirait socialement d'un triple déficit : d'institutionnalité, de sacralité, d'universalité. Son institutionnalité serait instable parce que constamment remise en cause, sa critique du magico-religieux lui aurait fait perdre le sens du sacré, sa mise en cause de l'Église romaine l'aurait conduit au provincialisme ecclésiastique. Je remarquais aussi que ces déficits pouvaient être partiellement compensés et même, dans certains cas, amplement comblés par une cohérence théologique forte servant de cadre de référence aux pasteurs comme aux laïcs. L'institutionnalité du protestantisme est en effet plus théologique qu'ecclésiastique (même s'il y a des cultures d'Église) : à l'institutionnalité catholique qui s'incarne dans une structure hiérarchique au sommet de laquelle se trouve le pape s'oppose l'institutionnalité protestante qui s'incarne dans un ensemble doctrinal particulièrement systématisé dans les écrits de Luther et dans *l'Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin. Au 20^e siècle, après la Seconde Guerre mondiale, il est significatif que ce fut à travers une dogmatique, la *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth, que se réaffirma l'institutionnalité protestante.

En l'absence d'un cadre de référence dominant, le protestantisme risque d'essaimer, voire de se dissoudre, dans une multiplicité d'égo-théologies articulées ou non à diverses théologies séculières au diapason du temps présent. Sans aller jusqu'à dire que « *la religion sans liturgie réduit l'Église à une ONG humanitaire* » (Isabelle de Gaulmyn (2)), je suis d'accord pour souligner l'importance de l'unité liturgique d'un groupe religieux au-delà des divergences théologiques qui le traversent. Si la théologie divise, le rite unit. Mais lorsque qu'il n'y a plus d'unité liturgique, lorsque *célébrer ensemble* n'est plus possible, c'est l'existence même du groupe religieux qui est en danger, estime Isabelle de Gaulmyn évoquant « *la guerre des rites* » (au sujet de la liturgie de la messe) qui secoue actuellement l'Église catholique. Peut-on parler d'une certaine unité liturgique du protestantisme français ? Cela m'apparaît difficile compte tenu de sa diversité structurelle au plan ecclésiastique. Mais, même là où elle est censée exister, à savoir au sein d'une même Église, on ne l'observe pas toujours.

(1) *A House Divided. Protestantism, Schism, and Secularization*, Routledge.

(2) Isabelle de Gaulmyn, *Guerre des rites et fin du catholicisme*, *La Croix*, 13 janvier 2022.

Le temple
des Assemblées de Dieu
à Lavelanet (Ariège,
aussi pp.9 et 11).



Vous me demandez, et je trouve particulièrement pertinente cette interrogation, si la précarité protestante ne constituerait pas aujourd'hui une force plutôt qu'une faiblesse. Un argument en faveur de cette thèse s'impose d'emblée : la condition ultramoderne que nous connaissons à l'heure actuelle se caractérisant par une crise générale des institutions, l'affaiblissement de leur pouvoir de régulation, la fragilité institutionnelle du protestantisme serait mieux adaptée à cette situation que la forte institutionnalité catholique. Cette dernière, comme tout système très intégré – je pense notamment au communisme d'État –, pourrait même, tel un château de cartes, s'effondrer brusquement alors qu'un système moins intégré s'étiolerait progressivement plutôt qu'il ne s'effondrerait brusquement. Je suis frappé des termes employés par les commentateurs du rapport Sauvé ayant révélé l'ampleur des abus sexuels dans l'Église catholique en France : on parle de « naufrage », de « séisme », d'implosion d'un catholicisme français qui « s'effondre ». Il est question du caractère « systémique » qu'auraient les violences sexuelles dans l'Église catholique.

Mais revenons au protestantisme : dans la conjoncture actuelle, sa dimension congrégationaliste constitue un atout dont profitent particulièrement les Églises évangéliques en raison même de leur ecclésiologie congrégationaliste. Quant au magico-religieux, il est remis en valeur dans les Églises pentecôtistes ou pentecôtisantes qui insistent sur la guérison et propagent l'idée que Dieu peut transformer ici et maintenant les vies comme l'attestent les témoignages de vies transformées régulièrement donnés par des convertis. L'engagement chrétien étant devenu minoritaire dans notre pays, ce n'est plus un christianisme par héritage qui domine, mais un christianisme par choix personnel. C'est en ce sens que j'ai parlé d'une *évangélisation* (en référence à *evangelical* qui signifie en anglais *évangélique*) sociologique du christianisme. Ayant déplacé de l'institution au message le lieu de la vérité chrétienne, le protestantisme a certes précarisé le christianisme en le faisant dépendre de l'art d'exprimer l'Évangile mais, ce faisant, il l'a aussi rendu apte à se réformer sans cesse. En désacralisant l'institution ecclésiastique, en disant que celle-ci pouvait errer et que la vérité du christianisme était sans cesse à chercher dans les Écritures (*Sola Scriptura*), en affirmant le sacerdoce universel des baptisés, le protestantisme a introduit une logique permanente de réforme au cœur de l'affirmation chrétienne : *Ecclesia reformata semper reformanda*. Historiquement, cette logique permanente de réforme s'est périodiquement traduite par la formation de nouvelles Églises jugées plus authentiques en matière de piété et plus orthodoxes en matière doctrinale. Mais, pour reprendre les catégories de Joachim Wach (1898-1955), à côté de ce *protest without* qui aboutit à la formation de nouveaux groupes religieux existent diverses formes de *protest within* qui expriment leur protestation à l'intérieur même d'un groupement religieux (tel aujourd'hui, le mouvement des Attestants au sein de l'ÉPUdF). Si les Églises protestantes ont dans leur ADN une logique de réforme, elles ne l'activent pas forcément et, si elles l'activent, les conséquences de cette activation peuvent leur être profitables ou, au contraire, néfastes. Si un britannique, Steve Bruce, m'avait inspiré pour développer ma thèse de la précarité protestante,

