

Université Marc Bloch de Strasbourg
Faculté de Théologie Protestante

Modernités et protestantismes

Résonances, influences et contributions réciproques

Mémoire
en vue de l'obtention du
Master de recherche

présenté par
Gabriel Monet

Directeur de recherche : Frédéric Rognon
Assesseurs : Jean-Pierre Bastian et Gilbert Vincent

Strasbourg
Mai 2006

Table des matières

Introduction	6
--------------	---

Première partie :	Protestantisme et essor de la modernité	8
-------------------	--	----------

Chapitre 1	De la modernité	9
	1.1 Les contours de la modernité	9
	Distinctions chronologiques	9
	Distinctions terminologiques	14
	Distinctions conceptuelles	18
	1.2 La logique de la modernité	23
	Approches techno-scientifique, politique et psychologique	23
	Les dilemmes de la modernité	25

Chapitre 2	Du protestantisme	30
	2.1 Réforme et protestantisme	30
	La Réforme et les Réformes	30
	Le protestantisme	36
	2.2 L'essence du protestantisme	38
	Un triple refus	38
	Des grands principes	40
	Le « principe protestant »	43
	L'éthique protestante	44
	2.3 Approche sociologique du protestantisme	48

Chapitre 3	Résonances, influences et contributions réciproques	52
	3.1 L'interaction entre modernité et protestantisme	52
	Une perspective généalogique	52
	Une perspective antagoniste	59
	Une perspective progressiste	61
	3.2 Des caractéristiques communes	63
	La rationalité	63
	L'autonomie du sujet	66
	3.3 Compromis et/ou corrélation	68
	Le compromis d'Ernst Troeltsch	68
	La corrélation de Paul Tillich	72

Chapitre 4	De la crise de la modernité	78
	4.1 Le monde postmoderne	78
	La crise de la modernité	78
	Généalogie du postmodernisme	83
	Des significations diverses	91
	Une pléiade de qualificatifs	94
	4.2 Typologie des modernités contemporaines	99
	La crise de la modernité comme retour à la tradition	99
	La crise de la modernité comme déconstruction	100
	La crise de la modernité comme dépassement	101
<hr/>		
Chapitre 5	Les protestantismes aujourd’hui	103
	5.1 Protestantisme et modernité en crise	103
	Une influence à sens unique	103
	L’hybridité protestante	106
	5.2 Typologie des protestantismes contemporains	108
	Un protestantisme restaurateur	108
	Un protestantisme déconstructiviste	110
	Un protestantisme reconstructiviste	112
	5.3 Caractéristiques de la recomposition protestante	114
	La scissiparité protestante	114
	La précarité protestante	116
<hr/>		
Chapitre 6	La fin de l’ère protestante ?	119
	6.1 La sortie de la religion	120
	Le désenchantement du monde selon Marcel Gauchet	120
	La subversion du christianisme selon Jacques Ellul	124
	6.2 Faire Eglise en post-chrétienté	127
	Les contours de la post-chrétienté	127
	Une Eglise émergente	130
<hr/>		
	Conclusion	134
<hr/>		
	Bibliographie	136

Introduction

Modernité et protestantisme ont grandi ensemble et se sont développés au fur et à mesure des siècles dans une relation vivante. De la passion au rejet, de la présence à l'indifférence, de la résistance à la fécondité, leurs rapports n'ont jamais été simples. C'est pourquoi, évoquer les *résonances, influences et contributions réciproques* entre modernité et protestantisme reste un sujet actuel. Si aujourd'hui, on entend parler de *mort de Dieu* et de *désenchantement du monde*, on évoque aussi le *retour du religieux* et le *réenchantement du monde*. Alors comme l'exprime Pierre-Olivier Monteil, « une compréhension plus fine des rapports ambigus et complexes qui lient le protestantisme et la modernité peut contribuer à nuancer la classique et assez caricaturale opposition entre religion et modernité, ainsi que la vision qu'on a de l'une et de l'autre »¹.

S'agissant de modernité, l'angle d'un point de vue protestant n'est pas indifférent. Les affinités et connivences historiques qui l'associent à la Réforme sont en effet l'un des traits fréquemment évoqués de la modernité. En abordant donc le sujet des résonances, influences et contributions réciproques entre modernité et protestantisme, nous nous trouvons devant un certain nombre d'enjeux auxquels nous voudrions répondre. Le premier défi consiste à définir les concepts. En effet, au premier abord, les choses peuvent sembler relativement simples, néanmoins, la modernité comme le protestantisme ne se laissent pas cerner facilement. Il nous faudra donc dessiner les frontières des concepts, définir leur organisation interne, réfléchir à leurs racines et à leurs ramifications, comprendre leur tenants et aboutissants.

D'autre part, les parcours entrelacés du protestantisme et de la modernité nous interrogent sur leurs influences réciproques, sur leurs évolutions parfois parallèles, sur leurs contributions croisées. Le protestantisme a-t-il engendré la modernité ? La modernité a-t-elle été la source du protestantisme ? Comment définir leurs rapports ?

¹ Pierre-Olivier Monteil, *La grâce et le désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 9.

En considérant que l'interaction entre modernité et protestantisme a contribué au développement de l'un comme de l'autre dans leurs phases d'essor, selon des caractéristiques qu'il nous faudra démontrer, qu'en est-il de la période qu'on appelle celle de la crise de la modernité ? Celle-ci a-t-elle une influence sur l'évolution du protestantisme, et inversement, l'évolution du protestantisme actuel infléchit-il d'une manière ou d'une autre l'évolution de la société ?

Enfin, alors que les évocations de la fin de la modernité sont récurrentes, qu'en est-il du protestantisme ? Peut-on parler d'un post-protestantisme ou d'un protestantisme avancé comme on parle de postmodernité ou de modernité avancée ? Et au-delà des termes, quelles sont donc les perspectives d'avenir pour notre société, pour la foi protestante et pour leurs répercussions réciproques ?

Nous allons explorer ces questions et ne voulons pas, dès cette introduction, trancher un débat qui de toutes façons restera ouvert, mais d'ores et déjà, il nous faut expliquer le choix de mettre au pluriel dans notre titre les mots *modernités* et *protestantismes*. Les notions existent et se justifient en tant que telles au singulier, et dans une certaine mesure, nous essayerons de trouver la cohérence de chacun des concepts. Néanmoins, la modernité d'une part et le protestantisme d'autre part nous semblent être des réalités à la fois complexes, mais aussi multiples et se déclinant de façons tellement différentes que parfois il nous paraît plus adéquat de parler des modernités et des protestantismes². Il va de soi que ceci étant dit, il nous faudra tenter de tisser les liens unissant (ou pas) les différentes facettes de la modernité avec celles du protestantisme.

Pour tenter de relever les défis évoqués, nous nous concentrerons dans une première partie sur les définitions des concepts de *modernité* et de *protestantisme* avant de nous interroger sur leurs rapports, notamment dans leurs phases réciproques d'essor. Dans une deuxième partie, nous tenterons d'analyser le phénomène de la crise de la modernité et ses interactions avec le protestantisme contemporain.

² Au cours des pages qui suivent nous utiliserons parfois le singulier et parfois le pluriel pour évoquer la ou les modernité(s) et le ou les protestantisme(s). Comme nous nous attacherons à le montrer, la pluralité est irréductible à l'unicité de chacune de ces deux réalités. Selon le contexte et le propos, il est donc parfois délicat de choisir d'utiliser le singulier ou le pluriel. Notre choix s'est porté vers le pluriel lorsque cela nous paraissait le plus indispensable, mais sans renier une réelle pluralité. Nous avons souvent utilisé le singulier, par convention, par facilité didactique ou pour éviter la lourdeur. Il faudra donc entendre, tout au long de ce mémoire les mots *modernité* et *protestantisme* comme étant des notions en tension entre leur unicité et leur pluralité.

Première partie

Protestantisme
et essor
de la modernité

De la modernité

Qu'est-ce que la modernité ? Se lancer dans un débat en vue de répondre à cette question, c'est comme s'aventurer dans un labyrinthe dont nous ne sommes pas sûr de là où il nous mènera. En effet, la modernité est un concept complexe, et même en essayant à son propos de démêler les fils du temps, de décortiquer les sens du mot, de faire le tri dans les concepts, on ne peut qu'en arriver à une modernité qui est plurielle. Devrait-on alors dire : à chacun sa modernité ? Car, comme dirait Rimbaud : « Il faut être absolument moderne »³ ! Pourtant, l'invitation ne cesse d'être malaisée car la modernité n'a rien d'un état et encore moins d'un état volontaire. « Prophétisme d'une religion de la modernité, ce "il faut absolument être moderne" lancé par Arthur Rimbaud un jour d'ivresse ou de génie, mais qui, repris depuis, sans nuances, par tout ce que la France compte de jobards et de crétins, a fini par devenir l'une de nos pires idées reçues »⁴. Et des idées reçues, il y en a sur la modernité, puisque chacun a la sienne, ou presque. C'est pourtant sans idée préconçue que nous voulons aborder la modernité, tenter d'en définir les contours, si ce n'est le sens, et d'en comprendre la logique.

1.1 Les contours de la modernité

Distinctions chronologiques

Un des grands problèmes qui s'attache à la modernité, sa définition et sa compréhension, réside dans son rapport au temps, l'époque dans laquelle elle se situe et l'histoire dans laquelle elle s'inscrit. Peut-elle se définir par elle-même ou a-t-elle besoin d'un cadre chronologique référentiel ?

Ce que les historiens francophones nomment les *Temps modernes* correspond à un certain nombre de bouleversements majeurs qui marquent la fin du Moyen Age : la

³ Arthur Rimbaud, « Adieu », *Une saison en enfer*, in : *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1972, p. 116.

⁴ Bernard-Henri Levy, *Eloge des intellectuels*, Paris, Grasset, 1987, p. 107.

Renaissance et la Réforme, la découverte puis la colonisation du Nouveau Monde, l'essor du commerce, la naissance de la science expérimentale, tout cela étant associé à une transformation en profondeur des valeurs. Les Temps modernes correspondent donc à une époque historique dont on peut situer les commencements au XV^e et surtout au XVI^e siècle⁵, et la fin avec la Révolution française (1789), laquelle marque le début de l'époque *contemporaine*. On se conforme alors à la chronologie universelle dans laquelle les Temps modernes succèdent au Moyen Age et à l'Antiquité, selon la division des temps qui a longtemps organisé en France l'enseignement élémentaire de l'histoire. Néanmoins, comme le dit Jean-Marie Domenach, « le découpage d'une époque n'exclut pas les empiètements et toute périodisation exige une grande prudence »⁶, et comme le remarque Matei Calinescu, ce qui est important n'est pas tant la périodisation en soi que la valorisation qui l'accompagne⁷. Or si nous évoquons, non plus les Temps modernes, mais la modernité, le débat va bon train pour dater son commencement. Certains considèrent que l'époque historique des Temps modernes correspond à la prémodernité⁸, d'autres font débiter la modernité au XVII^e siècle⁹. Ceux-là sont contredits par les tenants d'un début de la modernité au XVIII^e siècle avec les Lumières¹⁰, d'autres font le lien avec la révolution industrielle et la révolution

⁵ Ce découpage est évidemment arbitraire et ses limites mêmes peuvent varier selon plusieurs critères. Un premier critère est thématique : il n'existe pas, en effet, de ruptures claires dans tous les domaines de l'histoire (politique, social, culturel, etc.) à chaque changement de période. En raison de l'extension du champ de l'histoire et à cause d'un certain relativisme de rigueur, les césures événementielles qui étaient admises sans difficulté en histoire politique et artistique ne le sont plus si facilement aujourd'hui, notamment dans les cas de l'histoire juridique, économique, sociale, etc. La fin du Moyen Âge a lieu entre 1450 - 1453 (dates de l'invention de l'imprimerie et de la prise de Constantinople par les Turcs, laquelle fournit nombre d'œuvres antiques à l'Occident) et 1492, date emblématique des « grandes explorations » lancées par les nations européennes.

⁶ Jean-Marie Domenach, *Approches de la modernité*, Palaiseau/Paris, Ecole Polytechnique/Marketing-Ellipses, 1986, p. 7.

⁷ Matei Calinescu, *Five faces of modernity. Modernism. Avant-Garde. Decadence. Kitsch. Postmodernism*, Durham, Duke University Press, 1987. Il désigne successivement les trois grandes périodes (Antiquité, Moyen Age et Modernité) par les couples métaphoriques lumière et ombre, jour et nuit, sommeil et éveil : « L'Antiquité classique en vint à être associée avec une période de lumière resplendissante, le Moyen Age devint le symbole de ténèbres et d'oubli et la Modernité était conçue comme la sortie de l'obscurité, un temps d'éveil et de renaissance, promettant un futur glorieux » (p. 20).

⁸ Les historiens anglophones désignent comme *early modern* la période qui court en gros de 1500 à 1750 ou 1800. L'intérêt de l'ajout du qualificatif *early* (commencement) est que cela introduit d'entrée une lecture processuelle et dynamique de la modernité, depuis ses débuts jusqu'à sa phase « avancée » ou « tardive » (*late modernity*). Tout le problème est de savoir quel est le critère mobilisé pour unifier ces phases et établir l'unité d'ensemble de la modernité, c'est-à-dire pour identifier ce qui est fondamentalement « moderne », avant d'être commencement ou phase avancée. Et ce par opposition à une idée de rupture ou de mutation, comme celle qui vient marquer le terme « postmoderne ».

⁹ Par exemple, Jean-Marc Piotte (*Les neufs clés de la modernité*, Montréal, Québec Amérique, 2001) : « Le monde occidental moderne se met en place, pour l'essentiel, au XVII^e siècle. Voici une proposition qui nous éloigne sans nul doute des postmodernes qui, eux, inscrivent son début au XVIII^e siècle, au fameux siècle des Lumières. C'est que, selon notre point de vue, la coupure entre notre monde et celui des Anciens n'est reflétée avant tout ni par Voltaire (1694-1778), ni par Diderot (1713-1784) ou, encore moins, par Hegel (1770-1831), mais bel et bien, à son origine, par Descartes (1596-1650), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) et d'autres qui opposent à la vision holiste des Anciens, où le tout détermine les parties, la conception d'un univers fondé sur des individus naturellement libres, égaux et rationnels » (p. 9).

¹⁰ On pourrait mentionner plusieurs exemples d'auteurs actuels, mais il peut aussi être utile de citer Condorcet qui, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (écrit en 1793, Paris, Flammarion, 1988) offre une synthèse intéressante de la pensée philosophique du XVIII^e siècle. Il distingue dix époques de l'histoire. La neuvième époque va « depuis Descartes jusqu'à la formation de la république française » (p. 273). C'est l'époque du triomphe de la raison. La première phrase du texte décrivant cette neuvième période nous parle d'une raison lentement formée par les « progrès naturels de la civilisation », puis corrompue par la superstition et engourdie par le despotisme. Au cours de l'époque précédente, elle a commencé à se libérer. Mais voici le moment où elle s'émancipe entièrement et où un recul n'est plus possible. La dixième époque sera celle « des progrès futurs de l'esprit humain », et comporte trois idées essentielles. D'abord, la destruction de l'inégalité entre les nations par la propagation des principes de la révolution : Il ne doit y avoir que « des hommes libres sur toute la terre ». Ensuite, le progrès de l'égalité dans un même peuple, par l'égalisation des fortunes, la sécurité sociale et le développement de l'instruction. Enfin, le perfectionnement réel de l'homme : la formation sociale doit rapprocher l'intérêt individuel de l'intérêt collectif, détruire les préjugés, établir

démocratique de la fin du XVIII^e siècle¹¹, alors que nombreux sont aussi ceux qui s'appuient sur l'apparition du mot « modernité » au milieu du XIX^e siècle pour fonder le commencement du concept. Sans parler de ceux qui l'associent au XX^e siècle¹². Qu'on se rassure cependant : si sa naissance est discutée, sa fin ne l'est pas moins et nous verrons dans notre discussion de la crise de la modernité que la question de son achèvement ou non est un enjeu crucial.

Or, si tendre vers une définition de la modernité passe par un questionnement sur sa chronologie, et s'il est indéniable que le développement du concept est ancré dans des faits historiques, un regard sur la temporalité de la modernité est insuffisant pour cerner tous ses aspects. En effet, par le concept de *modernité* nous désignerons en premier lieu, un type de société et de civilisation et non une époque historique, une manière fondamentalement nouvelle de structurer et d'orienter de façon significative et normative l'ensemble des modes de pensée et des rapports sociaux qui se développent progressivement à partir de la Renaissance en Europe de l'Ouest. S'il renvoie donc au cadre historique des Temps modernes, puis à ses développements, il est en même temps le fruit d'une certaine abstraction et désigne d'abord un ensemble de logiques et de processus dotés d'une certaine cohérence, de modes d'organisation et de significations sociales, que l'on peut éventuellement repérer à des degrés divers en différents lieux et époques¹³.

Si l'on cède à la tentation de donner une définition temporelle à la modernité, alors, l'époque moderne est celle que nous vivons, celle d'aujourd'hui, qui s'oppose à celle

l'égalité des sexes, faire disparaître les guerres. Condorcet a foi dans le progrès illimité de l'humanité qui se réalisera, d'après lui, loin de tout dogme religieux, grâce à la seule culture intellectuelle et morale, qui selon lui, est susceptible d'un progrès infini, et sans régression, à savoir la culture scientifique inaugurée au XVI^e siècle, avec les techniques rationnelles qui en sont issues.

¹¹ Par exemple, on peut lire dans l'article de Gregory Baum (« La modernité. Perspective sociologique », *Concilium*, 244, 1992, p. 15) : « Les sociologues ont tendance à définir la modernité comme la civilisation qui a débuté à la fin du XVIII^e siècle par deux phénomènes de société majeurs : la révolution industrielle et la révolution démocratique. Ces changements institutionnels spectaculaires firent naître et se développer une nouvelle culture ».

¹² Jean-Marie Domenach associe au commencement de la modernité plusieurs de ces époques : « N'allons pas croire que ce parcours se soit accompli facilement. Trois crises jalonnent la modernité : celle de la fin du XVIII^e siècle, avec la Révolution française qui incarne dans la réalité politique et sociale les idéaux modernes ; celle de la fin du XIX^e siècle, qui annonce la déroute de ces idéaux (progrès, rationalité, libéralisme) devant la montée des masses et des passions collectives (nationalisme, antisémitisme, fascisme, socialisme, christianisme social), la réhabilitation des forces souterraines, instinctuelles (l'"inconscient") ; celle qui s'ouvre dans les années 60, et qui n'est pas terminée : marquée par la retombée des idéologies de masse, le triomphe du privé sur le public et la critique radicale de l'humanisme » (*op. cit.*, p. 13-14).

¹³ C'est ainsi que l'on peut parler des aspects ou des tendances modernes de la Cité athénienne et le l'Empire romain. Par exemple, le mouvement d'autodétermination et de réalisation de la conscience de soi du sujet s'est constitué dès l'Antiquité sur le terrain même de la philosophie. Les prises de position de Démocrite et d'Epicure tendaient à montrer que la religion par opposition à la philosophie apparaissait comme le lieu de perversion de la conscience de soi du sujet ; alors que la philosophie par son activité critique et rationnelle, avait pour but de libérer l'homme de l'angoisse existentielle, soit par la pratique de l'*epochè* (suspension du jugement) pour être dans l'ataraxie (absence de trouble intérieur), soit par une juste représentation humaine des dieux constitués d'atomes plus fins que ceux des hommes et vivant tout près dans les intermondes. C'est cette philosophie du sujet libre qui va renaître à la fin du XIV^e siècle en Europe, donnant ainsi toute sa signification au mot *Renaissance*, ainsi qu'à celui de *moderne*. (Cf. Abel Kouvouama, *La modernité en question*, Paris, Paari, 2001, p. 28-29).

d'hier, à l'époque passée. Or, le critère qui permet de départager hier et aujourd'hui n'est pas, contrairement à ce que l'on attendrait, le temps. Il ne suffit pas que du temps se soit écoulé entre hier et aujourd'hui pour qu'aujourd'hui soit moderne. Il pourrait très bien se faire qu'aujourd'hui soit comme hier, et dans ce cas, le temps ne fonde aucune modernité. Celle-ci suppose donc qu'entre hier et aujourd'hui, entre le passé pré-moderne et le présent moderne, il se soit passé quelque chose. La modernité désigne donc une époque qui a son commencement dans un événement. Peu importe quel événement est privilégié, l'essentiel est d'affirmer qu'une rupture est possible dans l'ordre de la temporalité, qu'une discontinuité peut s'introduire dans la continuité du temps. Comme l'exprime Yves-Jean Harder, « La modernité a toujours son origine dans une révolution, que ce soit une révolution galiléo-cartésienne qui est à l'origine d'un nouveau concept de science, ou la Révolution française qui promet un rapport nouveau de l'homme à la société »¹⁴. Les Anciens sont ceux qui se situent de l'autre côté de la révolution, même s'ils ne sont éloignés de nous que d'un laps de temps très court. En revanche, tous ceux qui sont de ce côté-ci sont modernes. Etre moderne, c'est participer à la nouveauté introduite par la révolution. Là encore, il ne suffit pas d'être né après la révolution pour être moderne, car toutes les révolutions ont engendré des indifférents qui demeurent étrangers à son processus, et des contre-révolutionnaires qui s'y opposent. La révolution établit un seuil, mais c'est seulement un point de repère, un point critique : la révolution, dans la violence de son avènement, ne fait rien advenir, elle force seulement les hommes à se décider, à prendre parti. C'est pourquoi, au sein même de l'époque moderne, subsiste un clivage entre les Anciens et les Modernes.

Si nous nous donnons une chronologie indifférente à ce qu'elle ordonne, la seule différence qui compte est celle de l'ancien et du nouveau. Or ce n'est pas cette chronologie indifférente que retiennent les philosophes, mais une chronologie dans laquelle la date des pensées et des faits correspond à leur signification, non au calendrier. Ainsi, comme le souligne Vincent Descombes, la théorie des « vagues de la modernité », d'une modernité qui se réalise en passant par des étapes que séparent des « crises », ce schéma participe d'une philosophie de l'histoire qui cherche une logique des événements :

« Au début, un principe est posé, mais il faut du temps pour en tirer les conséquences. Il s'agit donc d'un schéma linéaire, en ce sens que le philosophe cherche à enchaîner les étapes de son récit selon la ligne d'une grande déduction. Le principe posé au début ne découvre sa vérité qu'à la fin. Les idées qui sont exprimées au cours de l'Acte II du drame sont par définition plus

¹⁴ Yves-Jean Harder, « Le sujet de la modernité », in : René Heyer (éd.), *L'ancien et le nouveau : modernité, culture et religion*, Strasbourg, Presses Universitaires, 1996, p. 22.

modernes que celles qui figuraient à l'Acte I, parce qu'entre-temps une crise a permis d'éliminer des éléments traditionnels qui subsistaient encore dans la pensée des protagonistes de la période précédente. Rousseau est plus moderne que les Encyclopédistes ou que Hobbes, puisqu'il définit l'humanité par la liberté et non plus par la raison. Nietzsche est plus moderne que Hegel et que Rousseau, puisqu'il croit devoir poser l'opposition irréductible des faits et des valeurs, ce qui est déjà le nihilisme »¹⁵.

Les perceptions de l'histoire ont changé selon les époques et les cultures ; ainsi les diverses conceptions de la modernité correspondent à des conceptions différentes de l'histoire. « L'histoire de la modernité serait alors aussi une modernité de l'histoire ». Habermas rappelle que pour le christianisme les « temps nouveaux » ne commenceraient qu'après le Jugement dernier et que « le concept profane de temps modernes exprime la conviction que l'avenir a déjà commencé : il désigne l'époque qui vit en fonction de l'avenir et qui s'est ouverte au nouveau qui vient. Du même coup, la césure qui signale le renouveau est décalée dans le passé - au début des temps modernes, précisément »¹⁶.

La conscience des Temps modernes ne peut en effet naître que d'une compréhension de l'histoire comme globalité et du présent vécu comme phase de cette histoire. L'histoire acquiert une cohérence, un sens, que par exemple Hegel repère dans le *Zeitgeist*, l'esprit du temps. Le passé et le futur s'ordonnent autour de cette conscience et, comme l'écrit Habermas, « un présent qui se comprend comme l'actualité du temps présent, à partir de l'horizon des temps nouveaux, est forcé de reproduire - sous forme d'un renouvellement continu - la rupture entre les temps nouveaux et le passé »¹⁷. D'où la nécessité de concepts tels que ceux de progrès, d'évolution, de révolution, de crise, qui depuis n'ont cessé de ponctuer les pensées de la modernité.

En ce qui concerne les distinctions chronologiques, on peut donc dire avec Alexis Nouss : « Le fétichisme chronologique, effet du principe de "tradition de la modernité", relève à la fois de son besoin d'autofondation et de la difficulté à l'appréhender dans le dépassement perpétuel qui est sa nature profonde »¹⁸. Les choses sont-elles plus limpides quant aux distinctions terminologiques ?

¹⁵ Vincent Descombes, « Une question de chronologie », in : Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Shusterman (éd.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, p. 387.

¹⁶ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 6.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸ Alexis Nouss, *La modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que Sais-je », n° 2923, 1995, p. 23.

Distinctions terminologiques

Peu de concepts illustrent mieux que celui de *modernité* l'imperfection des langues que constatait Mallarmé. « Imparfaites en cela que plusieurs »¹⁹ disait-il. Et d'une langue à l'autre, en effet, des termes apparemment superposables ne se correspondent pas exactement. Mais imparfaites, les langues le sont aussi par l'emploi de termes à la fois trop larges et mal ajustés. *Modernité* fait partie de ces mots plurivoques, dont le contenu bifurque soudain, comme lorsque Baudelaire définit à sa manière ce terme encore relativement neuf à son époque ; puis ce contenu se transforme, subissant la contagion et la concurrence de termes apparentés qu'il y aurait tout intérêt à maintenir distincts mais que l'usage tend à confondre²⁰. Ces termes sont chargés d'histoire, polysémiques et polémiques, il faut se donner la peine d'entendre ce qu'on a voulu leur faire dire. Il ne s'agit néanmoins pas de répondre par une définition irrécusable à la question « Qu'est-ce que la modernité ? ». Trop de sens différents se font jour dans l'emploi du terme et c'est sans doute un des caractères de la modernité même que de laisser la question de sa propre définition perpétuellement ouverte. « De même que la temporalité qui lui est propre, la modernité semble échapper à toute entreprise d'enfermement dans une définition, une description. Elle est déjà autre, ailleurs, alors qu'on croyait la saisir »²¹.

Modernus, adjectif et nom latin, façonné à partir de l'adverbe *modo*, apparaît au Moyen Age. Son usage est attesté dès le V^e ou VI^e siècle et il devient courant dans les siècles suivants ainsi que les termes *modernitas* (les temps modernes) et *moderni* (les hommes d'aujourd'hui). Les écrivains n'ont pas attendu le XVII^e siècle français pour se « quereller » puisqu'on a pu constater que s'affrontent déjà autour de la question du *modernus* opposé à l'*antiquus* les poètes médiévaux. Mais la première apparition de la notion abstraite de modernité est apparue pour la première fois en latin, dès la fin du XI^e siècle. Hans Jauss indique dans son grand article sur « La modernité dans la tradition littéraire »²², que *modernitas nostra* désigne en 1075 (dans la relation d'un synode convoqué par Grégoire VII) l'époque présente, connue comme intermédiaire entre une *antiquitas* et une *renovatio*.

¹⁹ Stéphane Mallarmé, « Crises de vers », *Divagations*, in : *Œuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2003, p. 252.

²⁰ C'est le cas du *modernisme*, voire de la *modernisation* que nous allons tenter de distinguer du terme *modernité*.

²¹ Georges Balandier, *Le détour : pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 135.

²² Hans Jauss, « La modernité dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », in : *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 169.

Quand au mode *moderne*, en français, il apparaît au XIV^e siècle, venant du latin *modo* qui signifie *récemment*²³. A l'origine la notion s'apparente donc à celle de nouveauté. Les hommes de la Renaissance, comme le montre Claude-Gilbert Dubois²⁴, restent fidèles à l'étymologie en désignant comme *modernes* les gens d'hier et tout ce qui appartient à un passé récent. Or ce passé récent, c'est-à-dire pour l'essentiel les siècles de la fin du Moyen Age, ils le récusent, au bénéfice de l'Antiquité dans le domaine des arts, et du christianisme primitif dans le domaine religieux. Il s'agit moins d'innover²⁵ que de rénover, de resituer, de réformer. La métaphore qui a prévalu de nouvelle naissance, excluait l'émergence du concept de modernité, en dépit de tout ce qui permet de voir en ce siècle, très légitimement, l'ouverture des Temps modernes.

On trouve ensuite au XVIII^e siècle *moderniser* et *modernisme*, notamment sous la plume de Jean-Jacques Rousseau²⁶. *Modernité*, *moderniser*, *modernisation* et *modernisme* apparaissent au XIX^e siècle. Le terme *modernité*, s'il est pour nous indissociablement lié au traitement qu'en a fait Baudelaire, ne naît pourtant pas sous sa plume. Le terme (*modernity*) apparaît au XVII^e siècle en Angleterre et on le trouve employé par l'écrivain Horace Walpole au XVIII^e siècle²⁷. En français, le *Littré* le trouve en 1867 dans un article de Théophile Gauthier²⁸ et le *Robert* en découvre la première occurrence en 1849 dans les *Mémoires d'Outre-Tombe* de Chateaubriand²⁹. Notons que la valeur en est péjorative chez Chateaubriand et annonce chez Gauthier le changement sémantique qui permettra à Baudelaire d'en faire un vecteur de beauté. Comme l'écrit Hans Jaus, « l'apparition

²³ Parmi les langues européennes, c'est l'ancien français qui accueille la naissance du mot *moderne* qui vient du bas latin *modernus*, de *modo*, signifiant *récemment*, *juste maintenant* et à l'origine *exactement*, formé à partir de *modus*, *mesure*. Ce dernier mot n'indique qu'une des significations qui ont émergé de la racine indo-européenne première *med* indiquant la mesure au sens d'évaluation (mesurer) ou de moyen (prendre des mesures appropriées à un phénomène donné). En plus de ces deux sens, la racine a donné les séries sémantiques suivantes : médecine, méditation, modestie, mode (tonalité), modèle et notre modernité. On le voit, la dimension de valeur (mesurer ou prendre des mesures) a en fait précédé la dimension chronologique et il n'est donc pas étonnant de la voir ensuite réapparaître. C'est dire que la notion de modernité ne peut se suffire d'un simple emploi à fin de périodisation mais qu'elle implique une valorisation, dynamique qui en tant que telle ouvre une problématique complexe : quels sont les critères, les références, les conséquences etc. ? On peut remarquer avec Alexis Nouss (*La modernité*, Paris, Grancher, 1991, p. 25) que « la question de la valeur et la question du temps sont depuis Hegel et Nietzsche celles que ne cessent d'interroger la philosophie moderne. La modernité porterait ainsi en elle-même, en sa définition, ses propres questions ».

²⁴ Claude-Gilbert Dubois, « Modernité du XVI^e siècle français : "nouvelleté" ou renaissance ? », in : Yves Vadé (éd.), *Ce que modernité veut dire (I)*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1998, p. 27-38.

²⁵ La « nouvelleté » note Claude-Gilbert Dubois, est associée « à une perturbation, à un désordre ou à une futilité » (*op. cit.*, p. 30).

²⁶ Pour l'usage du mot en français au XVIII^e siècle, Jean-Pierre Seguin, « Le mot moderne et ses dérivés au XVIII^e siècle », in : Yves Vadé (éd.), *op. cit.*, p. 39-49.

²⁷ Il faut donc bien sûr prendre en compte la question des différences du mot selon les langues. Antoine Compagnon le souligne avec justesse dans *Les cinq paradoxes de la modernité* (Paris, Seuil, 1990, p. 173) : « ... la dispute entre Habermas et le post-structuralisme français révèle un désaccord sur le sens de la notion de *moderne*. En France, le moderne est entendu au sens de la modernité qui commence avec Baudelaire et Nietzsche, et comprend le nihilisme ; il a été ambivalent dès l'origine, dans ses rapports avec la modernisation et avec l'histoire en particulier, dans sa méfiance vis-à-vis du progrès ; et il est essentiellement esthétique. [...] En Allemagne en revanche, le moderne commence avec les Lumières, et y renoncer aujourd'hui, c'est abandonner l'idéal éclairé ». Dans la critique anglo-américaine, la situation est marquée par la prépondérance du terme *modernism*, qui correspond imparfaitement à la notion française de *modernisme* et plus mal encore à la *modernité* baudelairienne. Sans être inconnu, et même s'il gagne du terrain, le mot *modernity* reste peu employé.

²⁸ Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1991, p. 3932.

²⁹ Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, vol. 6, Paris, 1992, p. 505.

de ce néologisme, après 1848, peut être considérée comme marquant la frontière qui sépare, dans notre conscience historique, le monde du passé lointain de celui qui nous est encore familier »³⁰. Il n'y a pas la modernité, il y a *notre* modernité. Et c'est pourquoi il est inévitable de se référer à Baudelaire qui, le premier, use en français du mot pour désigner une conscience historique de soi, libéré de toute référence à une Antiquité.

Avec Baudelaire, on arrive à une distinction entre *l'esprit moderne* et la *modernité*. La modernité prise au sens de l'esprit moderne, c'est la *prétention à l'universalité*, celle qu'on trouve chez Condorcet, tandis que la modernité prise au sens de Baudelaire, c'est la revendication d'une particularité inassimilable, d'une contribution à la variété générale, ce qui récuse d'emblée la possibilité de tirer un « beau », un « vrai » ou un « bien » de l'universel abstrait. Vouloir qu'il n'y ait qu'un idéal, c'est priver l'idéal de toute vitalité : « En supprimant l'élément transitoire - écrit Baudelaire -, vous tombez forcément dans le vide d'une beauté abstraite et indéfinissable, comme celle de l'unique femme avec le premier péché »³¹.

Les commentateurs présentent volontiers l'idée de Baudelaire comme une façon esthétique de s'accommoder de la condition temporelle de l'existence humaine. Foucault, lui aussi, met l'accent sur la temporalité : la modernité n'est pas une époque de l'histoire citée dans un calendrier, c'est une « attitude envers le présent », une volonté d'héroïser le présent³².

Le mot a continué d'évoluer et comme l'exprime Yves Bonny³³, la référence à la modernité renvoie aujourd'hui dans les représentations à des contenus profondément hétérogènes, parfois radicalement opposés : l'affirmation de la Raison en tant que

³⁰ Hans Jaus, *op. cit.*, p. 199.

³¹ Charles Baudelaire, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1968, p. 554. Il convient de se demander pourquoi c'est dans ses écrits sur la peinture que Baudelaire développe sa pensée sur la vie moderne. Le contexte de l'idée de modernité est celui d'une question qui est celle-ci : Y a-t-il une décadence de la peinture ? Une telle question n'est pas liée à la qualité occasionnelle des œuvres présentées telle ou telle année. Telle que Baudelaire la pose, cette question est affaire de génération. Le peintre dont Baudelaire fait l'antithèse d'un peintre de la vie moderne est nommé dans *Le peintre de la vie moderne* : il s'agit d'Ingres. L'erreur de M. Ingres, nous dit Baudelaire, c'est de vouloir idéaliser la beauté qu'il trouve en son modèle, et donc de négliger « la beauté de la vie » pour satisfaire à un idéal qui est censé valoir pour tous. Baudelaire écrit dans le *Salon de 1859* qu'Ingres ne peut s'empêcher de vouloir ajouter la beauté alors qu'il s'agirait, dit-il, de l'extraire du sujet. Par contre, il écrit à propos de Constantin Guys : « Il s'agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire. [...] La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable ». C'est ce qu'il aimait dans les lavis et les dessins à la plume de Constantin Guys, qui croquait pour la presse des silhouettes et des scènes de la vie contemporaine, célébrant ainsi l'« héroïsme de la vie moderne ». Le peintre de la vie moderne, « Il va, il court, il cherche ; [...] ce solitaire doué d'une imagination active, toujours voyageant à travers le grand désert d'hommes, a un but plus élevé que celui d'un pur flâneur. [...] Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la modernité ».

³² Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), *Dits et écrits*, vol. 4 : 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 679-688.

³³ Yves Bonny, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 11.

source d'émancipation individuelle et collective, les droits de l'homme et le libéralisme culturel et politique, la démocratie, le progrès scientifique et technique ainsi que le développement économique et social et leurs conséquences sur le bien-être des personnes, l'expérimentation artistique, mais aussi les rapports d'exploitation capitalistes, la domination coloniale et impérialiste occidentale, l'Holocauste, l'emprise de la rationalité instrumentale sur la vie des individus, la perte de sens liée au « désenchantement du monde ». Du coup, chacun semble pouvoir y mettre plus ou moins ce qu'il veut, sélectionner certaines significations au détriment d'autres pour élaborer sa narration du développement historique.

« Il y a dans le mot de modernité autant d'acceptions que de stratégies. Elles mêlent ou confondent, sans en voir les effets souvent, la modernité philosophique, la modernité en art, la modernisation technique et industrielle, les changements de la vie en société dus à cette modernisation et à l'urbanisation »³⁴. Si le mot *modernité* se prête donc à l'éclectisme, il faut néanmoins le distinguer de ses voisins, *modernisme* et *modernisation*.

La *modernisation*³⁵, si elle signifiait au début la dynamique de mise en place de la modernité, « perd au fil du temps son lien intrinsèque avec la modernité et avec l'usage normatif du concept de rationalisation, tout en conservant une signification positive très forte : moderniser, c'est aller dans le sens du "progrès", identifié au présent, c'est savoir "s'adapter", ne pas rester figé »³⁶. La modernisation désigne donc essentiellement un processus de transformation par rapport à un passé quelconque guidé par un principe de performativité (accroissement d'efficacité, de rendement, selon des critères techniques ou quantitatifs).

Quand au *modernisme*, le terme fut d'abord employé contre les modernes au début du XVIII^e siècle au plus fort de la Querelle. Il est encore négatif dans une encyclique papale de 1907³⁷ où il désigne un mouvement de rénovation apparu au sein du catholicisme

³⁴ Henri Meschonnic et Shigehiko Hasumi (éd.), *La modernité après le postmoderne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 11. On devrait encore rajouter au minimum la modernité politique et la modernité scientifique sans parler de toute l'influence sur le domaine de la pensée religieuse.

³⁵ L'usage du terme est assez récent et date des années cinquante (cf. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 2).

³⁶ Yves Bonny, *op. cit.*, p. 32.

³⁷ Le 8 septembre 1907, le pape Pie X publie l'encyclique *Pascendi dominici gregis* sur le mal nouveau, perfide et insidieux, qu'il nomme lui-même le modernisme. Textes dans Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, p. 744-755.

européen³⁸. Il acquiert cependant une valeur positive à la fin du XIX^e siècle dans le monde sud-américain où *modernismo* recouvre un courant littéraire inspiré des écoles françaises de la période. La notion gagne l'ensemble du monde hispanique et son développement rejoint l'extension d'une esthétique nouvelle que la culture anglophone traduit par *modernism*. Dans le domaine francophone, c'est une acception plus sociologique qui colore le modernisme. « La modernité se forme et se dit à partir de ce qui effectue en profondeur, en mouvement de fond, le travail d'une société et d'une culture ; elle le révèle. [...] Elle se différencie donc nettement du modernisme qui se modèle sur les mouvements de surface, qui se façonne selon leur succession »³⁹.