C'est ce qui m'amena à soutenir la thèse de la précarité protestante selon laquelle le protestantisme souffrirait socialement d'un triple déficit : d'institutionnalité, de sacralité, d'universalité. Son institutionnalité serait instable parce que constamment remise en cause, sa critique du magico-religieux lui aurait fait perdre le sens du sacré, sa mise en cause de l'Église romaine l'aurait conduit au provincialisme ecclésiastique. Je remarquais aussi que ces déficits pouvaient être partiellement compensés et même, dans certains cas, amplement comblés par une cohérence théologique forte.

Le fait protestant est un faire plus qu'un être, un mouvement plus qu'une institution, bref la réforme permanente ! C'est sa force comme sa faiblesse. Son avenir tient toujours à sa capacité à poursuivre la narration de transformation du christianisme en mobilisant ses sources historiques et ressources théologiques.

un autre britannique, Alister McGrath, m'a incité à être plus attentif aux atouts de cette précarité. En parcourant du 16^e au 21^e siècle l'histoire du protestantisme, celui-ci lui apparaît comme une « *idée dangereuse* ». Pourquoi une « *idée dangereuse* » ? Parce qu'elle remet constamment en question l'institué chrétien. Loin de prendre ce constat en mauvaise part, Alister McGrath (3) montre au contraire que cette « *idée dangereuse* » a impulsé une dynamique fructueuse de transformation ayant permis au protestantisme de s'adapter à un environnement changeant au cours des siècles et de se répandre dans différents continents.

Cherchant à définir ce qui fait le propre du protestantisme, les traits qui permettent de ranger sous ce vocable des groupements religieux en réalité très divers, Alister McGrath aboutit à un cadrage selon moi pertinent. Le protestantisme désigne selon lui « *une famille de mouvements religieux qui partage certaines sources historiques et certaines ressources théologiques* » (4). Certaines sources historiques : la référence à l'une ou l'autre des Réformes du 16^e siècle. Certaines ressources théologiques : les principales affirmations des Réformes protestantes, à savoir le rôle central de la Bible, le salut par la grâce seule sans mérites humains, le sacerdoce universel des baptisés et la relativisation des médiations ecclésiastiques pour s'adresser à Dieu. C'est à partir de ces sources historiques et de ces ressources théologiques que s'est peu à peu élaborée « *une narration commune de transformation* » qui a pris le nom de protestantisme. J'ai adopté cette définition du protestantisme qui a l'avantage de souligner que le fait protestant est un faire plus qu'un être, un mouvement plus qu'une institution, bref la réforme permanente ! C'est sa force comme sa faiblesse. Son avenir tient toujours à sa capacité à poursuivre la narration de transformation du christianisme en mobilisant ses sources historiques et ressources théologiques.

Votre carrière de sociologue, que vous décrivez dans *La guerre des dieux n'aura pas lieu* (5), a embrassé plus de cinq décennies. Entre le moment où vous avez commencé à vous intéresser à la sociologie (et dans celle-ci, la sociologie des religions, et dans celle-ci la sociologie du protestantisme) au cours des années 1960 et ce début des années 2020, quelles sont les principales différences que vous identifiez d'abord dans le champ sociologique, ensuite dans la sociologie des religions, enfin dans la sociologie du protestantisme ?

En sociologie générale, en France, le grand et progressif changement des années 1960 à nos jours fut une bien meilleure prise en compte des motivations et raisons propres des acteurs dans l'analyse de l'action sociale. Des acteurs qui ne sont pas réductibles à être des agents d'un système poursuivant des *intérêts* propres à la position qu'ils occupent dans la structure. J'ai entamé mon parcours intellectuel en sociologie par une critique des schémas marxistes et marxisants selon lesquels les sociétés et leurs évolutions étaient essentiellement déterminées par l'économie. Encore fallait-il expliquer pourquoi et comment l'économie était devenu aussi déterminant, si tant est qu'il le soit devenu, dans l'évolution des sociétés. Si, à l'âge de la révolution

industrielle, nous sommes devenus, comme l'a très bien vu Max Weber, des *Berufsmenschen* (des *hommes/êtres humains de profession*), ce n'est pas seulement parce que des inventions techniques ont permis de produire plus et plus rapidement, c'est aussi parce que les façons de concevoir l'homme et le monde, de se représenter la condition humaine et les devoirs qu'elle impliquait, avaient évolué. Autrement dit, l'émergence du capitalisme fut aussi un fait socio-culturel et pas seulement économique. Max Weber m'a beaucoup plus marqué que Karl Marx et Friedrich Engels !

Par rapport à Pierre Bourdieu qui a occupé durant plusieurs décennies une place centrale sur la scène sociologique française (et au-delà), je me suis positionné ainsi : s'il y a des rapports de domination dans toute relation sociale et dans toutes les sociétés, les relations sociales et les sociétés ne se réduisent pas à des rapports de domination.

En sociologie des religions, la grande évolution fut une réception plus critique du paradigme de la sécularisation qui avait été dominant dans les années 1960-1970. Le jeu à somme nulle selon lequel plus de modernité signifiait moins de religion était tout simplement faux. Non seulement parce qu'on avait du mal à faire entrer dans ce schéma des pays très *modernes* comme les USA et le Japon où le religieux restait très présent, mais aussi parce que ce paradigme ne permettait pas de prendre en compte les nouvelles ou relativement nouvelles façons d'être religieux. Ce qui apparaissait par contre plus solide dans le paradigme de la sécularisation, c'était, en tout cas dans les sociétés de l'Ouest européen, la fin du religieux comme pouvoir sur les individus et sur les sociétés. Cette dérégulation institutionnelle, le fait que les représentations et pratiques religieuses étaient de moins en moins contrôlées par les institutions, s'accompagna d'une éclosion de toutes sortes de religiosités *sauvages* qui cherchaient à se dire et à se vivre. Puis ce fut la focalisation sur l'islam et ses différentes expressions en Europe et au-delà. Peurs des sectes et des radicalisations religieuses prirent place sur les agendas sociaux, politiques et académiques. Les sociologues des religions qui avaient pu craindre un chômage technique suite au fort amenuisement de leur objet, voire même à sa lente extinction, se voyaient rassurés : la matière ne manquait pas. Le religieux ne disparaissait pas, il se transformait.

Quant à la sociologie du protestantisme (6), elle s'était d'autant plus focalisée sur le monde luthéro-réformé que celui-ci, dans les années 1950-1970, dominait sans contester la scène protestante française. Dans cette première phase, les études se focalisèrent sur la question de l'adaptation des Églises à la société moderne telle qu'elle évoluait. Trois dossiers retiennent particulièrement l'attention dans cette première phase :

- celui de l'insertion des Églises dans un monde urbain en pleine mutation à travers la problématique des paroisses, mouvements, centres de rencontres et recherches ;
- celui des acteurs avec des études sur les pasteurs et les conseillers presbytéraux ;
- celui des sensibilités théologico-religieuses à travers des études portant sur l'évolution des discours théologiques du barthisme aux théologies politiques.

(3) *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, HarperOne, 2008.

(4) *Ibid.*, p.63.

(5) Jean-Paul Willaime (entretiens avec E.-Martin Meunier), *La guerre des dieux n'aura pas lieu, Itinéraire d'un sociologue des religions*, Labor et Fides, 2019

(6) Dans [Sociologie des protestantismes. Cadres institutionnels et trajectoire individuelle](#), *Archives de sciences sociales des religions* 184 (octobre-décembre 2018), pp.25-52, j'ai retracé l'évolution de la recherche en sociologie des protestantismes à travers mon propre itinéraire. On y trouvera notamment la liste des thèses que j'ai dirigées et la mention des différents colloques consacrés à la sociologie des protestantismes.



Autrement dit les études sur le protestantisme portèrent sur les trois pôles classiques de l'analyse sociologique : les structures, les acteurs, les idéologies (au sens neutre de ce terme).

Deux évolutions importantes du monde protestant marquèrent à partir de la fin des années 1970 jusqu'à nos jours ces études sociologiques du protestantisme : d'une part, la croissance du protestantisme évangélique et toutes les interrogations qu'elle suscita ; d'autre part la *découverte* d'un monde protestant multiculturel au sein même de l'Hexagone avec des Églises d'expression africaine, antillaise, coréenne, chinoise, malgache, tzigane ... Ces deux importantes évolutions du monde protestant français vinrent renforcer la mise en cause du paradigme classique de la sécularisation.

Vous avez été l'un des premiers à vous pencher sérieusement sur les nouveaux types d'Églises protestantes comme la Porte Ouverte à Mulhouse que vous avez étudié de près en démontant un certain nombre de clichés répandus sur les communautés dites évangéliques. En ce début des années 2020, n'avez-vous pas l'impression que ce modèle, dont vous avez montré l'ancrage dans la tradition protestante européenne, est en train de gagner la bataille dans le protestantisme, y-compris luthéro-réformé, puisqu'il convient mieux à des communautés désormais confessantes en milieu définitivement pluraliste et concurrentiel ?

Il y a eu incontestablement une croissance du protestantisme évangélique, de nombreux observateurs l'ont noté et plusieurs ouvrages majeurs, en particulier ceux de Sébastien Fath (7), en ont étudié les caractéristiques et les singularités propres à chacune de ses expressions. Avant de répondre plus directement à votre question, je voudrais souligner trois choses .

Premièrement que le protestantisme évangélique est un monde extrêmement diversifié, non seulement entre ces deux grandes tendances identifiées par Sébastien Fath (les sensibilités orthodoxes-piétistes et les sensibilités charismatiques-pentecôtistes), mais aussi selon que les Églises et mouvements qui s'en réclament appartiennent exclusivement soit à la FPF, soit au CNEF, ou bien aux deux à la fois, ou bien encore à aucune de ces deux instances fédératives. À ces quatre catégories organisationnelles: évangéliques FPF, évangéliques CNEF, évangéliques FPF et CNEF, évangéliques ni FPF ni CNEF, il faut en ajouter une cinquième : évangéliques au sein même des Églises luthéro-réformées (8).

Deuxièmement, que le protestantisme évangélique en France est très multiculturel, les Églises dites issues de l'immigration (de plusieurs vagues migratoires et donc de plusieurs générations) d'expressions africaine, antillaise, chinoise, coréenne, nord- et sud-américaines ... sont globalement, et chacune à leur façon, de sensibilité évangélique. Mais l'évangélisme politique tel qu'on l'observe aux États-Unis et au Brésil est peu présent en France.