Les distinctions chronologiques et terminologiques laissent déjà entrevoir une réelle complexité de la thématique de la modernité. Les distinctions conceptuelles qu'il convient maintenant d'établir vont surtout faire montre d'une pluralité de sens rendant toute définition pour le moins délicate.

Distinctions conceptuelles

Il y a plus de vingt ans, *Le Monde des livres* proposait un dossier sous le titre « Insaisissable modernité ». Le philosophe y déclarait que cette notion, « détestable et parfaitement vide [...] n'a plus grand-chose à voir avec la philosophie, dont les questions sont intemporelles ou ne sont rien ». Le littéraire, mêlant la modernité avec le modernisme, y voyait « un concept périmé » et concluait que « depuis quelques temps, il ne s'agit plus d'être moderne si l'on veut être d'aujourd'hui ». Et l'historien notait que la modernité, « définitivement fille des idéologies de progrès [...] rongée par les racines et ruinée par l'empirisme des effets de mode [...] devient illisible »⁴⁰. C'était enterrer la modernité un peu vite. Jamais ce terme ne fut l'objet de plus de débats et de publications que dans les années qui suivirent. En philosophie, où en contradiction

³⁸ Pour certains, le modernisme se réduit à la crise affrontée par l'Église catholique au début du XX^e siècle. Pour Emile Poulat, le terme modernisme « désigne un phénomène interne au catholicisme : non point tous les excès de la modernité, mais ceux-là seuls que des catholiques, "les ennemis du dedans" comme on les appellera s'efforcent d'acclimater dans leur Église. Ces excès ont d'abord paru de nature culturelle, dictés par le souci d'un catholicisme plus éclairé que celui de l'enseignement scholastique ; puis ils ont semblé se produire dans tous les domaines, comme la contestation multiforme et généralisée, franche ou larvée, d'un système total, de ses bases théoriques et de ses formes concrètes ». (Emile Poulat, article « Modernisme », in : *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 15, p. 314-317, citation p. 314, col. 2). Claude Bressolette va dans le même sens (article « Modernisme », in : Jean-Yves Lacoste (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1998, p. 748-750).

³⁹ Georges Balandier, *op. cit.*, p. 132.

⁴⁰ *Le Monde* du vendredi 9 novembre 1984, avec sous la plume du philosophe : Roger-Pol Droit ; du littéraire : Serge Fauchereau ; et de l'historien : Jean-Pierre Rioux.

avec les tenants du « postmoderne », Habermas publiait son *Discours philosophique de la modernité* ; en anthropologie, avec notamment l'ouvrage de Georges Balandier sur *Le détour : pouvoir et modernité* ; en sociologie où, pour ne citer que le plus marquant des ouvrages consacrés au sujet, Alain Touraine faisait paraître sa *Critique de la modernité*. Dans les champs littéraire et artistique, les Cahiers du MNAM publiaient coup sur coup deux numéros intitulés respectivement « Moderne, Modernité, Modernisme » et « Après le Modernisme ». Henri Meschonnic, dans *Modernité Modernité*, revenait à Baudelaire, opérait de vigoureuses discriminations et redonnait un contenu positif à la notion en la liant à celle du sujet, cependant qu'Antoine Compagnon mettait en lumière *Les cinq paradoxes de la modernité*.

Mais dans le même temps, l'usage de plus en plus intempérant du mot « modernité », non seulement en histoire, en esthétique, en critique littéraire, mais aussi en économie, en politique ou en publicité, aboutissait à une véritable cacophonie, mêlant les acceptions les plus contradictoires.

Voici quelques extraits de cette cacophonie à titre d'exemple. Dans le domaine des arts, la modernité est tantôt identifiée au monde actuel, au contemporain, et l'on parlera par exemple d'un romancier « qui a le sens de la modernité »⁴¹. Tantôt on prendra soin de dissocier la modernité de l'actuel ou du nouveau. On écrira que Pierre Klossowski « crée une œuvre dont c'est l'inactualité même qui fonde la modernité »⁴². La nouveauté n'est pas la modernité : tout le monde semble s'accorder sur cette proposition. Alain Finkielkraut, parmi d'autres, dénoue le lien entre nouveauté et modernité artistique : « Il n'y a pas de correspondance chronologique entre l'actualité et la modernité. Ce n'est pas parce qu'une technique est nouvelle qu'elle appartient à l'art moderne. Elle peut être au contraire tout à fait actuelle et formidablement régressive »⁴³.

Pour les économistes, les industriels aussi bien que les politiques, la modernité se distingue mal de la modernisation. On y voit une nécessité, la seule voie ouverte sur l'avenir. En histoire, nous l'avons entrevu, les uns associent la modernité aux Temps modernes alors que d'autres n'y voient qu'une portion du XX^e siècle⁴⁴. Valeur

⁴¹ Jean-Baptiste Michel, *L'Express*, cité à titre de publicité dans *Le Monde* du 23 octobre 1987, à propos du livre de René-Victor Pilhes, *Les Démons de la Cour de Rohan*.

⁴² Alain Arnaud, *Universalis*, 1986, Les Événements, les hommes, les problèmes en 1985, *Encyclopedia universalis*, p. 624.

⁴³ Alain Finkielkraut, *Le Nouvel Observateur*, 8-14 mai 1987.

⁴⁴ Voir le paragraphe sur les distinctions chronologiques. Pour donner quelques autres exemples : un ouvrage de l'historien canadien Modris Eksteins centré sur la guerre de 1914 est intitulé dans sa traduction française *Le sacre du printemps : la grande guerre et la*

éminemment positive chez les uns, la modernité se renverse à l'occasion en « merdonité » pour Michel Leiris⁴⁵, en « pouvoir immonde » pour Milan Kundera, qui s'insurge dans *L'art du roman* : « Tous ceux qui exaltent le vacarme mass-médiatique, le sourire imbécile de la publicité, l'oubli de la nature, l'indiscrétion élevée au rang de vertu, il faut les appeler : *collabos de la modernité* »⁴⁶. En 1983, Jean Chesneaux consacrait un ouvrage à la dénonciation de la modernité comme « système » ou « structure générale de la société contemporaine » qui, vers le milieu du XX^e siècle, aurait basculé de la quête culturelle au quadrillage social omniprésent⁴⁷.

Dans ses *Considérations sur l'état des Beaux-Arts*, sous-titrées *Critique de la modernité*, Jean Clair annonçait la fin de la modernité-innovation : « L'esthétique de la modernité en tant qu'elle fut une esthétique de l'*innovatio*, paraît avoir épuisé les possibilités de sa création. [...] L'utopie du *Novum* est forclosée »⁴⁸. Ce que contredit Henri Meschonnic, selon qui l'opposition du passé et du futur n'est que « la temporalité de l'avant-garde », alors que « le temps de la modernité est le présent »⁴⁹.

On peut attendre de la philosophie une généralisation et un approfondissement du questionnement de la modernité. Mais on constate que là aussi le concept est objet de débats, qui tournent moins peut-être sur une définition d'ensemble que l'on pourrait en donner que sur le problème de son achèvement : au titre de la célèbre conférence d'Habermas en 1980 « La modernité, un projet inachevé », s'opposent les thèses de Lyotard et de quelques autres sur la postmodernité, ou le livre de Gianni Vattimo intitulé *La fin de la modernité*⁵⁰.

On pourrait donc penser que le concept de modernité exige toujours, si l'on veut savoir de quoi l'on parle, d'être accompagné d'un déterminant : la modernité philosophique, la modernité économique (que l'on ferait mieux de nommer modernisation), la modernité viennoise, la modernité dont parle Adorno, celle qui va des années 1850 aux années 1960, ou encore notre modernité. Henri Meschonnic affirme fortement que le

naissance de la modernité (Paris, Plon, 1991), ou on peut encore mentionner un colloque consacré à la République de Weimar intitulé *Weimar ou l'explosion de la modernité* (Paris, Anthropos, 1984). Mais dans le même temps un historien comme Georges Duby n'hésite pas à parler de la modernité de l'An Mil (Georges Duby, *L'an Mil*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980, p. 13).

⁴⁵ Michel Leiris, « Modernité, merdonité », *La Nouvelle Revue Française*, 345, 1981, p. 1-31.

⁴⁶ Milan Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 154-155.

⁴⁷ Jean Chesneaux, *De la modernité*, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, p. 6-7.

⁴⁸ Jean Clair, *Considérations sur l'état des Beaux-Arts. Critique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1983, p. 115.

⁴⁹ Henri Meschonnic, *Modernité modernité*, Lagrasse, Verdier, 1988, p. 95.

⁵⁰ Gianni Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil, 1987.

terme modernité « n'a pas de référent, seulement un sujet »⁵¹. Il éprouve le besoin de le redoubler dans le titre de son ouvrage *Modernité Modernité* : « On n'a pas fini le deuxième mot qu'elle a déjà changé »⁵². « Le pluriel est de rigueur » écrit-il encore en tête de son chapitre sur « Les modernités »⁵³.

Et pourtant, le terme modernité continue d'être employé presque toujours au singulier. La modernité continue d'être perçue confusément comme la marque d'une époque ou d'une situation historique singulière dont certains traits au moins pourraient être saisis objectivement. Ici s'annonce un clivage : d'un côté la *modernité historique*, qui se définit sinon comme une époque ou une période datée, au moins par une situation nouvelle faite à la culture par rapport aux régimes culturels anciens ; de l'autre côté des *modernités*, expressions diverses et multiples de cette modernité historique.

Si l'on continue de parler de modernité au singulier, c'est peut-être parce que, comme l'exprime William Edgar, elle est un mode : « La modernité regroupe trois réalités : des changements profonds dans la vie sociale et économique ; une attitude nouvelle face à la tradition ; une philosophie critique. Sans être une théorie, ni un concept d'analyse, la modernité représente *un mode*. C'est pourquoi il est difficile de parler de lois de la modernité »⁵⁴.

Charles Taylor a fort justement souligné que l'une des raisons majeures des controverses sans fin qui touchent à l'interprétation de la modernité tient à ce qu'il appelle « l'erreur du paquet global », qui consiste à postuler que l'ensemble des transformations associées à la trajectoire européenne et occidentale peuvent être traitées comme un bloc homogène et ramenées à un principe explicatif unique. Selon lui, les théories de la modernité peuvent être classées en deux groupes. Les unes peuvent être dites « culturelles », au sens que l'anthropologie donne à ce terme, et les autres « aculturelles », en ce sens que les principaux traits des transformations qui peuvent se produire dans une société y sont décrits en des termes culturellement neutres :

« Un exemple de théorie de type "aculturel", un cas paradigmatique en vérité, serait celui d'une théorie qui conçoit la modernité à la lumière d'une croissance de la raison, définie de diverses manières : celles d'une croissance de la conscience scientifique par exemple, du développement

⁵¹ Henri Meschonnic, *op. cit.*, p. 295.

⁵² *Ibid.*, p. 16.

⁵³ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁴ William Edgar, *La carte protestante. Le protestantisme francophone et la modernité (1815-1848)*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 35.

de ses aspects séculiers, de la naissance de la rationalité instrumentale ou d'une distinction toujours plus prononcée de la découverte des faits et de l'évaluation. Ou alors, la modernité pourrait être définie en termes de changements sociaux aussi bien qu'intellectuels : la mobilité, la concentration, l'industrialisation et ainsi de suite. Dans tous ces cas, la modernité est conçue à travers un ensemble de transformations que toute culture, et chacune en particulier, est susceptible de connaître, et que toutes seront probablement dans l'obligation de subir »⁵⁵.

Cette conception d'une modernité qui doit prendre en compte la culture est appuyée par Jean-Pierre Cometti : « Les processus historiquement constitutifs de ce que l'on a appelé la "modernité" ont été conçus comme une fonction ou une tendance générale s'appliquant à toute culture. Assez souvent, cette conviction a nourri une vision de l'histoire caractérisée par la fonction universelle d'une évolution qui attendait son heure. [...] Ces mêmes évaluations ont généralement conduit à priver les transformations considérées, et par conséquent l'émergence de la modernité, de son caractère contingent, comme si les facteurs qui en ont été historiquement constitutifs n'avaient pas vu le jour dans un contexte culturel spécifique, à partir d'une tradition propre aux sociétés concernées »⁵⁶.

Elle est un *mode* pour les uns, liée à la *culture* pour d'autres, « la récurrence du mot "modernité" dans les sciences humaines n'a d'égal que sa profonde labilité théorique. [...] Si la modernité est rétive à toute définition exhaustive, c'est que son utilité analytique provient justement de son indécision conceptuelle, de sa capacité à rendre compte d'un nombre fort éparpillé de phénomènes dans bien des disciplines, ainsi que d'un nombre non moins élevé de polémiques »⁵⁷. On ne peut qu'être frappé par la confusion régnant effectivement autour du concept. En faire la nature même du phénomène de la modernité n'est cependant qu'une facile échappatoire. On ne peut se résigner au triomphe du dérisoire et de l'illusoire, et affirmer qu'il s'agit là de la marque de l'époque. C'est pourquoi, avec Alexis Nouss⁵⁸, nous voulons tenter d'esquisser trois définitions qui bien entendu se recoupent dans la mesure où elles s'appliquent à des objets communs : (1) la modernité comme courant culturel, philosophique et/ou esthétique, historique (Sécession viennoise, modernisme, dadaïsme, futurisme, postmodernité architecturale, etc.) ; (2) la modernité comme style (*Modern Style* en graphisme ou en dessin de mobilier, vers libre en poésie, collage en arts plastiques, atonalité en musique, etc.) ; et (3) la modernité comme instance de

⁵⁵ Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p. 601.

⁵⁶ Jean-Pierre Cometti, « Quelle rationalité ? Quelle modernité ? », in : Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Shusterman (éd.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, p. 51.

⁵⁷ Danilo Martucelli, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1999, p. 9.

⁵⁸ Alexis Nouss, *op. cit.*, p. 38.

réflexion, qui se diviserait pour notre époque en quatre modalités, acquises des bouleversements que la conscience humaine a subis depuis près de deux siècles : modernité rationnelle (celle des Lumières et de la Révolution française) ; modernité baudelairienne (herméneutique, lisant le monde comme un message à déchiffrer) ; modernité messianique (affrontant l'histoire et porteuse d'espoir, celle d'un certain marxisme, celle de Walter Benjamin et Ernst Bloch) ; modernité critique (dans la ligne de l'école de Francfort ou regroupant les grands courants herméneutiques de l'après-guerre : structuralisme, post-structuralisme, lacanisme, déconstruction, etc.).

Toute définition, même plurielle, a ses limites. La *logique de la modernité* que nous voulons maintenant aborder, en mettant en avant ses traits marquants, aura pour but de contribuer à mieux cerner son sens.

1.2 La logique de la modernité

Approches technico-scientifique, politique et psychologique

Progressivement constituée à travers un processus historique de longue durée, le concept de modernité est en lui-même porteur de la complexité des bouleversements qui l'ont fait naître. On peut distinguer avec Jean Baudrillard trois approches qui font de la modernité une réalité technico-scientifique, une construction politique et une situation psychologique⁵⁹.

Sur le plan technico-scientifique, la modernité définit le type de rapport à la nature qu'induit la recherche systématisée de la productivité. La transformation de l'environnement naturel découle du bouleversement des conditions de vie qui s'opèrent de génération en génération. La nature n'est plus en modernité la matrice de tout ordre social et moral. Elle n'est plus le reflet et la mesure de l'harmonie voulue par Dieu. Elle est un réservoir de forces productives, dont les hommes disposent, qu'ils mettent en valeur par un travail de plus en plus intensif, de plus en plus efficace. L'homme ne se situe plus dans la nature, mais face à elle ; il ne se pense plus comme un élément de la nature, mais comme son maître, poursuivant par son travail l'œuvre même de la

⁵⁹ Jean Baudrillard, article « Modernité », in : *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 15, p. 317-318.

création. Parallèlement, la division du travail qu'implique la contrainte productive modifie profondément le rapport que la société entretient avec le temps. Celui-ci n'est plus scandé par le rythme des travaux et des fêtes accordés aux cycles de la nature. Il est découpé et mesuré selon les exigences fonctionnelles de la rationalité productive⁶⁰.

Sur le plan politique, la modernité réside dans la séparation qui s'instaure entre la sphère de la vie publique et la sphère de la vie privée. Dans sa « Réponse à la question : "Qu'est-ce que les Lumières" ? », Kant place cette dissociation entre la sphère publique (où l'usage de la raison doit toujours être libre) et la sphère privée (où cet usage peut être sévèrement limité) au centre du processus par lequel l'homme « sort de sa minorité, dont il est lui-même responsable »⁶¹. Et il place la religion et l'enseignement des prêtres du côté de cette sphère privée. Le rôle propre du chef d'Etat éclairé est d'assurer les conditions de l'exercice public de la raison. Cette dissociation du privé et du public est la pierre d'angle de la conception moderne du politique. D'un côté, il y a l'Etat, transcendant, abstrait, et l'ensemble des règles formelles de droit qui lui correspondent ; de l'autre, il y a l'individu et ses libertés, définies également de façon abstraite. Cette dualité était ignorée de tous les systèmes politiques antérieurs. Cette séparation de l'Etat politique et de la vie privée n'appartient qu'aux temps modernes. Les hiérarchies, les groupes intermédiaires, les communautés primaires des sociétés traditionnelles disparaissent ou perdent leur consistance, tandis que s'étend la domination bureaucratique de l'Etat, modelant selon sa propre rationalité tous les secteurs de la vie sociale et réduisant constamment les espaces d'autonomie encore maîtrisés par les groupes et les individus.

Cette mise en place de l'emprise hégémonique de l'Etat se déploie en même temps qu'émerge une modernité philosophique, pleinement réalisée avec Kant, qui pose la séparation entre le sujet et l'objet, entre la conscience, placée au centre, et l'univers. Ce double processus s'accomplit, en quelque sorte, dans ce qu'on pourrait appeler la modernité psychologique, c'est-à-dire une certaine façon pour l'homme de se penser lui-même comme individualité et d'œuvrer pour conquérir son identité. « Face au consensus magique, religieux, symbolique, de la société traditionnelle - note Jean

⁶⁰ Si Jean Baudrillard parle de rationalité productive, Georges Balandier utilise presque les mêmes mots (*op. cit.*, p. 135) : La modernité « se manifeste d'abord sous les aspects de la rationalité instrumentale, de l'efficacité et de la production ; la progression accélérée des sciences et des techniques, le développement systématique des forces productives, l'intensification du travail humain dans le sens d'une productivité croissante et la recherche d'un asservissement toujours plus poussé de la nature, en sont les générateurs. Cette logique des savoirs, des savoir-faire et des maîtrises acquises sur la matière et le vivant s'accompagne d'une logique des organisations et de la puissance qu'elles exercent sur l'homme moderne ».

⁶¹ Emmanuel Kant, *Philosophie de l'histoire. Les origines de la pensée de Hegel*, Paris, Denoël-Gonthier, 1947, p. 46.

Baudrillard - l'ère moderne est marquée par l'émergence de l'individu, avec son statut de conscience autonome, sa psychologie, ses conflits personnels, son intérêt privé, voire son inconscient ; et pris de plus en plus dans le réseau des médias, des organisations, des institutions, son aliénation moderne, son abstraction, sa perte d'identité dans le travail et le loisir, l'incommunicabilité que cherche à compenser tout un système de personnalisation à travers les objets et les signes »⁶². La reconnaissance de l'individu dans ses dimensions psychologiques et la revendication du droit à l'épanouissement sont les avatars les plus récents d'un processus qui se greffe sur la déstructuration, au moins relative, de tous groupes et de toutes réalités collectives (famille, église, village, région, communauté professionnelle, etc.) assurant antérieurement l'identification et l'intégration des personnes. La civilisation moderne naît au croisement de ce déploiement des institutions calquées sur le modèle de l'Etat, qui enserrant la vie sociale, et de cette dislocation des réseaux d'appartenance où se construisait l'identité de l'homme du passé. La nécessité pour chacun de se doter des repères nécessaires, pour se mouvoir dans cet univers à la fois programmé et éclaté, produit des effets de symbolisation des pratiques de consommation. A défaut d'être désigné par le nom qu'on porte, le lignage dont on est issu, le village dont on est originaire, la terre qu'on occupe, la langue qu'on parle, la religion qu'on professe, chacun l'est par le vêtement qu'il porte, les meubles et les objets dont il s'entoure, la musique qu'il écoute, le sport qu'il pratique, les mots qu'il emploie.

Les dilemmes de la modernité

Peter Berger, lui, évoque certains dilemmes que la modernité a imposés à la vie humaine⁶³. Sans reprendre exactement la liste qu'il fait sienne, il semble néanmoins pertinent d'envisager les évolutions suscitées par la modernité en prenant en compte les tensions entre ce qu'elles ont apporté de positif et de négatif.

Le progrès

Il est inutile de retracer ici l'histoire des découvertes techniques des deux derniers siècles pour être convaincu que la modernité est associée aux progrès technologiques qui aujourd'hui façonnent nos vies. Le mot *technologique* n'est d'ailleurs pas anodin. Le

⁶² Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 318.

⁶³ Peter Berger, *Affrontés à la modernité. La société, la politique, la religion*, Paris, Centurion, 1980, p. 99-109. Il mentionne cinq dilemmes qui sont l'abstraction, l'attraction vers le futur, l'individualisation, la libération et la sécularisation.

passage lexical de technique à technologie marque qu'il ne s'agit plus d'une technique au service de la civilisation mais d'une technique qui en vient à régir la civilisation, à lui donner sa logique⁶⁴. Un caractère essentiel de cette *technologisation* est son universalisme. Nulle société ne peut la refuser et elle est devenue synonyme de développement, symbole de modernité. Dans un double sens : modernité positive (santé, transport, habitat, etc.) qui rend la vie meilleure, et modernité négative (usines, guerres, pollution, etc.) qui la détruit. Modernité tragique, enfin, car on ne pourra jamais oublier que certains des triomphes de la technique se nomment Auschwitz ou Hiroshima. Hannah Arendt souligne cette ambivalence en distinguant deux types de rapport humain au monde et à la nature : « Cet élément de violation, de violence est présent dans toute fabrication : *l'homo faber*, le créateur de l'artifice humain, a toujours été destructeur de la nature. *L'animal laborans*, qui au moyen de son corps et avec l'aide d'animaux domestiques nourrit la vie, peut bien être le seigneur et maître de toutes les créatures vivantes, il demeure serviteur de la nature et de la terre ; seul, *l'homo faber* se conduit en Seigneur et maître de la terre »⁶⁵. Jean Chesneaux souligne le dilemme, moins dans le rapport à la nature qu'en lien avec la croissance économique, autre fruit des progrès amenés par la modernité, que la plupart verrait d'un œil positif : « Les incohérences de la modernité, ses lieux de déraison ne sont pas de simples dysfonctionnements auxquels il suffirait de remédier par une meilleure gestion du progrès technique et de la croissance économique. Ils découlent de la logique même du système. Un objectif technico-économique est poussé à fond, mais il n'est absolument pas articulé à son contexte social et humain et il ne peut l'être, puisque technique et économie sont censées se suffire à elles-mêmes et imposer leur loi »⁶⁶.

Un autre aspect paradoxal de la notion de progrès est lié à notre rapport au temps. Comme le montre Peter Berger⁶⁷, il y a un déplacement de l'attention du passé et du présent au futur. Qui plus est, la temporalité dans laquelle ce futur est conçu est toute particulière - elle est précise, mesurable, et, du moins en principe, soumise au contrôle humain. En bref, c'est du temps à maîtriser. Cette transformation temporelle se situe à trois niveaux. Au niveau de la vie quotidienne, les horloges et les montres deviennent dominantes ; au niveau de l'histoire personnelle, la vie de l'individu est perçue et

⁶⁴ On notera néanmoins que Jacques Ellul plaide pour le sens original du mot technologique, c'est-à-dire le discours sur les techniques (cf. *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988).

⁶⁵ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Levy, 1983, p. 190-191.

⁶⁶ Jean Chesneaux, *Modernité-monde. Brave Modern World*, Paris, La Découverte, 1989, p. 173-174.

⁶⁷ Peter Berger, *op. cit.*, p. 101.

activement planifiée comme une « carrière » ; et au niveau de la société entière, les gouvernements nationaux et autres grandes institutions établissent des projets en termes de « plans ».

L'individualisation

L'essor de la modernité a entraîné une séparation progressive de l'individu et des organismes collectifs avec pour conséquence de provoquer une opposition parfois radicale entre l'individu et la société. Comme le dit Jean-Marie Domenach, « de même que la terre tourne autour du soleil, de même l'individu, désorbité, devient le centre du cosmos social »⁶⁸. La modernité affranchit donc l'individu de ses liens communautaires. Au lieu de le soumettre à un groupe, elle le pousse à se déterminer de manière aussi autonome et indépendante que possible. Cette insistance sur l'individu a un caractère ambivalent. D'un côté, cela libère et permet l'autonomie. D'un autre côté, les individus deviennent interchangeables, réduits à un ensemble de compétences et de fonctionnements. Les attaches et pratiques traditionnelles ne comptent plus.

L'individualisation entraîne aussi une subjectivation bien mise en évidence par Alain Touraine qui critique une conception de la modernité qui serait marquée par la seule « figure » de la rationalisation. Il y a d'après lui « deux figures tournées l'une vers l'autre et dont le dialogue constitue la modernité : la rationalisation et la subjectivation. [...] Rationalisation et subjectivation apparaissent en même temps, comme la Renaissance et la Réforme, qui se contredisent mais se complètent davantage encore. Les humanistes et les érasmien résistèrent à ce déchirement et voulurent défendre à la fois la connaissance et la foi, mais ils furent emportés par la grande rupture qui définit la modernité. Désormais, le monde n'aura plus d'unité, en dépit des tentatives répétées du scientisme ; l'homme appartient certes à la nature et est l'objet d'une connaissance objective, mais il est aussi sujet et subjectivité »⁶⁹. La modernité a contribué à permettre à chacun d'avoir une individualité et donc de permettre l'épanouissement de l'être humain, mais en mettant un tel accent sur le sujet libre et pensant, elle a aussi apporté une subjectivité qui entraîne par la même une relativisation, et donc un manque de repères.

⁶⁸ Jean-Marie Domenach, *op. cit.*, p. 17-18.

⁶⁹ Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 240.

De plus, comme l'exprime William Edgar, « l'individualisme est beaucoup plus qu'une notion psychologique. Il est, à la fois, une philosophie sociale et une théorie économique. L'individualisme a pour frère jumeau le libéralisme »⁷⁰. Or si le libéralisme économique a permis à chacun d'éventuellement accéder à la prospérité, il n'a pas pour autant fait diminuer les injustices et nivelé les catégories sociales.

La sécularisation

La modernité est liée de manière indéniable à l'essor de la sécularisation⁷¹. En effet, la modernité a apporté avec elle une menace massive pour la plausibilité de la croyance et de l'expérience religieuses. Autrement dit, la modernité s'est le plus souvent trouvée en opposition à la dimension transcendante de la condition humaine. On peut l'expliquer par l'impact de la science moderne et de la technologie, mais aussi par le relativisme qui accompagne l'essor de la modernité. La sécularisation, bien sûr, ne signifie pas que la croyance et la pratique religieuse aient disparu ni même que les plus convaincus partisans de la prétendue théorie de la sécularisation considèrent cette disparition comme un résultat probable dans un futur prévisible. Mais la sécularisation a comporté un affaiblissement de la plausibilité des conceptions religieuses de la réalité pour un grand nombre de gens, surtout lorsque la vision sécularisée du monde est devenue un fait acquis pour les élites intellectuelles et dans les institutions éducatives des sociétés modernes.

Danièle Hervieu-Léger affirme que « l'accent est souvent mis sur "l'effet dissolvant" qu'exerce la modernité sur le christianisme ». Elle continue néanmoins en soulignant qu'« analyser la religion *dans* la modernité, c'est d'abord se doter d'une approche de la sécularisation qui, tout en plaçant au centre de l'analyse l'arrachement de la modernité à la religion, saisisse en même temps le processus par lequel la modernité produit elle-

⁷⁰ William Edgar, *op. cit.*, p. 36.

⁷¹ « La notion de sécularisation est entrée dans le langage religieux sous le signe de l'ambiguïté. Certains courants théologiques d'origine protestante (cf. Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Cogarten, Harvey Cox, Thomas Altizer) en ont fait usage pour désigner de façon positive, l'avènement d'un christianisme « adulte », libéré de ses habillages religieux et rendu à l'authenticité de son message. Mais les Eglises parlent également de sécularisation pour stigmatiser, de façon cette fois négative, la crise du sens religieux du monde moderne et la marginalisation culturelle et sociale de leur message qui en résulte. Du côté des sociologues, la polysémie du terme n'est pas moins remarquable. La tradition anglo-saxonne a lié la notion de sécularisation à l'analyse du processus de la rationalisation moderne, qui produit la désacralisation des visions du monde en même temps que la privatisation et la pluralisation des options religieuses. La tradition française a mis davantage l'accent sur le processus social de laïcisation, par lesquels les diverses sphères de l'activité humaine conquièrent leur autonomie et se dotent d'idéologies, de références et de règles de fonctionnement telles que la religion entre, dans tous les domaines, en concurrence avec une nouvelle vision de la place de l'homme dans un monde à conquérir, à organiser, à transformer. Ce processus de laïcisation se traduit par la perte d'emprise des institutions religieuses sur la société et sur leurs propres fidèles, perte qui les conduit à consentir elles-mêmes à un certain degré de sécularisation interne. Mais les renouveaux religieux qui se manifestent au cœur même des sociétés modernes sécularisées exigent aujourd'hui d'enrichir la notion, en identifiant, au-delà de la perte d'influence des institutions religieuses, les processus multiformes de la recomposition du croire à l'œuvre dans ces sociétés ». (Danièle Hervieu-Léger, article « Sécularisation », in : Pierre Gisel (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1441).

même de la religion »⁷². C'est ainsi que malgré la sécularisation, ou peut-être à cause d'elle, il se produit une véritable explosion de nouveaux mouvements religieux.

De son côté, Jean-Marie Domenach⁷³ présente la modernité comme le « rêve d'une sécularisation complète » en citant l'enthousiasme de Renan : « Organiser scientifiquement l'humanité, tel est donc le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse mais légitime prétention. Je vois plus loin encore. [...] La raison, après avoir organisé l'humanité, organisera Dieu ». Cette vue peut faire l'objet d'une double critique. Les grandes utopies unitaires, les vastes systèmes totalisants des XIX^e et XX^e siècles semblent, par leur fonctionnement axé sur une finalité et par l'ardeur de leur prétention à la vérité, relever d'une croyance en un absolu et d'une messianité empruntées au discours religieux : d'une certaine manière, ils les remplacent. Par ailleurs on constate que la religion à laquelle s'attaque essentiellement la puissante machine sécularisante du discours de la modernité, c'est le christianisme. « L'avènement de la modernité entraîne la fin de la chrétienté »⁷⁴. Or il est possible selon Alexis Nouss, de « trouver dans le message chrétien la source même du paradigme fondateur de la modernité : la valorisation du nouveau par effet de rupture radicale avec l'ancien. L'histoire universelle et la conscience de cette histoire sont à jamais marquées par la séparation qu'a introduite dans le cours du temps, ou plutôt dans sa perception, l'événement et l'avènement de la chrétienté »⁷⁵.

Cette dernière citation nous sert de trait d'union pour articuler la réflexion que nous voulons mener entre modernité et protestantisme⁷⁶. Nous pouvons déjà affirmer que le débat ne sera pas simple du fait de la complexité de la notion de modernité, comme nous venons de le constater. Nous voulons maintenant nous pencher sur le protestantisme, avant d'interroger une mise en miroir.

⁷² Danièle Hervieu-Léger avec Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, p. 301 et 302.

⁷³ Jean-Marie Domenach, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁵ Alexis Nouss, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁶ Même si Alexis Nouss parle ici de la chrétienté en général, et notamment de son avènement, alors que pour notre part, nous nous concentrerons sur les influences réciproques entre modernité et le seul protestantisme.

Du protestantisme

Le protestantisme est généralement perçu à la fois comme un et divers, tant pour les courants théologiques et spirituels dont il est la source que par ses différents visages ecclésiastiques et confessionnels. C'est probablement le fruit de l'attachement du protestantisme à la liberté, car dans une vision protestante, le chrétien, s'il est soumis à Dieu, n'en est pas moins libre. Libre au niveau de son salut : sa justification n'est pas liée aux œuvres, mais seulement à l'œuvre du Christ perçue par la foi. Libre par rapport à l'Eglise : celle-ci est avant tout communion, définie par la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements. Libre vis-à-vis de l'agir chrétien : le Christ n'a donné en fait qu'un seul précepte, l'amour. Pourtant si on qualifie parfois le protestantisme de *confession sans frontières*, ses diverses réalités se trouvent étroitement imbriquées. Dans le but de discerner d'une part son unicité mais en même temps sa diversité, et en gardant à l'esprit la perspective des parallèles avec la modernité que nous voulons interroger, nous nous proposons de définir le protestantisme d'abord dans son rapport à la Réforme, puis nous essayerons de présenter ce qu'est l'essence du protestantisme, avant d'envisager une approche sociologique.

2.1 Réforme et protestantisme

La Réforme et les Réformes⁷⁷

La Réforme⁷⁸ a fourni une réponse au problème religieux qui préoccupait de nombreux chrétiens déçus de l'Eglise institutionnelle. Bernard Vogler y voit quatre facteurs qui peuvent expliquer son succès⁷⁹ : (1) une sensibilité religieuse très vive, frappée par les malheurs du temps, hantée par une présence obsédante de la mort et de la peur, et qui

⁷⁷ Cf. Richard Stauffer, *La Réforme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? » n° 1376, 1996 ; Pierre Chaunu, *L'aventure de la Réforme*, Bruxelles, Editions Complexe, 1991 ; Olivier Christin, *Les Réformes*, Paris, Gallimard, 1995, etc.

⁷⁸ Des historiens débattent depuis des décennies de l'emploi des mots *Réforme* ou *Réformation*. Sur ce débat, voir Bernard Roussel, article « Réforme/Réformation », in : *Encyclopédie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 1285-1287. Nous n'entrerons pas ici dans ce débat et parlerons de Réforme pour parler du « mouvement religieux initiateur du christianisme moderne au XVI^e siècle ».

⁷⁹ Bernard Vogler, article « Réforme », in : *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 19, p. 545.

éprouvait le besoin d'un refuge ; (2) l'évolution vers le sacerdoce universel, qui a suscité un anticléricalisme dirigé contre les privilèges et les pratiques financières des clercs ; (3) l'importance des abus ; et (4) le développement de l'imprimerie qui assurait la diffusion de la Bible, laquelle connaissait un grand succès et apparaissait comme une autorité infaillible. C'est ainsi qu'au XVI^e siècle la Réforme a été engendrée à travers une grande partie de l'Europe.

Sur le questionnement de savoir si on a raison de parler de « la Réforme », André Gounelle est partagé, mais tranche pour le pluriel, ce qui va nous inviter à évoquer cinq Réformes :

« D'un côté, ces événements, assez ramassés dans le temps, sont étroitement liés les uns aux autres, et forment un ensemble, ce qui autorise à en parler au singulier. De l'autre côté, on peut estimer que le pluriel convient mieux ; en effet, il n'y a pas eu au XVI^e siècle une seule Réforme, mais plusieurs qui présentent de grandes différences. On peut en compter cinq : la Réforme luthérienne, la Réforme réformée, la Réforme radicale, la Réforme anglicane, et la Réforme catholique. Les trois premières ont donné naissance au protestantisme (ce sont elles que l'on vise quand on parle de la Réforme au singulier), la quatrième représente "une voie moyenne", un mixte ou un compromis, et la dernière opère le redressement ou le ressaisissement de l'Eglise romaine menacée et mise en question »⁸⁰.

La Réforme luthérienne débute à Wittemberg où le moine Martin Luther⁸¹ enseigne à l'université. Ayant une très haute idée des exigences de la vie chrétienne, Luther est un homme inquiet et tourmenté, se sentant insuffisant et indigne malgré une vie irréprochable sur le plan moral, et vit dans l'angoisse de la damnation⁸². C'est en étudiant le Nouveau Testament et notamment les épîtres de Paul pour préparer ses cours qu'il trouve l'apaisement y discernant l'annonce du pardon de Dieu qui fait grâce et qui accorde son salut gratuitement. En octobre 1517, Luther organise dans son université un débat public sur les indulgences⁸³ pour lequel il avait rédigé 95 thèses

⁸⁰ André Gounelle, *Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992, p. 8. Pour Hubert Bost, « l'utilisation classique du terme « Réforme » avec une majuscule et au singulier est pratique, mais elle fait problème. On peut constater qu'il existe plusieurs réformes » (article « Protestantisme », *op. cit.*, p. 1218). S'il rejoint donc André Gounelle, il classe les différentes réformes en deux courants : (1) un courant de « désir de réforme », qui correspond à la Réforme radicale que nous allons décrire ci-après, dont il lui voit un ancrage dans les renouveaux monastiques des XII^e et XIII^e siècles, puis dans la *devotio moderna* aux XIV^e et XV^e siècles ; et (2) le courant de la Réforme « magistérielle », ainsi nommée parce qu'elle s'appuie sur le Magistrat c'est-à-dire sur les autorités politiques des Etats et des villes qu'elle touche. Ce deuxième courant se subdivise en deux branches principales, le luthéranisme et le zwingliano-calvinisme (auquel est généralement réservé le terme de « réformé ») alors qu'en Angleterre, elle prend une forme nationale spécifique, l'anglicanisme.

⁸¹ La littérature sur Luther est immensément vaste. On ne pourra être que partiel et donc partial en mentionnant Marc Lienhard, *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur*, Paris, Cerf, 1973 ; Gerhard Ebeling, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983 ; Jean-Marie Valentin (éd.), *Luther et la Réforme. Du commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, Desjonquères, 2001.

⁸² Cf. Roland Dalbiez, *L'angoisse de Luther. Essai psychologique*, Paris, Téqui, 1974.