Enfin, troisièmement, il semble qu'après quelques décennies, en gros des années 1970 aux années 2010,

En sociologie des religions, la grande évolution fut une réception plus critique du paradigme de la sécularisation qui avait été dominant dans les années 1960-1970. Le jeu à somme nulle selon lequel plus de modernité signifiait moins de religion était tout simplement faux. Non seulement parce qu'on avait du mal à faire entrer dans ce schéma des pays très modernes comme les USA et le Japon où le religieux restait très présent, mais aussi parce que ce paradigme ne permettait pas de prendre en compte les nouvelles ou relativement nouvelles façons d'être religieux.

(7) Voir notamment Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France, 1850-2005*, Labor et Fides, 2005.

(8) Permettez-moi de renvoyer à la communication intitulée L'univers évangélique contemporain partagé entre un évangélisme protestant et un évangélisme déconfessionnalisé : un défi pour la FPF et pour le CNEF, que j'ai présentée au colloque du 30 novembre 2019 sur *Les évangéliques de la FPF, vers un nouvel élan*, dont les actes ont été publiés en 2021 aux éditions Première Partie sous le titre *Les évangéliques. Racines, identités, engagements*. Voir pp.48-63.

de forte croissance, celle-ci soit moins nette aujourd'hui. On ne peut exclure une stabilisation de la poussée évangélique.

Je résumerai ici mes analyses du monde protestant évangélique par les deux thèses suivantes.

Dans une situation socio-culturelle où le fait d'être chrétien est devenu un non-conformisme par rapport à un environnement séculier dominant, tous les chrétiens sont sociologiquement des évangéliques. L'on est aujourd'hui de moins en moins chrétien par héritage et de plus en plus chrétien par choix. Toutes les personnes qui s'identifient aujourd'hui comme chrétiennes deviennent de facto des professants. C'est ce que j'ai appelé l'évangélicisation du christianisme et cette évangélicisation du christianisme est à bien des égards transconfessionnelle.

1) Contrairement à ce que l'on pense trop souvent, s'il y a bien un clivage entre des expressions libérales du protestantisme et des expressions évangéliques, il est contestable d'opposer systématiquement protestants luthéro-réformés et protestants évangéliques. Ces derniers font en effet pleinement partie, dès le 16^e siècle, des sensibilités protestantes et l'on peut dire qu'à bien des égards le protestantisme évangélique est une composante du protestantisme luthéro-réformé. Le clivage significatif se situe plutôt entre des évangélismes qui restent peu ou prou dans la filiation théologique et ecclésiologique des Réformes du 16^e siècle et des évangélismes qui, parce qu'ils se réfèrent exclusivement à l'ici et maintenant de la présence divine en lien avec leur leader spirituel, s'auto-suffisent et constituent un groupement indépendant vivant dans le présent. Un clivage donc entre un évangélisme protestant qui entretient des liens de filiation dans le temps et d'alliance dans l'espace, et un évangélisme déconfessionnalisé sans lien de filiation dans le temps et sans lien dans l'espace avec d'autres groupes qui se mettent en réseau sur la base d'une identité commune. Cet évangélisme déconfessionnalisé s'auto-légitime par la performance de leaders/entrepreneurs charismatiques.

2) Quant à ma deuxième thèse, elle soutient que, dans une situation socio-culturelle où le fait d'être chrétien est devenu un non-conformisme par rapport à un environnement séculier dominant, tous les chrétiens sont sociologiquement des évangéliques. L'on est aujourd'hui de moins en moins chrétien par héritage et de plus en plus chrétien par choix. Toutes les personnes qui s'identifient aujourd'hui comme chrétiennes deviennent de facto des professants. C'est ce que j'ai appelé l'évangélicisation du christianisme et cette évangélicisation du christianisme est à bien des égards transconfessionnelle.

Votre grand œuvre de début de carrière fut le travail de fond sur les pasteurs. Aujourd'hui que la féminisation semble une évidence dans la plupart des Églises protestantes et qu'on assiste également à une spécialisation croissante des ministères, comment voyez-vous les pasteures et pasteurs des années 2020 par rapport à votre terrain d'enquête des années 1970 ? Cette fonction, dont vous avez souligné l'aspect problématique en protestantisme, vous semble-t-il aujourd'hui un avantage ou un désavantage concurrentiel par rapport aux autres formes de religion ?

D'un point de vue sociologique, les professionnels du religieux, c'est à dire toutes les personnes qui, d'une façon ou d'une autre, ont lié leur condition matérielle d'existence au fait chrétien, jouent un rôle essentiel. Même dans des Églises qui, comme les Églises protestantes, insistent sur le sacerdoce universel des baptisés, même dans une conjoncture où, comme je viens de

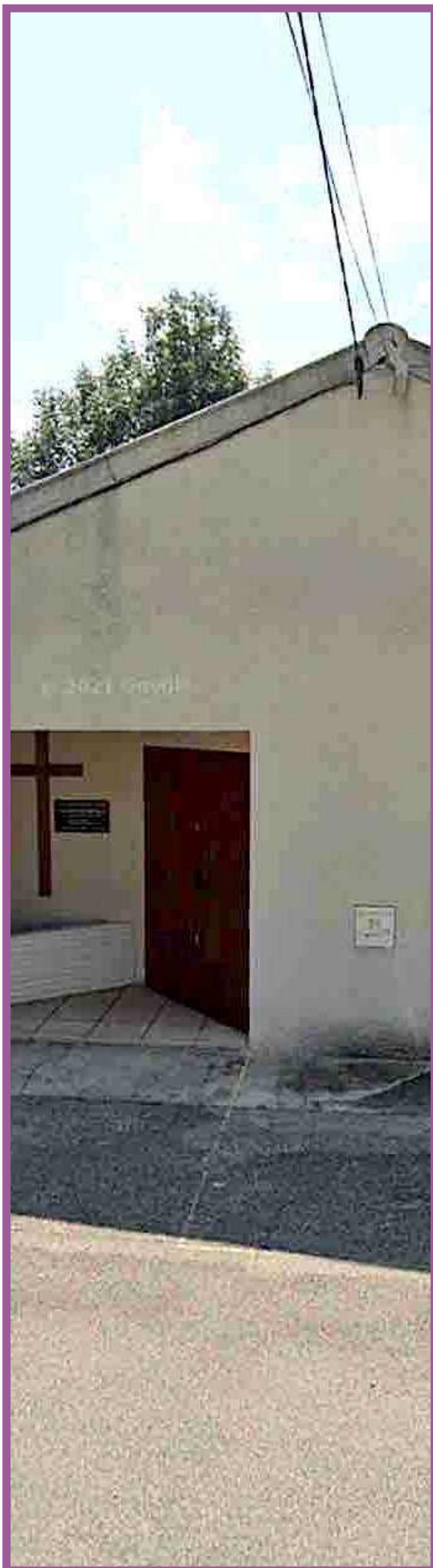
le souligner, tous les chrétiens deviennent des professionnels, le rôle des professionnels reste important. Même si les pasteurs sont des permanents d'organisations militantes qui agissent constamment avec les bénévoles que sont les laïcs, même si les pasteurs ne seraient rien s'ils n'étaient pas reconnus et portés, y compris financièrement, par les militants de base que sont toutes les personnes engagées dans les Églises, ils sont une composante essentielle du protestantisme. D'ailleurs, celui-ci est souvent socialement perçu à travers ses professionnels. L'intérêt qu'on lui accorde et l'autorité qu'on lui reconnaît dépendent en grande partie de la qualité de ses pasteurs.

Si globalement une institution (par exemple l'école) est reconnue et évaluée à travers la qualité de ses agents (pour l'école ses professeurs), ceci est d'autant plus vrai et important dans une conjoncture d'affaiblissement des institutions, de leur perte d'autorité. Dans un régime fort d'institutionnalité, les institutions portent les fonctions et ses professionnels bénéficient de l'autorité reconnue à l'institution dans laquelle ils exercent ces fonctions. Par contre, lorsque les institutions sont affaiblies et ont perdu beaucoup de leur prestige, les personnes portent plus les fonctions que les institutions. Autrement dit, la perte d'autorité des Églises rejaillit sur les pasteurs : ceux-ci doivent plus payer de leur personne pour asseoir leur rôle et se faire reconnaître. Mais cette situation favorise aussi des innovations, voire des réinventions dans la façon d'être pasteur. Le pastorat est ce que j'appelle un métier vocationnel qui associe des compétences (des savoirs et des savoir-faire) et une authentique motivation spirituelle.

Sept dimensions de ce métier vocationnel me paraissent essentielles : les dimensions théologique, liturgique, spirituelle, communicative, associative, caritative. Le/la pasteur(e) est en effet à la fois :

- 1) quelqu'un qui interprète la foi chrétienne, autrement dit un théologien ou une théologienne,
- 2) un officiant conduisant le culte,
- 3) un spirituel qui a une vie religieuse personnelle,
- 4) un communicateur apologiste du christianisme,
- 5) un acteur associatif partie prenante de nombreuses relations sociales et de groupes communautaires à travers lesquelles se vit au quotidien le christianisme,
- 6) un acteur de l'entraide sociale,
- 7) un accompagnateur personnel de jeunes et d'adultes en recherches, quelquefois, en détresses.

Exercer aujourd'hui le pastorat nécessite selon moi une solide formation non seulement théologique et religieuse mais aussi une formation permettant d'avoir une intelligence du monde contemporain et de situer son agir professionnel dans le cadre d'une République laïque et d'une société désenchantée. Une formation qui devrait inclure, à l'heure de la révolution numérique, divers apprentissages en matière de communication.



Vous avez toujours insisté sur la nécessité de ne pas étudier sociologiquement les phénomènes religieux en les déconnectant des théologies et des systèmes spirituels qui y sont liés. Apparemment plus séduit par la théologie de Karl Barth que par celle de Jean Calvin, comment voyez-vous la théologie protestante au 21^e siècle, après un 20^e siècle qui n'a pas manqué de grandes figures ? Le protestantisme est-il dans un creux théologique ou la théologie passe-t-elle, se fait-elle désormais par d'autres canaux ?

Par rapport aux décennies d'après-guerre – en gros des années 1950 aux années 1970 – qui ont été des années d'intenses productions et débats théologiques dominées par le barthisme et ses différentes réceptions, nous sommes actuellement dans une période de basses eaux théologiques. Il y a certes toutes sortes de réflexions et d'approches théologiques mais aucune d'elles ne s'impose véritablement. Est-ce la fin des grandes synthèses théologiques, de ce que l'on appelait les *dogmatiques* ? Sans doute. Il y a aussi à l'heure actuelle des tendances anti-intellectualistes hostiles au travail théologique. Au nom de la primauté accordée à l'expérience religieuse (il faut qu'on l'éprouve) ou bien à l'urgence militante (il faut que cela serve), l'authenticité d'un vécu et/ou l'efficacité de l'action dévaloriseraient le travail théologique, le considéreraient comme de la pure spéculation. La priorité serait donnée à la revitalisation de la piété (la prière, la louange) et à la promotion d'actions fécondes en œuvres diverses. Autrement dit, on privilégierait un christianisme pratique, de nouvelles versions de *Life and Work* (selon le nom donné à une des composantes à l'origine du COE), et déconsidérerait l'élaboration doctrinale (*Faith and Order*, le nom donné à l'autre composante du COE), la mise en forme théologique au défi des sciences humaines et de la confrontation avec la philosophie contemporaine.