⁸³ De nombreux textes et aussi des peintures nous montrent que les contemporains de Luther vivaient dans la hantise du jugement de Dieu et des peines éternelles. Et c'est pour essayer d'apporter un remède à ce tourment que l'Eglise mit en place la théorie des indulgences : tout en étant tous coupables et méritant la mort, nous pouvions accomplir des actes, faire des gestes qui nous vaudront l'indulgence de Dieu : des aumônes, des pèlerinages, des dévotions diverses. La théorie des indulgences va alors dégénérer,

affirmant la gratuité du salut et contredisant ainsi la vente d'indulgences. Ces thèses ont un énorme retentissement apportant réponse à l'interrogation de beaucoup de gens pieux que les indulgences choquaient, et à l'inquiétude de voir autant d'argent quitter l'Allemagne pour l'Italie faisant perdurer la pauvreté et augmentant le sous-développement de l'Empire germanique. Si la réaction des autorités romaines laissa un temps espérer une évolution interne à l'Eglise, c'est une réaction de rejet qui finit par advenir⁸⁴. Mais Luther est soutenu par les municipalités de deux villes libres et cinq princes, dont Frédéric de Saxe, son souverain, et rallié par de nombreux prêtres et moines. Ainsi, malgré l'adversité, ses idées ne cessent de gagner du terrain ; une partie de l'Allemagne le suit. En 1526, l'Empereur se voit obligé d'autoriser les princes de l'Empire qui le désirent à suivre Luther jusqu'à ce qu'un concile règle le problème. En 1530, il convoque à Augsbourg une diète en vue d'une réconciliation générale au cours de laquelle les positions de Luther sont défendues par Philippe Melancton qui rédigea la *Confession d'Augsbourg*, aux formules conciliantes, espérant que les autorités ecclésiastiques l'accepteraient, mettant ainsi fin aux querelles, mais le texte est rejeté et rend la division définitive. En 1555, la paix d'Augsbourg entérine cette séparation, reconnaissant la coexistence de deux Eglises en Allemagne. Selon le principe *cuius regio eius religio*, chaque prince choisit une religion pour lui et ses sujets ; les sujets que ne satisfaisait pas la décision de leur prince ayant le droit d'émigrer. Le luthéranisme s'implante surtout en Europe du Nord et se définit par six écrits qu'on appelle les « écrits symboliques »⁸⁵ et par la *Formule de Concorde*⁸⁶.

La Réforme réformée commence dans les années 1519-1520, en Suisse, sous l'impulsion du prêtre Huldrych Zwingli⁸⁷ rattaché au courant de l'humanisme. Fervent admirateur d'Erasme, dont il étudie l'édition du Nouveau Testament grec qu'il a publiée et préparée, la conviction grandit en lui que les théologiens scholastiques et à leur suite les ecclésiastiques, comprennent mal la Bible : ils en déforment le sens et en trahissent les enseignements faute d'une science suffisante. Dans les cercles bibliques qu'il crée, on prend conscience que le célibat des prêtres, la messe et la transsubstantiation n'ont ni

puisque les autorités ecclésiastiques, ayant besoin d'argent, vont autoriser leur vente. Ainsi, contre de l'argent on pouvait acheter la miséricorde divine.

⁸⁴ Rome entreprit un procès religieux et politique contre Luther, à l'issue duquel il fut excommunié et mis au ban de l'Empire, ce qui équivalait à une condamnation à mort.

⁸⁵ Les écrits symboliques du luthéranisme se trouvent rassemblés en traduction française dans *La foi des Eglises luthériennes*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1991. Il s'agit de trois écrits de Luther (deux *Catéchismes* de 1529, et les *Articles de Smalkalde* de 1536) et de trois écrits de Melancton (la *Confession d'Augsbourg* et son *Apologie* écrits en 1530, et un traité *Du pouvoir et de la primauté du pape* de 1536).

⁸⁶ Rédigée entre 1577 et 1580 par un groupe de théologiens luthériens pour mettre fin à un ensemble de discussions.

⁸⁷ Cf. Jacques Courvoisier, *Zwingli théologien réformé*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965 ; Jacques Pollet, *Huldrych Zwingli et le zwinglianisme*, Paris, Vrin, 1988.

fondement ni justification bibliques. Zwingli, qui supportait mal le célibat, se marie en 1522, et écrit un traité en faveur du mariage des prêtres. L'évêque de Constance, dont il dépend, somme alors le Conseil de la ville de Zurich de le révoquer et de l'arrêter, mais le Conseil donne raison à Zwingli et l'invite à réformer la ville, ce que Zwingli fait progressivement. Se rallient alors aux positions de Zwingli les villes de Bâle et de Berne. Le Français Guillaume Farel répand ses idées dans le canton de Vaud, à Neuchâtel, dans le pays de Montbéliard et à Genève. En 1531, une guerre éclate entre les cantons réformés et les autres, et Zwingli, aumônier aux armées, meurt lors de la bataille de Cappel. Son élève Bullinger poursuit son œuvre. Cinq ans plus tard, en 1536, paraît un petit livre intitulé *Institution de la religion chrétienne*⁸⁸, écrit par Jean Calvin⁸⁹, un jeune homme de 27 ans, peu connu, marqué lui aussi par l'humanisme⁹⁰. Son livre s'impose d'emblée par sa clarté, sa fermeté et sa science, et connaît un grand succès. Interpellé par Farel, Calvin devient pasteur à Genève dont il fera la citadelle des réformés⁹¹. Malgré une santé médiocre, il a une activité débordante, prêche et écrit quantité de commentaires bibliques et des traités. Il s'occupe des Eglises réformées partout en Europe, et ne cesse de correspondre avec elles. En 1549, il signe avec Bullinger un accord, le *Consensus Tigurinus*, qui scelle l'entente entre Zurich et Genève, et qui unit zwinglianisme et calvinisme⁹². On parle de Réforme réformée, et non pas calviniste, car l'action de plusieurs hommes y a contribué. Les réformés se sont implantés en Suisse, en France, aux Pays-Bas, en Hongrie⁹³.

La Réforme radicale naît à la fois en Allemagne en réaction contre Luther, et en Suisse en réaction contre Zwingli. C'est Thomas Müntzer qui en est la figure principale en Allemagne. Il reproche à Luther de ne pas aller jusqu'au bout de sa démarche : s'il réforme l'Eglise, il faut aussi d'après lui réformer la société, la rendre plus juste, abolir les privilèges des seigneurs, répartir la richesse entre tous. Luther recommande de se

⁸⁸ Calvin en publiera plusieurs versions et ne cessera, sa vie durant, de le reprendre, de le remanier, de l'enrichir. On peut aujourd'hui se référer à : Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 4 volumes, Genève, Labor et Fides, 1955.

⁸⁹ Cf. Bernard Cottret, *Calvin. Biographie*, Paris, Lattès, 1995 ; Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000 ; François Wendel, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1985.

⁹⁰ Il avait publié en 1532 un commentaire de Sénèque. On sait peu de choses de sa jeunesse et des circonstances de son évolution religieuse.

⁹¹ Il y restera dans un premier temps deux ans avant d'être chassé par les habitants de la ville qui le trouvent trop autoritaire. Mais il y sera rappelé en 1541.

⁹² Alors que zwinglianisme et calvinisme se sont unis, on peut s'interroger sur les raisons qui ont empêché cette Réforme réformée de s'unir avec le luthéranisme. L'une et l'autre s'appuient sur les magistrats, d'où leur nom de réformes magistérielles, et ont une grande parenté religieuse. Il y a certes une différence d'accentuation, sur le salut gratuit chez les luthériens et sur la juste lecture de la Bible chez les réformés, mais il ne s'agit nullement d'une opposition. Par contre sur la cène, on trouve là un désaccord, les luthériens ayant une position plus proche du catholicisme que les réformés.

⁹³ On trouve, en traduction française, les principaux écrits représentatifs du courant réformé (*Confession de la Rochelle, Catéchisme d'Heidelberg, Confession helvétique postérieure*) dans *Confessions et catéchismes de la Foi Réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986.

soumettre aux autorités politiques alors que Müntzer prêche la révolte armée, et sa prédication rencontre un écho favorable notamment chez les paysans particulièrement misérables et exploités, mais ce mouvement sera violemment réprimé⁹⁴. En Suisse, quelques Zurichois, groupés autour de Conrad Grebel, trouvent Zwingli trop timoré et lui reprochent d'opérer une réforme progressive, à petits pas, au lieu de trancher brutalement et d'avancer rapidement⁹⁵. Müntzer et Grebel ont en commun de refuser le baptême des bébés, préférant n'administrer ce sacrement qu'à des adultes convertis après une expérience spirituelle personnelle. Grebel et ses amis estiment nul et non avvenu le baptême des bébés et décident de baptiser à nouveau des gens qui l'avaient été à leur naissance⁹⁶. A côté de ce point commun, il existe une différence importante entre Grebel et Müntzer. L'Allemand incite ses partisans à la révolte armée alors que la Suisse est résolument pacifique. Après l'écrasement des révoltes allemandes, et la disparition du mouvement de Zurich⁹⁷, la Réforme radicale se poursuit dans des petits groupes clandestins dont on connaît mal l'histoire. On peut néanmoins distinguer trois tendances. D'abord, la volonté d'une communauté qui ne comporte que des convertis et convaincus. Luther, Zwingli, Calvin veulent une Eglise du peuple, largement ouverte, qui ne se distingue pas de la cité, alors que les anabaptistes souhaitent au contraire une église étroite, composée de purs, à l'écart de la société civile. Le Hollandais Menno Simons, qui a donné son nom aux Eglises mennonites, deviendra après 1535, le principal chef de file des anabaptistes, dont les baptistes sont en partie les héritiers. La seconde tendance se caractérise par l'illumination ou le spiritualisme, c'est-à-dire par la croyance que le Saint-Esprit parle directement au croyant, éclaire son cœur et sa pensée, lui inspire des actions et des doctrines par des illuminations intérieures. On voit surgir dans cette tendance des gens qui se disent prophètes. On pourrait les considérer comme les ancêtres des pentecôtistes et des charismatiques. Une troisième tendance se fait jour, l'unitarisme, ainsi nommée parce qu'elle affirme l'unité de Dieu et refuse le dogme de la trinité, jugé non biblique. Ici domine la personnalité d'un Italien, installé en Pologne où il fonde une puissante Eglise, Fausto Socin. Cette tendance se prolonge dans le protestantisme libéral et l'unitarisme actuels. Cette réforme est qualifiée de radicale

⁹⁴ La révolte des paysans est combattue et ils sont écrasés lors de la bataille de Frankhausen en 1525 où Müntzer est fait prisonnier, torturé, puis décapité. Luther appelle les princes à réprimer sans pitié la révolte des paysans. Dix ans plus tard, une autre révolte, urbaine celle-ci, se terminera aussi par un bain de sang. C'est ce dernier épisode qui a inspiré la pièce de Sartre *Le Diable et le bon Dieu*. Sur Müntzer, cf. Marianne Schaub, *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier*, Thomery, L'arbre verdoyant, 1984.

⁹⁵ Par exemple, Zwingli attend trois ans pour réformer la messe. Il explique cette lenteur par un souci pastoral et pédagogique. Il veut expliquer, convaincre, et ne changer les choses qu'après avoir préparé les gens.

⁹⁶ D'où le nom d'anabaptistes, de re-baptiseurs qu'on leur donne.

⁹⁷ Le conseil de Zurich fait arrêter les anabaptistes, et ordonne qu'ils soient noyés dans le lac. En 1523, a lieu dans un petit village de Suisse, Schleithem, un synode qu'on appelle le « synode des martyrs », parce que la plupart des participants furent exécutés dans les années qui suivirent à cause de leurs opinions religieuses.

car elle appelle à un changement total. Les radicaux trouvent insuffisante la *reformatio* ; ils y voient, en quelque sorte, un simple ravalement de façade. Ils préconisent une *restitutio* qui abolisse tout ce que les siècles ont apporté, pour en revenir à l'Église du Nouveau Testament.

La Réforme anglicane a elle quelque chose d'indécis et oscille constamment entre le politique et le religieux, et hésite entre le catholicisme et le protestantisme. Elle finit par tenter un compromis que l'on a qualifié de « voie moyenne ». En fait, elle procède de manière plus empirique et pragmatique que théologique et théorique⁹⁸.

Le XVI^e siècle marque aussi un tournant dans l'histoire de l'Église catholique romaine, qui n'a pas le même visage au début et à la fin de cette période. Elle subit une profonde transformation et connaît une véritable réforme, à laquelle on ne rend pas pleinement justice en l'appelant « contre-réforme » ; en effet, elle ne se définit pas seulement par opposition aux autres Réformes, mais aussi par des positions qui conduisent à un redressement et à une rénovation conformes à sa logique propre. Le catholicisme classique, qui durera jusqu'au Concile du Vatican, naît au XVI^e siècle et est aussi d'une certaine manière une Église issue de la Réforme.

Le déroulement des Réformes apparaît donc très complexe. Incontestablement, des motifs politiques, économiques, personnels ont joué un rôle. Toutefois pour l'essentiel, il s'agit d'un débat religieux où s'affrontent des manières différentes de comprendre la Bible et de concevoir la vie chrétienne.

Historiquement, on peut donc sans aucun doute parler de Réformes au pluriel. Pourtant, si notamment les Réformes luthérienne, réformée et radicale sont à la source du protestantisme, elles ne suffisent pas à définir le protestantisme⁹⁹. C'est pourquoi il nous faut maintenant considérer l'essor du protestantisme.

⁹⁸ La Réforme anglicane part de l'histoire conjugale d'Henri VIII dont le pape refuse d'annuler le mariage et qui débouche sur une séparation d'avec Rome et l'amène à se déclarer chef suprême de l'Église d'Angleterre. Il ne penche pourtant pas vers les idées de la Réforme contrairement au duc de Somerset qui assure la régence après sa mort (1547). Quand Marie Stuart prend la couronne (1553), elle tente de recatholiciser l'Église d'Angleterre mais se heurte à de fortes résistances. C'est Elisabeth qui va lui succéder et inventer un compromis en donnant un texte doctrinal de référence plutôt réformé mais en maintenant une hiérarchie et des cérémonies plutôt catholiques. Cf. Suzanne Martineau, *Les Anglicans*, Turnhout, Brepols, 1996 ; Louis Rataboul, *L'anglicanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je » n° 2027, 1982.

⁹⁹ Pour aller dans ce sens, le titre du livre de Jacques Courvoisier est significatif : *De la Réforme au protestantisme* (Paris, Beauchesne, 1977). Il est évident que la Réforme a contribué à l'avènement du protestantisme, mais ne pourrait-on pas surtout parler d'un esprit de réforme. Michel Leplay parle par exemple de « seconde Réforme » bien après le XVI^e siècle lorsque adviendront les réveils religieux qui donneront naissance aux baptistes, aux méthodistes, aux quakers, aux pentecôtistes, etc. (*Les protestantismes*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 5).

Le protestantisme

L'origine historique de l'appellation de *protestant* remonte à la Diète de Spire, en avril 1529. Des princes et des magistrats allemands demandent à l'empereur Charles Quint le droit de maintenir la Réforme dans leur territoire et adoptent la déclaration suivante :

« [...] Nous vous supplions cordialement de peser avec soin nos griefs et nos motifs. Si vous ne nous rendez pas à notre requête, *nous protestons* devant Dieu, notre unique créateur, conservateur, rédempteur et sauveur, et qui, un jour, sera notre juge, ainsi que devant tous les hommes et toutes les créatures, que nous ne consentons ni n'adhérons d'aucune manière pour nous et pour les nôtres au décret proposé dans toutes les choses qui sont contraires à Dieu et à sa sainte parole, à notre bonne conscience, au salut de nos âmes et au dernier décret de Spire »¹⁰⁰.

L'attitude de ces princes contestataires révèle les deux éléments auxquels nous renvoie l'étymologie du mot *protestant* : le témoignage (*testis* en latin), par lequel quelqu'un affirme, reconnaît, confesse ce qu'il sait ou croit, et la contestation (*protestari*), par laquelle s'exprime une résistance, une critique, une protestation¹⁰¹.

Comme le montre André Gounelle, cette déclaration est significative à plusieurs égards. Elle est de nature religieuse car elle se réfère à Dieu, à sa parole, et se préoccupe du salut. Elle a aussi un aspect éthique parlant de ne rien faire contre sa conscience. Elle revêt un caractère politique évident du fait qu'elle s'oppose à un acte de l'Empereur, et affirme implicitement les limites de l'autorité du souverain. Enfin, elle ne vient pas de théologiens ou d'ecclésiastiques, mais de princes qui sont des séculiers ou des laïcs. « Ces quatre dimensions, religieuse, éthique, politique et laïque, joueront un rôle important dans l'identité protestante »¹⁰².

En effet, avec Hubert Bost, nous pouvons affirmer que « l'objet "protestantisme" n'est pas une donnée historique simple et univoque, mais il est traversé par les diverses images que s'en font ceux qui s'en réclament, et élaboré par le regard de celui qui l'étudie. [...] Historiquement et théologiquement, la notion de protestantisme sert à désigner à la fois le recueil des affirmations de la Réforme et la transformation que la modernité leur fait subir en les rendant problématiques »¹⁰³. Hubert Bost va même par ailleurs évoquer une « naissance sans faire-part »¹⁰⁴ à propos du protestantisme. Il

¹⁰⁰ Cité par Claudette Marquet, *Le protestantisme*, Paris, Grancher, 1989, p. 18-19.

¹⁰¹ Voir Laurent Gagnebin et Raphaël Picon, *Le protestantisme. La foi insoumise*, Paris, Flammarion, 2005, p. 12-13 ; et Michel Leplay, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰² André Gounelle, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰³ Hubert Bost, article « Protestantisme », *op. cit.*, p. 1221.

¹⁰⁴ Voir Hubert Bost, « Une naissance sans faire-part », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 67, n°3, 1992, p. 359-373.

semble « que se joue un autre rapport au monde dans le cas de la Réforme et dans celui du protestantisme ; que, par conséquent, le protestantisme n'est peut-être pas, comme on le pense souvent, le *frère jumeau* de la Réforme ou son synonyme ; qu'il n'en est même pas le fils, du moins si l'on entend exprimer par cette image qu'il aurait reçu en indivis l'héritage des réformateurs »¹⁰⁵. Et il développe ainsi sa définition du protestantisme :

On peut « proposer une définition historique du protestantisme comme mouvement religieux et culturel suscité par une synthèse inchoative entre les affirmations théologiques de la réforme magistérielle du XV^e siècle et des pratiques ou des attitudes issues de courants que celle-ci avait condamnées. Pour la France, cette synthèse a été déclenchée par la Révocation, lorsque la crise sociale et juridique a rencontré la mise en question des certitudes réformées sur le dogme, l'Eglise, la Bible et le pouvoir. Elle s'est amplifiée au Refuge, où les protestants de divers bords ont dû redéfinir leur identité face au brassage des tendances théologiques et ecclésiologiques les plus diverses, et amplifiée encore sous le coup des interpellations des philosophes des Lumières. En raison de son inachèvement, et des valeurs individuelles qu'elle défendait, cette synthèse n'a jamais pu déboucher sur une institutionnalisation ou une mise en dogme susceptible de prétendre circonscrire le champ des questions soulevées ; ceci lui vaut de conserver, aujourd'hui encore, un caractère de "nébuleuse", d'espace religieux dont on peut repérer le ou les centres, mais non circoncire les frontières »¹⁰⁶.

Si le terme protestantisme n'apparaît qu'au XVII^e siècle¹⁰⁷ pour désigner les Eglises et mouvements issus des Réformes luthérienne, réformée et radicale, cet écart dans le temps invite à s'interroger sur ce qui différencie la Réforme du protestantisme. A partir de quand et selon quels critères peut-on parler de protestantisme ? Trois réponses différentes, mais non contradictoires, et donc complémentaires, peuvent être et ont été données. Une première réponse estime que le protestantisme naît quand les partisans de la Réforme renoncent au projet initial de réformer l'Eglise catholique de l'intérieur. Ils se résignent alors à fonder des communautés séparées. Une deuxième réponse possible considère que le protestantisme apparaît lorsque les Eglises luthériennes, réformées, radicales et anglicanes se découvrent ensemble opposées au catholicisme, ce qui n'était pas évident au départ tant les divergences ont été exacerbées¹⁰⁸. Mais dans cette optique, le XVII^e siècle à l'occasion de la Révocation de l'Edit de Nantes, et le XIX^e siècle à cause des tracasseries des Etats envers les groupes de type radical, contribuent à des rapprochements et à la conscience d'une parenté suffisante pour le nom commun de *protestantisme*. Enfin, une troisième réponse a été proposée notamment par Ernst

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 360.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 371.

¹⁰⁷ Il faut attendre le *Dictionnaire de l'Académie française* en 1694 pour trouver la première définition lexicale du protestantisme. Et encore, il n'apparaît que comme le dévoiement, sur certains points, de la doctrine catholique. Il n'est toujours pas considéré comme un ensemble d'affirmations dogmatiques, cohérent en lui-même. Cf. Hubert Bost, *op. cit.*, p. 363.

¹⁰⁸ Par exemple, les Eglises luthériennes et réformées combattent plus vivement l'anabaptisme que le catholicisme. D'autre part, les divergences sur la cène font que les luthériens se sentent parfois plus proches des catholiques que des réformés.

Troeltsch pour qui le protestantisme prend son véritable essor au XVIII^e siècle avec l'apparition de la critique biblique et le développement de la société sécularisée. Il évoque l'ancien protestantisme pour parler du mouvement qui naît après les réformes, et du néo-protestantisme à partir cette période moderne¹⁰⁹.

S'il est logique de faire remonter l'histoire du protestantisme à la Réforme du XVI^e siècle, il est donc aussi nécessaire de faire apparaître les choix historiques et théologiques qui sous-tendent cette présentation. On peut dire que la Réforme du XVI^e siècle a suscité un bouleversement qui, progressivement mis en système, a généré ce que l'on appelle aujourd'hui le protestantisme. Pour parler de cette évolution de la Réforme vers le protestantisme, Jean Baubérot parle de transformation progressive de « l'événement en institutions », de « la rupture en organisations », de « la protestation en pouvoirs », de « l'hérésie en nouvelles orthodoxies »¹¹⁰.

Si cette approche historique de la Réforme et du protestantisme nous a permis d'entrevoir les distinctions qu'il convient d'établir, nous voulons à présent porter un regard plus théologique et entrer au cœur de ce qui fait l'essence du protestantisme.

2.2 L'essence du protestantisme

Un triple refus

On oppose souvent catholicisme et protestantisme, et la tentation est donc grande de définir le protestantisme dans ses points de rupture avec le catholicisme. En effet, « un triple refus caractérise le désaccord entre les protestants et Rome. Ce triple refus peut être exprimé dans une formule lapidaire : *un homme, une femme, une chose* ; à savoir : le pape, Marie, la messe »¹¹¹. On touche là à trois données essentielles qui caractérisent le catholicisme et qui sont étrangères au protestantisme.

¹⁰⁹ Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991. Dans sa préface, Marc de Launay note : « L'ancien protestantisme, celui de la Réforme, est tout entier pénétré de l'esprit médiéval, commandé par des valeurs essentiellement ecclésiales et par une vision strictement institutionnelle où la confession et le pouvoir politique ne sauraient être pensés de manière distincte, et surtout pas comme mus par des logiques indépendantes. Le néo-protestantisme, lui, apparaît bien plus comme un produit de la modernité en marche depuis plusieurs siècles que comme l'une des causes de cette phase historique nouvelle : en effet, les problèmes de périodisation ne sont pas simplement d'ordre didactique ; Troeltsch les discute pour eux-mêmes mais aussi à partir des problématiques qui les conditionnent » (p. V-VI).

¹¹⁰ Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », n° 427, 1998, p. 6.

¹¹¹ Laurent Gagnebin, « Qu'est-ce que le protestantisme ? Trois définitions possibles », in : Laurent Gagnebin et André Gounelle, *Le protestantisme ? Ce qu'il est. Ce qu'il n'est pas*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1990, p. 9.

Si la personne du pape est une personne tout à fait honorable et respectable, c'est la fonction pontificale, et le système d'autorité hiérarchique d'une institution pyramidale qui va avec, que le protestantisme récusé parce qu'il n'en trouve pas les fondements dans la Bible. Ce n'est donc pas seulement le pape, et son infaillibilité tardivement adoptée en tant que dogme¹¹², que les protestants remettent en cause, mais une vision des ministères qui devrait exclusivement dépendre d'une succession apostolique, et donc épiscopale, qui n'est ni historiquement très fiable, ni théologiquement évidente.

Marie, la mère de Jésus, est une femme de foi exemplaire, et la majorité des protestants souscrivent à l'idée biblique de la virginité mariale, ce qui n'est donc pas le point d'opposition. Ce qu'ils rejettent catégoriquement est le culte marial, dans lequel Marie semble parfois l'égale de Dieu¹¹³. De manière plus vaste encore, c'est tous les cultes des saints et la vénération des reliques qui sont en opposition avec le monothéisme biblique.

Enfin, le troisième point qui suscite le rejet des protestants concerne la messe. Il ne s'agit pas de la question de la présence réelle de Christ dans le sacrement de la Cène, qui, il est vrai, est fort débattue, y compris à l'intérieur du protestantisme. Ce qui pose problème est l'idée de *sacrifice* de la messe. La table de communion est un *autel*, au sens propre, où est réitéré, de manière miraculeuse, par le prêtre ordonné, et lui seul, le sacrifice du Christ sur la croix. Fidèle au témoignage biblique, le protestantisme n'admet qu'un seul sacrifice qui a eu lieu une fois pour toutes. On trouve donc là une opposition foncière entre la messe catholique romaine et le culte protestant.

L'avantage d'aborder ainsi le protestantisme est la clarté, la concision et la simplicité. Cela donne néanmoins l'impression fautive que le protestantisme ne se définit que par rapport au catholicisme. D'autre part, cette triple négation, même s'il s'agit de dénoncer des erreurs au nom de la Bible, comporte l'inconvénient de ne pas faire ressortir ce que le protestantisme affirme. C'est pourquoi, il faut compléter cette approche en évoquant quelques grands principes du protestantisme.

¹¹² Ce dogme a été promulgué par le pape Pie IX en 1870, à une époque où l'Eglise catholique romaine, perdant son autorité temporelle, voulut, pour la compenser, renforcer son pouvoir spirituel.

¹¹³ Deux dogmes tardifs sans fondements bibliques, datant de bien après l'essor du protestantisme, sont venus accentuer la distance que les protestants prennent par rapport à la piété mariale : le dogme de l'immaculée conception, en 1854, qui concerne la naissance de Marie, qui aurait échappé au péché originel ; et celui de l'assomption de Marie, en 1950, qui aurait été corporellement enlevée au ciel.

Des grands principes

« Les principes du protestantisme ne définissent pas sa doctrine, même s'ils peuvent l'irradier ; ils qualifient plutôt le protestantisme, l'orientent de manière fondamentale. [...] Ils caractérisent ainsi ce que l'on pourrait appeler l'être-même du protestantisme, son âme en quelque sorte, son essence »¹¹⁴. Ces principes que nous voulons maintenant évoquer sont tels des affirmations de foi fondatrices.

Sola scriptura : l'Écriture seule

L'expression *l'Écriture seule* signifie que la Bible est l'unique et ultime autorité à laquelle les chrétiens et l'Église se soumettent, pour la foi et la vie chrétienne. La Bible est la norme de toute prédication, de toute confession de foi et de toute vie ecclésiale. Les textes bibliques dessinent des principes généraux à partir desquels chaque protestant, pour ce qui le concerne, et chaque Église, collégalement, tracent l'espace de leur fidélité. Seule l'écriture peut nourrir leur foi ; elle est la référence dernière en matière théologique, éthique, institutionnelle. Il y a ainsi, pour le protestantisme, quand il parle de la prééminence de la Bible par rapport à la tradition, une double réalité à reconnaître : une primauté, d'ordre spirituel de la Bible ; et une priorité, d'ordre historique de cette même Bible¹¹⁵.

Solus Christus : le Christ seul

La formule *Solus Christus* signifie que Jésus a tout accompli, de sorte qu'aucun mérite de la part de l'homme ne peut ajouter quoi que ce soit à cette œuvre salvatrice achevée. L'Évangile de Jésus-Christ est et doit demeurer l'orientation première de la foi et du témoignage du croyant et de l'Église. Jésus-Christ est au centre des Écritures et

¹¹⁴ Laurent Gagnebin, *op. cit.*, p. 24. Pour faire écho au triple refus, Laurent Gagnebin propose trois grands principes que sont l'autorité des Écritures, la justification par la foi seule et le témoignage du Saint-Esprit débouchant sur la liberté de conscience. Cela a pour avantage d'être concis, synthétique et donc facilement mémorisable, mais cela ne nous semble pas présenter toutes les caractéristiques du protestantisme, c'est pourquoi nous listons chaque principe sans les synthétiser en vue d'arriver à un triptyque. D'ailleurs, à d'autres occasions, on peut trouver un nombre variable de ces grands principes selon la manière dont ils sont présentés. Par exemple, on peut lire sur le site Internet de la Fédération Protestante de France (www.protestants.org) : « Outre les convictions communes à tous les chrétiens, exprimées dans les credos de l'Église primitive, les protestants rassemblés dans la Fédération Protestante de France se reconnaissent dans les six affirmations suivantes : "A Dieu seul soit la gloire", "la grâce seule", "l'essentiel c'est la foi", "la Bible seule", "se réformer sans cesse", et "le sacerdoce universel" ». Pour être aussi complet que possible, nous allons même en évoquer neuf. Laurent Gagnebin poursuivra sa tentative de définition du protestantisme en proposant un troisième triptyque sous le titre : « La modernité du protestantisme ou trois données plus culturelles que théologiques », dans lequel il montre que le protestantisme favorise et encourage un esprit et des structures démocratiques, la liberté de la recherche et la simplicité. Nous retrouverons certains de ces points dans notre approche sociologique du protestantisme.

¹¹⁵ Cette primauté accordée à la Bible ne signifie pas que la tradition de l'Église soit sans importance mais que le protestant refuse de donner à la tradition une valeur normative qui serait supérieure à l'enseignement biblique. Rappelons ici que toute la Bible est néanmoins un livre écrit par des hommes qui portent la marque de leur époque et de leur milieu culturel. La Bible est certes le lieu où résonne la Parole de Dieu, mais le texte biblique n'est pas en lui-même littéralement Parole de Dieu. Les réformateurs et leurs héritiers ont donc généralement refusé tout concordisme et tout littéralisme : ils reconnaissent que certains textes bibliques sont en contradiction avec d'autres, l'important étant de dégager le sens et/ou l'intention du rédacteur.

leur donne sens. Proclamer Christ seul, c'est le proclamer comme prophète, sacrificateur et roi qui seul suffit au chrétien. Il est la raison et la source du salut.

Sola gratia : la grâce seule

La grâce est l'amour gratuit et originel de Dieu pour l'humanité. Dans la vision protestante, l'homme ne peut pas mériter son salut auprès de Dieu, mais Dieu le lui offre gratuitement par amour. Ainsi, la valeur d'une personne ne dépend que de l'amour de Dieu, et non de ses qualités, ni de son mérite, ni de son statut social. L'homme n'a donc pas à mériter son salut en essayant de plaire à Dieu. Dieu lui fait grâce, sans condition. Cet amour gratuit de Dieu rend l'homme apte, à son tour, à aimer ses semblables, gratuitement.

Sola fide : la foi seule

La foi naît de la rencontre personnelle avec Dieu. Cette rencontre peut surgir brusquement dans la vie d'un individu. Le plus souvent, elle est l'aboutissement d'un long cheminement parsemé de doutes et d'interrogations. Mais la foi est offerte par Dieu, sans condition. Tout être humain est appelé à la recevoir dans la liberté. Elle est la réponse humaine à la déclaration d'amour faite à tous par Dieu, dans la parole biblique, en Jésus-Christ.

Le sacerdoce universel

Parmi les principes les plus novateurs du protestantisme, le sacerdoce universel des croyants instaure une place identique, au sein de l'Eglise, à chaque baptisé. Chacun est appelé à être prophète, prêtre et roi sous la seule seigneurie du Christ. Pasteurs et laïcs se partagent le gouvernement de l'Eglise. Les pasteurs n'ont pas de statut à part dans l'Eglise. Ils y exercent une fonction particulière à laquelle des études universitaires de théologie les ont conduits. Dans un esprit d'unité, ils assurent en particulier le service de la prédication et des sacrements, l'animation de la communauté au sein de laquelle ils exercent leur ministère, l'accompagnement, l'écoute et la formation théologique des membres. Ce concept anéantit les principes de hiérarchie au sein de l'Eglise¹¹⁶.

¹¹⁶ Ce principe qui renverse la prétention de toute hiérarchie à incarner l'Eglise est illustrée par les propos de Martin Luther : « On a inventé que le pape, les évêques, les prêtres, les gens des monastères seraient appelés état ecclésiastique ; les princes, les seigneurs, les artisans et les paysans état laïque, ce qui est certes une fine subtilité et une belle hypocrisie. Mais personne ne doit se laisser intimider par cette distinction, pour cette bonne raison que tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique ; il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est celle de la fonction, comme le montre Paul en disant (I Corinthiens XII) que nous sommes tous un seul corps, mais que chaque membre a sa fonction propre, pour laquelle il sert les autres, ce qui provient de ce que nous avons un même baptême, un même Evangile et une même foi, et sommes tous également chrétiens, car ce sont le baptême, l'Evangile et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien » (« A la noblesse chrétienne de la nation allemande », in : *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1999, p. 595).

Soli Deo gloria : à Dieu seul la gloire

Il n'y a que Dieu qui soit sacré, divin ou absolu. Ainsi, toute entreprise humaine ne peut prétendre avoir un caractère absolu, intangible ou universel. Réduit parfois aux trois initiales S.D.G., *Soli Deo gloria* est un peu comme un étendard protestant, et en même temps un rappel constant : aucune créature sur la terre ne peut distraire, ne fût-ce qu'une partie de la gloire qui n'est due qu'à Dieu seul. Les protestants se rappellent que les premiers chrétiens préféraient le martyre plutôt que de se prosterner devant la statue de l'empereur de Rome. Et leur affirmation de la seule gloire de Dieu devient du même coup l'affirmation de la dignité de tout homme, puisque tous sont égaux devant Dieu.

Ecclesia semper reformanda : l'Église doit se réformer sans cesse

Les institutions ecclésiastiques sont des réalités humaines, elles évoluent sans cesse au rythme de l'humanité. Ainsi, les Églises doivent sans cesse porter un regard critique sur leur propre fonctionnement et leur propre doctrine, à partir de la Bible.

Testimonium Spiritus Sancti : le témoignage intérieur du Saint-Esprit

L'homme ne peut pas, par sa raison ou son esprit, reconnaître la vérité de la Bible. Il doit pour cela être éclairé par Dieu lui-même. Cette œuvre divine, c'est ce que Calvin appelle « le témoignage intérieur du Saint-Esprit »¹¹⁷.

La liberté de conscience

Partant du principe que Dieu nous a donné la liberté, les protestants sont généralement favorables à un système social qui respecte la pluralité et les libertés. Au nom d'un Dieu de liberté, ils proclament la liberté de conscience de tous les êtres¹¹⁸.

Tous ces principes sont étroitement imbriqués les uns dans les autres et sont si étroitement liés et unis qu'ils semblent, à la limite, n'en former plus qu'un seul.

¹¹⁷ « Bien que Dieu soit témoin suffisant de soi dans sa Parole, toutefois cette Parole n'obtiendra pas foi au cœur des hommes si elle n'y est scellée par le témoignage intérieur de l'Esprit. [...] Le Saint-Esprit est le maître intérieur, par le moyen duquel la promesse du salut entre en nous, et transperce nos âmes et qu'autrement elle ne ferait que battre l'air ou sonner à nos oreilles... En sorte qu'à juste cause on le peut appeler la clef par laquelle les trésors du royaume des cieux nous sont ouverts : et son illumination peut être renommée la Vue de nos âmes » (Jean Calvin, *Institution chrétienne*, I.vii.4).

¹¹⁸ Les paroles de Luther lors de la Diète de Worms devant Charles Quint, certes très connues, sont néanmoins très explicites quant à la vision protestante de la liberté de conscience : « A moins qu'on me convainque par des attestations de l'Écriture ou par d'évidentes raisons [...], je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu ; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa propre conscience » (« Discours à Worms », in : *Œuvres, op. cit.*, p. 878-879).

Le « principe protestant »

Tillich est connu pour avoir insisté sur la nécessité pour la théologie protestante de s'élaborer en fonction d'un principe et non de dogmes. Ce principe recouvre en fait plusieurs principes dont les plus importants ont été énoncés ci-dessus (l'Écriture seule, la grâce seule, la foi seule, etc.). A l'opposé du principe, le dogme est une mise en forme, une formulation de la vérité qui, pour finir, confère l'autorité à cette vérité. A l'inverse, le principe est un cadre à l'intérieur duquel s'élabore le discours, discours qui ne tient son autorité qu'à sa capacité à communiquer la vérité du principe. Tillich rassemble les différentes facettes de l'essence de la théologie protestante en un seul principe qu'il considère comme la plus grande force du protestantisme, force qui différencie assez radicalement une théologie de type protestant, d'une théologie de type catholique.

Cette notion de principe protestant se trouve dans de nombreux textes de Paul Tillich¹¹⁹ notamment dans un article intitulé : « Principe protestant et situation prolétarienne »¹²⁰. Ce texte critique l'attitude des Églises allemandes accusées de ne pas avoir su prendre la mesure de la situation des ouvriers et d'être restées du côté de la bourgeoisie. Ce texte comprend, indépendamment de son sujet, une définition du principe protestant : « Le protestantisme - écrit Paul Tillich - a un principe qui se situe par-delà toutes ses réalisations. Ce principe est la source critique et dynamique de toutes les réalisations protestantes ». Paul Tillich affirme ici non seulement le caractère critique du principe protestant mais également son caractère dynamique et donc créateur. Plutôt que d'être une théologie de la conservation mettant en relief la substance invariable du divin au travers d'une doctrine, des sacrements ou de l'Église, la théologie protestante devrait être prophétique. C'est dire qu'elle doit être une critique de la religion. Pour Tillich, ces deux principes, le prophético-dynamique pour le protestantisme, et le substantialisme pour le catholicisme doivent s'équilibrer l'un et l'autre à l'intérieur de chacune des religions¹²¹. La critique seule est insuffisante si elle ne débouche pas dans un second temps sur une création. Martin Luther est une belle illustration de cette définition par exemple dans le domaine littéraire. Sous-tendue par

¹¹⁹ De nombreux textes sur le principe protestant sont regroupés dans le volume : Paul Tillich, *Substance catholique et principe protestant*, Paris/Genève/Laval, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1995.

¹²⁰ Ce texte a été publié en français dans : Paul Tillich, *Christianisme et socialisme*, Paris/Genève/Laval, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1992, p. 411-448.

¹²¹ Sur cette question d'une recherche d'équilibre à l'intérieur de chaque confession entre substance catholique et principe protestant, mais aussi dans une dynamique interconfessionnelle, voir l'introduction d'André Gounelle au livre de Paul Tillich, *Substance catholique et principe protestant*, *op. cit.*, p. 2-20.

cette conviction selon laquelle tous les hommes sont à égale distance de Dieu, sa contestation des conditions d'accès de tous au texte biblique le conduit à traduire la Bible en langage vernaculaire, effort intellectuel considérable, création majeure de son siècle au plan théologique et littéraire. La critique aux accents prophétiques de Luther s'est transformée en dynamique créatrice.

Ainsi, la théologie protestante ne doit pas seulement conserver et interpréter l'ancien, elle se doit de créer sans cesse un nouveau discours. Il est en effet difficile d'imaginer que la grâce de Dieu puisse être définitivement liée à des énoncés humains, déterminés par leurs temps ou des institutions¹²². Pour Jean-Paul Gabus, ce principe entend faire œuvre de vérité en s'élevant « contre la prétention de toute forme finie à incarner l'absolu »¹²³. Le principe protestant peut entrer en contradiction avec la réalité protestante ; ce n'est pas parce qu'un synode prend une décision que cette décision est conforme au principe protestant. Les prophètes de l'Ancien Testament sont l'exemple type d'une manifestation du principe protestant dans l'histoire¹²⁴. Pour Hubert Bost, le principe protestant « se déploie progressivement à travers les époques et les territoires. Cette perspective permet de comprendre la rupture que les Réformateurs provoquèrent avec la logique du catholicisme - quitte à rappeler que cette rupture n'est pas immédiate sur tous les plans et que certains de ses effets sont différés dans le temps - et de souligner la continuité d'attitude entre les luthériens, les réformés ou les anglicans d'hier et les protestants d'aujourd'hui »¹²⁵.