Les tendances anti-intellectualistes peuvent d'autant plus s'affirmer que l'élaboration d'un discours théologique est particulièrement difficile dans les conditions socio-religieuses actuelles ; qui plus est, un tel travail n'intéresse pas grand monde ... Et pourtant, l'avenir du christianisme ne dépend pas seulement du nombre de chrétiens, de la reproduction d'un corps social, il dépend aussi de la capacité à faire vivre un corpus de textes, un monde de figures et de signes faisant sens. Le lieu privilégié où se nouent ce corps social et ce corpus de textes est le culte, cette célébration collective régulière à travers laquelle se forge particulièrement le sentiment d'appartenir à une même communauté de sens. L'avenir du christianisme dépend de sa capacité à convaincre que la Bible est toujours une ressource vivante de sens, une ressource qui permet de dire la condition humaine en référence à la figure de Dieu fait homme en Jésus-Christ. Et de le dire de façon intelligible pour notre temps.

La situation théologique actuelle n'est pas un champ de ruines, je dirais plutôt qu'elle est un chantier qui n'en finit pas de l'être. La production théologique actuelle est en effet disséminée, extrêmement diversifiée et riche de nombreux essais. On pourrait presque dire qu'il y a autant de théologies que de théologiens ! Dans une

Nous sommes actuellement dans une période de basses eaux théologiques. Il y a certes toutes sortes de réflexions et d'approches théologiques mais aucune d'elles ne s'impose véritablement. Est-ce la fin des grandes synthèses théologiques, de ce que l'on appelait les *dogmatiques* ? Sans doute. Il y a aussi à l'heure actuelle des tendances anti-intellectualistes hostiles au travail théologique. Au nom de la primauté accordée à l'expérience religieuse (il faut qu'on l'éprouve) ou bien à l'urgence militante (il faut que cela serve), l'authenticité d'un vécu et/ou l'efficacité de l'action dévaloriseraient le travail théologique, le considéreraient comme de la pure spéculation.

conjoncture socio-religieuse complexe et une société radicalement désenchantée, dans ce que j'ai appelé *l'ultramodernité contemporaine*, le temps n'est plus – ou pas encore ? – aux grandes synthèses, le temps est plus celui de la théologie en travail (*work in progress*). Une théologie en travail sensible aux interrogations actuelles dans les domaines de l'écologie, de la bioéthique, des migrations, de la justice sociale et de la fraternité universelle. L'humanité est aujourd'hui confrontée à des questions fondamentales qui ne peuvent qu'activer la réflexion théologique.

La pratique de la sociologie et une de ses règles d'or, à savoir décrire et analyser les réalités religieuses telles qu'elles sont et non telles qu'on voudrait qu'elles soient, produisent du désenchantement. Les constats que je faisais en sociologie ont plus d'une fois heurté ma conscience religieuse. Attaché personnellement à l'ERF/ÉPUdF, j'aurais aimé constater plus de vitalité dans cette Église mais je devais reconnaître que la dynamique était du côté des Églises évangéliques, Églises que j'ai aussi apprises à mieux connaître.

Ces questions soulèvent aussi des interrogations radicales sur certains aspects du christianisme que l'on rencontre aussi sous différentes formes dans d'autres religions : *quid*, par exemple, de l'universalité du salut ? Peut-on encore croire que certains, promis à la damnation éternelle, iront en enfer ? Est-ce compatible avec la proclamation d'un Dieu d'amour universel et d'une grâce offerte à tous ? Très vieille question, direz-vous à juste titre. En fait, aujourd'hui, si certains pasteurs n'hésitent pas à menacer des feux de l'enfer les incroyants et mal-croyants, nombre de prédications présupposent que, comme le chante Michel Polnareff, « *nous irons tous au paradis* » ! Personnellement, je crois à l'enfer, pas de la part de Dieu mais de la part des hommes ! Quant à la question de l'universel, c'est aujourd'hui celle du *pluriversel*, le fait qu'il y a plusieurs voies d'accès à l'universel, que la civilisation occidentale n'est pas la seule. Ce qui implique la nécessité de repenser le christianisme face à la pluralité des civilisations et des religions. Dans les domaines de l'écologie, de la bioéthique, de la révolution numérique, de l'intelligence artificielle, ce sont aussi des questions fondamentales qui se trouvent posées. Et ces interrogations convergent toutes, en définitive, sur la question de savoir ce qu'est l'être humain, l'humanité de cet être vivant qui sait qu'il va mourir et qui, depuis des millénaires, accompagne la mort de rites funéraires.

Pour finir, vous avez dans votre livre d'entretiens des paroles très éclairantes sur la liberté et disons l'autonomie qu'un sociologue, c'est à dire dans le fond un chercheur et un scientifique, peut tirer de sa foi, d'autant plus (et cela peut sembler paradoxal dans ce pays) si son champ d'étude y est lié. Pourriez-vous résumer ici ce que votre foi chrétienne protestante a pu représenter comme aide mais aussi comme handicap à différents moments de votre carrière ?

Trop souvent l'on considère que l'absence d'affiliation religieuse est un meilleur gage d'objectivité que le fait d'être affilié à une religion. Il est vrai qu'à travers des approches sociologiques, l'on peut défendre des « *intérêts religieux* » comme s'était plu à le souligner Pierre Bourdieu (qui pensait que c'était toujours le cas), à l'occasion d'un colloque de l'Association française de sociologie religieuse. Un certain type de sociologie, dite *pastorale*, fut explicitement au service d'Églises cherchant à mieux connaître les attentes socio-religieuses des populations. En sociologie des religions comme dans d'autres domaines d'investigation sociologique, les chercheurs sont plus ou moins personnellement impliqués dans leur

objet et cela peut nuire à l'objectivité de l'étude. Mais cela n'est pas plus le cas en sociologie des religions que dans d'autres domaines de la sociologie.

Ma conscience de sociologue forcément critique et ma conscience de protestant ne firent pas toujours bon ménage. À travers ma famille et les mouvements de jeunesse (UCJG et scoutisme unioniste), j'ai reçu une éducation protestante classique qui incluait une dimension anti-catholique ordinaire si je puis dire. Des saillies anti-protestantes que je captais ici ou là de la part de catholiques vinrent quelquefois réactiver la dimension anti-catholique de mon protestantisme. Mais deux facteurs importants me firent évoluer. Le facteur humain tout d'abord, tout simplement le fait d'avoir pu discuter authentiquement avec des catholiques, y compris avec quelques prêtres et théologiens. Plusieurs d'entre eux devinrent des amis. Le deuxième facteur est directement lié à la sociologie puisque j'ai beaucoup appris en fréquentant des collègues qui travaillaient sociologiquement sur le catholicisme, en lisant et discutant leurs travaux. Un des résultats les plus significatifs de ces fréquentations fut la découverte d'une diversité catholique encore plus grande que celle que j'imaginai. Relations humaines et œcuménisme scientifique contribuèrent à chasser les préjugés et stéréotypes réciproques que l'on pouvait avoir.

La pratique de la sociologie et une de ses règles d'or, à savoir décrire et analyser les réalités religieuses telles qu'elles sont et non telles qu'on voudrait qu'elles soient, produisent du désenchantement. Les constats que je faisais en sociologie ont plus d'une fois heurté ma conscience religieuse. Attaché personnellement à l'ERF/ÉPUdF, j'aurais aimé constater plus de vitalité dans cette Église mais je devais reconnaître que la dynamique était du côté des Églises évangéliques, Églises que j'ai aussi apprises à mieux connaître. À certaines occasions, j'ai déploré que le protestantisme ne soit pas à la hauteur, à d'autres j'ai constaté qu'il l'avait été.

Mais le constat qui continue à particulièrement m'interpeller est celui de la déculturation du christianisme, le fait que ses figures, ses textes, son vocabulaire, ses récits, ses rites et pratiques sont devenus incompréhensibles à nos contemporains. Une importante crise de la transmission affecte les différentes expressions, tant catholique que protestantes, du christianisme et l'on peut légitimement s'interroger sur son avenir démographique en Europe. En France, j'estime que l'on ne réfléchit pas assez aux conséquences sociales, politiques et civilisationnelles du fort affaiblissement de la socialisation chrétienne. On pourrait le faire en se demandant quels sont, dans notre société, les canaux qui socialisent à l'universel, c'est à dire qui contribuent à faire prendre conscience qu'au-delà de nos différences de langues, de coutumes, de capacités, de sensibilités politiques, de religions ... nous appartenons à une commune humanité et partageons les mêmes droits et devoirs.

L'école le fait assurément et son rôle est essentiel pour ouvrir l'espace mental de chacun aux dimensions du monde. La crise écologique qui nous rappelle que nous avons un bien commun à sauvegarder (la planète terre) est un puissant facteur de sensibilisation à l'universel. À des degrés fort divers et tout en contribuant à d'autres

socialisations dont certaines sont malvenues, la famille, les activités sportives, les associations culturelles, les médias, les réseaux sociaux, les loisirs, les voyages, les expériences internationales ... constituent des vecteurs de sensibilisation à l'universel. Diverses traditions religieuses aussi et il est à mon sens important de le reconnaître.

On souligne volontiers tous les méfaits des religions et certains estiment que ces méfaits disqualifiant à jamais les religions, les sociétés se porteraient mieux s'il n'y avait pas de religions. Devrait-on pour autant taire les bienfaits des religions pour les individus et les sociétés ? il ne s'agit pas d'exempter les religions de quoi que ce soit, il s'agit de reconnaître que certains de leurs apports sont bénéfiques pour la société. Ainsi en va-t-il des contributions chrétiennes à la sensibilisation à l'universel et à la socialisation aux valeurs au premier rang desquelles je place la fraternité. De la trilogie républicaine *Liberté, Égalité, Fraternité*, c'est en effet celle que l'État a le plus de mal à mettre en œuvre car la décréter par le haut reste une vaine incantation si elle n'est pas construite quotidiennement par le bas, portée et pratiquée par des personnes convaincues de sa valeur. Or le christianisme est incontestablement une importante ressource convictionnelle incubatrice de fraternité et d'ouverture à l'universel. Dans ce domaine, d'autres religions, ainsi que des conceptions séculières, par exemple le communisme, constituent aussi des ressources convictionnelles. Aussi bien le président François Hollande à propos des attentats terroristes de 2015-2017 que le président Emmanuel Macron en 2022 à propos de la pandémie ont publiquement reconnu le rôle positif des religions face à ces événements et exprimé leur reconnaissance à ce sujet aux autorités religieuses.