L'éthique protestante¹²⁶

L'accent protestant sur la justification par la foi et le don gratuit du salut interroge sur l'agir chrétien. Les actes ne sont pas cause ou source de salut, ils en sont la conséquence. Néanmoins, si tous les protestants sont au diapason pour considérer les

¹²² Nous retrouvons l'application de ce principe dans le statut des Confessions de foi des Eglises protestantes : celles-ci sont, ou étaient systématiquement datées afin de bien montrer qu'il s'agit là d'une expression de la foi dans un contexte historique et culturel précis.

¹²³ Jean-Paul Gabus, *La théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 141.

¹²⁴ Le protestantisme préexiste, en ce sens, à la Réforme, qui ne fait que lui donner une forme concrète à un moment donné. Cette thèse se trouve, par exemple, chez Wilfred Monod (*Du protestantisme*, Paris, Alcan, 1928), qui suit le cheminement du protestantisme depuis l'Ancien Testament jusqu'au mouvement œcuménique.

¹²⁵ Hubert Bost, article « Protestantisme », *op. cit.*, p. 1215-1216. Il se réfère à Tillich et évoque que ce « principe protestant » est en germe dès la Réforme du XVI^e siècle.

¹²⁶ Cf. Eric Fuchs, *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*, Paris/Genève, Les Bergers et les Mages/Labor et Fides, 1990 ; Roger Mehl, *Ethique protestante et éthique catholique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970 ; Denis Müller, article « Morale », in : *Encyclopédie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 1018-1043.

œuvres comme une conséquence du salut offert, on trouve une diversité d'approches pour fonder, analyser ou encourager la dimension éthique de la vie du croyant. Paul Ricoeur définit l'éthique comme une réflexion sur « la visée d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes »¹²⁷. Denis Müller pointe lui l'interaction entre un agir respectueux et une dimension transcendante. Il définit ainsi l'éthique protestante : « A partir de sa vision positive de la conscience individuelle et du respect inconditionnel des personnes, mais en restant attentive à ce qui transcende la vie morale, l'éthique protestante est en quête d'une anthropologie plus équilibrée et d'une éthique communautaire et sociale à la fois libératrice et incarnée »¹²⁸. Jacques Ellul souligne néanmoins que d'après lui, il n'y a pas de morale chrétienne, la foi est une antimorale, il n'y a aucun système moral dans la Révélation de Dieu en Jésus-Christ ; ce que dit Jésus dans les Evangiles n'est pas de l'ordre moral mais existentiel et procède de la mutation de la racine de l'être. La proclamation de la grâce, la déclaration de pardon sont le contraire d'une morale, mais suivre Jésus-Christ implique une série de conséquences dans la vie pratique¹²⁹.

Toute éthique est cependant concernée par une triple tâche : préciser quel est le fondement de l'action réputée bonne et droite ; dégager les valeurs principales qui découlent de ce fondement ; traduire ces valeurs en choix et comportements concrets, c'est-à-dire les inscrire dans le vécu quotidien. L'entreprise réformatrice de Luther, de Calvin, de Zwingli, et d'autres, a été très soucieuse du premier niveau : elle a voulu dire comment l'homme chrétien pouvait comprendre et vivre son existence. Ici, on peut parler d'un consensus assez large des Réformateurs et du protestantisme qui les a suivis. A son premier niveau, l'éthique protestante est fondée dans le salut par la foi en Jésus-Christ. Dès qu'il s'est agi de dégager de ce fondement des valeurs, le protestantisme s'est amplement diversifié. Enfin, au troisième niveau, qui est celui des choix et des

¹²⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202. Il reviendra dans un essai sur ce texte pour expliquer l'évolution de sa pensée sur le sujet (« De la morale à l'éthique et aux éthiques », in : Karl-Otto Appel (éd.), *Un siècle de philosophie*, Paris, Gallimard, 2000, p. 103-120) : « Je prie le lecteur qui a eu connaissance de ce que j'appelle "ma petite éthique", dans *Soi-Même comme un Autre*, de considérer le présent essai comme un peu plus qu'une clarification et un peu moins qu'une *retractatio*, comme auraient dit les écrivains latins de l'antiquité tardive. Disons qu'il s'agit d'une réécriture. Quant à ceux qui ignorent ce texte vieux d'une douzaine d'années, je puis les assurer que le texte qu'ils vont lire se suffit à soi-même » (p. 103). Néanmoins, il y confirmera sa définition de l'éthique : « C'était une des thèses de la "petite éthique" de *Soi-Même comme un Autre*, que l'intention éthique, à son niveau le plus profond de radicalité, s'articule dans une triade où le soi, l'autre proche et l'autre lointain sont également honorés : vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes ». Dans ce texte il définit ainsi les rapports entre morale et éthique : « On peut tenir pour équivalentes les deux formulations suivantes : d'un côté on peut tenir la moralité pour le *plan de référence* par rapport auquel se définissent de part et d'autre une éthique fondamentale qui lui serait antérieure et des éthiques appliquées qui lui seraient postérieures. D'un autre côté, on peut dire que la morale, dans son déploiement de normes privées, juridiques, politiques, constitue la *structure de transition* qui guide le transfert de l'éthique fondamentale en direction des éthiques appliquées qui lui donnent visibilité et lisibilité au plan de la *praxis*. L'éthique médicale et l'éthique judiciaire sont à cet égard exemplaires, dans la mesure où la souffrance et le conflit constituent deux situations typiques qui mettent sur la *praxis* le sceau du tragique » (p. 120).

¹²⁸ Denis Müller, *op. cit.*, p. 1043.

¹²⁹ Jacques Ellul, *Ethique de la liberté*, vol. 1, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 271 et suivantes.

actes, la diversité s'est encore accentuée, dans la mesure où cette éthique subit les multiples pressions des valeurs culturelles ambiantes, des contextes socio-politiques et des situations personnelles.

Pour Luther, le sens de la vie humaine est immédiatement dépendant du juste rapport de l'homme à Dieu. C'est à propos de la description de ce rapport que le moine augustin est devenu un Réformateur de l'Église. Il refusera, en effet, que la moralité de l'homme, son action, son œuvre, conditionnent ce rapport à Dieu. En d'autres termes, il refusera la relation causale entre moralité et salut ; l'homme est restauré, renouvelé, sauvé à partir de la seule initiative de Dieu en Jésus-Christ, reçue par la foi, et non à partir de son intelligence ou de ses actes. Erich Fuchs résume ainsi le cœur du traité de Luther *De la liberté du chrétien* :

« Le chrétien, justifié par la seule grâce de Dieu, est entièrement libre à l'égard de tout ce qui prétend, d'une manière ou d'une autre, donner sens à la vie humaine, et donc diriger sa conscience. Mais en même temps (simul) ce même chrétien, qui est encore de nature charnelle soumis aux précarités de l'existence et aux assauts du péché, a besoin de la société dont il est membre ; il accepte donc de se soumettre aux obligations sociales ; mieux, à cause du Christ, il se fait le serviteur de tous »¹³⁰.

S'il s'est trouvé que Luther lui-même, et Calvin plus encore, ont insisté sur le comportement moral de l'homme chrétien, ils ne l'ont fait qu'après l'avoir mis à sa juste place. De causale, la relation entre morale et salut est devenue consécutive. La responsabilité du croyant est d'abord de ne pas laisser sa vie s'encombrer de multiples soucis ou de besoins au point qu'il ne fasse plus de place ni pour Dieu, ni pour le prochain. Si Calvin met en avant l'action qui découle de la foi, Luther insiste sur la foi, d'où découle l'action. À partir de là, on peut comprendre qu'on trouve dans le protestantisme ultérieur à la fois des courants qui relativisent fortement la morale et d'autres qui la réinvestissent tout aussi fortement comme œuvre de la foi. Le protestantisme peut donc couvrir tour à tour, et parfois simultanément, le puritanisme et l'immoralisme.

Le puritanisme protestant a fait l'objet de caricatures fort connues : homme austère et rigide, chrétien puriste, dépourvu d'humour, acharné au travail, sûr de sa foi, peu soucieux d'autrui, etc. L'éthique puritaine découle bien de l'héritage fondamental du protestantisme : c'est parce que le croyant sait que son salut ne dépend pas de ses actions qu'il est désormais libre pour les tâches terrestres. Sans plus trembler, il peut et

¹³⁰ Erich Fuchs, *op. cit.*, p. 18-19. On trouve le traité de Luther *De la liberté du chrétien* dans *Œuvres, op. cit.*, p. 837-863.

doit agir. Homme de foi, il se voit confier par Dieu l'administration de la nature et de la société. Il se considère comme un *lieutenant* de Dieu. Menant une vie extrêmement sobre et frugale, il apparaît comme un être dont la conscience et la volonté sont constamment tendues vers la perfection. Du coup, sa réussite économique et sociale prendra à ses yeux l'allure d'une récompense et d'une approbation divines ; il y verra les signes incontestables de son élection par Dieu. Pour Calvin, on cherchera dans l'Écriture, non pas des réponses toutes prêtes aux questions éthiques, mais une inspiration pour les traiter « selon l'équité » ; il faut donc lire beaucoup et souvent l'Écriture pour qu'elle nourrisse notre conscience et notre responsabilité, qu'elle devienne la référence spontanée devant une question éthique.

Tandis que le puritain strict se définit par rapport au salut de Dieu et pratique une lecture assidue de la Bible, le protestant rationaliste apparaît, dès le XVIII^e siècle, comme un produit de la sécularisation. Ici, la vraie religion consiste dans la moralité vécue. Le protestant rationaliste insistera dès lors davantage sur la raison et la conscience que sur la foi et la piété. Mais, sur le plan des comportements concrets, il restera dans l'univers du puritanisme, c'est-à-dire qu'il prônera une moralité exigeante, soucieuse de respecter les impératifs de la conscience, parce que celle-ci est la voix intérieure de Dieu.

Si un véritable immoralisme (un refus de toute morale) est difficile à trouver dans le protestantisme, on peut néanmoins discerner ci et là certains accents qui rendent suspecte et dévaluent la moralité en tant qu'œuvre de l'impuissance humaine. Ce courant éthique s'est développé principalement dans l'orbite du luthéranisme dans lequel il a pris la forme du piétisme, c'est-à-dire d'une spiritualité qui porte toute son attention sur l'expérience religieuse intime. Les piétistes ont réagi à la fois contre les dessèchements doctrinaux et contre les rigorismes moraux. Ils ont voulu réhabiliter la dimension émotionnelle de la foi. En fait, il leur est arrivé souvent d'avoir un regard négatif sur les dissolutions mondaines et de rejoindre par là l'austérité puritaine. Par ailleurs, les piétistes ont souvent professé un grand souci pour la paix et l'amour fraternel. Ils ont été des apôtres de la tolérance religieuse et de la charité sociale. Par là, ils ont influencé de larges pans de la morale protestante contemporaine, notamment le *christianisme social*.

Mais le souci d'une traduction socio-politique de l'Évangile s'est principalement imposé à la fin du XIX^e siècle et au cours du XX^e, c'est-à-dire conjointement à la montée et à la percée des socialismes. Le propre du christianisme social consiste à dépasser le plan de la charité à l'égard des mal lotis pour considérer les dimensions structurelles des faits sociaux.

Au XX^e siècle, c'est dans ce courant qualifié sommairement d'immoraliste qu'il faut situer un courant typique de l'éthique protestante : l'*éthique de situation*. Celle-ci se caractérise par un refus de tout légalisme, et trouve ses références dans la Bible, dans la conscience ou dans la loi naturelle, et par le primat accordé à l'amour.

Les déclarations d'Églises protestantes sur des questions éthiques variées s'efforcent fréquemment de maintenir en équilibre ou en continuité la fécondité propre à chacun de ces apports. Ainsi, pourrions-nous dire avec Erich Fuchs, « peut-être serait-il plus correct de parler "des" éthiques protestantes, pour rendre justice à la diversité des morales nées sur le terrain protestant ? [... Mais] nous pensons [que] le singulier se justifie. Notre hypothèse est en effet que le protestantisme a favorisé l'émergence d'une nouvelle conscience morale, étroitement associée à l'apparition et au développement de ce qu'on appelle la modernité, à laquelle elle a offert un cadre de légitimation éthique efficace »¹³¹.

2.3 Approche sociologique du protestantisme

Pour compléter notre description du protestantisme, l'évocation d'une approche sociologique semble indispensable. En effet, Jean-Paul Willaime souligne tous les aspects qu'une sociologie du protestantisme aurait pour but de détailler : « Le protestantisme comme générateur de nouvelles sociétés religieuses, une façon particulière de faire société en religion, le protestantisme en tant qu'il génère certains types de rapports avec la société et les autres groupes religieux, le protestantisme dans ses rapports avec la modernité et l'ultramodernité, tels sont les principaux axes d'une sociologie du protestantisme »¹³². Pour Jean Baubérot, l'approche sociologique aurait

¹³¹ Eric Fuchs, *op. cit.*, p. 11.

¹³² Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », n° 3725, 2005, p. 7-8.

pour but de définir un idéal-type du protestantisme¹³³. Mais Patrick Cabanel n'est pas sans nous rappeler toute la difficulté de dresser un portrait du protestantisme d'un point de vue sociologique¹³⁴, et pas seulement parce que c'est un domaine de recherche encore récent comparé à d'autres¹³⁵.

Envisager une approche sociologique du protestantisme implique de dresser un portrait du phénomène mondial qu'est la réalité protestante¹³⁶. Nous nous contenterons d'évoquer brièvement les différentes conceptions théologiques et les différents modèles d'organisation ecclésiastique existants¹³⁷.

Sachant que toute simplification est forcément réductrice, nous pouvons néanmoins distinguer aujourd'hui *grosso modo* trois courants dans la théologie protestante, dont les contours ne sont jamais strictement définis. Le libéralisme protestant est un courant qui se caractérise par une approche assez libre et critique de l'Écriture, une certaine méfiance à l'égard de tout ce qui représente un aspect dogmatique trop péremptoire. Cela signifie que le libéralisme sera à la recherche d'un état d'esprit et d'un style de vie plutôt que d'une liste d'affirmations doctrinales. Le courant réformé, parfois aussi appelé néo-orthodoxe, prône le retour à l'Écriture. Ce courant a été souvent présenté comme une réaction à une théologie libérale trop floue quant à ses affirmations doctrinales. Il affirme avec force l'altérité de Dieu et de sa révélation par rapport à la nature humaine, incapable par elle-même d'accéder à une authentique connaissance de Dieu. Le texte sacré est un témoin unique et privilégié à cause du témoignage qu'il rend à Jésus-Christ qui est, lui, l'événement de la Parole de Dieu, donc le centre de l'Écriture. Ce témoin unique et privilégié doit être éclairé par le Saint-Esprit pour qu'il devienne, pour le lecteur ou l'auditeur, Parole de Dieu. Le troisième courant, appelé

¹³³ Jean Baubérot, article « Protestantisme », in : *Encyclopédie du protestantisme, op. cit.*, p. 1221. Il le fait à partir de la notion de révélation, montrant combien la conception spécifique du protestantisme de la parole révélée, seule source d'autorité, a induit des conséquences sociales très diverses.

¹³⁴ Patrick Cabanel, « Qu'est-ce qu'un protestant ? Qu'est-ce qu'une nation "protestante" ? Problèmes de définition et de sociologie », *Bastidiana. Sociologie et protestantisme*, 25-26, janvier-juin 1999, p. 109-126.

¹³⁵ Roger Mehl, a écrit *Traité de sociologie du protestantisme* en 1965 (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé), dans la préface duquel il écrivait : « Tenter d'écrire, à l'heure actuelle, une sociologie du protestantisme est une véritable gageure. Si la réflexion sociologique sur la "religion" s'est amorcée dès le XIX^e siècle, l'effort d'investigation méthodique et dépouillé d'a priori philosophique n'a que quelques décennies d'âge. Encore faut-il souligner que le protestantisme manifeste un certain retard... » (p. 5). Depuis, c'est devenu une matière à part entière de plus en plus approfondie et au champ d'investigation très vaste. Nous nous contenterons, dans le cadre de notre étude, d'effleurer une approche sociologique du protestantisme.

¹³⁶ Les chrétiens représentent un tiers de la population mondiale, et un quart des chrétiens environ sont protestants. Les protestants sont présents sur tous les continents. En 2000, sur 100 protestants, on en dénombrait 31 en Afrique, 25 en Europe, 17 en Amérique du Nord, 12 en Asie, 12 en Amérique latine, et 3 en Océanie (cf. Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 5).

¹³⁷ Encore une fois, nous serons très (et trop) elliptique dans notre approche sociologique du protestantisme. D'abord, parce que le contexte de notre étude ne nous permet pas d'aller plus avant, mais également parce qu'on retrouvera des questionnements d'ordre sociologique d'une part dans notre interrogation de l'influence entre protestantisme et modernité (chapitre 3 de cette première partie) et d'autre part dans notre deuxième partie dans laquelle nous nous interrogerons plus spécifiquement sur les rapports entre les protestantismes et les modernités en crise.

évangélique, est parfois aussi connu comme le courant *conservateur*, ou *fondamentaliste*. La plupart des évangéliques affirment que Dieu, par la Bible, a donné, à sa Parole, une forme adéquate et définitive. Ils ne méconnaissent pas la nécessité d'une explicitation, d'une interprétation, mais celle-ci doit répondre, selon eux, à certains critères stricts : la Bible doit être comprise de manière littérale et il ne peut pas y avoir de contradiction entre les textes bibliques. Ce courant s'oppose donc aux courants libéral et réformé ; il est généralement plus réservé quant au dialogue œcuménique. Les assemblées charismatiques sont largement représentées au sein de ce courant évangélique.

A partir de ces diverses conceptions théologiques, les hommes ont tout au long de l'histoire de l'Église chrétienne imaginé des types variés d'organisation de l'Église ; ici aussi à grands traits on distinguera les systèmes épiscopal, presbytérien-synodal et congrégationaliste¹³⁸. Dans le système épiscopal, l'autorité s'exerce de haut en bas. C'est particulièrement le type d'organisation de l'Église catholique romaine du pape à l'évêque, de l'évêque au prêtre, du prêtre au croyant. Dans le système presbytérien-synodal, l'autorité s'exerce de bas en haut, des anciens ou des délégués de l'église locale à l'assemblée synodale. Enfin, dans l'organisation congrégationaliste, l'autorité s'exerce dans la congrégation locale par les anciens. Mais on n'y conçoit pas un gouvernement plus élargi, c'est le type des assemblées du courant évangélique. Un autre élément majeur du protestantisme, en termes d'organisation d'Eglise, se situe dans la figure du pasteur. L'émergence du pastorat protestant est le fruit d'une laïcisation du rôle clérical qui découle du principe du sacerdoce universel¹³⁹. Enfin, on peut mentionner un certain nombre d'avancées en termes de structures internationales du protestantisme. On trouve ainsi aujourd'hui des alliances et des fédérations confessionnelles internationales¹⁴⁰ ; de nombreuses églises protestantes sont aussi impliquées dans le Conseil œcuménique des Eglises ; et enfin, on voit des rapprochements, des accords et des fusions entre Eglises protestantes¹⁴¹.

¹³⁸ Jean-Paul Willaime propose une autre classification avec quatre modèles (*op. cit.*, p. 32-44). Il distingue le modèle institutionnel rituel (Eglises catholiques et orthodoxes), le modèle institutionnel idéologique (Eglises réformées et luthériennes), le modèle associatif idéologique (Eglises baptistes et évangéliques), et le modèle associatif charismatique (Eglises pentecôtistes et *megachurches*).

¹³⁹ Les deux conséquences sociologiquement les plus marquantes sont probablement le mariage des pasteurs et le fait que des femmes aient aujourd'hui accès au pastorat.

¹⁴⁰ Par exemple, l'Alliance réformée mondiale, la Fédération luthérienne mondiale, ou l'Alliance baptiste mondiale, etc.

¹⁴¹ Par exemple, au niveau européen, presque toutes les Eglises luthériennes et réformées ont signé la *Concorde de Leuenberg*.

Nous avons déjà constaté la pluralité de la modernité. Notre étude du protestantisme ne nous a pas simplifié le tableau tant le pluriel siérait à l'un comme à l'autre concept. De nombreux indices ont déjà été évoqués montrant que modernité et protestantisme ne sont ni ignorants l'un de l'autre, ni indifférents. Nous voulons donc maintenant approfondir ce rapport, et d'une certaine manière prolonger notre approche socio-historique et donc nous interroger sur les influences réciproques qu'ils ont pu exercer l'un sur l'autre.

Résonances, influences et contributions réciproques

Parce que modernité et protestantisme sont chacun de leur côté des entités complexes, envisager leurs rapports ne peut être simple. Nous n'avons pas ici pour ambition de faire le tour de la question, mais nous voulons essayer de poser un certain nombre de jalons mettant en évidence leurs résonances, leurs influences et leurs contributions réciproques¹⁴². La première étape de notre démarche consistera donc à apporter des éléments de réponse à des questions telles que : Modernité et protestantisme sont-ils indépendants ? Ont-ils des rapports généalogiques ? Et si oui, dans quel sens ? Qui a engendré qui ? Il s'agira donc d'interroger le type d'interactions qui relie ou sépare modernité et protestantisme. Nous prendrons ensuite deux exemples de caractéristiques qui semblent communes que nous analyserons brièvement. Enfin, il nous a paru important de nous pencher de plus près sur deux auteurs qui se sont intéressés au sujet et qui, s'ils n'apportent pas des réponses identiques, contribuent chacun par leurs propos à un éclairage marquant sur la question.

3.1 L'interaction entre modernité et protestantisme

Une perspective généalogique

Nombreux sont ceux qui ont vu des liens généalogiques entre modernité et protestantisme. Les uns pensent que le protestantisme a généré la modernité alors que les autres pensent le contraire, c'est-à-dire que le protestantisme a été le fruit d'une certaine modernité. Les arguments sont divers et variés, et nous voulons les évoquer tour à tour, qu'ils soient d'ordre culturel, politique, religieux, économique, etc.

¹⁴² Nous nous concentrerons principalement sur les rapports entre modernité et protestantisme dans leurs phases d'essor. En effet, nous voulons réserver la question de l'actualité contemporaine de leurs contributions et les conséquences de leurs rapports passés à la deuxième partie de notre mémoire.

La modernité, certes plurielle, et dont l'essor a été progressif, a eu des influences sur la marche des Etats. Or, la comparaison entre les pays protestants et les pays catholiques a beaucoup contribué au débat sur l'influence généalogique du protestantisme sur la modernité¹⁴³. « Au XIX^e siècle, maints penseurs en France ont affirmé la "supériorité des nations protestantes", Angleterre et Allemagne notamment, sur les "nations catholiques", dont les représentantes les plus typiques étaient l'Italie et l'Espagne »¹⁴⁴.

En avril 1802, à la veille de la promulgation du Concordat, l'Institut de France met au concours la question suivante : « Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther sur la situation politique des différents Etats d'Europe et sur le progrès des Lumières ? ». C'est dire si notre débat n'est pas nouveau. Le lauréat du concours est le catholique Charles de Villers¹⁴⁵ pour qui la Réforme a engendré la Révolution française, par le biais des événements politico-religieux d'Angleterre au XVII^e siècle et la création des Etats-Unis d'Amérique par des puritains protestants, pays dont les principes fondamentaux ont été repris par la France en 1789. Le protestantisme remplace la « casuistique » par la « morale pure et divine » de l'Evangile ; il crée une culture de l'équilibre politique. En pays protestant, « princes et sujets savent quel milieu il convient de tenir entre démocratie spéculative et démocratie pratique ». La culture protestante, dans cette optique, est fondamentalement créatrice de modernité. Pour Villers, la Réforme a brisé les « chaînes imposées à l'esprit humain », a « renversé les barrières qui s'opposaient à la libre communication des pensées ». L'enseignement progresse, les sciences se développent, la pensée protestante donne tous ses effets avec « l'immortel Kant ».

Dans une France traumatisée par la tourmente révolutionnaire, cette vision idyllique d'une société moderne capable de concilier la religion, la liberté et les Lumières

¹⁴³ D'après Alain Peyrefitte (*Le mal français*, Paris, Plon, 1976, p. 143), « c'est dans les pays marqués par le protestantisme que les bas revenus, les inégalités, le manque d'hygiène, la censure ont le plus tendu à disparaître ; que le niveau de consensus démocratique est le plus élevé ; que le taux de mortalité infantile et d'analphabétisme est le plus bas ; que la démocratie plonge ses racines les plus profondes. Ce ne sont pas seulement des pays industrialisés ; ce sont des pays où un certain nombre de constantes - sociales, politiques, juridiques, culturelles -, par des corrélations mystérieuses, constituent un phénomène complet de civilisation ». Il décrit les avancées des pays protestants en retraçant les grandes lignes du développement des pays tels que la Hollande, l'Angleterre, la Suisse, les Etats-Unis et la Scandinavie. En synthèse, il montre par exemple, que les douze pays les plus développés dans l'aire culturelle à dominante protestante (Etats-Unis, Suède, Canada, Suisse, Danemark, Allemagne fédérale, Norvège, Australie, Pays-Bas, Finlande, Royaume-Uni, Nouvelle-Zélande) ont un revenu national moyen par habitant de 3500 dollars (en 1974), pour moins de 2000 dollars pour les douze pays les plus développés à majorité catholique (France, Belgique, Autriche, Italie, Irlande, Pologne, Argentine, Venezuela, Espagne, Chili, Portugal, Uruguay). Et il ajoute, « le développement de ces pays n'est pas seulement affaire économique, technique et scientifique. Il ne fait qu'un avec leur progrès économique et social » (p. 136-143).

¹⁴⁴ Jean Baubérot et Séverine Mathieu, *Religion, modernité, et culture au Royaume-Uni et en France (1800-1914)*, Paris, Seuil, 2002, p. 13. Ils rapportent de plus que la France apparaissait aussi comme une « nation catholique », mais que, pour des raisons diverses, il existait plus ou moins l'espoir que cette appartenance ne s'avère pas déterminante (cf. p. 14).

¹⁴⁵ Charles de Villers (1765-1815) est couronné pour son *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther* (1804). Cet ouvrage a souvent été réédité au XIX^e siècle et encore en 1905, au moment de la séparation des Eglises et de l'Etat et a inspiré une certaine philosophie de l'histoire culturelle et politique, présente chez beaucoup d'intellectuels libéraux français. Mais, comme le rajoutent Jean Baubérot et Séverine Mathieu, « Cette influence indique son importance, même si, de manière significative, et l'ouvrage et l'auteur ont été oubliés » (*op. cit.*, cf. p. 13-14).

constitue un schème culturel repris de façon récurrente tout au long du XIX^e siècle. Jean Baubérot et Séverine Mathieu citent un certain nombre d'auteurs qui vont dans ce sens. On peut mentionner M^{me} de Staël qui affirme à propos des Allemands : « Leur raison n'a point fait de tort à leur croyance ni leur croyance à leur raison »¹⁴⁶. François Guizot cherche lui à démontrer que le moderne XIX^e siècle est culturellement l'héritier d'un mouvement émancipateur imposé par la Réforme¹⁴⁷. Jules Michelet estime que malgré sa part d'ombre, Luther a apporté au peuple l'esprit d'examen et a joué un rôle décisif dans l'émancipation de l'humanité¹⁴⁸. Edgar Quinet va encore plus loin car pour lui, tout se ramène à un problème de culture religieuse, et la révolution politique a échoué en France parce qu'une révolution religieuse ne l'avait pas précédée.

Ernest Renan a lui un rapport ambivalent avec le protestantisme. Dans ses *Souvenirs*, il dit regretter « par moments de n'être pas protestant afin de pouvoir être philosophe sans cesser d'être chrétien ». Dans un article plus approfondi sur le sujet, il voit une influence réciproque entre modernité et christianisme et plus particulièrement le protestantisme. Selon lui, la religion n'est nullement « destinée à perdre peu à peu de son importance » dans les sociétés modernes. « L'avenir religieux de l'Europe » sera un « christianisme libre et individuel avec d'innombrables variétés intérieures », et il conclut : « C'est sans contredit le protestantisme qui est le plus près de cet idéal ». Face à l'« unité » catholique, il admire la « diversité » protestante : elle est créatrice de liberté spirituelle, intellectuelle et matérielle. Cependant, au sein de cette diversité, il tranche entre un ancien protestantisme, qu'il qualifiera de « christianisme pessimiste » dont il se distancie, et un protestantisme libéral dont il se sent proche¹⁴⁹. Auguste Comte va pousser l'ambivalence un peu plus, quand en 1842, il déclare « croire aux chances des nations protestantes », Allemagne, et surtout Angleterre, comme fers de lance de la « régénération positiviste »¹⁵⁰.

Un autre élément marquant du XIX^e siècle, qui met en lien modernité et protestantisme, concerne la laïcité. L'aspect généalogique est très clair pour Louis Legrand. C'est le

¹⁴⁶ Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, 1810.

¹⁴⁷ François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, 1928.

¹⁴⁸ Jules Michelet, *Précis de l'Histoire moderne*, 1835.

¹⁴⁹ Ernest Renan, « L'avenir religieux des sociétés modernes », *Revue des Deux Mondes*, 1860. A propos de cet « ancien protestantisme », Jean Baubérot fait remarquer que s'il le critique, il le loue par ailleurs quand il met en avant les mouvements protestants qui ont prôné, voire réalisé, la séparation de l'Eglise et de l'Etat (cf. Jean Baubérot, « Renan et le protestantisme », in : Jean Balcou (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, Paris, Honoré Champion, 1993, p. 438.

¹⁵⁰ Empruntant à Turgot la théorie des trois stades de l'humanité, Auguste Comte affirme dans son *Cours de philosophie positive* (Paris, Hermann, 1975) que l'humanité évolue du stade théologique vers le stade métaphysique, puis vers le stade scientifique ou positiviste. La philosophie positiviste doit hâter ce passage au stade positif et promouvoir une science de la société qui englobe toutes les sciences particulières.

protestantisme qui a contribué à la laïcité : « Le concept de base, présent chez tous les protestants, est l'affirmation que la connaissance de Dieu et des vérités théologiques relève, pour tout homme, d'un accès direct aux sources de la Révélation. Il n'est donc pas question ici de mettre en cause la réalité et la valeur de cette révélation, mais d'affirmer l'inutilité et même la nocivité de l'Eglise comme appareil institutionnel de la foi »¹⁵¹. Après avoir affirmé ceci, il s'interroge sur le rapport que le protestantisme a pu entretenir avec la Raison et la Science : « Ce rapport semble relever de la "désacralisation" de la vie quotidienne. Le fait d'affirmer l'accès direct, sans intermédiaires, aux textes sacrés, et d'en permettre une interprétation personnelle, laisse ouverte la responsabilité et la liberté intellectuelle et morale dans les limites de l'interprétation. Ce rapport direct, lié à la perfection et à la toute puissance divine, conduit également à libérer l'action dans le monde profane comme signe de grâce et de prédestination. La liberté intellectuelle et la responsabilité personnelle sont donc rendues possibles par cette "désacralisation", mais seulement possibles. La "bigoterie" protestante et le sectarisme intolérant sont également possibles. Il n'y a pas de relation univoque et nécessaire entre protestantisme et laïcité »¹⁵². Ceci est confirmé par Jean Baubérot pour qui « la volonté d'épurer le sacré a permis au protestantisme une participation plus active au processus de modernité »¹⁵³.

Jean Baubérot élargit du reste l'influence du protestantisme sur la modernité et il mentionne par exemple l'influence et la contribution de philosophes protestants à la modernité : « Une partie des textes de l'Encyclopédie est, en fait, une paraphrase d'écrits de huguenots du Refuge qui diffusent ce que l'Europe protestante a produit d'important en matière de droit, de science, et de philosophie. D'une manière générale d'ailleurs, dans cette Europe protestante, le mouvement des Lumières constitue - à l'inverse des pays latins - une des contestations internes de la religion : moins une rupture à son égard qu'une réinterprétation de son héritage en période de modernité »¹⁵⁴.

¹⁵¹ Louis Legrand, « Le protestantisme », in : Yves Lequin (éd.), *Histoire de la laïcité*, Besançon, CRDP de Franche-Comté, 1994, p. 11. Il rajoute d'ailleurs : « De là vont découler les caractéristiques des Eglises protestantes. A la rigueur, il n'y a pas d'Eglise protestante. Les Eglises n'existent que par les communautés locales des croyants. La coordination des Eglises est possible, mais elle ne l'est que comme "fédération" ».

¹⁵² *Ibid.*, p. 12.

¹⁵³ Jean Baubérot, article « Protestantisme », *op. cit.*, p. 1224. Il ajoute un peu plus loin : « La brisure de l'interdit et la rupture instauratrice ont donc joué un rôle important dans l'invention de la démocratie - l'organisation interne de plusieurs Eglises protestantes allant d'ailleurs dans ce sens -, mais elles ont eu en même temps des effets multiples dont certains sont souvent minimisés par des protestants, car ce sont des "faits désagréables" (Max Weber). Il ne faut pourtant pas les oublier quand on fait le bilan de la contribution protestante à la construction de la modernité ».

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 1226.

Un autre domaine très débattu qui a alimenté le débat généalogique entre modernité et protestantisme est celui de l'économie. Marx, Engels et nombre d'historiens marxistes avaient bien noté la disparité de progression entre pays protestants et catholiques. Mais pour eux, la conclusion ne souffrait aucun doute : les pays capitalistes et industrialisés sont devenus protestants afin d'adapter le dogme et la morale religieuse aux besoins de leur système économique. C'est la Réforme qui est la fille du capitalisme. Pour Marx, « le monde religieux n'est que le reflet du monde réel »¹⁵⁵. Engels renchérit : « Même dans les soi-disant guerres de religion du XVI^e siècle, il s'agissait avant tout d'intérêts matériels de classes très positifs [...]. Que ces luttes entre classes aient alors eu des signes de reconnaissance religieux, que les intérêts, les besoins et les revendications de chacune des classes se soient dissimulées sous une enveloppe religieuse, cela ne change rien à la chose et s'explique facilement par les conditions de l'époque »¹⁵⁶. Si les penseurs marxistes restent sur cette ligne, d'autres ont apporté des explications économiques à la Réforme. Par exemple, si dans son ouvrage *Naissance du protestantisme*, Henri Hauser n'apporte pas une explication exclusivement économique à la Réforme, il évoque de nombreux facteurs allant dans ce sens¹⁵⁷. Jean Delumeau apporte une critique fort élaborée aux explications économiques de la Réforme dans son chapitre sur les causes de la Réforme¹⁵⁸. Il souligne d'abord pour contrer les thèses marxistes que le capitalisme commercial existait bien avant le XVI^e siècle sans qu'il ait amené une quelconque réforme, et que l'économie la plus avancée était italienne, où aurait alors dû triompher la Réforme, alors qu'elle s'est développée d'abord dans les pays plutôt en retard du point de vue économique, l'Allemagne et la Suisse¹⁵⁹. Il montre ensuite qu'il y a eu des protestants dans toutes les classes sociales et que « si l'on veut [...] produire comme explication fondamentale du passage d'un groupe social à la Réforme, une raison économique-sociale, on aboutit, sur le plan général, à des résultats contradictoires, puisqu'on a fait adhérer au protestantisme, pour des motifs matériels, des classes opposées entre elles : princes, bourgeois, chevaliers, pauvres, paysans allemands ou artisans des villes »¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Karl Marx, *Le capital*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, p. 613.

¹⁵⁶ Friedrich Engels, *La guerre des paysans en Allemagne*, Paris, Editions sociales, 1974, p. 203.

¹⁵⁷ On peut citer le cas des princes qui vont accompagner la Réforme luthérienne « dont les domaines sont criblés de seigneuries ecclésiastiques, terres d'immunité. Ils n'ont qu'à séculariser ces terres pour les faire tomber sous les griffes de leur fisc. Luther a donc, dès le premier jour, pour alliés ses princes et principules, avides d'arrondir leur domaine et leurs revenus » (Henri Hauser, *Naissance du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 72.

¹⁵⁸ Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 257-280.

¹⁵⁹ Pour Jean Delumeau, « la conception marxiste de la Réforme a péché par anachronisme, en transposant dans le XVI^e siècle des réalités et des conflits du XIX^e. Les rapports entre la foi et la mentalité des foules lui ont échappé » (*op. cit.*, p. 267).

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 269-270.

Si Karl Marx a tort, Max Weber a-t-il raison ? S'il n'est pas le premier, c'est lui qui a associé *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de la manière la plus marquante. Max Weber n'a pas prétendu découvrir que les pays protestants étaient plus doués pour le progrès que les catholiques, et il en parle comme des « faits indiscutables »¹⁶¹. Son originalité fut d'essayer de montrer les affinités de l'esprit du capitalisme et de la morale protestante. D'une part, les calvinistes, explique-t-il, croyaient à la prédestination. Ils ne pouvaient rien changer au choix - ciel ou enfer - que Dieu avait fait pour eux. Mais ce choix, ils pensaient le deviner en lisant, dans le succès de leurs entreprises, une marque de la providence. Plus leurs affaires prospéraient, plus ils avaient le sentiment d'être des élus. D'autre part, cette prospérité, recherchée comme un signe et non pour elle-même, était d'une certaine manière purifiée par Dieu. L'ascétisme protestant « pousse à produire et retient de consommer »¹⁶². Coincés entre leur besoin d'enrichissement et leur exigence de vie simple, les calvinistes allèrent spontanément vers l'épargne et l'investissement. Cependant, Max Weber connaissait bien son temps et ne va pas jusqu'à prétendre que l'ascétisme puritain est encore à l'honneur. Mais il soutenait qu'aux XVI^e et XVIII^e siècles, c'est-à-dire à l'époque du « décollage », cette éthique avait suffi à donner aux pays protestants une avance dans la formation du capital, dont ils continuaient à bénéficier, alors que les causes premières étaient atténuées.

La vision webérienne du protestantisme est probablement trop rapide car Max Weber « était davantage intéressé à mettre sur pieds des types idéaux qui puissent jouer un rôle de catégories culturelles au sein d'un processus historique, celui de la modernité, globalement compris comme "rationalisation" progressive de l'ensemble du champ social »¹⁶³ plutôt que de traiter en détail du protestantisme¹⁶⁴. Pour Alain Peyrefitte, la démonstration de Max Weber « reste matérialiste » et il ajoute : « Les décennies qui suivirent la Réforme ont vu se développer d'un côté l'énorme phénomène protestant, de

¹⁶¹ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000, p. 241. D'ailleurs, La thèse de Max Weber eut pour point de départ, en 1900, une étude de son disciple Martin Offenbacher, sur la place respective des catholiques et des protestants dans le pays de Bade (*Konfession und Soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Fribourg, 1900). Offenbacher établit que les catholiques, moins urbanisés, moins cultivés, occupaient des emplois de boutiquiers, d'artisans, d'employés de bureau. Alors que les protestants avaient accédé en force aux situations d'industriels, de techniciens, de banquiers, de négociants. Dans les campagnes catholiques de l'Ouest et du Sud, marquées par la petite propriété paysanne, on ne s'écarte guère des habitudes de l'agriculture de subsistance. Au contraire, les protestants du Nord et de l'Est pratiquent les méthodes modernes d'exploitation.

¹⁶² Max Weber, *op. cit.*, p. 237. De plus, l'ascétisme protestant conduit à une « vie frugale » (p. 242). Il blâme l'oisiveté ; il incite au labeur et à l'activité rationnelle ; il lève les inhibitions traditionnelles qui entravaient le désir d'acquiescer ; mais il flétrit la jouissance excessive des richesses (p. 234).

¹⁶³ Marc de Launay, « Préface », in : Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. V.

¹⁶⁴ Cela ne signifie pas que Max Weber ignorait la pluralité des tendances protestantes. Pour lui, le *protestantisme* au singulier comporte une pluralité, mais il ne fait pas de distinctions car sa préoccupation est ailleurs.

l'autre l'énorme phénomène de la révolution économique. Weber réduit le premier à une cause, l'ascétisme, produisant un effet, l'accumulation du capital. Ne faut-il pas plutôt établir une relation de cause à effet entre l'ensemble de la mentalité réformée, et l'ensemble de la civilisation industrielle ? ». Il apparaît donc légitime de critiquer la thèse de Max Weber, mais il faut néanmoins reconnaître que si Weber a peut-être trop généralisé, il a tout de même mis le doigt sur un élément généalogique tout à fait sérieux entre protestantisme et modernité. C'est ce que fait Jean-Paul Willaime : « A condition de considérer que ce facteur religieux n'est qu'un facteur parmi beaucoup d'autres ayant joué un rôle dans le développement de la rationalité économique occidentale, à condition de ne pas oublier que cette influence sur l'activité économique s'est opérée de façon médiate et temporaire à travers certains individus, à condition de respecter les limites mêmes qu'il a voulu lui donner, il nous paraît justifié d'accorder crédit à la thèse de Weber »¹⁶⁵.

Notre évocation de tous ces arguments qui vont dans le sens d'un lien généalogique, s'ils penchent clairement dans le sens d'une influence du protestantisme sur la modernité, ne nous semble pas apporter une réponse claire et définitive à la question. Ils mettent en évidence un éventail d'éléments qui contribuent à démontrer non seulement des résonances réciproques mais une réelle interaction, sans pour autant que l'on puisse dire que l'un est le fruit de l'autre. Il nous semble devoir faire ressortir de ce qui vient d'être dit, que les rapports entre modernité et protestantisme sont d'une complexité qui empêche un lien généalogique simple. Néanmoins, dans cette variété de facteurs qui ont contribué au développement du protestantisme d'une part et de la modernité d'autre part, il paraît clair que certains éléments ont eu un rôle matriciel, générateur, ou porteur, qui de manière indirecte ou décalée dans le temps¹⁶⁶, ont contribué à des avancées partagées ou réciproques. Ainsi, nous ne privilégierons pas le vocable *généalogique*, mais proposerons celui de *progressiste*. Nous voulons donc évoquer cette interaction en miroir qui a contribué au progrès simultané du protestantisme et de la

¹⁶⁵ Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 63-64.

¹⁶⁶ Il faut en effet parfois du temps pour que certaines découvertes ou affirmations puissent générer des changements dans toute leur ampleur. Ainsi, certaines avancées théologiques de la Réforme ne porteront des fruits que bien plus tard dans la réalité du néo-protestantisme. De la même manière, certaines des grandes découvertes du XVI^e siècle qui ont bouleversé l'univers des connaissances et donné naissance à l'humanisme de la Renaissance, ne développeront pas d'entrée tous leurs effets, et il fallut du temps pour tirer toutes les conséquences de certaines découvertes, parce que les esprits n'étaient pas préparés à accepter une vérité qui bouleversait l'enseignement traditionnel de l'Eglise sur la création et sur la place de l'homme dans l'univers. C'est le cas, par exemple, de la découverte de Copernic : la substitution d'une conception héliocentrique au système hiérarchisé de la physique et de la cosmologie aristotélicienne ne sera assimilée par la pensée scientifique que plusieurs décennies après l'achèvement du *De revolutionibus orbium coelestium libri VI* (1543) et la mort du savant de Torun. Cet aspect du décalage dans le temps rend plus difficile encore une lecture généalogique des liens entre modernité et protestantisme.

modernité, mais seulement après avoir dit quelques mots d'une approche *antagoniste* qui doit être mentionnée car ayant existé.

Une perspective antagoniste

Un courant juge donc négativement les rapports entre modernité et protestantisme, ou plus largement encore entre modernité et christianisme, trouvant les orientations de la modernité foncièrement antichrétiennes. On y trouve donc une invitation à s'en défendre et à la combattre.

Pour Trutz Rendtorff, « l'opinion selon laquelle "religion" et "modernité" sont des contraires est devenue un lieu commun. Elle est profondément ancrée dans la conscience ecclésiale ; elle impute aux formes prises par le développement de la société moderne ses propres insuffisances en matière de transmission des traditions et convictions chrétiennes, et elle tend à interpréter les expériences problématiques de l'époque moderne - qu'il s'agisse de conflits politiques à grande échelle ou des symptômes de dissolution de l'*ethos* chrétien - en termes de perte du lien religieux »¹⁶⁷.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, la critique de la religion est essentiellement la critique du pouvoir. La religion est perçue comme un instrument de domination politique. Ainsi, on distingue le début d'une théorie fonctionnelle de la religion qui ne serait pas au service d'une vérité éternelle, mais plutôt un outil de domination des masses par les fonctionnaires du pouvoir ecclésiastique. Les Lumières de l'Europe occidentale, notamment françaises, vont radicaliser l'opposition entre christianisme et Temps modernes jusqu'à en faire une opposition principielle et philosophique.

La fin du XIX^e siècle et le début du XX^e voient s'exacerber l'antagonisme entre modernité et protestantisme. Pour Charles Maurras, dans la genèse de la modernité, les trois « R » (Réforme, Révolution, Romantisme) sont étroitement liés. Par la Réforme, le ver se trouvait déjà dans le fruit. Cette révolution religieuse, exaltant la modernité, a fini par « dissoudre » loi, moeurs, coutumes, institutions. Avec la culture protestante, la conception de la vie s'est radicalement transformée, « le grand intérêt de la vie se

¹⁶⁷ Trutz Rendtorff, article « Modernité », in : *Encyclopédie du protestantisme, op. cit.*, p. 1002.

réduit à l'apport individuel de chaque être humain quel qu'il soit »¹⁶⁸. Par cette « table rase » où toutes les réalités anciennes sont impitoyablement « balayées » et où, toujours selon Maurras, « la destruction devient le premier de tous les devoirs », il n'existe plus alors qu'une culture du vide. Pour Emile Zola, le protestantisme est une « Eglise ouverte [qui] n'est plus l'Eglise sans être encore la science », de là viennent sa « misère » et son « impuissance »¹⁶⁹.

Si du côté catholique, le pape Pie X en 1907 condamne les théologies dites *modernistes* qui voulaient rapprocher la doctrine de l'Eglise des idées et des connaissances contemporaines¹⁷⁰, dans le protestantisme, les tendances qualifiées d'orthodoxes et de fondamentalistes s'opposent à l'application à la Bible des méthodes historiques, et refusent des théories scientifiques qui leur semblent contredire ses enseignements.

Nicolas Berdiaeff est lui plus nuancé et voit un processus de décadence aboutissant « à l'autodestruction, à l'ébranlement des fondations mêmes de l'identité humaine »¹⁷¹. Il appelle de ses vœux non pas la restauration impossible d'un état ancien, mais la venue d'un « nouveau Moyen Age », c'est-à-dire d'une époque plus « organique » que « critique »¹⁷². A la même époque, Karl Barth combat vigoureusement le « néoprottestantisme », avec son projet de repenser et de reformuler la foi évangélique en fonction et dans le contexte de la modernité¹⁷³. Barth présente sa théologie comme un retour à la Réforme, c'est-à-dire à un moment de l'histoire sinon antérieur à la modernité, du moins où elle ne fait que commencer, où elle ne domine pas encore. Pierre Gisel note néanmoins que ces refus de la modernité sont, en fait, des « stratégies d'adaptation » qui prennent en compte ce qu'elles récusent ; le seul refus radical serait celui de l'ignorance que l'on rencontre dans certains courants du christianisme oriental¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Cité par Jean Baubérot et Séverine Mathieu, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶⁹ *Le Figaro*, 15 mai 1881.

¹⁷⁰ Cf. notes 37 et 38.

¹⁷¹ Nicolas Berdiaeff, *Un nouveau Moyen Age*, Paris, Plon, 1937, p. 33.

¹⁷² *Ibid.*, p. 103-104.

¹⁷³ Karl Barth, *La théologie évangélique au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 24.

¹⁷⁴ Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 141.

Une perspective progressiste¹⁷⁵

Après les perspectives généalogique et antagoniste, il nous faut aborder une perspective différente, qui pourrait être considérée comme intermédiaire. Les rapports entre modernité et protestantisme ne sont plus considérés comme penchant vers la parentalité de l'un ou de l'autre, ni comme quelque chose à combattre absolument, mais dans une lecture où il y a comme une émulation. Nous sommes là dans une dynamique de progrès réciproque. Ce progrès peut du reste découler de certains antagonismes ou de certaines parentés de la modernité vis-à-vis du protestantisme et vice et versa. Dans un sens, on trouve là une acceptation critique mutuelle qui contribue à avancer.

Pour le protestantisme, il ne s'agit pas d'adopter toutes les valeurs de la modernité, mais de s'adapter à elle, de parler son langage et de réfléchir selon ses catégories¹⁷⁶. Ce courant, auparavant timide et balbutiant, prend de l'ampleur au début du XIX^e siècle, avec Schleiermacher, qui ne veut pas d'un christianisme « barbare » comme il l'écrit, c'est-à-dire qui soit archaïque, qui ignore la pensée, la science, les idées et les valeurs contemporaines. En 1799, il publie ses *Discours sur la religion*. Elevé dans la tradition piétiste, il affirme que la religion « n'est ni pensée, ni action, mais contemplation intuitive et sentiment ». Partant de ce principe, il tente de dégager le christianisme de son enveloppe métaphysique, éthique et spéculative. Selon lui, le sentiment religieux est une expérience personnelle qui se traduit par la dépendance absolue à l'égard de Dieu et l'intuition de l'infini. Il est purement subjectif et ne souffre aucune intervention de la raison. Dans ce cadre, les dogmes ne constituent plus des vérités objectives, mais des créations historiques, qui peuvent néanmoins servir à nourrir la piété. Il cherche à concilier le christianisme avec les découvertes scientifiques, exégétiques et philosophiques de son temps. Pour lui, la religion, cantonnée dans l'espace du sentiment et libérée de ses prétentions rationnelles, ne pouvait en effet être l'ennemie de la modernité.

Dans un regard croisé, pour Alain Peyrefitte, il est indéniable que les pays protestants ont progressé bien plus vite que les pays catholiques et le lien de cause à effet est

¹⁷⁵ Lorsque nous employons le mot « progressiste », nous ne nous plaçons pas dans la thématique de l'utopie naïve du *progressisme* mais dans une dynamique de progrès réciproque entre protestantisme et modernité, qui intègre les freins, les difficultés et les luttes qui accompagnent ce développement.

¹⁷⁶ Voir Pierre Gisel, *op. cit.*, p. 142-160.

évident. Il faut néanmoins l'expliquer. Il considère que la cause n'est pas tant dans un développement exceptionnel des pays réformés que dans ce qui a freiné l'essor des pays catholiques. Pour lui, la Réforme a été une « révolution culturelle » due à la rupture entre Rome et ce qui allait devenir le protestantisme¹⁷⁷. « La Réforme fut une révolution. Comme toutes les révolutions, elle déclencha une contre-révolution : la Contre-Réforme »¹⁷⁸. Ainsi, « le développement des pays réformés, à partir du XVII^e siècle, ne fait que suivre la ligne de celui de toute l'Europe depuis le XVIII^e siècle. C'est le sous-développement des pays restés catholiques qui marque une rupture »¹⁷⁹. Nous avons donc là une lecture positive des rapports entre protestantisme et modernité, qui montre que ces deux réalités se sont développées grâce à une émulation réciproque. Alain Peyrefitte parle d'échanges : « Une civilisation est féconde si elle accepte, en elle, des échanges entre des différences. Les pays protestants ont appliqué la leçon d'Erasme. Ils ont évolué vers la tolérance et le polycentrisme. Les pays catholiques, dans leur obsession unitaire, ont pourchassé le pluralisme et construit le monocentrisme. Il en est résulté, ici un cheminement cahoteux, là une marche rapide, vers la démocratie ; ici, la routine, là, l'innovation ; ici, l'économie dédaignée, là, l'économie exaltée »¹⁸⁰. On retrouve là une ligne directrice déjà amorcée par Ernst Troeltsch : « Dans son domaine, le protestantisme n'a fait, au fond, qu'écartier les freins que le système catholique, malgré toute sa gloire, utilisait cependant, et conformément à son essence même, pour retarder l'évolution vers le monde moderne ; au foisonnement des idées de ce nouveau monde libre, le protestantisme a essentiellement offert la base saine d'une bonne conscience et d'une force pleine d'allant »¹⁸¹. Dans la même dynamique, Jean-Paul Willaime parle d'évolutions conjointes : « Il ne faut pas faire preuve d'anachronisme et considérer que le protestantisme a été moderne avant l'heure. [...] Les ruptures socio-religieuses du XVI^e siècle, tout en étant traditionnelles sur bien des points, ont enclenché une dynamique de changement qui s'est positivement

¹⁷⁷ Alain Peyrefitte, *op. cit.*, p. 166. Pour lui, « tous les apports durables de la Réforme sont déjà dans Erasme, bien que Luther, qui le traitait d'*anguille*, ait pensé le contraire. Le respect de la liberté individuelle. L'affirmation de la responsabilité personnelle : "chaque homme possède la théologie véritable". La nécessité de traduire la Bible pour rapprocher du peuple la religion. Alors que ces idées s'acclimataient peu à peu, l'activisme de Luther va bientôt créer une situation de conflit. La technique d'Erasme, c'était le débat d'idées, l'infiltration tenace et multiple. La technique de Luther, c'est l'assaut. Luther rejette la soumission à Rome. Il pousse à ses ultimes conséquences la théorie du sacerdoce universel esquissée par Erasme : chacun est à soi-même son propre prêtre. C'en était trop, et ce fut la rupture » (p. 166). Malgré nos réserves avec Alain Peyrefitte sur la lecture qu'il fait de cette rupture, il nous semble que cela n'enlève en rien à la justesse de son propos concernant les rapports positifs qu'ont eu protestantisme et modernité et qui s'opposent aux rapports négatifs du catholicisme avec cette même modernité.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 166. La Contre-Réforme est alors une contre-révolution culturelle, et si elle pousse l'Eglise romaine à se réformer et se nettoyer de « mille impuretés », elle se « forme en carré. Attaquée, elle se défend avec tous ses moyens d'autorité. [...] Le "mal romain" en est à tout coup accentué » (p. 168-169). C'est donc un rejet de toute pluralité.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 168.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 174. On sent bien poindre parfois une lecture généalogique dans laquelle le protestantisme serait le fruit de l'humanisme de la Renaissance, mais il nous semble qu'Alain Peyrefitte voit au final de réels apports réciproques entre protestantisme et modernité.

¹⁸¹ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 112.

inscrite dans le processus d'émergence de la modernité et a favorisé des évolutions lentes plutôt que des révolutions. En particulier des évolutions conjointes de la société et des Eglises »¹⁸².

Cette vision *progressiste* des rapports entre modernité et protestantisme nous paraît être une lecture appropriée. Nous voulons donc continuer à la développer, et pour ce faire, nous nous proposons tout d'abord de montrer que le développement de deux des caractéristiques qu'on retrouve à la fois dans la modernité et dans le protestantisme s'est précisément fait avec des apports réciproques qui ont contribué au développement des concepts. Ensuite, nous nous arrêterons sur deux auteurs, qui, avec les nuances qui leur sont propres, nous semblent lire les rapports entre modernité et protestantisme dans cette dynamique interactive.

3.2 Des caractéristiques communes

La rationalité

Il ne s'agit pas ici pour nous d'entrer dans l'exposition systématique de l'évolution du concept de rationalité, sa présence ou son influence, que ce soit dans le protestantisme ou la modernité. Notre but est de montrer avec quelques exemples que si la rationalité s'est développée dans le protestantisme, cela n'a pas été sans lien avec l'essor de la modernité ; et inversement, que si la rationalité moderne existe, elle ne s'est pas faite sans l'influence du protestantisme.

Ainsi, à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle, l'influence de la pensée scientifique se reflète dans diverses formes de rationalisme protestant. On voit d'abord apparaître des courants comme l'arminianisme, qui rejette la doctrine calviniste de la prédestination absolue, ou le latitudinarisme, tendance tolérante et antidogmatique issue de l'Eglise d'Angleterre au XVII^e siècle. Le rationalisme introduit l'esprit critique dans la théologie et souligne que les croyances traditionnelles doivent être réétudiées à la lumière de la raison et de la science. Se préoccupant d'abord de la cohérence globale des doctrines plutôt que de points précis de la théologie, il réduit l'influence des

¹⁸² Jean-Paul Willaime, « Paradoxes du protestantisme en modernité », in : Pierre-Olivier Monteil, *op. cit.*, p. 26-27.

orthodoxies rigides développées depuis le début du XVII^e siècle. L'expression achevée du rationalisme est le déisme, religion philosophique qui rejette la révélation, les miracles et les enseignements dogmatiques de toutes les Eglises. Au XIX^e siècle, la théologie protestante allemande connaît un formidable développement dans l'esprit du libéralisme. Après Schleiermacher, d'autres penseurs prestigieux émergent, qui veulent donner au sentiment religieux une base rationnelle susceptible d'épouser les contours de la modernité naissante¹⁸³. Ils soumettent l'Ancien et le Nouveau Testaments à la critique historique. Le résultat de ces recherches aboutit à un tremblement de terre : la publication, en 1835, de la *Vie de Jésus* par le théologien de Tübingen, David Friedrich Strauss. Selon lui, les Evangiles n'ont aucun fondement historique et relèvent de la mythologie. A la fin de sa vie, sa pensée se fera encore plus radicale, il affirmera en effet que la résurrection est une mystification à l'échelle mondiale. Ferdinand Christian Baur, maître de Strauss, propose une approche hégélienne des Evangiles, avec une thèse, une antithèse et une synthèse. A la fin du XIX^e siècle, l'historien de l'Eglise Adolf Harnack décape le message chrétien, qui est à ses yeux enfoui sous une couche dogmatique et doctrinale, pour lui redonner sa simplicité originelle. Selon lui, le dogme chrétien est une construction de la métaphysique grecque plaquée au cours des siècles sur les paroles simples de Jésus. Ainsi, comme l'exprime Jean-Yves Lacoste, « le rationalisme connut d'abord une carrière philosophique : est rationaliste celui pour qui la pensée pure a plus de pouvoirs cognitifs que l'expérience »¹⁸⁴. Mais pour ce qu'il en est de la théologie protestante, « quoi qu'il en soit de ses commencements, le rationalisme se définit fort vite dans les termes d'une réorganisation critique du concept de révélation, dans laquelle la théologie tente de répondre aux objections des Lumières, ou tout simplement de s'assimiler à la rationalité des Lumières, surtout dans une Allemagne où l'*Aufklärung* ne semble forte d'aucune hostilité au christianisme »¹⁸⁵.

Si l'*Aufklärung* a contribué au développement de théologies où la rationalité a joué un rôle important, l'influence exercée par les Lumières n'est évidemment pas à sens unique. Même dans le contexte français bien plus hostile à tout ce qui est religieux, le protestantisme a eu sa part d'influence comme le montre Georges Gusdorf dans un

¹⁸³ Ils divergent en cela de Schleiermacher pour qui, précisément, le moyen d'être en phase avec la modernité est de distinguer la foi de toute attitude rationnelle et de la situer dans le domaine de l'expérience.

¹⁸⁴ Jean-Yves Lacoste, article « Rationalisme », in : *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 985.

¹⁸⁵ *Ibid.*

article intitulé « L'Europe protestante au siècle des Lumières »¹⁸⁶. Nous pouvons évoquer certaines de ces influences qu'il appelle des « inspirations protestantes »¹⁸⁷. On peut mentionner la philologie, art et technique de la critique des textes pour la mise en honneur de l'authenticité du sens, qui est certes initiée par la Renaissance, mais dont le flambeau sera ensuite porté et développé par les protestants. Elle est la forme première de la critique historique¹⁸⁸. Dans le domaine de la philosophie, l'influence protestante n'est pas à négliger. Par exemple : « Diderot et ses collaborateurs [de l'Encyclopédie] sont forcés de prendre acte du fait, entre bien d'autres, qu'il n'existe pas en France d'histoire de la philosophie digne de ce nom. Ils se contenteront de mettre en français des textes empruntés à l'*Histoire critique de la philosophie* du pasteur Brucker, premier grand artisan d'une discipline appelée à un bel avenir »¹⁸⁹. Autre secteur de la connaissance où la prépondérance protestante s'affirme hautement : le droit international, dont le développement est inspiré par les valeurs de pluralisme, de tolérance et de cosmopolitisme¹⁹⁰. Dans un autre domaine encore, à l'âge des Lumières, les initiatives protestantes sont prédominantes : la pédagogie, la formation de la jeunesse, l'initiation des enfants et des jeunes gens à la culture. « L'éducateur façonne l'humanité de demain en fonction des préoccupations de l'humanité d'aujourd'hui. [...] Les maîtres de la pédagogie moderne développent leur pensée dans la sphère de la Réformation »¹⁹¹. Gusdorf rappelle que Newton, Linné, ou encore Kant, sont enterrés dans des cathédrales. Il peut donc conclure en affirmant qu'« on oublie que les inspireurs majeurs de l'âge des Lumières ont été profondément religieux et que leur pensée, par bien des aspects, développe une apologétique de la religion chrétienne » et un peu plus loin, il ajoute : « Les spécialistes français du XVIII^e siècle ne soupçonnent pas les tenants et les aboutissants théologiques de l'idéologie des Lumières. Leur excuse est que les auteurs auxquels ils consacrent leurs travaux ne les reconnaissent pas davantage »¹⁹².

¹⁸⁶ Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *XVIII^e siècle*, 17, 1985, p. 13-40.

¹⁸⁷ Le titre du troisième chapitre de l'article de Georges Gusdorf est : « Inspirations protestantes dans la culture des Lumières ».

¹⁸⁸ Les séminaires philologiques des universités seront à l'origine des méthodes modernes de critique et d'interprétation (Georges Gusdorf, *op. cit.*, p. 31).

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹⁰ On peut parler de désacralisation du droit. C'est ce qui explique que « les grands noms du droit de la nature et des gens seront protestants, et la discipline qu'ils développent interdite de séjour dans la zone d'influence romaine » (*ibid.*, p. 34).

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 35. On peut mentionner Comenius, apôtre tchèque de l'Unité des frères moraves en exil qui a mis au point une méthode originale d'enseignement des langues, ou encore John Locke et son traité *Quelques pensées concernant l'éducation* « qui demeure un classique de la modernité ».

¹⁹² *Ibid.*, p. 39 et 40.

Pierre-Olivier Monteil confirme notre propos : « Contrairement à une idée assez répandue, le monde moderne n'est pas le fait d'une pure construction de la raison, édifiée sur une sorte de "table rase" à la manière cartésienne. Ce que montrent nombre de réflexions sur la modernité, c'est au contraire le rôle central des religions dans son développement »¹⁹³.

L'autonomie du sujet

Une autre caractéristique commune à la fois au protestantisme et à la modernité est celle de l'autonomie du sujet ou de l'individualisme. Une fois encore, il nous semble que l'avènement de cette réalité n'appartienne exclusivement ni à l'un ni à l'autre.

Le débat a commencé dès les prémices et du protestantisme et de la modernité¹⁹⁴, à savoir dès la Réforme et la Renaissance. En effet, Luther et Erasme ont cristallisé en une dispute un concept qui, s'il n'était pas nouveau, prenait alors une autre dimension. En effet, Erasme et Luther partagent le goût de la lecture et du commentaire de la Bible avec le rejet de la glose scolastique. Erasme approuve les premières prises de position luthériennes, mais il souhaite aussi sauvegarder l'unité du monde chrétien. Luther espère avoir le soutien d'Erasme dont l'autorité morale est alors considérable dans sa querelle contre l'autorité ecclésiastique. Mais les deux hommes vont s'opposer sur le concept de libre arbitre. Erasme soutient le libre arbitre, c'est-à-dire la responsabilité de l'homme devant Dieu concernant ses actes. Au contraire, se fondant notamment sur le péché originel, Luther défend la prédestination, c'est-à-dire le serf arbitre et la justification par la foi. Erasme et Luther vont même perdre toute modération. Alors que Luther, en 1519, se disait « admirateur convaincu » d'Erasme, il en viendra à qualifier celui-ci de « venimeux polémiste », de « pourceau d'Épicure », d'écrivain « ridicule, étourdi, sacrilège, bavard, sophiste, ignorant »¹⁹⁵. Ce qui est clair, c'est que même si

¹⁹³ Pierre-Olivier Monteil, *op. cit.*, p. 9.

¹⁹⁴ Il est clair que la question n'est pas nouvelle au moment de la Réforme. Louis Dumont s'est attaché à montrer que l'individualisme moderne est le fruit d'un processus religieux et politique très ancien. Il va même jusqu'à dire « qu'il atteint en quelque sorte une apogée en Calvin. « Du point de vue que nous avons choisi, celui de la relation conceptuelle entre l'individu, l'Eglise et le monde, Calvin marque une conclusion : son Eglise est la dernière forme que l'Eglise pouvait prendre sans disparaître » (Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 60). Néanmoins, même dans le débat entre Luther et Erasme, nous ne sommes pas encore au cœur du débat et de l'irruption réelle du concept d'autonomie du sujet.

¹⁹⁵ Erasme publie en 1524 son essai sur *Le libre arbitre*, auquel Luther répond par le *De servo arbitrio* (Du serf arbitre). L'humaniste réplique par l'*Hyperaspistes* (1526 et 1527). Cf. Georges Chantraine, *Erasme et Luther. Libre et serf arbitre. Etude historique et théologique*, Paris/Namur, Lethielleux/Presses Universitaires de Namur, 1981 ; et Joseph Lecler, « Protestantisme et "libre examen". Les étapes et le vocabulaire d'une controverse », *Recherches de Science religieuse*, 57, 1969, p. 321-374.

chacun défend son idée, il y a une écoute mutuelle et une prise en compte des arguments de l'autre, ce qui fait incontestablement avancer le débat. Il en sera de même dans les siècles qui vont suivre sur cette question de l'autonomie du sujet. Le concept va *progresser* dans l'interaction.

Pour certains, le développement de l'individualisme constitue une « protestantisation ». Ainsi, Luigi Giussani, catholique, parle de protestantisation du christianisme quand il évoque l'essor de la rationalité et d'une certaine forme de subjectivisme dans l'Eglise. « Du point de vue méthodologique, cette réduction débouche sur un subjectivisme inévitable, qui, pratiquement, favorise sentimentalisme et piétisme. Ainsi la parole de Dieu serait interprétée, en dernier ressort, par la conscience personnelle : relativisation dramatique où tout homme est source de prescription, chaire ultime et prophète de lui-même, à la merci de sa sensibilité, de son ressentiment, de l'instant qu'il vit. *Tot capita, tot sententiae* : autant d'hommes, autant d'avis. Ce pourrait être le *slogan* de la liberté rationaliste »¹⁹⁶. Jean-Paul Willaime montre lui que si le protestantisme est historiquement lié à l'affirmation moderne de l'individu, il est tout aussi lié à la valorisation de l'éducation et de l'exercice de la responsabilité individuelle. Autrement dit, « le protestantisme, ce n'est pas seulement l'affranchissement de l'individu par rapport aux pouvoirs des clercs, c'est-à-dire le versant émancipateur de l'individualisme ; c'est aussi la moralisation de l'individu, la formation de sa conscience pour qu'il s'oriente avec droiture, tant dans ses affaires privées que dans celles de la cité »¹⁹⁷.

Dans son livre *Subjectivité et modernité*, Anthony Cascardi montre comment le sujet est situé à « l'intersection d'un certain nombre de discours culturels opposés »¹⁹⁸. Et effectivement, si pour certains auteurs l'autonomie du sujet est d'abord un thème lié au protestantisme, nombreux sont aussi ceux qui l'associent à la modernité. « L'autonomie, liée à la conscience de soi et de sa liberté, définit le sujet moderne. La croyance en une pluralité de niveaux de réalité définit le religieux. Le sujet religieux moderne est donc un individu qui revendique son autonomie tout en se sentant ou se voulant inséré dans une dimension verticale et plurielle de la réalité »¹⁹⁹. Pour Ernst Troeltsch, « ce qui caractérise le monde moderne, c'est un individualisme plus profondément et plus

¹⁹⁶ Luigi Giussani, *La conscience religieuse de l'homme moderne*, Paris, Cerf, 1999, p. 81.

¹⁹⁷ Jean-Paul Willaime, « Paradoxes du protestantisme en modernité », *op. cit.*, p. 25.

¹⁹⁸ Anthony Cascardi, *Subjectivité et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

¹⁹⁹ Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003, p. 234.

puissamment enraciné jusque dans sa texture métaphysique intime ». Et il ajoute que le fondement principal de l'individualisme est « l'idée chrétienne que l'homme est voué à devenir une personnalité achevée grâce à son élan vers Dieu »²⁰⁰. Troeltsch nous permet donc de faire le lien avec l'étape suivante que nous voulons franchir, en nous arrêtant plus posément sur la manière dont ce dernier, mais aussi Paul Tillich, ont décodé les rapports entre modernité et protestantisme.

3.3 Compromis et/ou corrélation

Nombreux sont les mots qui ont servi à décrire les rapports entre modernité et protestantisme. Nous en avons mentionné plusieurs dans les pages qui précèdent. On peut encore évoquer Jean-Paul Willaime qui parle d'« affinités »²⁰¹ dans l'ouvrage d'entretiens de Pierre-Olivier Monteil, ou Jean Baubérot qui dans le même livre parle de « congruence »²⁰². Néanmoins, deux mots utilisés par des auteurs majeurs nous semblent être intéressants pour éclairer notre propos : le « compromis » d'Ernst Troeltsch et la « corrélation » de Paul Tillich.

Le compromis d'Ernst Troeltsch

Ernst Troeltsch a manifestement compté dans la réflexion sur la contribution du protestantisme à la modernité. Il a notamment écrit un essai important intitulé « Protestantisme et modernité »²⁰³. Sa pensée est aboutie et complexe, si ce n'est parfois ambivalente²⁰⁴. Pour André Birmelé, « Ernst Troeltsch estime que le protestantisme a contribué de manière décisive à la constitution des idéaux démocratiques du monde moderne. Les racines du néoprottestantisme ne se limitent pas à celles de la Réforme mais elles englobent, selon Troeltsch, l'héritage des Lumières et de la Révolution française »²⁰⁵. Pourtant, d'après Marc de Launay, « Troeltsch est

²⁰⁰ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 41-42.

²⁰¹ Pierre-Olivier Monteil, *op. cit.*, p. 27.

²⁰² *Ibid.*, p. 57.

²⁰³ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 21-129.

²⁰⁴ Le terme « ambivalente » n'est pas ici forcément négatif. En effet, cette ambivalence nous semble aller dans le sens du *compromis* troeltschien.

²⁰⁵ André Birmelé, article « Protestantisme », in : Jean-Yves Lacoste (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 953.

convaincu que le rôle joué par le protestantisme dans la modernité, contrairement à ce que les critiques ont dès le début voulu lui imputer, est de beaucoup moins décisif qu'on ne l'a toujours imaginé : fondamentalement, la sphère du religieux est différente de celle du monde socio-économique abusivement dit "séculier" »²⁰⁶. De son côté, la lecture que Jean Baubérot fait d'Ernst Troeltsch lui permet d'affirmer que « la volonté d'épurer le sacré a permis au protestantisme une participation plus active au processus de modernité, notamment en initiant une émancipation de la famille, cellule sociale fondamentale, à l'égard de l'institution religieuse : le protestantisme "a mis fin, ajoute Troeltsch, à la conception monastique et cléricale de la vie sexuelle ; il a contribué à augmenter la population si décisive dans la formation de l'Etat moderne ; [...] il a rendu possible le divorce et le remariage, et, ainsi, ouvert la voie à une plus libre circulation des individus" »²⁰⁷. Pour Trutz Rendtorff, Ernst Troeltsch modifie l'interprétation protestante de la modernité orientée selon la Réforme en recourant à une double ligne d'argumentation. « Bien qu'il continue à reconnaître "l'importance du protestantisme pour la naissance du monde moderne", il voit dans le vieux-protestantisme un phénomène ressortissant encore du monde révolu du Moyen Age. C'est seulement le néo-protestantisme prenant forme à l'époque des Lumières qui mettra en œuvre une modernisation de la théorie de la religion et de la théologie en s'orientant en fonction du niveau atteint par la philosophie kantienne et une conscience historique, en conduisant à une relativisation des prétentions d'absoluité du christianisme dans le contexte d'une histoire universelle de la religion »²⁰⁸.

Nous pouvons faire ressortir un thème important chez Troeltsch : la valeur d'une religion se mesure non pas à partir d'une norme absolue, intemporelle et universelle, mais dans le cadre de son environnement culturel. La théologie, écrit-il, doit « organiser son univers de pensée en fonction de l'image du monde qui est celle de l'humanité moderne ». Il lui faut chercher à élaborer une adaptation, une accommodation²⁰⁹, ou un *compromis* avec la philosophie, en tant que synthèse culturelle des savoirs et des valeurs. Il ne faut pas confondre le compromis avec la compromission où l'on abandonne ses convictions, où l'on trahit la vérité que l'on représente et où l'on perd son intégrité. Le compromis naît d'une négociation, où chacun trouve son compte, et préserve ce qu'il juge essentiel. La théologie doit à la fois accepter et examiner les données de la culture

²⁰⁶ Marc de Launay, *op. cit.*, p. VII.

²⁰⁷ Jean Baubérot, article « Protestantisme », *op. cit.*, p. 1224.

²⁰⁸ Trutz Rendtorff, article « Modernité », *op. cit.*, p. 1007-1008.

²⁰⁹ Pour reprendre un terme de Calvin.

et de la philosophie, s'ouvrir à elles et les évaluer, ne pas rester attachée à une vision périmée du monde ; mais s'ouvrir à une nouvelle situation ne veut pas dire s'interdire toute critique, bien au contraire. Ainsi, au XVI^e siècle, le Réformateur Zwingli opère un compromis qui n'abandonne rien, mais qui lit et médite la Bible en utilisant les méthodes humanistes. De même, au XIX^e siècle, le protestantisme libéral - ou néo-protestantisme - revigore et rajeunit les affirmations évangéliques en les articulant avec la modernité. Bien entendu, le compromis peut mal tourner et dégénérer. Ainsi, dans le cas du *kulturprotestantismus* de l'Allemagne des années 1900, la société, sans y réussir totalement, tend à coloniser, voire à absorber la religion, en tout cas à la mettre au service de son idéologie.

Dans son ouvrage sur *la notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Geneviève Médevielle met en évidence l'importance du mot et du concept dans les écrits de Troeltsch :

« Dans l'histoire de l'emploi du terme "compromis", Troeltsch a une place privilégiée. Tout d'abord parce que le mot est présent dans toute son œuvre, de sa thèse doctorale de Göttingen en 1891, à l'explication directe et attentive donnée dans ses dernières conférences anglaises de 1923. [...] Organisée autour d'un problème central, celui de l'opposition ou de la relation entre christianisme et culture, la pensée troeltschienne utilise le compromis pour penser la relation positive du christianisme au monde. Si l'Évangile peut avoir une pertinence historique, c'est parce qu'il entre toujours à nouveau dans des "figures de synthèse", des "compromis" avec l'esprit du temps. Le compromis n'est plus alors un simple mot prélevé dans le langage commun, mais apparaît comme une des clés d'organisation de la pensée troeltschienne »²¹⁰.

Dans la partie de son livre consacrée à l'« étude diachronique du concept de "*Kompromiß*" chez Troeltsch »²¹¹, Geneviève Médevielle voit plusieurs étapes dans son développement. La première est un compromis entre raison et révélation²¹², la deuxième entre religion et société²¹³ et enfin la troisième étape est un compromis entre universel et particulier²¹⁴. Joseph Doré de renchérir : « Utilisé par Troeltsch pour penser la relation positive du christianisme - radicalisme évangélique compris - au monde et la culture en général, le concept de compromis se situe d'entrée de jeu au cœur du problème posé par la rencontre de la théologie et de la modernité »²¹⁵.

²¹⁰ Geneviève Médevielle, *L'absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1998, p. 15.

²¹¹ *Ibid.*, p. 214-262.

²¹² Dans cette première étape, Troeltsch emploie le terme « compromis » entre autre comme consolidation des idées du monde chrétien et comme incarnation des idées chrétiennes au sein de l'*ethos* culturel. Ainsi, « l'introduction de la notion de compromis en théologie correspond à une prise en compte de la modernité » (p. 231).

²¹³ Le compromis entre religion et société est à la fois une condition de survie du christianisme et un mode de productivité sociale des idées chrétiennes.

²¹⁴ Dans cette dynamique, le compromis est le fruit du destin de la volonté libre, mais aussi un principe intégrateur des valeurs dans un monde pluraliste, voire, une caractéristique du cours de l'histoire.

²¹⁵ Joseph Doré, « Préface », in : Geneviève Médevielle, *op.cit.*, p. IV.

Troeltsch reconnaît le rôle éminent joué par le protestantisme, mais il le fait tout en affirmant la difficulté de le circonscrire : « Dans chaque cas, notre enquête a débouché sur ce résultat ambigu que le protestantisme a stimulé souvent de manière puissante et décisive la formation du monde moderne, bien que, dans aucun des domaines observés, il n'en ait jamais été l'initiateur. Il a seulement assuré à la modernité une plus grande liberté d'évolution »²¹⁶.

Pour Ikonga Westhay, en s'appuyant sur Troeltsch « deux aspects permettent de voir clairement [la] contribution du protestantisme à l'émergence de la culture moderne. D'abord le rôle culturel du protestantisme auprès des peuples de confession protestante. Ensuite, la création d'une culture spécifiquement protestante. Il en résulte que, par ces deux aspects, le protestantisme a joué, d'une part, un rôle culturel d'ordre général, et, d'autre part, un rôle culturel spécifique au travers de ses influences particulières »²¹⁷.