Le 22 septembre 2017, s'adressant aux protestants à l'occasion du 500^e anniversaire de la Réformation, le président Macron déclarait : « *Nous avons besoin que vous restiez la vigie de la République, son avant-garde dans les combats philosophiques, moraux, politiques qui sont ceux de notre temps* » (10). Neutralité laïque positive quand les groupes religieux confortent la République, y compris en l'interpellant, neutralité laïque négative quand ces mêmes groupes contredisent ses valeurs fondamentales et mettent en danger le *vivre ensemble* (loi de 2021 dite contre le séparatisme). Face à des discours incitant à la haine ou soutenant des actions terroristes, la République estime – et je le comprends – qu'elle est en droit de fermer un lieu de culte et de suspendre l'auteur de tels discours. Mais face à des discours promouvant la fraternité universelle et incitant à l'altruisme, face à des expressions religieuses contribuant à la paix sociale et au *vivre ensemble*, face à des socialisations formant au respect des valeurs de la République, peut-on rester drapé dans une neutralité d'indifférence au prétexte qu'il s'agit de contributions religieuses ?

Un radicalisme laïque qui aboutirait à une excommunication sociale de la religion fragiliserait la démocratie. Autant d'exemples positifs et négatifs qui montrent que la neutralité laïque vis à vis des contenus véhiculés par les groupes religieux n'est pas, ne peut pas être, une totale indifférence. *De facto*, même si cela n'est pas reconnu au niveau des discours, c'est dans la pratique

ce que j'ai appelé « *une laïcité de reconnaissance et de dialogue* » qui domine. Avec Philippe Portier, j'estime que

« entre la sectarisation communautaire des identités religieuses et un espace public qui ne serait universel que par abstention des identités, il y a place, dans le respect des règles de la République, pour une reconnaissance citoyenne et laïque des religions dans la sphère publique » (9).

Mon ancrage personnel dans la foi chrétienne et plus particulièrement mon identité de chrétien protestant m'ont aidé à me tenir à distance des modes de pensée dominants, à garder une vigilance critique. À l'époque où les approches marxistes ou marxisantes dominaient les sciences sociales des religions comme à l'époque où les disciples de Pierre Bourdieu avaient tendance à considérer que seules les approches bourdivines constituaient la vraie sociologie, je m'étais retrouvé hérétique face à ces dogmatismes. « *Un seul est votre maître, vous êtes tous frères* » (Matthieu 23,8) : j'aime ce verset biblique qui rappelle le « *Tu n'adoreras pas d'autres dieux que moi* » des dix commandements (Exode 20). Si les anarchistes disent « *Ni Dieu, ni Maître* », moi je dis : « *Parce que Dieu, aucun maître !* ».

En tant que protestant, je suis anticlérical par nature car le protestantisme, c'est la récusation des pouvoirs ecclésiastiques au nom du sacerdoce universel. Le protestantisme est structurellement pluraliste en particulier, pas seulement, dans les Églises luthéro-réformées. Mais cela n'empêche pas certains pasteurs de considérer que seule leur façon de penser l'Évangile est vraie et authentique. Ils estiment qu'il n'y a pas de salut hors de la façon dont ils comprennent l'Évangile. L'étude du livre d'Édith Tatar-Goddet *Quand la toute-puissance humaine s'invite dans l'Église* (11) qui analyse les mécanismes d'abus de pouvoir dans les Églises protestantes devrait faire partie de la formation des futurs pasteurs.

Je termine avec une citation du pasteur Marc Boegner (1881-1970) qu'il reprenait du pasteur Tommy Fallot (1844-1904), le fondateur du Christianisme social : « *L'Église sera catholique ou ne sera pas, le chrétien sera protestant ou ne sera pas* » (12). En soulignant la forte dimension institutionnelle du catholicisme et la non moins forte dimension individuelle du protestantisme, cette formule a une certaine pertinence sociologique. Boegner, qui avait une vision internationale et œcuménique du christianisme, ne se privait pas de critiquer à l'occasion certaines étroitesse d'un protestantisme français qu'il jugeait trop individualiste et provincial. Lui qui était considéré comme le *pape* des protestants français, lui qui avait assuré de nombreuses présidences protestantes, en particulier celles de la FPF et de l'ERF, il osa se demander publiquement si n'était pas venu « *le temps de refermer la parenthèse de la Réforme* » ! Il avait le sens de l'Église universelle (catholique donc mais pas dans le sens du système ecclésiastique catholique-romain) et savait la valeur de l'engagement d'hommes et de femmes profondément consacrés, de manière très diverse, au service chrétien. Un des atouts forts du protestantisme, ce sont les protestant(e)s eux-mêmes, ces personnalités aux profils riches et variés qui conjuguent conviction, compétence et engagement.

Mon ancrage personnel dans la foi chrétienne et plus particulièrement mon identité de chrétien protestant m'ont aidé à me tenir à distance des modes de pensée dominants, à garder une vigilance critique. À l'époque où les approches marxistes ou marxisantes dominaient les sciences sociales des religions comme à l'époque où les disciples de Pierre Bourdieu avaient tendance à considérer que seules les approches bourdivines constituaient la vraie sociologie, je m'étais retrouvé hérétique face à ces dogmatismes.

(9) Voir ma contribution intitulée Les protestants en France, une minorité active, dans Dominique Reynié (dir.), *Le XXI^e siècle du christianisme*, Cerf, p.113.

(10) Voir Philippe Portier et Jean-Paul Willaime, *Le christianisme et la modernité européenne*, dans *Le XXI^e siècle du christianisme*, op.cit., p.111.

(11) Olivétan (Comment faire ...), 2020.

(12) Voir, à l'occasion du cinquantenaire de la mort de Marc Boegner (1881-1970), les études réunies dans la *Revue d'histoire du protestantisme* 5, (octobre-novembre-décembre 2020).