Trois éléments sont à retenir dans le rôle culturel que le protestantisme a joué : tout d'abord l'attitude fondamentale à l'égard de Dieu, des hommes et du monde ; ensuite, le fait d'avoir entraîné la moitié de l'Europe à rompre l'unité de l'Eglise et l'autorité suprême de la papauté, ce qui implique la fondation d'un monde nouveau manifestant son autonomie par rapport au catholicisme ; et enfin, le fait que, par ce mouvement, il a insufflé au monde un esprit rajeuni, puisé aux idées religieuses nouvelles. Pour Troeltsch : « Cet esprit nouveau, n'est, à vrai dire, parvenu que lentement et peu à peu, à déployer ses conséquences ; en les développant, précisément, il s'est indissociablement lié à des éléments modernes de la vie, issus d'une autre origine, de sorte qu'il devient extrêmement difficile de circonscrire ce qu'est véritablement la composante protestante au sein de ces mélanges qui se sont combinés dès le XVII^e siècle »²¹⁸.

En ce qui concerne la création d'une culture spécifiquement protestante²¹⁹, il s'agit pour Troeltsch « moins de la création de valeurs culturelles neuves que d'une synthèse -

²¹⁶ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 111.

²¹⁷ Ikonga Westhay, « Protestantisme et modernité chez Ernst Troeltsch et chez Paul Tillich », in : Alfred Dumais et Jean Richard (éd.), *Ernst Troeltsch et Paul Tillich. Pour une nouvelle synthèse du christianisme avec la culture de notre temps*, Laval/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2002, p. 223.

²¹⁸ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 152.

²¹⁹ « Ce qui est à prendre en compte c'est, non pas tant une orientation générale de l'esprit eu égard à la culture moderne, mais le rapport aux valeurs prises chacune isolément et celui de leur unification sous la forme d'une culture spécifiquement protestante » (*Ibid.*, p. 160). Et là, une fois encore, il fait la distinction entre vétéro et néo-protestantisme.

ou d'un compromis²²⁰ - entre ce qui existait déjà et qui était inclus dans l'histoire récente »²²¹. Parmi les valeurs qui laissent apparaître une empreinte sur la culture européenne, il y a les rapports du protestantisme à la famille, à l'Etat, au droit, à la vie économique, à la réforme sociale, à la science, à l'art, aux sectes protestantes, à l'évolution de la vie et de la pensée économique, ainsi qu'à la vie sociale²²².

En synthèse, Troeltsch voit les rapports entre protestantisme et modernité comme un compromis, qui est une « articulation dialectique »²²³ ou un « va et vient interfécond »²²⁴, dans lequel chacun garde son identité propre mais interfère néanmoins sur le développement de l'autre :

« Le protestantisme est bien, au premier chef, une puissance religieuse, et c'est en deuxième ou troisième instance qu'il est un courant culturel au sens strict du terme. [...] La religion devient une puissance qui s'exerce sur l'existence seulement lorsqu'elle englobe la vie de la culture et la détermine de manière spécifique. Mais elle reste, pourtant, toujours distincte. Elle est toujours force structurante plutôt que créatrice. Ses actions en matière de culture peuvent être illogiques, éparpillées, médiates. Mais elle-même est, à ses propres yeux, unie et cohérente, et c'est précisément ainsi qu'elle a la faculté de structurer ses manifestations culturelles sans s'y identifier, de s'adapter à leur transformation sans se perdre soi-même »²²⁵.

Si Ernst Troeltsch utilise donc la notion de compromis pour articuler les rapports entre protestantisme et modernité, Paul Tillich va lui utiliser celle de corrélation.

La corrélation de Paul Tillich

Dès lors qu'il aborde la question des rapports entre protestantisme et modernité, et plus largement entre christianisme et modernité, Tillich relève aussitôt la difficulté de l'entreprise du fait qu'elle ne peut se faire « qu'en tant que nous trouvons à la fois dans l'un et dans l'autre, c'est d'un lieu situé à l'intersection de l'un et de l'autre »²²⁶. Paul Tillich affirme néanmoins à propos de l'arrière-plan protestant : « De façon générale,

²²⁰ C'est nous qui rajoutons le « ou d'un compromis ».

²²¹ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 160.

²²² Cf. *ibid.*, p. 160-164.

²²³ Geneviève Médevielle, *op. cit.*, p. 263.

²²⁴ Ikonga Wetschay, *op. cit.*, p. 245.

²²⁵ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 113-114.

²²⁶ Paul Tillich, « Le christianisme et la société moderne », in : *Christianisme et socialisme*, *op. cit.*, p. 305. Pour Tillich, « Il n'y a pour nous aucun lieu du christianisme qui puisse faire abstraction de la société moderne. Mais il existe tout aussi peu de lieu de la société moderne qui puisse faire abstraction du christianisme. De ceux qui vivent dans la modernité, nul ne peut se soustraire au christianisme. Le christianisme a pénétré toutes les institutions et les mœurs de la société moderne, ainsi que sa moralité et sa vie spirituelle. On peut être profane, mais on ne peut pas être "païen". Car "païen" est un concept religieux, il désigne cette attitude religieuse que le christianisme a brisée, à laquelle il a enlevé la bonne conscience et dont il a révélé le caractère démonique. Le lieu de la société moderne ne se situe pas en dehors du christianisme ».

s'il y a la société moderne, c'est d'abord à cause de lui. C'est au protestantisme que cette société doit l'idée de personnalité et la sanctification de la vie quotidienne »²²⁷. Cependant, il y a toujours une forme d'ambiguïté, à la fois unité et opposition :

« La société moderne est le stade autonome et profane de la société chrétienne-protestante. Il y a à la fois unité et opposition. Là se trouve en même temps la cause de l'incertitude totale où se situent le christianisme et la société l'un par rapport à l'autre : un balancement entre le Oui et le Non, entre l'identification et la contradiction. Le christianisme ne peut pas ne pas se reconnaître dans la société moderne, mais en même temps il ne peut pas y voir le lieu de tout ce qui lui est contraire. Et la société moderne, malgré toutes ses protestations contre les menaces que font peser les Eglises sur son autonomie, continue de reconnaître avec respect dans la substance chrétienne la sienne propre. C'est cette situation qui explique les multiples entrelacements entre les deux grandeurs, tout ce riche jeu de réciprocité »²²⁸.

Pour André Birmelé, « Tillich comprend le protestantisme comme critique prophétique de toute structure de pouvoir, qu'elle soit religieuse ou profane. Avocat de toute forme sécularisée de la grâce, le protestantisme aurait en partie été trahi par ceux qui s'en réclament et qui n'ont pas su se contenter de sa "faiblesse" institutionnelle et dogmatique »²²⁹. André Gounelle y lit aussi une notion temporelle : « Dans sa démarche théologique, Paul Tillich accorde une extrême importance à la nécessité d'être "moderne", au sens original du terme, soit au sens de "récent" ; c'est au fond ce qu'il désigne par "la situation", ou d'une manière différente, par le terme de *kairos* »²³⁰. Cette prise de position en faveur du moderne chez Tillich interroge de savoir s'il y a progrès dans l'histoire, ou s'il s'agit plutôt d'une adaptation du message chrétien qui est éternellement le même pour chaque génération nouvelle ? Sa position semble contrastée²³¹. D'un côté, Tillich offre une appréciation plutôt positive de l'idée de progrès, discernant quatre domaines dans lesquels il existe un progrès indéniable dans l'Histoire : la technique, la science, l'éducation et la communication²³². D'un autre côté il maintient qu'unifier l'élément ultime et l'élément concret n'est possible que dans la situation actuelle :

« Dans l'histoire de la religion, comme dans l'histoire de la culture, tout gain sous un rapport est accompagné d'une perte sous un autre rapport. Quand il parle de la révélation finale, le théologien considère naturellement son apparition comme un progrès réel sur la révélation préparatoire ; mais il ne considère pas (ou il ne devrait pas le faire) la révélation réceptive où il se

²²⁷ *Ibid.*, p. 307. Et il explicite : « On peut concevoir l'idéal de la personnalité davantage en tant que religiosité subjective - comme c'est le cas du piétisme et du méthodisme - ou bien davantage en tant que soumission du pécheur au jugement et à la grâce - comme dans l'orthodoxie. Et la sanctification du quotidien peut être davantage une sanctification de ce qui existe - comme c'est le cas en soi luthérien - ou davantage une sanctification du travail qui transforme - comme en soi réformé. Mais c'est toujours l'esprit typiquement protestant qui agit là. Et la société moderne le porte en elle sous l'une ou l'autre forme, qu'elle le sache ou non ».

²²⁸ *Ibid.*, p. 308.

²²⁹ André Birmelé, *op. cit.*, p. 953.

²³⁰ Martin Leiner, « Mythe et modernité chez Paul Tillich », in : Marc Boss, Doris Lax et Jean Richard (éd.), *Mutations religieuses de la modernité tardive*, Münster, Lit Verlag, 2002, p. 5.

²³¹ Cf. *ibid.*, p. 6-7.

²³² Cf. Paul Tillich, *Théologie systématique*, vol. 3, *L'existence de Christ*, Lausanne, L'âge de l'homme, 1980, p. 333-339.

tient personnellement comme un progrès vers la révélation finale, car la révélation finale est un événement qui est préparé par l'histoire et reçu par l'histoire, mais on ne peut la tirer de l'histoire. Elle s'oppose au progrès et au recul, jugeant l'un aussi sévèrement que l'autre. En conséquence, si le théologien parle d'éléments de progrès dans l'histoire de la religion, il doit faire référence à ces développements où la contradiction entre l'élément ultime et l'élément concret dans l'idée de Dieu est fragmentairement surmontée »²³³.

Martin Leiner fait observer que cette conception combine plusieurs avantages. Elle admet un certain progrès dans l'histoire de la théologie, sans prétendre à un progrès dans la révélation. Néanmoins, Tillich souligne la nécessité pour la théologie d'être moderne dans un sens bien plus profond que celui d'une adaptation du vocabulaire. Il faut tenir un discours actuel conforme à ses contemporains, sinon, on ne fait tout simplement pas de théologie.

On trouve donc là deux raisons différentes d'être moderne : une raison scientifique, la théologie doit être moderne parce que, dans ses moyens d'expression, elle ne doit pas rester à un niveau méthodologique dépassé ; et une raison religieuse, la théologie doit être moderne parce qu'elle ne peut se réaliser que dans un *kairos*, sinon il lui manque l'élément du concret et de l'ultime.

De là à penser que la Réforme, puis différentes étapes de l'essor du protestantisme, sont des évolutions, entre autres théologiques, qui ont correspondu à des moments opportuns (*kairos*) générés par l'essor de la modernité, il y a un pas que nous osons franchir²³⁴ en faisant appel à la théorie de corrélation de Tillich qui nous semble aller dans ce sens. En effet, avec Pierre Brunel, « nous pouvons considérer la théologie systématique de Tillich comme une tentative de poser à nouveaux frais la très ancienne question du christianisme et de l'esprit moderne. Comment éviter de diluer la substance du christianisme en l'adaptant à l'esprit moderne, ou au contraire, de la figer irrémédiablement en refusant de l'ouvrir à cette expérience inédite de l'homme moderne ? »²³⁵. La tâche de la théologie est de mettre en corrélation deux expériences. La première est celle des hommes et des femmes qui ont trouvé une réponse à leur préoccupation ultime. La somme de ces expériences est la définition que Tillich donne

²³³ Paul Tillich, *Théologie systématique*, vol. 2, *L'être et Dieu*, Paris, Planète, 1970, p. 119-120.

²³⁴ Dans « La fin de l'ère protestante » Tillich fait remarquer que les réalisations de l'ère bourgeoise humaniste justifient par l'expérience la foi libérale en l'harmonie, de même que le grand développement ecclésial du protestantisme confirma par l'expérience la foi protestante en cette harmonie. Toutefois, dit-il, comme toutes les expériences, celles-ci dépendaient des conditions précises, d'un contour particulier des circonstances historiques. Or, si on peut produire artificiellement les conditions de réussite d'une expérience, dans l'histoire, ces conditions relèvent de la destinée. Et la destinée les a produites à un certain moment de l'histoire de l'Occident, mais elle ne les produit plus (Paul Tillich, « La fin de l'ère protestante », in : *Substance catholique et principe protestant*, op. cit., p. 160). Même si Tillich n'évoque pas le *kairos*, il nous semble que le lien se justifie.

²³⁵ Pierre Brunel, « Paul Tillich et le "vertige du moderne" », in : Marc Boss, Doris Lax et Jean Richard (éd.), op. cit., p. 43.

de la Bible. La Bible n'est pas un livre tombé du ciel, un code sacré, ou un exposé doctrinal de la foi, elle est une somme de témoignages suite à une rencontre entre des êtres humains et Dieu. Que ces témoignages aient été triés, retouchés, délimités et certains écartés, Tillich ne l'ignore pas, mais quelle que soit l'histoire de l'Écriture ou celle de la formation du Canon, l'essence de la Bible est le témoignage d'une rencontre. Ces rencontres, mais surtout leurs descriptions, sont marquées par un cadre historique, géographique et culturel, elles ne sont pas directement accessibles à notre propre expérience humaine, d'où la nécessité d'une mise en corrélation²³⁶. Cela implique une démarche critique qui permet de rester en relation avec les exigences de la culture.

Dans « La fin de l'ère protestante », Tillich évoque un certain nombre de raisons qui justifient l'alliance entre protestantisme et humanisme, parmi lesquelles on peut mentionner : une efficace résistance contre le catholicisme ; un recours à l'investigation humaniste des sources, sans lequel le protestantisme aurait été incapable de faire une brèche dans les murailles des saintes légendes dont s'était entourée l'Église catholique ; le recours à la doctrine humaniste de l'État, sans lequel le protestantisme aurait été incapable de renverser la hiérarchie ; le bénéfice du travail humaniste d'éducation, sans lequel il aurait été incapable d'instaurer une quelconque culture ou ère protestante. Cependant, « cette alliance a livré le protestantisme aux mains d'un allié qui a essayé de plus en plus de l'annexer et donc de le dissoudre. Le protestantisme devint le secteur religieux d'un monde autonome dont il dépendait »²³⁷. Il pourra ajouter un peu plus tard en évoquant la possibilité que l'ère protestante arrive à son terme : « Le fait que le protestantisme se soit développé en même temps que le type de culture qui est aujourd'hui en train de se désintégrer et de se transformer radicalement, confère du poids à cette question. Le déclin de cette culture atteint-il aussi le protestantisme, ou possède-t-il en lui-même le principe de régénération, c'est-à-dire la protestation du protestantisme contre lui-même, seul principe qui puisse rendre la vie spirituelle indestructible ? »²³⁸. S'il y a eu corrélation qui a permis la médiation entre protestantisme et modernité, la question qui se pose maintenant est de savoir ce qu'il va advenir du protestantisme dans une modernité en crise. Cela fera l'objet de notre deuxième partie.

²³⁶ Cf. Jean-Claude PETIT, « La méthode de corrélation de Paul Tillich », *Science et Esprit*, 26, 1974, p. 145-159 ; Marc Dumas, « Corrélations d'expériences ? », *Laval théologique et philosophique*, 60, juin 2004, p. 317-334.

²³⁷ Paul Tillich, « La fin de l'ère protestante », *op. cit.*, p. 160.

²³⁸ Paul Tillich, « Paul Tillich lance un défi au protestantisme », in : *Substance catholique et principe protestant*, *op. cit.*, p. 190. Ce texte est un discours de Tillich en réponse aux paroles prononcées par le président de la revue *The Protestant* au cours d'un dîner donné en son honneur dans lequel il fait allusion à son article « La fin de l'ère protestante ».

Pour conclure cette première partie, nous pouvons affirmer que la modernité est apparue comme un concept dont l'essor a été progressif dans des domaines divers et variés ce qui tend à en faire une notion plurielle. De la même manière le protestantisme n'est pas né subitement avec la Réforme, même s'il y trouve ses racines, mais s'est développé progressivement pour rassembler aujourd'hui des mouvements certes liés mais néanmoins très divers. Ce parallèle entre modernité et protestantisme ne s'arrête pas aux données temporelles de leur essor ou à leur pluralité contemporaine mais témoigne d'influences réciproques indéniables. Si une certaine fécondité généalogique a pu exister, et si certains ont voulu privilégier une vision antagoniste entre eux, il nous apparaît que leur proximité a contribué à leurs développements mutuels dans une dynamique positive de progrès. Avec Jean Baubérot nous pouvons donc à la fois affirmer une influence constructive, parmi d'autres facteurs, entre modernité et protestantisme dans leur phase d'essor, mais aussi soulever la question, qui va maintenant retenir notre attention, des rapports entre modernité et protestantisme dans un passé récent, dans le présent et dans l'avenir : « Le protestantisme a constitué historiquement un élément fondamental dans la construction de la modernité, quelle que puisse être l'importance des autres facteurs. Mais cette modernité une fois instituée lui posera un certain nombre de problèmes parce qu'elle aura tendance à rejeter Dieu en marge de la vie sociale »²³⁹.

²³⁹ Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme*, op. cit., p. 14.

Deuxième partie

**Protestantismes
et crise
de la modernité**

De la crise de la modernité

Les rapports entre la modernité et le protestantisme dans leurs phases respectives d'essor, ont été porteurs de résonances, d'influences et de contributions réciproques. Depuis, la modernité comme le protestantisme ont continué leur chemin et il convient de s'interroger afin de savoir si les interactions du passé sont toujours d'actualité ?

Pour tenter de répondre à cette question, avant de nous pencher au prochain chapitre sur les protestantismes contemporains, puis d'avoir, dans un dernier chapitre, une réflexion plus prospective, nous voulons tout d'abord évoquer la crise de la modernité. Nous ferons donc un tour d'horizon du monde parfois appelé postmoderne, terme que discuterons, puis nous proposerons une typologie des modernités contemporaines.

4.1 Le monde postmoderne

La crise de la modernité

« Notre modernité s'épuise, notre modernité se meurt... Ce que l'Occident avait promis à l'humanité, *la maîtrise de son destin*, par la Connaissance, l'Emancipation, l'Economie, l'Histoire, n'est plus crédible. Depuis l'Age des Lumières, la Révolution Française et toutes nos idéologies du salut, le projet humaniste provoque plus de questions (angoissantes) que de réponses »²⁴⁰. Cette analyse plutôt radicale d'Elie Théofilakis illustre un sentiment assez général que la modernité, avec toutes ses promesses, semble avoir atteint un tournant, qu'elle subit une remise en question.

Nombreux sont ceux qui pour évoquer ce besoin de repenser ou dépasser la modernité le font en termes de *crise* :

²⁴⁰ Elie Théofilakis, « Condition humaine, l'interface pour la transmodernité », in : Elie Théofilakis (éd.) *Modernes, et après ? Les immatériaux*, Paris, Editions Autrement, 1985, p. 10.

« Depuis quelques décennies, s'il y a une notion qui retient particulièrement l'attention de la plupart des observateurs socio-politiques, c'est bien celle de la crise. On ne cesse, en effet, de répéter que nos sociétés sont en crise, voire que notre monde est dans une phase de grands bouleversements qui nous échappent : crise des valeurs, crise économique, crise de l'Etat, crise de la culture, crise de l'ordre mondial, etc. Malgré ces annonces répétées et les démonstrations, souvent apocalyptiques, que l'on nous sert, on sent derrière cette notion de crise un aveu d'impuissance. Comme si les théories traditionnelles des sciences sociales n'arrivaient plus à saisir les fondements de ce bouleversement généralisé ou, du moins, ne parvenaient plus à convaincre que leurs explications étaient porteuses de cette vérité qui devait donner accès à la transparence de notre monde »²⁴¹.

Cette crise touche bien entendu de plein fouet la modernité dans toutes ses acceptions. Même plurielle, avec des accents variés, dans des domaines divers, la modernité qui s'est développée peu à peu du XVI^e au XX^e siècle, ne semble plus être en corrélation avec la pensée contemporaine. Comme le souligne Edgar Morin, « à partir des années soixante, soixante-dix, l'individualisme, considéré comme une conquête de la modernité, entre en crise. La poussée historique modernisatrice a son aspect sombre : individualiste, elle désintègre les communautés et les solidarités traditionnelles, la famille étendue, mais aussi les couples, qui se séparent, les solidarités de quartiers, de villages... »²⁴². Il montre ensuite combien la modernité contient en elle-même des « ambivalences profondes de ce qui semblait être merveilleux et positif, à savoir la science, la technique, l'industrie »²⁴³. Nicole Aubert va dans le même sens quand elle affirme que « depuis plusieurs décennies, les idées et valeurs représentatives de la modernité sont en crise. Le bonheur promis par le progrès et la raison a laissé place à un malaise et un sentiment de perte de sens »²⁴⁴.

Le philosophe canadien Charles Taylor propose une analyse particulièrement intéressante de ce malaise qui s'est diffusé lorsqu'eut prit fin la grande phase de construction des sociétés modernes²⁴⁵. Après une période bénie d'expansion, rendue possible par un réaménagement de la manière de considérer le passé, le monde et l'autre, les victoires même remportées par l'Occident ont été responsables d'une crise d'identité grave : la femme et l'homme d'aujourd'hui se retrouvent coupés du passé, éloignés de la nature et de leurs semblables, privés de grands projets satisfaisant leur soif d'entreprendre. Il fut un temps, reprend Taylor, où les idéaux modernes étaient

²⁴¹ Yves Boisvert, *L'analyse postmoderniste. Une nouvelle grille d'analyse socio-politique*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1997, p. 1.

²⁴² Edgar Morin, « La crise de la modernité », in : Stefano Boeri, Michel Crépu, François Fourquet, *et al.*, *Monstres et merveilles de la modernité*, Paris, Descartes et Cie, 2003, p. 42.

²⁴³ *Ibid.*, p. 63.

²⁴⁴ Nicole Aubert, « Un individu paradoxal », in : Nicole Aubert (éd.), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne, Editions Erès, 2004, p. 14.

²⁴⁵ Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2002.

porteurs de sens : lorsque le passé était effectivement oppressant, lorsque les forces de la nature étaient menaçantes, lorsque les solidarités communautaires pouvaient nuire à l'épanouissement des personnes et que l'absolu, Dieu lui-même, pouvait être invoqué pour justifier le maintien de larges couches de la population dans la misère. A cette époque, les nouveaux idéaux philosophiques pouvaient à la fois rassembler et procurer une identité à ceux qui s'en réclamaient. Mais aujourd'hui, l'effort entrepris a connu un tel succès que le passé s'est en quelque sorte dissous, la communauté a volé en éclats et l'accès à la nature s'est perdu. « Continuer sur la voie tracée jusqu'ici, c'est contribuer à la surproduction, à la dégradation de l'environnement et à l'atomisation sociale et politique, ce qui n'a pas de sens »²⁴⁶.

Alain Touraine parle lui de « crise de l'idée classique de modernité »²⁴⁷. Il va jusqu'à évoquer la « sortie de la modernité » et s'interroge :

« A partir de quel moment cet éclatement de la modernité devient-il complet et non plus partiel ? Précisément quand l'univers de la rationalité instrumentale se sépare complètement de celui des acteurs sociaux et culturels. Eros, consommation, entreprises et nations dérivent dès lors librement, comme des icebergs quand se rompt la banquise, s'éloignant les uns des autres, entrant en collision, parfois aussi se collant provisoirement l'un à l'autre. Plus concrètement encore, nous sortons de la modernité quand nous cessons de définir une conduite ou une forme d'organisation sociale par sa place sur l'axe tradition-modernité ou sous-développement-développement, comme on dit plus souvent pour les pays les moins modernisés. Nous vivons de plus en plus consciemment, au moins depuis 1968, cette sortie de la modernité. Nous cessons d'expliquer les faits sociaux par leur place dans une histoire qui aurait un sens, une direction. La pensée sociale spontanée, les idéologies et l'air du temps jettent toute référence à l'histoire par-dessus bord. C'est cela surtout que signifie le thème du post-modernisme, qui est avant tout un post-historicisme »²⁴⁸.

Avec Juan Carlos Scannone, on peut donc affirmer qu'un dépassement de la modernité est indéniable. « La modernité, comme mouvement historico-culturel, se caractérise par les quatre révolutions modernes, à savoir : scientifique, politique, culturelle et technique. [...] Et bien, la modernité ainsi entendue est en crise. Chez les interprètes les plus qualifiés, il y a un consensus plus ou moins général, non seulement quant au fait de la crise, mais pour admettre qu'une certaine façon de comprendre la raison et la subjectivité est dépassée »²⁴⁹. Certes, pour certains, la crise ne concerne que la modernité culturelle ou quelques-uns de ses aspects. Pour d'autres, il s'agit seulement de la crise d'une manière de comprendre et vivre la modernité et les révolutions

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 124.

²⁴⁷ Alain Touraine, *op. cit.*, p. 208.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Juan Carlos Scannone, « Le débat sur la modernité dans le monde de l'Atlantique Nord et dans le tiers monde », *Concilium*, 244, 1992, p. 108.

modernes, et ils affirment que le projet de la modernité elle-même est encore inachevé. Au contraire, d'autres préfèrent parler de *postmodernité*, encore qu'ils la comprennent de manières différentes : comme une radicalisation de la modernité ou comme son dépassement, que ce soit positivement ou négativement.

La notion de postmodernité, utilisée d'abord en architecture, puis en critique littéraire, et étendue progressivement à de nombreux autres domaines, est donc apparue pour exprimer l'idée d'une rupture avec ce qui sous-tendait la modernité, notamment le progressisme occidental, selon lequel les découvertes scientifiques, et plus globalement la rationalisation du monde, représenteraient une émancipation pour l'humanité. La postmodernité correspond à un moment historique au cours duquel les structures institutionnelles d'encadrement social et spirituel de l'individu s'effritent, voire disparaissent : on assiste ainsi à l'abandon de ce que Jean-François Lyotard appelait « les grands récits »²⁵⁰, c'est-à-dire les grandes idéologies comportant une dimension explicative du monde, à l'affaiblissement des repères et des structures d'encadrement et de sociabilité traditionnelles (famille, parti, église, école, etc.) et, sous l'influence notamment de la consommation de masse, à l'émergence d'un individu libéré de toute entrave, et soucieux avant tout de sa jouissance et de son épanouissement personnels. Pourtant, comme le fait remarquer Nicole Aubert, « en s'étendant peu à peu à tous les domaines, avec des acceptions pas toujours similaires, le concept de postmodernité s'est peu à peu délité et ne permet plus vraiment de rendre compte des bouleversements les plus récents de la société contemporaine »²⁵¹.

Par exemple, Alain Touraine met en évidence que - même s'ils utilisent parfois le concept de postmodernité - tous les auteurs ne vont pas dans le même sens : « A cette crise de l'idée classique de modernité, de l'idéologie moderniste, deux réponses sont possibles : la première affirme que sa décomposition est irréversible ; la seconde, que la modernité peut et doit être défendue et même élargie »²⁵². Yves Boisvert est d'accord

²⁵⁰ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979. La thèse de Jean-François Lyotard pointe le déclin du projet moderne comme promesse d'émancipation et la transformation du savoir en bien de consommation. La fin des grands récits signifie non seulement la critique radicale de l'histoire, mais aussi la mise en cause de la raison universelle. La condition postmoderne culmine dans le pluralisme culturel, un pluralisme irréductible. D'un point de vue philosophique, Jürgen Habermas a objecté que les réalisations perverses de la modernité ne signifient en rien l'échec définitif du projet des Lumières, mais que celui-ci restait tout simplement un « projet inachevé » qui devait être aujourd'hui repris à frais nouveaux. Cf. Jürgen Habermas, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, 413, 1981, p. 950-967 ; Richard Rorty, « Habermas, Lyotard et la postmodernité », *Critique*, 442, mars 1984, p. 181-197 ; Allbrecht Wellmer, « Dialectique de la modernité et de la postmodernité », *Cahiers de philosophie*, 5, 1988, p. 99-162 ; Jacob Rogozinski, « Cet innommable dans le secret des noms », in : Pierre Gisel et Patrick Evrard (éd.), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 155-169 ; Jean-François Lyotard, « Réécrire la modernité », in : *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 33-44.

²⁵¹ Nicole Aubert, *op. cit.*, p. 14.

²⁵² Alain Touraine, *op. cit.*, p. 208.

avec ces divergences, mais cherche pourtant à y voir un lien : « Le corpus postmoderniste est divisé entre des auteurs sceptiques et d'autres affirmatifs. Je reconnais qu'il existe une différence, mais mon analyse n'en tiendra pas compte car je pense qu'il existe un lien qui unit ces auteurs au-delà de leur évaluation de la portée de la postmodernité. C'est justement ce lien qui m'intéresse »²⁵³.

Sans suivre Yves Boisvert jusqu'au bout, il nous semble néanmoins qu'un lien existe effectivement dans le débat sur la compréhension de la société contemporaine. Il nous semble que ce lien peut se construire précisément autour de la notion de modernité en crise²⁵⁴, avec toute la force critique que cela induit, que l'on soit contre la modernité, partisan de sa fin, de son dépassement, ou que l'on considère qu'elle subsiste, s'accélère, s'exacerbe. Le mot *postmoderne* étant ambivalent, et tellement utilisé dans des sens parfois radicalement différents, qu'il a été maintes fois remis en question. Comme nous le verrons, nombreux sont ceux qui, insatisfaits avec le terme *postmoderne* et/ou ses dérivés, ont proposé d'autres mots pour véhiculer leur conception de la crise de la modernité que nous vivons. Il n'empêche qu'on ne peut nier le parallèle qui s'impose entre cette crise de la modernité et la notion postmoderne telle qu'elle a été utilisée par de nombreux auteurs. Avant donc d'en arriver à une typologie des modernités contemporaines, il paraît important de retracer la généalogie du postmodernisme, d'évoquer ses diverses significations, mais aussi de passer en revue les contre-propositions de ceux qui se sont opposés à la notion postmoderne.

²⁵³ Yves Boisvert, *Le monde postmoderne. Analyse du discours sur la postmodernité*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1996, p. 10. Il défend trois postulats : « Mon premier postulat affirme qu'il existe une structure implicite souple qui unit le corpus postmoderne et qui en fait une pensée cohérente et un phénomène compréhensible. Cette structure implicite se révèle dans le traitement de thèmes communs comme : le constat d'échec de la culture moderne, l'importance des bouleversements engendrés par les changements technologiques et l'incapacité de la culture moderne à s'y adapter, l'importance accordée aux communications médiatiques et informatiques, etc. [...] Le deuxième postulat, le plus important des trois, prétend que le corpus postmoderne renferme une "vision du monde" sociale et politique, que l'on pourrait considérer comme un projet politique informel. [...] Mon dernier postulat soutient que le potentiel politique présent dans le corpus postmoderne est caractérisé par une volonté démocratique » (p. 17-18).

²⁵⁴ La crise peut certes être considérée comme une notion philosophique en elle-même (cf. Gérard Guest, article « Crise », in : André Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, vol. 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 509-511). C'est principalement dans sa dynamique de critique et d'insatisfaction porteuse de réflexion que nous envisageons la crise de la modernité.

Généalogie du postmodernisme²⁵⁵

La généalogie des emplois du terme et de ses dérivés est aujourd'hui assez bien établie²⁵⁶. Comme le souligne Perry Anderson, elle met en évidence la profonde indétermination de la notion :

« Etant donné que le moderne - esthétique ou historique - est toujours en principe ce que l'on peut appeler un absolu-présent, il génère une difficulté particulière du point de vue de la définition d'une période au-delà de lui, qui le convertirait en passé relatif. En ce sens, l'expédient d'un simple préfixe - dénotant ce qui vient après - est virtuellement inhérent au concept lui-même, on peut plus ou moins s'attendre à l'avance à ce qu'il revienne chaque fois que le besoin inopiné du marqueur d'une différence temporelle sera ressenti. Le recours de ce type au terme "post-moderne" a toujours revêtu une signification circonstancielle »²⁵⁷.

Le premier emploi du terme postmodernisme date de 1934, en Amérique hispanophone à propos de poésie. Dans une anthologie de la poésie espagnole et hispano-américaine, Federico de Onis introduit deux orientations esthétiques qu'il nomme *postmodernismo* et *ultramodernismo*. Le postmodernisme y est défini comme une réaction au *modernismo*, qui dans le contexte de la littérature de l'Amérique hispanophone désigne une sensibilité esthétique qui s'est forgée à partir de différentes écoles littéraires françaises (romantique, parnassienne et symboliste). Cette interprétation sera reprise quelques années plus tard par Hoffman Reynolds Hays dans une autre anthologie de la poésie d'Amérique latine dans laquelle le *post-modernism* est défini comme une « révolte contre la rhétorique décorative de l'école de Ruben Dario » qui avait introduit l'appellation *modernismo*²⁵⁸. Un deuxième emploi précoce est celui de l'historien britannique Arnold Toynbee qui utilise l'idée de postmoderne à des fins de démarcation historique à l'intérieur de la civilisation occidentale plutôt que comme catégorie esthétique²⁵⁹. Ces usages et quelques autres resteront sans lendemain. Comme le

²⁵⁵ Il convient de différencier *postmodernité* et *postmodernisme*. Avec André Gounelle on peut dire que « postmodernité qualifie la situation culturelle d'aujourd'hui. Nous rencontrons et affrontons, tant bien que mal, des problèmes, des défis et des difficultés qu'ignoraient nos parents ou nos grands-parents de l'époque moderne. On ne peut pas les nier, ni les refuser ; ils sont là ; il nous faut en prendre acte et faire face. Nous sommes tous, que nous le voulions ou non, des postmodernes. Nous ne sommes, cependant, pas tous des postmodernistes. Par postmodernisme, on peut entendre les courants de pensée, les tendances idéologiques, les comportements spontanés ou réfléchis qui rompent avec les idéaux de la modernité, qui les refusent, les rejettent, les dépassent, les combattent, ou encore, qui travaillent à instaurer une autre manière de vivre et de comprendre le monde, qui cherchent à inventer une société et une culture différentes. La postmodernité est notre condition, et nous n'y échappons pas ; le postmodernisme est une prise de position, un engagement, un programme soumis à discussion » (André Gounelle, « Christianisme et postmodernité », in : Alfred Dumais et Jean Richard (éd.), *Ernst Troeltsch et Paul Tillich. Pour une nouvelle synthèse du christianisme avec la culture de notre temps*, Laval/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2002, p. 303-304. Cf. Pierre Gisel, « Christianisme et postmodernité », *Etudes Théologiques et Religieuses*, hors série « quatrième centenaire », 1996, p. 111-120).

²⁵⁶ Cf. en particulier Perry Anderson, *The origins of postmodernity*, Londres, Verso, 1998 ; et Margaret Rose, *The post-modern and the post-industrial : a critical analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

²⁵⁷ Perry Anderson, *op. cit.*, p. 14.

²⁵⁸ Margaret Rose, *op. cit.*, p. 13.

²⁵⁹ Arnold Toynbee, dans sa *Study of History*, fait démarrer l'âge post-moderne avec la guerre de 1914-18 et l'associe à la montée en puissance de la classe ouvrière industrielle et urbaine, qui réduit la centralité et le pouvoir de la bourgeoisie, et à l'émergence de

souligne Perry Anderson, les différents recours au terme postmodernisme sont essentiellement fortuits, renvoyant à des circonstances, des contextes et des univers de référence sans grand lien entre eux, et produisant du coup les significations les plus contradictoires.

L'histoire du postmodernisme comme phénomène social débute réellement dans les années 1970 aux Etats-Unis, avant qu'il n'atteigne son apogée dans les deux décennies suivantes. D'après Anderson, c'est à l'occasion d'un numéro consacré à Charles Olson²⁶⁰ que va se stabiliser pour la première fois la notion de postmoderne en tant que référence collective. Le critique littéraire Ihab Hassan joue également un rôle central dans la popularisation de la notion et son extension à l'ensemble des arts²⁶¹. Il met l'accent sur le côté expérimentaliste du postmodernisme et sur sa continuité avec l'esprit initial du modernisme ; celui-ci ayant progressivement perdu sa vitalité critique pour verser dans de nouvelles formes d'académisme. Cependant, comme le fait remarquer Yves Bonny, « la cristallisation de l'étiquette "postmodernisme" va mêler plusieurs fils. Mais l'emploi d'un même terme pour les désigner va générer une impression d'homogénéité fort trompeuse et déboucher sur une unité instable d'où vont naître très rapidement des controverses et des courants visant à définir le postmodernisme véritable »²⁶².

On peut distinguer trois domaines marquants du développement de la notion : l'architecture, la philosophie et la sociologie²⁶³. Nous voulons brièvement les évoquer tour à tour.

Le postmodernisme architectural prend véritablement racine dans l'Italie post-mussolinienne qui voit s'exprimer les premiers signes explicites de dissidences architecturales à l'égard du modernisme, se basant notamment sur la reprise en considération des éléments historiques dans l'élaboration des nouveaux projets architecturaux. Après les Italiens, ce fut le tour des Américains, également dans les

puissances non occidentales (Japon, Russie, Chine, Turquie) en mesure de s'approprier les découvertes technologiques de la modernité et éventuellement de les retourner contre l'Occident (cf. Perry Anderson, *op. cit.*, p. 5-6).

²⁶⁰ Poète politiquement engagé, Charles Olson parle en 1951 d'un « monde postmoderne », d'une époque qui serait à la fois « post-occidentale », « post-humaniste », et « post-historique ». Il articule dans ses recherches théorie esthétique et perspective historique et politique (cf. Perry Anderson, *op. cit.*, p. 7).

²⁶¹ Ihab Hassan publie en 1971 un article : « POSTmodernISM : a paracritical bibliography », *New Literary History*, 3, 1971, p. 5-30, et un livre : *The dismemberment of Orpheus. Toward a postmodern literature*. New York, Oxford University Press, 1971.

²⁶² Yves Bonny, *op. cit.*, p. 45-46.

²⁶³ Il va de soi que la notion ne s'est pas cantonnée à ces domaines, mais on peut considérer qu'ils sont les plus centraux et les plus influents.

années soixante, de confirmer que le retour à l'histoire dans la pensée architecturale n'était pas spécifiquement italien. Le mouvement fit tâche d'huile, et tour à tour apparurent les écoles japonaise et catalane. Avec l'apparition de ces écoles, il ne s'agissait plus de retourner à l'histoire pour l'histoire et de rejeter de manière réactionnaire tout ce qui pouvait avoir un lien avec le modernisme ; au contraire, on se faisait un devoir de conserver les aspects positifs du modernisme, en l'enrichissant et en palliant ses carences grâce à la réintégration des éléments de l'histoire et des symboles communautaires.

Le monument-jardin érigé à Philadelphie au début des années soixante-dix pour les fêtes du bicentenaire de Benjamin Franklin, fut l'œuvre architecturale qui donna au postmodernisme une reconnaissance pleine et entière. L'année 1972 est une année de référence pour les architectes postmodernes car elle représente, du fait du dynamitage de l'édifice à logements de Pruitt-Igoe à Saint-Louis, le symbole même de la mort de l'architecture moderne, l'échec de sa froideur et de sa déshumanisation. Comme l'écrit Charles Jencks : « L'architecture moderne est morte à Saint-Louis, Missouri, le 15 juillet 1972 à quinze heures trente-deux (ou à peu près), quand l'ensemble tant décrié de Pruitt-Igoe, ou plus exactement certains de ses blocs reçurent le coup de grâce final à la dynamite... Boum, Boum, Boum »²⁶⁴. Au lieu d'engendrer la « bonne conduite » des citoyens, les belles valeurs modernes véhiculées à travers cette architecture avaient suscité une crise sociale profonde. Personne ne pouvait se reconnaître, ni se retrouver dans cette structure aride, et l'impersonnalisme du bâtiment de Saint-Louis n'engendra que crimes et vandalisme.

L'un des devoirs de l'architecte postmoderne va être de « mettre en valeur le patrimoine architectural et socioculturel du lieu dans lequel il travaille. Finis les modèles universels, chaque milieu doit maintenant être compris comme un lieu unique qui a son propre patrimoine et sa propre culture »²⁶⁵. La plus grande richesse du postmodernisme architectural est donc son éclectisme ; car il est impossible de parler de postmodernisme sans parler de pluralisme et de potentialité de choix. Charles Jencks précise d'ailleurs que l'étymologie de l'éclectisme, fruit de la condition postmoderne, signifie « je choisis ». Ce choix implique la possibilité de sélectionner soi-même ce que l'on désire, à partir de toutes les sources disponibles. Les seuls critères de décision qui

²⁶⁴ Charles Jencks, *Le langage de l'architecture postmoderne*, Londres, Academy Edition - Denoël, 1979, p. 9.

²⁶⁵ Yves Boisvert, *Le monde postmoderne, op. cit.*, p. 30.

peuvent accompagner l'éclectisme sont les valeurs d'utilité, de goût, de besoin, etc. Il est donc erroné de vouloir donner une définition uniforme pour tenter d'expliquer le postmodernisme architectural, car le mouvement renferme une multitude de styles. Malgré cet éclatement, Charles Jencks²⁶⁶, Paolo Portoghesi²⁶⁷ et Joseph Belmont²⁶⁸ défendent la pertinence d'un mouvement architectural postmoderne, car cette multitude de styles architecturaux se recoupe dans une certaine approche²⁶⁹. Si le postmodernisme est caractérisé par une absence de doctrine, on doit préciser qu'il ne s'agit nullement d'un fourre-tout. Sous l'appellation postmodernisme sont réunies les positions architecturales qui se sont élevées contre l'hermétisme de la doctrine moderne²⁷⁰. Ainsi, le postmodernisme est, en quelque sorte, le nom donné au mouvement hétéroclite de contestation qui s'est élevé contre les certitudes véhiculées par la modernité. Pour les postmodernes, l'histoire a su montrer que l'une des grandes erreurs de l'humanité fut cet entêtement constant à vouloir rechercher l'univocité et l'homogénéité. Le postmodernisme croit donc qu'il est possible de faire cohabiter des antipodes de manière plutôt harmonieuse, et est même persuadé que cela constitue une force très importante au lieu d'un handicap. On constate donc que la modernité est loin d'être rejetée en bloc car la raison est précieusement conservée en étant cependant quelque peu banalisée, dé-dogmatisée. Le postmodernisme architectural se veut inclusif : il vise à faire cohabiter le plus harmonieusement possible les différences. Avec une telle attitude, ses créations se caractérisent par un important métissage des formes et des symboles. C'est justement par le jeu des croisements de styles et d'époques et par leur mise en opposition, que l'architecture postmoderne cherche à donner à ses créations une perspective riche en significations.

Dans le giron de la philosophie et des sciences humaines, c'est par l'essai percutant de Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, que le courant de pensée postmoderne a fait son entrée. Contrairement à certaines idées reçues, la réflexion philosophique postmoderne ne cherche pas à combattre la modernité, et encore moins la modernisation. Le postmodernisme se veut, au contraire, tributaire et partie prenante

²⁶⁶ Charles Jencks, *op. cit.*

²⁶⁷ Paolo Portoghesi, *Le postmoderne. L'architecture dans la société postindustrielle*, Paris, Electa Moniteur, 1983.

²⁶⁸ Joseph Belmont, *Modernes et postmodernes*, Paris, Editions du Moniteur, 1987.

²⁶⁹ Paolo Portoghesi, *op. cit.*, p. 7 : « Peut-on donner une définition univoque de ce terme si paradoxal et si irritant ? Ce n'est possible, selon moi, que si l'on renonce à le considérer comme une étiquette désignant des choses homogènes et convergentes et seulement si l'on admet que son utilité est, précisément, de rassembler provisoirement et de comparer des objets hétérogènes, nés cependant d'une insatisfaction commune à l'égard de cet ensemble - tout aussi hétérogène - que l'on appelle modernité. En d'autres termes, le post-moderne est refus, rupture, abandon... ».

²⁷⁰ Joseph Belmont, *op. cit.*, p. 65 : « Il n'existe pas de doctrine postmoderne à proprement parler : il n'existe que des réactions contre la doctrine moderne ». Et il ajoute, p. 90 : « Le mouvement postmoderne n'est pas l'œuvre de quelques esthètes en mal d'originalité : elle est création collective de toute une société ».

du processus de modernisation et il est plus ou moins l'héritier de la modernité, son aboutissement. Il n'est pas antimoderne, il ne fait que constater son échec. Jean-François Lyotard dit au sujet de l'échec du projet moderne : « Il ne s'agit pas d'un "abandon" du projet moderne, comme le dit Habermas à propos de la postmodernité, mais de sa "liquidation". Ce qui s'inscrit alors dans la conscience européenne sinon occidentale, avec cet anéantissement, c'est de façon irréparable le soupçon que l'histoire n'a pas nécessairement une finalité universelle »²⁷¹. Pour Lyotard, ce sont les événements des deux derniers siècles qui témoignent le mieux de cette liquidation. Cela est illustré notamment par l'invalidité des métarécits :

« Chacun des grands récits d'émancipation, à quelque genre qu'il ait accordé l'hégémonie, a pour ainsi dire été invalidé dans son principe au cours des cinquante dernières années. Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel : "Auschwitz" réfute la doctrine spéculative. Au moins ce crime qui est réel n'est pas rationnel. Tout ce qui est prolétarien est communiste, tout ce qui est communiste est prolétarien : "Berlin 1953, Budapest 1956, Tchécoslovaquie 1968, Pologne 1980" (j'en passe) réfutent la doctrine matérialiste historique : les travailleurs se dressent contre le parti. Tout ce qui est démocratique est par le peuple et pour le peuple : "Mai 1968" réfute la doctrine du libéralisme parlementaire. Le social quotidien fait échec à l'institution représentative. Tout ce qui est libre jeu de l'offre et de la demande est propice à l'enrichissement général, et inversement : les "crises de 1911, 1929" réfutent la doctrine du libéralisme économique, et la "crise de 1974-1979" réfute l'aménagement postkeynésien de cette doctrine. [...] Avec ces noms d'événements, l'enquêteur rapporte autant de signes d'une défaillance de la modernité. Les grands récits sont devenus peu crédibles »²⁷².

Les luttes de libération nationale du vingtième siècle portèrent également un coup dur à la crédibilité du projet moderne. Gianni Vattimo affirme à ce sujet : « Les peuples dits primitifs, colonisés par les Européens au nom du bon droit de la civilisation "supérieure" et plus évoluée, se sont révoltés et ont rendu problématique *de facto* l'idée d'une histoire unitaire, centralisée »²⁷³. La modernité visait l'universalité : elle a plutôt créé une gigantesque disparité entre le Nord et le Sud. Le développement scientifique et technique a pris une telle ampleur au cours du dernier siècle qu'il a débordé et même noyé les grandes promesses d'émancipation moderne qui étaient à sa base. L'ère postmoderne résulte de la mise en place de l'hégémonie technoscientifique. Guy Scarpetta parle de l'époque postmoderne comme étant « l'ère de la technoculture »²⁷⁴. Jean-François Lyotard estime que la technoscience annonce le primat du pragmatisme, un pragmatisme nécessairement accompagné d'un important critère de performance. Or, pour lui, le pragmatisme va à l'encontre des grands « systèmes stables » car la performance vient anéantir tous les autres critères normatifs de type métaphysique.

²⁷¹ Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986, p. 78.

²⁷² *Ibid.*, p. 50-51.

²⁷³ Gianni Vattimo, *La société transparente*, Paris Desclée de Brouwer, 1990, p. 13.

²⁷⁴ Guy Scarpetta, *L'impureté*, Paris, Grasset, 1995. p. 184.

Gérard Raulet parle justement de la « crise des normativités »²⁷⁵ qu'engendrent tous les changements technoscientifiques, comme une des caractéristiques fondamentales de la postmodernité. La philosophie postmoderniste est donc un appel à une réorientation de notre manière de penser en fonction des réalités contemporaines et non en fonction des utopies passées. Ce processus de dissolution de la réalité est largement alimenté par la place de plus en plus importante que prennent les *mass media* dans nos sociétés. Gianni Vattimo affirme : « Le terme postmoderne a un sens lié au fait que la société dans laquelle nous vivons est une société de communication généralisée : la société des *mass media* »²⁷⁶. Mais l'augmentation de la communication et des échanges d'information n'a pas conduit nos sociétés vers une transparence totale, ni vers l'universalisation. Cela a plutôt engendré une multiplication de prises de parole et la mise en place de sociétés complexes. Plus l'information diverse est échangée dans les médias, plus les différences s'affirment et s'imposent. Si la pluralisation est porteuse de liberté, elle rend cependant nos sociétés de plus en plus fragiles. Enfin, Lyotard explique que la condition postmoderne ne repose pas sur une logique de désenchantement. Pour lui, ce n'est pas parce que la postmodernité annonce l'échec des « métaprescriptions », que toutes les formes de croyances cessent d'exister. Au contraire, les gens continuent de croire à leurs petites vérités. Ce qui change vraiment, c'est l'apparition de cette volonté d'autosélection des croyances et la multiplication des « micro-récits ». Les gens veulent choisir eux-mêmes leurs croyances. Ils sont de plus en plus indisposés face à toute volonté d'imposition externe de ces dernières. Face à la multiplication des croyances et des références idéologiques, il ne serait plus possible de continuer de parler des sociétés et de les organiser à partir de thèses universalistes.

Au niveau de l'analyse de la pensée sociologique postmoderne, il ressort que la caractéristique essentielle se situe dans la dynamique de redéfinition des centres de pouvoir au profit de la société civile. En effet, les sociologues postmodernes démontrent de quelle manière la société civile ne cesse de soutirer de plus en plus de pouvoirs à la politique, notamment par l'entreprise de l'accroissement de la puissance des masses et par l'augmentation notable de l'influence des groupes de pression. Pour Gilles Lipovetsky, la volonté de choisir révèle que l'individu postmoderne est inscrit dans une importante dynamique d'autonomisation. La postmodernité est, selon lui, l'ère où se met en place la deuxième révolution individualiste qui engendre la mise en place de

²⁷⁵ Gérard Raulet, « L'archipel. Réflexions sur la démocratie post-moderne », *Les cahiers de philosophie*, 6, 1988, p. 68.

²⁷⁶ Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 9.

conditions sociales facilitant la possibilité pour chaque individu de prendre en main sa destinée. Le postmodernité permet donc au « droit de chacun de s'accomplir à part entière, de se réaliser pleinement. Chacun peut ainsi chercher à être maître et possesseur de sa propre vie, à s'autodéterminer dans ses relations avec les autres, à vivre plus pour soi-même »²⁷⁷. Ainsi, « le postmodernisme n'est en fait qu'un cran supplémentaire dans l'escalade de la personnalisation de l'individu voué au self-service et aux combinaisons kaléidoscopiques indifférentes »²⁷⁸. C'est ce phénomène qui fait dire à Gilles Lipovetsky que la modernité ressemble, en quelque sorte, à un « hypermarché des styles de vie ». Chacun est placé dans une position de consommateur et a la lourde responsabilité de faire régulièrement son marché de petites vérités et de préférences. L'individu postmoderne est néanmoins déstabilisé en permanence, ce qui provoque en lui un important sentiment d'insécurité. « Obsédé par des problèmes personnels, exaspéré par un système répressif jugé trop clément, habitué à être protégé, traumatisé par une violence dont il ignore tout : l'insécurité quotidienne résume sous une forme angoissée la désubstantialisation postmoderne »²⁷⁹. Pour se sortir du désespoir, l'individu postmoderne met en place une forme de « dictature du sujet ». En effet, comme tout a perdu son sens, le sujet s'accapare les choses qui l'entourent et leur accorde le sens qui lui convient. Dans la postmodernité, le sujet se fait l'inventeur de ses propres objets.

Jean Baudrillard a une vision qui diffère puisqu'il évoque la disparition de la dualité entre le sujet et l'objet au profit de ce dernier. Il parle même de la « revanche de l'objet »²⁸⁰. Même s'il laisse entrevoir un certain pouvoir du sujet²⁸¹, face à ce paradoxe, on pourrait dire que tant le sujet que l'objet, sont deux réceptifs que l'individu tente de remplir de manière sporadique. Pour se sortir de cette instabilité chronique, l'individu postmoderne s'est orienté vers deux palliatifs, la vie au jour le jour, et l'adhésion à des groupuscules. Chaque jour étant nouveau, l'individu postmoderne pourra donc vivre des expériences diverses, et mêmes contradictoires, sans jamais avoir le sentiment qu'il a une vie incohérente ou vide de sens. Au contraire, en étant branché sur le présent, il aura l'impression de vivre pleinement sa vie.

²⁷⁷ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987, p. 208.

²⁷⁸ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p. 59.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 292.

²⁸⁰ Jean Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982, p. 35.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 47 : « Les microgroupes et les individus, loin de s'aligner sur un décodage, uniforme et imposé, décodent les messages à leur manière, les interceptent et les transposent, opposant au code dominant leurs sous-socles particuliers et finissent par recycler tout ce qui leur parvient ».

Pour Michel Maffesoli aussi, l'individu postmoderne ne s'épanouit dans ce monde éclaté que s'il accepte de prendre la vie comme une « succession de "présents" »²⁸², de vivre « au jour le jour ». Selon lui, la postmodernité repose sur une « logique d'être ensemble [...] qui ne serait plus finalisée, tournée vers le lointain, mais au contraire, centrée sur le quotidien »²⁸³. Cela induit une généralisation de l'esprit groupal, ce qu'il appelle le « néo-tribalisme ». Les nouvelles tribus ne cessent de se multiplier parce qu'elles se sont moulées à la condition postmoderne, elles ont su s'adapter aux besoins du « zapping » des individus postmodernes. Plusieurs individus font même partie de plusieurs tribus en même temps. Michel Maffesoli précise : « Le coefficient d'appartenance n'est pas absolu, et chacun peut participer d'une multiplicité de groupes, tout en investissant dans chacun une part non négligeable de soi. Ce papillonnage est certainement une des caractéristiques essentielles de l'organisation sociale qui est en train de se dessiner »²⁸⁴. Ces tribus se sont ajustées aux normes de l'autosélection, car les individus se font un devoir de choisir les groupes qui les intéressent. Ce choix se fait « suivant les intérêts du moment, suivant les goûts et les occurrences, et l'investissement passionnel va conduire vers tel ou tel groupe, telle ou telle activité. J'ai appelé cela - dit Michel Maffesoli - "unicité" de la communauté, ou union en pointillé »²⁸⁵. Ce pointillé indique que les groupes sont constitués de structures souples et de valeurs émotives.

Il ressort de ces différentes évocations que les composantes du postmodernisme sont nombreuses, et aux facettes pour le moins variées. Certes, les auteurs postmodernes présentent le postmodernisme comme le *moment* contemporain (de 1960 à nos jours), à l'intérieur duquel s'effectue une dynamique de transformation culturelle, afin d'adapter nos sociétés aux bouleversements profonds engendrés par la crise de la modernité. Chaque discipline construit un mode de pensée postmoderne qui lui est propre. Nous voulons pourtant tenter de faire ressortir d'une manière globale les différentes significations du postmodernisme.

²⁸² Michel Maffesoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table Ronde, 2000, p. 178.

²⁸³ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990, p. 43.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 84.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 156.

Des significations diverses

La multiplicité des approches et la pluralité de la plupart des analyses ne sont pas des arguments suffisants pour rejeter l'idée de postmodernisme. Comme le fait remarquer Alain Touraine, « les ensembles auxquels l'histoire culturelle a reconnu le plus d'importance, du romantisme au structuralisme, n'ont pas été définis de manière plus claire ou plus stable »²⁸⁶. Mais dans le cas du postmodernisme, il faut surmonter une difficulté plus sérieuse, car son nom même est curieusement contradictoire, puisqu'il recourt à une définition historique - *post* - pour nommer entre autres un mouvement culturel en rupture avec l'historicisme. Avec Yves Bonny²⁸⁷, nous voulons distinguer cinq significations de l'appellation générique *postmodernisme* :

1. Une sensibilité esthétique

La première signification que l'on peut donner est celle d'une sensibilité esthétique en rupture avec les valeurs et canons dits modernistes, en littérature, en art et en architecture. Cela concerne toutes les dimensions de l'art : conception de l'œuvre, de l'artiste, du rapport avec le public, place de l'art dans la société. C'est l'ensemble des valeurs et des conceptions de l'art associées au modernisme qui sont questionnées et remises en question, que ce soit de façon réfléchie ou sur un mode essentiellement pratique. Du point de vue de l'inscription de la littérature ou de l'art dans la société, le postmodernisme est associé à l'effacement des frontières entre la Haute Culture, la culture populaire et la culture commerciale, ainsi qu'à l'abandon des orientations avant-gardistes, au double sens esthétique et politique du terme, du modernisme. Les productions culturelles (œuvres et critiques) recourant à ces différents traits expriment un nouveau type que l'on peut qualifier de sensibilité esthétique.

2. Un état d'esprit et une attitude générale de critique

L'affirmation d'une sensibilité en rupture avec les formes antérieures et mobilisant pour s'autodéfinir la notion de postmodernisme ne se limite pas aux champs de l'architecture, ou de la littérature, mais peut s'élargir à l'ensemble de la culture, à la philosophie, à la science, aux doctrines politiques, aux « visions du monde ». De ce point de vue, le postmodernisme désigne dans tous les domaines un état d'esprit et une attitude générale de critique et de rejet des valeurs et représentations ayant marqué de

²⁸⁶ Alain Touraine, *op. cit.*, p. 224.

²⁸⁷ Yves Bonny, *op. cit.*, p. 65-89.

façon dominante la période précédente. Le postmodernisme renvoie donc ici à un retournement général de tendance au plan culturel, traduisant à la fois scepticisme et un jugement critique à l'égard des valeurs et conceptions du monde ayant accompagné l'avènement de la modernité et à l'égard des effets de leur mise en œuvre historique. De ce point de vue, il s'agit d'un mouvement relativement flou, d'un air du temps intellectuel et culturel pouvant prendre des orientations assez variées.

3. Un ensemble d'orientations philosophiques, épistémologiques et théoriques

D'un troisième point de vue, le postmodernisme peut être défini comme un ensemble d'orientations philosophiques, épistémologiques et théoriques. Celles-ci interrogent de manière critique les cadres intellectuels et les discours sociaux qui accompagnent et légitiment la modernité historique, et en particulier la philosophie des Lumières et l'ensemble des discours prétendant développer l'objectivité de la connaissance ou favoriser une rationalisation de la vie sociale. Quand bien même l'appellation *postmoderne* n'est pas reconnue par plusieurs des auteurs auxquels elle est appliquée, un certain nombre d'intellectuels, en particulier des philosophes, ont développé des modes de raisonnement, des questionnements, des concepts qui visent à marquer une rupture à l'égard des présupposés des Lumières et qui pour cette raison peuvent être dits postmodernes ou préfigurant le postmodernisme. A travers ces différentes inspirations, un ensemble d'orientations intellectuelles et théoriques se sont dégagées, qui entendent renouveler à plusieurs égards l'approche de la connaissance, de la subjectivité, de l'histoire, de la culture, de la société, du politique, et qui ont notamment conduit à parler d'un tournant postmoderne dans les sciences sociales.

4. Un ensemble de positionnements à caractère moral et politique

Une quatrième signification du postmodernisme renvoie à un ensemble de positionnements à caractère moral et politique qui ont marqué tout particulièrement le monde anglo-saxon, autour de questions à caractère identitaire et culturel à travers lesquelles a été mise en cause la conception antérieure de la culture publique, se présentant comme universaliste, mais dénoncée comme véhicule d'une domination sociale, d'un ordre symbolique contraignant et d'une négation des particularismes. La rupture définissant une orientation postmoderniste consiste ici en un renversement des valeurs conduisant à recoder négativement les références jusque-là éminemment positives à la raison, à l'individualisme abstrait, à la nation, à la culture commune et à valoriser à l'inverse les notions d'identité, de culture spécifique, de pluralisme, de

diversité, de multiplicité des voix, de reconnaissance des particularités, de promotion des catégories d'acteurs marginalisées. Tout cela s'est notamment traduit par un engagement actif en faveur d'une transformation des normes collectives et des modèles culturels dans un sens à la fois plus libéral et multiculturel. Dans cette dynamique, la liberté individuelle et la diversité culturelle, liées aux appartenances revendiquées (ethniques et religieuses en particulier) deviennent les nouvelles normes dominantes.

5. Une mutation culturelle

Cinquième lecture possible du postmodernisme, celle d'une mutation culturelle. Il ne s'agit plus alors de désigner des courants culturels ou intellectuels ou des mouvements sociaux visant à affirmer un certain nombre d'orientations, à prendre position contre le modernisme ou la modernité philosophique et historique, mais une transformation sociologique et anthropologique concernant la culture comme mise en forme symbolique de la sensibilité, de l'orientation du rapport à soi, à autrui et au monde. Le postmodernisme renvoie ici à un état historique de la culture plutôt qu'à une attitude ou à une prise de position, et il s'agit d'en saisir les caractéristiques, d'en analyser l'impact, et d'évaluer son articulation avec les autres dimensions de la société. Pour distinguer clairement cette signification des précédentes, on peut parler du développement d'une *culture* ou d'une *condition* postmoderne, par opposition à l'affirmation de *courants* ou de *mouvements* postmodernistes.

On voit donc que le postmodernisme s'est constitué comme étiquette cristallisant un certain nombre de tendances souvent fortement hétérogènes. Ce qui les réunit est d'abord le trait négatif d'une posture de rupture, de prise de congé, ou de déconstruction critique à l'égard des orientations intellectuelles et culturelles associées au modernisme (ou modernité), ce qui ne nous informe ni sur la manière dont elles définissent celui-ci, ni sur les postulats sur la base desquels elles entendent poursuivre positivement ce geste critique.

« Le postmodernisme comme ensemble de tendances artistiques s'opposant au modernisme n'est pas la même chose que le postmodernisme comme discours critique à l'égard des Lumières et de la modernité historique, pas la même chose non plus que le postmodernisme comme sensibilité spirituelle se voulant en rupture avec la rationalité instrumentale des Eglises établies, s'exprimant dans de nouvelles formes de religiosité du type "Nouvel Age". En outre, chacune de ces orientations peut s'exprimer dans des formes modérées ou radicales, sophistiquées ou vulgaires, et s'inscrire dans des perspectives multiples, expérimentalistes ou populistes, militantes ou quietistes, affirmatives ou nihilistes. Tout cela n'interdit pas de reconnaître un "air de famille" »

commun à plusieurs de ces développements, ni de prendre acte des phénomènes d'écho, d'influence et de syncrétisme qui les caractérisent »²⁸⁸.

Si le postmodernisme fait converger tous les avis ayant une visée critique de la modernité, ce phénomène a mis à jour de très nombreuses divergences d'orientation, qui ont, d'une certaine manière, conduit à l'éclatement et à la recomposition des positions autour de nouvelles appellations. Nous voulons maintenant les examiner successivement.

Une pléiade de qualificatifs

De nombreuses tentatives sémantiques ont été faites afin de sortir de l'impasse d'un vocable aussi générique, voire ambivalent, que celui de la notion *postmoderne*.

On trouve donc par exemple des tenants de la *transmodernité*. Elie Théofilakis voit la condition humaine aujourd'hui comme une interface, ou une transmodernité : « Les nouvelles réalités qui s'imposent dans le cadre de notre Technoculture remplacent l'interface Homme/Nature par celle Homme/Technique. Une multitude d'applications - manipulations génétiques, esthétique planétaire, transmissions et détections à des vitesses-lumières, images numériques, - non seulement transforment le contenu de notre savoir, mais elles affectent les cadres de notre expérience, ils la vident de toutes nos appropriations culturelles »²⁸⁹. Marc Luyckx Ghisi considère quant à lui que notre société est en train de changer de paradigme²⁹⁰ et ce paradigme nouveau qui se fait jour, il l'appelle également la transmodernité, et elle est pour lui démocratique, postpatriarcale, tolérante, post-sécularisée, etc²⁹¹. Il ajoute : « En réalité, la vision postmoderne est une transition entre deux paradigmes plutôt qu'un paradigme à part entière »²⁹².

²⁸⁸ Yves Bonny, *op. cit.*, p. 65.

²⁸⁹ Elie Théofilakis, *op. cit.*, p. 12.

²⁹⁰ Si Marc Luyckx Ghisi utilise le terme de *paradigme*, il faut noter que Thomas Kuhn a été le promoteur de ce concept de paradigme, comme modèle théorique de pensée qui oriente la réflexion et la recherche dans des disciplines scientifiques. Une définition simple dans le contexte scientifique serait : L'ensemble des règles admises et intériorisées comme normes par la communauté scientifique, à un moment donné de son histoire, pour délimiter et problématiser les faits qu'elle juge dignes d'étude. Même si cela est devenu d'un usage de plus en plus courant, on est donc en droit de s'interroger s'il est adapté de parler de paradigme à propos de phénomènes dans les sciences sociales.

²⁹¹ Marc Luyckx Ghisi, *Au-delà de la modernité, du patriarcat et du capitalisme. La société réenchantée ?*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 49-50.

²⁹² *Ibid.*, p. 42.

Anthony Giddens se pose la question de savoir si la société dans laquelle nous vivons est, par son mode de structuration, un prolongement de la société « moderne », apparue en Occident il y a quatre siècles maintenant, ou si elle présente plutôt un ensemble de traits qui l'éloignent définitivement de ce modèle ? Sa théorie de la structuration offre un moyen de caractériser la modernité, d'en déterminer les conséquences et les tendances²⁹³. Et il tranche : « Par contraste avec les conceptions postmodernes, permettez-moi de proposer qu'à ce moment-ci, les sciences du social ont précisément besoin de ce qui a été jugé irréalisable et, en conséquence, éliminé : une théorie totalisante de ce que j'appellerai désormais non pas la "postmodernité" mais la "haute modernité" ou, mieux, la "modernité avancée" »²⁹⁴.

Pour François Dubet, « mieux vaut parler de *modernité tardive* que de post-modernité, parce qu'il n'y a pas de rupture avec le programme institutionnel, pas de passage brutal d'un modèle à l'autre, mais une sorte de longue implosion issue de la modernité elle-même quand se poursuit le processus de rationalisation, de désenchantement et de diversification de la vie sociale et de ses représentations. [...] Le programme institutionnel a correspondu à la mise en œuvre moderne de la sécularisation ; nous vivons aujourd'hui la sécularisation de cette sécularisation »²⁹⁵.

Denis Müller va parler de *métamodernité* : « Le discours sur la postmodernité est devenu emphatique et plutôt nébuleux. C'est pourquoi nous préférons pour notre part envisager ici une exigence de métamodernité. Elle rejoint ce qui a été montré par le sociologue britannique Anthony Giddens quand il réinterprète la postmodernité comme la mise en œuvre des "conséquences de la modernité", à condition, toutefois, de bien saisir ces conséquences comme des effets d'une conception critique de la modernité, assumant aussi bien la modernité comme crise que la crise même de la modernité »²⁹⁶.

De son côté, Jean-Paul Willaime, s'inspirant également des analyses d'Anthony Giddens, propose de parler d'*ultramodernité*. Il écrit : « L'ultramodernité, c'est toujours la modernité, mais la modernité désenchantée, problématisée, autorelativée. Une modernité qui subit le contre-coup de la réflexivité systématique qu'elle a enclenchée :

²⁹³ Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

²⁹⁴ Anthony Giddens, « Une théorie critique de la modernité avancée », in : Michel Audet et Hamid Bouchiki (éd.), *Structuration du social et modernité avancée*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 33-34.

²⁹⁵ François Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002, p. 52.

²⁹⁶ Denis Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999, p. 129.

celle-ci n'épargne rien, pas même les enchantements qu'elle a pu produire dans sa phase conquérante. [...] L'ultramodernité, c'est donc le déploiement, dans différents domaines, de l'incertitude engendrée par le potentiel permanent de critique que représente la modernité elle-même »²⁹⁷. Le terme d'ultramodernité a été repris par exemple par Danièle Hervieu-Léger²⁹⁸ ou Frédéric Lenoir²⁹⁹.

Les tenants de l'*hypermodernité* soulignent le fait que la société dans laquelle évoluent les individus contemporains a changé. L'accent est mis, non pas sur la rupture avec les fondements de la modernité, mais sur l'exacerbation, sur la radicalisation de la modernité. Comme le fait remarquer Nicole Aubert dans l'ouverture d'un livre qu'elle a édité sous le titre *L'individu hypermoderne* : « Les individus contemporains sont les mêmes, qu'on les baptise "postmodernes" ou "hypermodernes". Ce qui diffère, ce sont les postulats explicatifs concernant la société dans laquelle ils évoluent. [...] S'interroger sur les caractéristiques ou la problématique d'un individu contemporain "hypermoderne" implique ainsi l'idée d'augmentation, d'excès, d'intensité. Cette idée renvoie à une notion de modernité exacerbée, dont la complexité et la multiplicité de facettes semblent définir des individus profondément différents de ceux qui les ont précédés »³⁰⁰. François Ascher souligne néanmoins que les approches de l'hypermodernité peuvent être « assez diversifiées, certains considérant que le préfixe "hyper" exprime d'abord un excès, voire une pathologie de la modernité, d'autres critiquant ce discours unilatéral de la perte et insistant plutôt sur la poursuite d'un processus de modernisation complexe fait de transformations, de pertes certes, mais aussi d'émergences nouvelles. Dans ce cas, le préfixe "hyper" est utilisé également pour exprimer le développement d'un individu plus complexe »³⁰¹.

²⁹⁷ Jean-Paul Willaime, « La sécularisation contemporaine du croire », in : Leïla Babès (éd.), *Les nouvelles manières de croire*, Paris, Editions de l'Atelier, 1996, p. 48-49.

²⁹⁸ Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003. Parlant de la spirale d'un mouvement culturel qui voit s'accroître toutes les tendances repérées précédemment, elle s'interroge : « S'agit-il, du fait même de cette accélération, d'une phase qualitativement nouvelle dans la trajectoire de la modernité ? On ne s'engagera pas ici dans le débat sur la légitimité d'utiliser, pour désigner ce moment, la notion de "postmodernité". Ou plutôt, on évitera soigneusement de recourir à un terme qui postule - de façon ambiguë - que le temps de la modernité serait dépassé. [...] On préférera donc - pour souligner à la fois la continuité de cette époque avec la période précédente et la nouveauté qui procède en même temps de l'extrême accélération du changement - le terme d' "ultramodernité" qu'utilise aussi Jean-Paul Willaime » (p. 85-86).

²⁹⁹ Frédéric Lenoir, *op. cit.*, p. 211. Il résume ainsi : « L'ultramodernité, c'est en quelque sorte la modernité sans l'espérance qui l'a fait naître ».

³⁰⁰ Nicole Aubert, *op. cit.*, p. 15-16. Cette idée d'exacerbation de la modernité, avec les effets qu'elle induit, se retrouve dès la première formulation du concept d'*hypermodernité*, il y a un peu plus de vingt ans, par un groupe de chercheurs (Max Pagès, Vincent de Gaulejac, Michel Bonetti, Daniel Descendre), lors de l'étude qu'ils avaient consacrée à une célèbre multinationale d'origine américaine (*L'emprise de l'organisation*, 1979). A la pointe de la modernité en termes de techniques managériales, l'entreprise « hypermoderne » qu'ils avaient analysée développait une emprise psychologique profonde sur ses employés. Il s'agissait alors pour les chercheurs, d'étudier les correspondances entre les transformations techno-économiques, les structures politiques du pouvoir qui s'établissaient sur le fond de ces transformations et les changements qu'elles induisaient dans la psychologie inconsciente collective.

³⁰¹ François Ascher, *Le mangeur hypermoderne. Une figure de l'individu éclectique*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 251.

Gilles Lipovetsky reprend aussi depuis peu le vocabulaire de l'hypermodernité. Il semble avoir abandonné la thèse de la postmodernité, qui n'aurait été finalement selon lui qu'une « parenthèse », et il se rapproche de fait de plus en plus des thèses d'Anthony Giddens, le citant et utilisant notamment la notion de réflexivité³⁰². Dans la même dynamique, Philippe Lemoine s'oppose à une postmodernité synonyme de perte de sens, et lui préfère la notion d'hypermodernité :

« C'est là le cœur de l'idée de post-modernité. Derrière cet échange marchand généralisé, il ne peut plus y avoir de sens. D'ailleurs, le *shopping* détruit le sens, de manière accélérée, en installant sa logique de circulation dans toutes les institutions plus ou moins privatisées, à la recherche de ressources ou tout simplement à la recherche de moyens de se montrer en vie. Les aéroports deviennent ainsi des centres commerciaux, les églises également (*divine economy*), les gares et les stations de métro pareillement. L'éducation, les administrations, les bases militaires, les musées font une place au *shopping*. La ville, la société, deviennent des supermarchés. [...] Sans nier le fait qu'elle recoupe de nombreux pans de l'actualité, cette vision-là n'est pas la nôtre. La thèse de la post-modernité, de la disparition de l'histoire dans le pur marchand, ne correspond pas à ce que nous pouvons comprendre de la modernité en devenir. Au lieu de s'intéresser à la désacralisation du monde, au retrait de la religion et de Dieu, il s'agit de se ré-interroger sur le processus même de sacralisation du monde, de production du sacré. La problématique de la modernité, celle qui caractérisait les Temps Modernes, c'était de préserver la société du dérèglement des passions humaines. Il s'agit là au contraire de retrouver les passions enfouies et d'en faire le cœur de la nouvelle modernité. Cette problématique-là, nous proposons de l'appeler : hyper-modernité »³⁰³.

Dans le même esprit d'une exacerbation de la modernité, certains anthropologues ont proposé un concept voisin : celui de *surmodernité*. Ainsi, pour Marc Augé, la surmodernité « procède simultanément des trois figures de l'excès que sont la surabondance événementielle, la surabondance spatiale et l'individualisation des références, [...] et trouve naturellement son expression complète dans les non-lieux »³⁰⁴. Dans un entretien avec Pierre-Olivier Monteil, il explique : « J'ai recouru au terme de "surmodernité" pour éviter celui de "post-modernité", qui me semblait désigner trop de choses et sous-entendre en particulier une sorte de fin des choses dont je ne vois pas ce qui autoriserait à la prédire. En revanche, les facteurs à l'œuvre dans la constitution de la modernité en Europe - à savoir l'économique - n'ont cessé de se renforcer, d'évoluer selon une logique d'accélération et d'excès. J'entends donc "surmodernité" au sens d'une surdétermination : ce qui oblige à repenser, non à finir de penser »³⁰⁵.

³⁰² Gilles Lipovetsky, avec Sébastien Charles, *Les Temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

³⁰³ Philippe Lemoine, « En marche vers l'hypermodernité ? », in : Philippe Lemoine, François Fourquet, Michel Crozier, *et al.*, *1954 - 2004 : d'une modernité à l'autre*, Paris, Descartes et Cie, 2004, p. 68-70.

³⁰⁴ Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 136. Il ajoute néanmoins : « La surmodernité n'est pas le tout de la contemporanéité. [...] Ce que contemple le spectateur de la modernité, c'est l'imbrication de l'ancien et du nouveau. La surmodernité, elle, fait de l'ancien (de l'histoire) un spectacle spécifique - comme de tous les exotismes et de tous les particularismes locaux » (p. 138).

³⁰⁵ Marc Augé, « La surmodernité : héritage chrétien ou récurrence polythéiste ? », in : Pierre-Olivier Monteil, *op. cit.*, p. 97.

« Etre surmoderne, c'est épouser le mouvement et vivre cependant avec l'incertitude »³⁰⁶ écrit Georges Balandier. C'est donc avec le même terme et la même perspective reconstructiviste qu'il considère les choses. Il reste cependant prudent quant à ce que cette surabondance peut offrir :

« Si le monde de l'homme surmoderne n'est plus guère considéré, ni rendu intelligible, à travers des figures anthropomorphes, il se donne à voir comme un monde "anthropique" où l'homme inscrit en tout son action transformatrice, où œuvre sa capacité - en apparence illimitée - de reconstruire ce qui relevait encore d'un ordre des choses accepté conforme à la nature et à ses contraintes. (...) Mais ce monde reste celui de l'attente, il n'existe pas tant que l'homme acquiert continuellement de nouveaux pouvoir-faire sans devenir pour autant l'inventeur de son nouveau lieu planétaire - celui du pouvoir-vivre mieux ensemble - ni le libre créateur des significations qui l'éclaireront sur le cours d'un destin dont l'intelligibilité lui échappe grandement, malgré l'illusion de le maîtriser davantage »³⁰⁷.

Comme nous pouvons donc le voir, les différentes orientations qui traversent la crise de la modernité en font à bien des égards une *auberge espagnole* où chacun peut puiser ce qui lui convient, que ce soit pour se revendiquer d'un mouvement ou pour le dénoncer, pour défendre une orientation, ou en choisir une autre.

Notre intention en voulant saisir les contours de la crise de la modernité a en point de mire une mise en miroir de l'évolution de notre société contemporaine avec l'actualité du protestantisme. Nous avons tenté de montrer que la modernité - qui s'est développée en parallèle et en influence réciproque au moins partielle avec le protestantisme - est en crise. La focalisation initiale sur une lecture postmoderne du phénomène a montré ses divergences et donc la limite du concept postmoderne. Il coexiste donc aujourd'hui presque autant de nuances que d'intervenants dans le débat. C'est pourquoi, afin de s'interroger avec autant de clarté que possible sur l'éventuelle influence - réciproque ou pas - entre crise de la modernité et protestantismes contemporains, nous voulons proposer en synthèse³⁰⁸, une typologie des modernités contemporaines.

³⁰⁶ Georges Balandier, *Le grand système*, Paris, Fayard, 2001, p. 57.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 54-55.

³⁰⁸ Comme pour toute synthèse, le risque est réel d'être réducteur voire schématique. C'est d'autant plus vrai avec une notion aussi polymorphe. Nous courrons ce risque, au bénéfice, nous l'espérons, de la clarté.

4.2 Typologie des modernités contemporaines

Comme le souligne Dietrich Korsch, « les différentes nuances sémantiques que rassemble l'expression "crise" ouvrent à ce concept un vaste champ d'applications. Si l'on dérive "crise" de *krinô*, le mot renvoie alors à : séparer, choisir, juger, décider. Si c'est plutôt *krinomai* que l'on voit en arrière-plan, on arrive alors à : se mesurer, se quereller, combattre. Partant de cette détermination étymologique, on peut discerner un concept objectif de crise (querelle, combat) et un concept subjectif (décision, jugement) »³⁰⁹. Parler de *crise de la modernité* peut donc impliquer à la fois qu'un débat existe, et que l'on se querelle à propos de la modernité, mais aussi que l'on puisse envisager trancher et faire un choix, dans un sens ou un autre, à propos de la vision et de la compréhension que chacun peut avoir du monde d'aujourd'hui. L'expression *crise de la modernité* nous paraît donc suffisamment ouverte, et en même temps assez neutre pour faire coexister les différents types de modernités contemporaines. Si les différentes conceptions de la crise de la modernité ont en commun leur critique de la modernité, elles diffèrent par contre dans les analyses qu'elles en proposent et sur les orientations à adopter. En s'inspirant notamment de Luc Ferry³¹⁰, nous avons choisi de distinguer trois orientations de la crise de la modernité³¹¹.

La crise de la modernité comme retour à la tradition

Il y a, d'abord, une orientation de la crise de la modernité comme réactionnaire³¹², ou régressive, qui préconise un retour en arrière. De ce point de vue, la modernité représente une parenthèse malheureuse dans l'histoire de l'humanité, qu'il importe de fermer le plus vite et le plus complètement possible. Ses échecs et les insatisfactions qu'elle entraîne confirment la justesse des analyses et des combats de ces antimodernistes qui veulent maintenir la tradition contre les novateurs. Il faut reprendre

³⁰⁹ Dietrich Korsch, « La modernité comme crise », in : Pierre Gisel et Patrick Evrard (éd.), *La théologie en postmodernité*, *op. cit.*, p. 33.

³¹⁰ Luc Ferry, *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990, p. 311-319. Voir aussi Alain Touraine qui propose dans *Critique de la modernité*, p. 218-224 une typologie différente avec un point de vue plus sociologique ; Terrence Tilley qui dresse une typologie plus complexe et fouillée dans *Postmodern Theologies. The challenge of religious diversity* (Maryknoll, Orbis Book, 1995) ; Pierre Gisel, « Christianisme et postmodernité », *op. cit.*

³¹¹ Comme toute typologie, elle est imparfaite. Il y a quantité de nuances et de positions intermédiaires. Pour caractériser chacun des types, nous avons envisagé choisir un mot constitué de « modernité » auquel on aurait rajouté un préfixe ou un suffixe, voire un adjectif. Mais la pléiade est déjà tellement grande et les différentes appellations, si elles offrent des éclairages intéressants et révélateurs, ne nous semblent pas être déterminantes du fait du brouhaha sémantique existant. D'où notre choix d'inclure l'expression *crise de la modernité* dans une phrase explicative.

³¹² Au sens technique du terme.

leur projet et restaurer la situation qui existait avant l'avènement de la modernité, en tous cas dans un certain nombre de domaines.

D'après Luc Ferry, dans cette optique, « la tyrannie de l'innovation a fait long feu et, dès le milieu des années soixante-dix, on assiste, en particulier dans le domaine de l'architecture, à un vaste mouvement de réaction contre l'ultramodernisme des années cinquante, lui-même héritier du modernisme des années vingt. [...] Le postmoderne désignerait ainsi le résultat de la contradiction dialectique qui affecte en son principe la volonté sans cesse réactivée de produire l'inédit pour l'inédit »³¹³. Christian Ruby parle lui du « champ de bataille post-moderne, néo-moderne ». Il oppose les postmodernes et les néomodernes, dans une dualité où les postmodernes critiquent les modernes : « Le post-moderne ne vient pas seulement après le moderne : il lui tourne le dos et souhaite son éradication définitive. Il lui dénie toute valeur positive »³¹⁴.

La crise de la modernité comme déconstruction

La deuxième orientation de la crise de la modernité cultive de manière excessive certaines des valeurs de la modernité, et s'en sert pour détruire les autres. En poussant à l'extrême telle ou telle de ses tendances, on met la modernité en contradiction avec elle-même, et on la fait éclater. C'est ce qu'on appelle parfois la *déconstruction*³¹⁵. La modernité avait amené une sorte de fragmentation sociale, une dissolution des appartenances communautaires en insistant sur l'individualité de chacun. La crise de la modernité va continuer ce mouvement en s'en prenant cette fois-ci à l'individu, en montrant que sa personnalité résulte d'un certain nombre de forces et d'éléments qui le modèlent. Loin d'être un sujet autonome, la personne apparaît comme un objet construit, dont on aperçoit plus une apparence qu'une réalité originelle. L'analyse, qui découpe ce qu'elle étudie en éléments, détruit l'individu qu'elle avait dans un premier temps mis en valeur. De plus, en développant à outrance la fonction critique de la

³¹³ Luc Ferry, *op. cit.*, p. 316-317. Il donne un exemple : « Ainsi entendue, la postmodernité s'est, il est vrai, rapidement étendue à tous les autres domaines de l'art : à bien des égards, la peinture contemporaine retrouve les plaisirs du figuratif, et la musique savante, si elle reste le plus souvent atonale, a rompu de façon explicite avec l'impérialisme sériel des années cinquante » (p. 317).

³¹⁴ Christian Ruby, *Le champ de bataille post-moderne, néo-moderne*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 9.

³¹⁵ Si la déconstruction est une méthode, voire une école philosophique, créée autour de l'œuvre de Jacques Derrida, souvent associé au post-structuralisme, il ne se revendique lui d'aucune école, ayant beaucoup critiqué les présupposés liés à toute adhésion à une école en général. Le terme *déconstruction* est la traduction que Derrida propose pour le terme allemand de *destruktion*, que Heidegger emploie dans *Être et Temps* ; Derrida estime cette traduction plus pertinente que la traduction classique par *destruction*, dans la mesure où il ne s'agit pas tant, dans la déconstruction de la métaphysique, de la réduire au néant, que de montrer comment elle s'est bâtie. C'est dans cette dynamique, mais d'une manière plus large, que nous envisageons ici la crise de la modernité comme déconstruction.

raison, elle se défie tellement d'elle-même qu'elle se paralyse, se stérilise, ne sait plus que contester et abattre. Elle ébranle tout et ne fonde rien.

Luc Ferry évoque « le comble du modernisme » et affirme que dans cette orientation, « le postmoderne apparaît comme une exacerbation du moderne ». Il s'interroge alors : « Pourquoi dans ces conditions parler de "post" plutôt que d' "ultra-" modernisme ? »³¹⁶. Ce postmoderne-là « est plus "moderniste", plus "déconstructif" encore que ne l'est l'"art moderne". Il en est la quintessence, ce pourquoi le "post" n'a pas ici une signification chronologique ». Et de citer Jean-François Lyotard : « Le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même, ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes... »³¹⁷.

La crise de la modernité comme dépassement

La troisième orientation de la crise de la modernité, qu'on peut aussi appeler *reconstructive*, entend non pas abandonner les valeurs modernes pour revenir aux anciennes, ni les détruire pour ne laisser qu'un champ de ruines, mais les compléter et les équilibrer par les aspirations des réalités contemporaines. Elle cherche une nouvelle synthèse culturelle qui corrige les erreurs et compense les faiblesses de la modernité, sans pour cela renier ni larguer ce qu'il y a en elle de juste, de vrai, de positif. La modernité fournit quantité de matériaux précieux qu'il faut savoir utiliser, avec d'autres, et de manière critique dans la construction d'un monde cohérent.

Pour Luc Ferry, « il est permis d'envisager un dépassement du modernisme qui ne prenne pas la forme hégélienne d'une *Aufhebung*. C'est au fond ce à quoi invitent depuis quelques années les entreprises philosophiques qui, en Allemagne comme en France, tentent d'élaborer à nouveaux frais, après les déconstructions avant-gardistes de la rationalité et de la subjectivité, une pensée nouvelle, plus différenciée et plus nuancée, de la raison et du sujet »³¹⁸. Allbrecht Wellmer va dans le même sens quand il affirme : « Contre le rationalisme dans son ensemble, nous devons objecter que nous n'avons à attendre ni légitimations dernières, ni solutions dernières. Mais cela ne

³¹⁶ Luc Ferry, *op. cit.*, p. 312. On aurait pu choisir le terme d'ultramodernisme pour cette orientation de la crise de la modernité, mais nous ne l'avons pas fait car il existe une autre vision de l'ultramodernisme, positive cette fois, qui nous semble devoir être distinguée de cette vision déconstructiviste.

³¹⁷ Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, *op. cit.*, p. 30.

³¹⁸ Luc Ferry, *op. cit.*, p. 317-318.

signifie ni qu'il faille donner congé à l'universalisme démocratique, ni qu'il faille renoncer au projet marxien d'une société autonome, ni renoncer à la raison. Cela signifie plutôt que l'universalisme des Lumières, et les idées d'auto-détermination individuelle et collective, et la raison et l'histoire doivent être repensés. Dans la tentative de faire cela, je verrais une authentique impulsion "postmoderne" vers un autodépassement de la raison »³¹⁹. Ferry rajoute que la contribution à l'histoire de la subjectivité moderne a été conçue comme pendant positif nécessaire à la critique de l'avant-gardisme philosophique des années soixante. Dans cette dynamique-là, « on ne saurait donc se contenter indéfiniment du "ni-ni" »³²⁰.

La crise de la modernité a donc des orientations multiples qui d'après nous coexistent simultanément. Du reste, les frontières entre ces modernités contemporaines ne sont pas forcément hermétiques. Certes, elles sont liées chacune à une vision spécifique de notre monde actuel, mais leur coexistence témoigne de modernités plurielles.

Cette pluralité se retrouve-t-elle dans le protestantisme contemporain ? Quelle influence peut avoir la crise de la modernité sur les Eglises protestantes ? Et réciproquement ? Voici le questionnement qui va animer notre regard sur les protestantismes aujourd'hui.

³¹⁹ Allbrecht Wellmer, *op. cit.*, p. 159.

³²⁰ Luc Ferry, *op. cit.*, p. 318.

Les protestantismes aujourd'hui

La modernité d'hier et celle d'aujourd'hui ne se ressemblent plus tout à fait. Comme nous venons de le voir, des évolutions certaines ont marqué les modernités contemporaines. Or, le protestantisme a depuis sa naissance été en affinité avec la modernité. En est-il de même dans la situation présente ? Pour tenter de répondre à cette question et envisager les modalités des relations entre les protestantismes d'aujourd'hui et les modernités en crise, nous voulons donc nous pencher sur leurs influences - réciproques ou pas -, ce qui nous amènera à dresser une typologie des protestantismes aujourd'hui en résonance avec la typologie des modernités contemporaines que nous venons de présenter. Enfin, nous évoquerons deux aspects caractéristiques du protestantisme actuel qui vit, accompagne, ou subit les évolutions d'une société en mouvement.

5.1 Protestantisme et modernité en crise

Une influence à sens unique

Dans notre parcours à travers la crise de la modernité, nous n'avons trouvé aucune trace d'une influence protestante, contrairement à la phase d'essor de la modernité. Il semble donc que si le protestantisme suit son chemin, son rôle et son influence vis-à-vis de la sphère publique et sociale ont décliné. Olivier Abel évoque l'image positive que peut avoir le protestantisme mais qui est une perception liée à une époque maintenant révolue :

« Certes dans la société française, le protestantisme est généralement perçu comme une religion tolérante, pluraliste, civique et moderne, pour diverses raisons, dont la plus emblématique est certainement la figure d'Henri IV, abjurant le protestantisme pour pacifier son Royaume. Avec lui, on crédite les protestants de la capacité à laisser leur religion au vestiaire pour entrer dans l'espace public. Mais dans une société pleinement sécularisée, devenue critique vis-à-vis du mythe de la modernité, on n'a plus guère besoin d'une religion à ce point discrète et sécularisable : on

lui demande sa spécificité proprement religieuse. Là est le problème du protestantisme aujourd'hui : sa spécificité se confond trop avec le profil de la modernité elle-même »³²¹.

Si le protestantisme a su être porteur d'un projet en phase avec la société à l'époque de la modernité, la crise de cette dernière contribuerait à des changements et des remises en question d'un certain nombre de valeurs qui étaient en résonance positive avec le protestantisme. Le fait de ces évolutions implique une transformation du champ religieux ne permettant plus au protestantisme d'avoir cet écho favorable. C'est ce que montre Jean-Pierre Bastian en s'intéressant au cas de l'Europe latine :

« En modernité tardive, le champ religieux se transforme dans le sens de la pluralisation et de la subjectivation des croyances. [...] Porteur d'une éthique de conviction, [le protestantisme] souffre aujourd'hui d'un déficit d'image, car, par trop en phase avec la modernité, il se trouve comme absorbé par elle. Dans une société sécularisée et pluraliste, les groupes minoritaires qui incarnent une différence culturelle obtiennent une sorte de plus-value sociale. Le protestantisme, porteur de l'ethos de la modernité, ne bénéficie plus, aujourd'hui en Europe latine, du principe de différence dont il disposait en tant qu'avant-garde »³²².

Les mutations de la société ont d'une certaine manière fait changer les contours de la rationalité moderne, et le protestantisme y étant trop lié pourrait y voir une cause d'un certain déclin d'influence, voire d'un déclin tout court. C'est ainsi qu'Alain Houziaux analyse cette perte d'influence et ce déclin du protestantisme traditionnel :

« Comment expliquer le relatif déclin du protestantisme traditionnel ? Il continue à susciter de l'estime parce qu'il est laïc, intelligent, rationnel, ouvert, tolérant. Mais il pourrait stagner ou même décroître exactement pour les mêmes raisons, du fait de la mutation de la société actuelle vers la "post-modernité" (avec le retour du religieux, du communautarisme, de l'irrationnel et du goût pour l'émotionnel) »³²³.

Comme l'exprime Jean-Paul Willaime, la modernité protestante, « bien que partielle et limitée, est incontestable, mais le fait que le protestantisme a joué un rôle majeur dans l'avènement du monde moderne ne lui donne pas forcément une légitimité assurée pour les temps présents et futurs »³²⁴. Non, seulement, on peut donc s'interroger sur l'influence que le protestantisme aurait sur la modernité en crise mais également sur sa pertinence pour le temps présent.

³²¹ Olivier Abel, « Protestantisme et modernité en crise », *Autres Temps*, 54, été 1997, p. 72.

³²² Jean-Pierre Bastian, « Introduction », in : Jean-Pierre Bastian (éd.), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 5.

³²³ Alain Houziaux, « Quelles chances pour les protestantismes ? », in : Alain Houziaux (éd.), *Où va le protestantisme ?*, Paris, Editions de l'Atelier, 2005, p. 25.

³²⁴ Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 11.

On peut donc dire que si le protestantisme a été proactif dans l'essor de la modernité, il n'est plus aujourd'hui que réactif, subissant les influences de la modernité en crise sans être porteur lui-même de contributions significatives à la pensée contemporaine et au développement de la société. Cette influence à sens unique a même contribué à un certain effacement. Ce n'est pas spécifique au protestantisme, mais à une généralisation de ce qu'on a pu appeler la privatisation du croire. Or, dans ce mouvement de retrait progressif du religieux dans notre société, le protestantisme, comme du reste l'ensemble des Eglises chrétiennes, ne semble pas contribuer aux avancées sociétales. A l'inverse, ce sont les évolutions en cours dans la société qui suscitent certains changements et certaines influences sur les Eglises qui cherchent, certaines en tous cas, à s'adapter.

Nos sociétés étaient restées culturellement chrétiennes. Le fond culturel chrétien a persisté, à des degrés divers, dans tous les pays occidentaux à travers le fonctionnement des institutions, le droit, les mœurs, l'anthropologie, l'éthique. Or c'est ce fondement religieux de nos sociétés laïques qui se trouve profondément ébranlé depuis une trentaine d'années. La naissance de la modernité a eu pour conséquence l'expulsion de la transcendance hors de la sphère sociale. La crise de la modernité a pour conséquence un ultime évidement religieux des structures juridiques, politiques et culturelles de la société.

Pour James Beckford, « les évolutions surprenantes et paradoxales des religions sont parmi les effets les plus intéressants d'une modernité (ou mieux "des modernités") qui ne cesse de se métamorphoser »³²⁵. C'est dire si la crise de la modernité a une influence sur les Eglises, et donc sur le protestantisme, malgré son éviction d'une certaine sphère publique. Les différentes orientations de la crise de la modernité touchent les Eglises protestantes de diverses manières, mais le « surprenant » et « paradoxal » est le mélange des influences, qui pourrait nous amener à parler d'*hybridité des protestantismes*. C'est ce que nous voulons maintenant évoquer.

³²⁵ James Beckford, « Perspectives sociologiques sur les relations entre la modernité et la globalisation religieuse », in : Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet (éd.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 273.

L'hybridité protestante

Jean-Pierre Bastian, prenant appui sur la situation des pentecôtismes en Amérique latine, a analysé l'éclectisme de la transformation religieuse caractérisée par une pluralisation croissante, comme un processus d'hybridation. Il nous semble qu'à bien des égards on pourrait élargir cette notion à la réalité des protestantismes confrontés à la crise de la modernité. Si le terme *synchrétisme* « renvoie, dans une approche culturaliste du religieux, à l'idée de pureté des traditions religieuses et à une classification normative des conduites et des imaginaires. En revanche, la notion d'hybridité signale plutôt la juxtaposition de divers registres d'emprunts incluant les contenus des croyances, les formes de transmission et de communication, les recours aux médiations les plus archaïques comme les plus modernes, l'usage éclectique et pragmatique des modèles articulés à la logique de marché »³²⁶.

Ne pourrait-on donc parler d'hybridité pour évoquer la manière dont aujourd'hui, dans de nombreuses Eglises protestantes, cohabitent différentes orientations de la crise de la modernité ? Cette hybridité peut nous semble-t-il s'appliquer à l'ensemble de la famille protestante. C'est dans ce sens que Michel Leplay parle de multiplicité :

« L'Eglise dite *universelle* et pour les protestants invisible, ou plutôt partiellement visible dans des réalisations sociales et culturelles multiples. Et nous avons pris le parti de présenter ces protestantismes au pluriel ; [...] chacun apportant sa spécificité, parfois pour une heureuse complémentarité, souvent dans un esprit concurrentiel. [...] Evolutifs avec la culture et adaptés à la société, ces protestants ont largement contribué à la réussite œcuménique de leur interprétation de l'Évangile »³²⁷.

Si la notion d'hybridité nous semble adaptée pour parler des protestantismes en général, elle nous paraît même être judicieuse pour évoquer le mélange des influences à l'intérieur d'une même Eglise. C'est ainsi qu'on pourra trouver par exemple telle Eglise protestante avec une orientation théologique prenant en compte la recherche scientifique contemporaine et donc invitant à déconstruire certaines lectures fondamentalistes des Ecritures, alors que la liturgie de cette même Eglise gardera des accents peu en phase avec certaines liturgies plus contemporaines. A l'inverse, on pourra trouver telle autre Eglise protestante ayant une théologie traditionaliste alors

³²⁶ Jean-Pierre Bastian, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », in : *La globalisation du religieux*, *op. cit.*, p. 102.

³²⁷ Michel Leplay, *op. cit.*, p. 80.

qu'elle saura utiliser des modes de communication en adéquation avec les technologies les plus avancées.

On peut donc trouver un certain nombre de juxtapositions qui contribuent à faire de nombreuses Eglises protestantes aujourd'hui des Eglises hybrides. Cette hybridité prendra des formes différentes selon l'ouverture des Eglises à l'influence de certaines orientations de la crise de la modernité. Comme l'exprime Jean-Paul Willaime, aujourd'hui, « le religieux est beaucoup moins structuré socialement et culturellement. Pris entre la mondialisation et l'individualisation, ces pays symboliques que sont les religions voient leurs frontières érodées et devenir floues : l'identité religieuse des individus est beaucoup plus incertaine et flottante »³²⁸.

Du fait de cette hybridité des protestantismes dans la crise de la modernité, présenter une typologie devient périlleux, car les frontières étant floues voire fluides, les croisements variés et complexes, le choix de critères, afin de distinguer des lignes de forces communes, devient délicat. Le choix d'une typologie peut se faire à partir de facteurs historiques ou géographiques, à partir des modes d'organisation ou d'adhésion, ou encore du rapport à l'Écriture. Il existe un certain nombre de typologies des protestantismes plus ou moins développées à partir de ces différents critères³²⁹. Mais dans le cadre de notre réflexion sur les rapports entre modernités et protestantismes, et dans la mesure où semble exister dans leurs rapports une influence à sens unique, il nous paraît intéressant d'envisager une typologie des protestantismes calquée sur celle des modernités contemporaines. Du fait de notre conviction que les différentes orientations de la crise de la modernité³³⁰ coexistent jusque dans les milieux protestants, nous voulons donc reprendre la typologie évoquée précédemment pour présenter les modernités contemporaines et tenter de voir dans quelle mesure cette typologie là fait écho aux réalités ecclésiales, socio-religieuses et théologiques des protestantismes aujourd'hui³³¹.

³²⁸ Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 113.

³²⁹ Cf. par exemple : Roland Campiche, « Les différents types d'appartenance aux Eglises », in : *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 129-180 ; Jean-Paul Willaime, « Protestantisme établi et protestantisme de conversion : les recompositions du protestantisme en ultra modernité », in : Jean-Pierre Bastian, *La recomposition des protestantismes en Europe latine*, op. cit., p. 13-25 ; Steve Bruce, « The fragmentation of protestantism », in : *A house divided*, op. cit., p. 30-47 ; etc. Voir aussi notre paragraphe ci-dessus : « Approche sociologique du protestantisme », p. 48-51.

³³⁰ La crise de la modernité comme retour à la tradition, comme déconstruction et comme dépassement (cf. chapitre 4).

³³¹ L'influence de la crise de la modernité nous semble toucher à différents domaines du protestantisme. Notre but n'est pas dans le cadre de ce travail de prendre un à un les domaines sociologiques, théologiques ecclésiologiques afin de voir l'influence de chacune des orientations de la crise de la modernité. Si la typologie évoquée ci-dessus aura donc l'inconvénient d'évoquer tour à tour des domaines différents, elle aura l'avantage d'illustrer sur divers plans l'influence de la modernité en crise vis-à-vis du protestantisme.

5.2 Typologie des protestantismes contemporains

Un protestantisme restaurateur

Ce courant représente une réaction orthodoxe et revivaliste qui implique une fermeté sur les articles fondamentaux de la foi et une délimitation précise de l'Église comme rassemblement de ceux qui « appartiennent » à Jésus-Christ. Le sens de cette réaction est clair : il s'agit de se mobiliser contre ce que l'on perçoit comme une dissolution de l'identité chrétienne et de l'Église dans le monde.

Selon Steve Bruce³³², « le protestantisme conservateur »³³³, est une des réponses du protestantisme au défi de la société sécularisée et pluraliste. Face à cette société, on peut en effet choisir de développer une sous-culture religieuse qui marquera, à des degrés divers, sa distance par rapport à la société environnante et qui s'attestera, de façon énergique, dans un corps d'affirmations clairement repérables et présentées comme non-négociables. C'est la réponse « orthodoxe » qui réagit au pluralisme ambiant en renforçant son propre système de croyances.

Cette option présente d'incontestables avantages du point de vue de son efficacité sociale : elle pallie les inconvénients des systèmes diffus de croyances et se révèle beaucoup plus lisible socialement parlant. Elle utilise par exemple les médias et la socialisation interne de ses membres s'effectue mieux. Mais elle présente aussi de nombreuses limites. Comme Steve Bruce le montre bien, ce type de sous-culture religieuse, en dépit de sa volonté de se distancier de la culture environnante, est contrainte de passer toutes sortes de compromis avec cette culture : on ne vit pas inopinément dans une société pluraliste.

On pourrait s'interroger sur la pertinence d'inclure les conservatismes religieux dans une typologie de la crise de la modernité, fussent-ils en réaction contre cette modernité. Mais les choses sont plus complexes et ambiguës qu'il peut sembler de premier abord. En effet, s'il y a une réaction contre certains aspects de la modernité, il y a néanmoins une sorte d'absorption de certaines dynamiques de la modernité.

³³² Steve Bruce, *A house divided. Protestantism, schism and secularization*, Londres/New-York, Routledge, 1990, p. 155-177.

³³³ Il emploie cette expression de préférence à celle de fondamentalisme.

Comme le fait remarquer Frédéric Lenoir, « les conservatismes religieux sont des phénomènes extrêmement modernes, bien que certains d'entre eux tentent d'affranchir leur société d'origine de la modernité. Ils sont modernes à un double point de vue : le premier est que, tout en critiquant la modernité, ils en reprennent un certain nombre de traits caractéristiques, comme la fascination exercée par la technique, ou encore l'usage des méthodes d'organisation de l'économie capitaliste de marché. Le second est que leur naissance et leur essor se font dans un cadre social et historique déterminé par la modernité. On ne peut donc voir dans les mouvements conservateurs religieux la simple continuation mécanique des logiques traditionnelles prémodernes. Les questions auxquelles ces conservatismes entendent apporter une réponse sont d'abord des questions modernes »³³⁴.

Vis-à-vis de la société moderne, le protestantisme restaurateur protestant représente bien une protestation contre certains de ses excès mais, en même temps, il avalise cette société moderne. « C'est *une protestation attestataire de la modernité*. Face à une société hédoniste, de luxe et de loisirs, il s'agit pour les fundamentalistes protestants de restaurer l'éthique puritaine du travail et de l'effort »³³⁵.

Dès sa naissance, le protestantisme a intégré une dimension restauratrice, souhaitant revenir sur un certain nombre de transformations du christianisme et restaurer une lecture authentique des Ecritures³³⁶. Il ne s'agit pas, dans cette typologie que nous voulons dresser, de catégoriser les Eglises car comme nous l'avons souligné, nous devons faire face à des hybridités qui compliquent les choses. Notre hypothèse est donc qu'il y a une dose plus ou moins forte de « restauration » dans toutes les Eglises protestantes, mais il est clair que certaines Eglises en font le centre de leur développement. C'est notamment le cas d'une majorité du courant évangélique.

Comme le font remarquer Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet, l'orientation évangélique a le vent en poupe. Or, ce courant « présente l'apparent paradoxe de constituer un puissant pôle réactif à une certaine modernité culturelle et à

³³⁴ Frédéric Lenoir, *op. cit.*, p. 100.

³³⁵ Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante, op. cit.*, p. 75. Et il ajoute : « Mais les fundamentalistes protestants ne sont pas des traditionalistes refusant la société moderne. Non seulement, ils utilisent fréquemment les techniques modernes de communication, mais ils acceptent aussi le libéralisme économique et politique tout en voulant le moraliser. Ils ne cherchent pas à restaurer une chrétienté ni à christianiser les institutions. Ils ne remettent généralement pas en cause la séparation des Eglises et de l'Etat - la laïcisation des institutions - même si, au nom de la liberté d'entreprendre, ils n'hésitent pas à créer toutes sortes d'organismes et d'œuvres pour être actifs dans la société et promouvoir leur cause. Ce qu'ils visent, c'est la rectitude du comportement des acteurs et la conversion des individus ».

³³⁶ Cf. notre paragraphe intitulé « Un triple refus », p. 38 et suivantes.

la globalisation homogénéisante, tout en étant parfaitement en phase avec les nouveaux modes de communication, qui permettent son développement mondial et qui sont précisément l'un des plus importants facteurs d'uniformisation »³³⁷.

Mais comme l'a bien montré Sébastien Fath dans son livre sur le protestantisme évangélique français *Du ghetto au réseau*, le courant évangélique est lui-même très pluriel³³⁸. Du reste, il ne faut pas assimiler le fondamentalisme au protestantisme évangélique. Ce dernier, qui présente de multiples visages, n'est pas forcément fondamentaliste au sens historique du terme. Comme le montre Jean-Paul Willaime, « des protestants évangéliques intègrent certains apports de l'exégèse historico-critique et n'ont pas de rapport littéraliste au texte biblique. Mais il est vrai que des positions fondamentalistes sont beaucoup plus fréquentes dans les Eglises évangéliques que dans les Eglises luthériennes ou réformées »³³⁹. Pour Jean Baubérot, « le fondamentalisme doit être relié à la spécificité idéal-typique du rapport aux Ecritures dans le protestantisme et à la façon dont s'y légitime la "parole vraie" »³⁴⁰.

Il existe donc un protestantisme restaurateur qui peut caractériser à la fois certaines Eglises établies mais qui est aussi à certains égards présent à des degrés divers dans la majorité des protestantismes contemporains.

Un protestantisme déconstructiviste

Le travail de déconstruction de Jacques Derrida a inspiré de multiples recherches tant en philosophie, en littérature, en art, en politique qu'en théologie. Selon Klauspeter Blaser, « même si le courant *déconstructionniste* est peu important quantitativement, il est significatif pour l'organisation actuelle du terrain intellectuel. Il met en lumière une

³³⁷ Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet, « La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux », in : *La globalisation du religieux, op. cit.*, p. 16.

³³⁸ Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Labor et Fides, 2005. Il présente une typologie du protestantisme évangélique (p. 303-320). Ce qui donne une certaine homogénéité au protestantisme se distingue par quatre caractéristiques majeures. On distingue tout d'abord l'infaillibilité de la Bible, dont la centralité lui confère un rôle de source unique d'autorité. On trouve ensuite l'importance du thème de la croix, qui rend plausible le projet de salut et valide la force d'un Dieu vivant dans l'histoire de chacun, plus fort que la mort. Troisièmement, la conversion est toujours présentée et valorisée comme expérience personnelle, singulière. Enfin, l'engagement constitue la quatrième caractéristique des évangéliques et s'oriente principalement dans trois directions : ascèse, solidarité communautaire, et évangélisation (p. 21-69).

³³⁹ Jean-Paul Willaime, article « Fondamentalisme », in : *Encyclopédie du Protestantisme, op. cit.*, p. 605.

³⁴⁰ Jean Baubérot, « Le fondamentalisme », in : Evelyne Patlagean et Alain Le Boulluc (éd.), *Les retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain/Paris, Peeters, 1993, p. 15. A propos des origines du fondamentalisme, Jean Baubérot affirme : « Rappelons rapidement les circonstances de la naissance du Fondamentalisme comme courant organisé du protestantisme. Une théologie de type fondamentaliste a été progressivement élaborée, à partir des années 1870-1880, aux Etats-Unis d'Amérique dans des milieux protestants qui estimaient que le libéralisme théologique, le Social Gospel et, d'une manière générale, un trop grand accommodement avec la modernité menaçaient les "bases" mêmes de la foi chrétienne » (p. 23).

conséquence que beaucoup d'intellectuels tirent de l'apparente mort de Dieu dans notre culture. Il l'achève en déclarant mort le sujet, le dessein de l'histoire et le texte, ces données qui ont structuré et ordonné à des titres et des degrés divers la pensée du théologien pendant la majeure partie de l'histoire »³⁴¹.

A partir des travaux de Jacques Derrida et de Thomas Altizer, le courant déconstructiviste s'est affirmé au milieu des années quatre-vingt, en la personne de Mark Taylor notamment. Dans *Errance*³⁴², il s'est essayé à explorer les conséquences de la déconstruction pour quatre notions essentielles du réseau de la théologie : Dieu, le soi, l'histoire et le livre. Selon lui, « la déconstruction du réseau de la théologie occidentale dévoile l'effort répété pour parvenir à une position de domination. Cette lutte semble s'intensifier avec la conviction que la maîtrise trouve sa provenance dans la capacité à assurer la présence et à établir l'identité en surmontant l'absence et en réprimant la différence »³⁴³.

Mark Taylor soutient que la déconstruction est une « herméneutique de la mort de Dieu », c'est-à-dire une critique des conséquences de l'humanisme athée propre à la modernité occidentale qui ouvre la possibilité d'une « a-théologie » posthumaniste et postmoderne, laquelle ne serait ni théiste, ni athéiste, ni religieuse ni séculière, ni croyante ni incroyante, mais de façon indécise, l'une et l'autre. En d'autres termes, « nous avons perdu l'orientation et ce n'est que dans la mesure où nous acceptons cette situation qu'une lueur, même fugitive (la *mazing grace* de Taylor), peut faire son apparition, sans évidemment s'installer ou durer. Ce ne sera pourtant plus le christianisme, la théologie, la foi ou la religion qui laissent une trace, mais la négation de ces réseaux construits ou leurs valeurs subverties qui, dans leurs négativités mêmes, peuvent avoir quelque chose de positif et d'illuminant ou d'inattendu et donc de proprement évangélique »³⁴⁴.

Dans cette dynamique, poussée à l'extrême, on peut se demander pourquoi les tenants de cette théologie déconstructiviste maintiennent la nécessité d'un travail interprétatif autour de la Bible. De même, un travail réflexif sur le christianisme ne va pas de soi.

³⁴¹ Klauspeter Blaser, « Variété des théologies postmodernes et crise des "fondationalismes" », in : Pierre Gisel et Patrick Evrard (éd.), *La théologie en postmodernité, op. cit.*, p. 195-196.

³⁴² Mark Taylor, *Errance. Lecture de Jacques Derrida, un essai d'a-théologie postmoderne*, Paris, Cerf, 1985.

³⁴³ *Ibid.*, p. 9

³⁴⁴ Klauspeter Blaser, *op. cit.*, p. 196.

D'ailleurs, beaucoup s'en sont distanciés. C'est pourquoi, dans ses extrêmes, on pourrait avoir du mal à qualifier de protestant ce courant³⁴⁵.

On retiendra néanmoins qu'une certaine dynamique déconstructiviste plus modérée est en affinité avec le protestantisme contemporain en ce sens qu'une remise en question des modèles établis, des modes de pensées, des *a priori* théologiques ou bibliques, a cours plus largement et plus librement en terrain protestant qu'ailleurs.

Un protestantisme reconstructiviste

L'école des penseurs du *Process* fournit un exemple d'une pensée constructive, en contraste avec le discours déconstructiviste. Alfred Whitehead est la figure centrale de la philosophie du *Process* dont se réclame la théologie du même nom. Dans son introduction à la théologie du *Process*³⁴⁶, André Gounelle évoque deux thèmes centraux, qui montrent les liens entre la philosophie de Whitehead et cette théologie : la nature du réel et la nécessité de Dieu. On trouve donc chez Alfred Whitehead une ontologie fondamentale et une perspective théiste. Ces deux piliers de sa pensée s'articulent autour d'une critique spécifique de la modernité et d'un plaidoyer pour une métaphysique rationnelle d'un type nouveau, métaphysique débouchant sur une éthique écologique et sociale.

Il est intéressant pour notre propos de considérer la manière dont Alfred Whitehead interprète le rôle du protestantisme dans le processus de civilisation. Le christianisme protestant, écrit-il, « est en déclin, mais la religion réformatrice qui l'animait est, elle, en plein essor. [...] Nous allons vers une nouvelle réforme, une re-formation »³⁴⁷. Plutôt que de critiquer la théologie systématique, il faut en saisir l'enjeu véritable, qui est la relation vivante de la pensée, de la foi, de nos émotions, de nos intuitions et de notre expression linguistique. D'un point de vue strictement historique, la Réforme fut un échec, puisque le principe protestant, comme idée éternelle, ne put s'actualiser véritablement. Mais l'idée elle-même, dans son dynamisme, reste pour nous une potentialité susceptible de s'actualiser.

³⁴⁵ Ni d'aucune autre étiquette confessionnelle d'ailleurs.

³⁴⁶ André Gounelle, *Le dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process*, Montpellier, Etudes Théologique et Religieuses, hors série, 1981. Voir aussi : John Cobb, « Two types of postmodernism : deconstruction and process », *Theology Today*, 47, 1990, p. 149-158.

³⁴⁷ Alfred Whitehead, *Aventures d'idées*, Paris, Cerf, 1993, p. 214.

A la suite de Whitehead, David Griffin s'efforce de repenser la place et la signification de Dieu dans le monde postmoderne³⁴⁸. Il trace une ligne de partage radicale entre la vision médiévale et la vision moderne du monde. La vision médiévale supposait une triple transcendance : celle d'un Dieu personnel ; celle d'un être humain placé au sommet de la création ; celle enfin, de l'après-vie. En retirant toute base à cette conception médiévale du monde, la conception moderne, essentiellement évolutionniste et relativiste, conduisait tout droit à l'athéisme théorique et pratique. L'homme lui-même est devenu étranger dans un monde sans signification aucune. Dans la vision postmoderne de Griffin, il n'est pas question de retourner en deçà de la modernité, de renoncer au passage à travers la modernité, reconnu comme « irréversible »³⁴⁹. La théologie postmoderne constructive s'appelle ainsi précisément pour cette double raison : elle entend mener une critique postmoderne de la modernité, mais une critique qui renoue de manière constructive avec le thème des « visions du monde ».

Ce courant reconstructiviste est néanmoins appelé à s'élargir. Comme le montre Klauspeter Blaser, les tenants de ce courant « comprennent leur travail essentiellement comme un travail de reconstruction dans et sous les conditions de la crise de la modernité ». Et il s'interroge : « Est-il possible de dire, comme l'affirme John Cobb, que de manière déjà sensible et toujours croissante les théologies noires, féministes ou hispaniques reconnaissent dans le projet de la pensée constructive un projet commun, dans la mesure où le procès intègre dans la dynamique qui est la sienne toute culture ambiante et particulière ? Il est clair que du point de vue de l'intention, la construction, la révision, ou un nouveau théocentrisme peuvent accueillir toutes les variantes de théologies "culturelles" et "contextuelles" comme éléments indispensables pour l'émergence de la culture contemporaine et d'un discours sur Dieu selon un paradigme nouveau. Mais il faut constater que l'énorme investissement dans l'effort de rendre Dieu plus intelligible et plus crédible n'a réussi à sauver ni les institutions ecclésiastiques ni la théologie publique de leur lent et croissant déclin »³⁵⁰.

Au-delà de la théologie, on peut discerner également ce qu'on pourrait appeler un *esprit de reconstruction* à d'autres niveaux. On peut par exemple penser à une certaine

³⁴⁸ David Griffin, *God and religion in the postmodern world. Essays in postmodern theology*, Albany, State University of New York Press, 1989.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

³⁵⁰ Klauspeter Blaser, *op. cit.*, p. 198.

dynamique ecclésiologique ou missiologique, ouverte et désireuse de mettre en œuvre une certaine créativité constructive, afin d'essayer de trouver une cohérence entre une foi authentique et les modalités du XXI^{ème} siècle. Nous essayerons d'esquisser quelques pistes de réflexion dans ce sens dans un dernier chapitre plus prospectif, mais il nous semble utile auparavant, afin de compléter notre regard sur les protestantismes aujourd'hui, d'évoquer deux caractéristiques de la recomposition protestante en crise de la modernité.

5.3 Caractéristiques de la recomposition protestante

Si l'influence entre protestantisme et modernité a aujourd'hui évolué dans un sens unique : de la modernité en crise vers le protestantisme, il ne paraît donc pas étonnant qu'une typologie des protestantismes contemporains subisse un effet miroir de la typologie des modernités en crise. Cette pluralité des protestantismes ne date pas d'hier et elle est d'une certaine manière inscrite dans ses gènes, car dès ses débuts, le protestantisme a, bon gré mal gré, été marqué par une certaine diversité. Néanmoins, en crise de la modernité, il semble que s'exacerbe deux des caractéristiques de la recomposition en cours du protestantisme : sa scissiparité et sa précarité.

La scissiparité protestante

Dans un livre collectif sur l'avenir du protestantisme, Klauspeter Blaser s'interroge sur un « éclatement du protestantisme »³⁵¹, se demandant si c'est ce qui attend le protestantisme. Mais - continue-t-il - en quoi donc un tel éclatement différerait-il d'une histoire déjà considérablement marquée par les scissions, les partages et les séparations de tous ordres ? En effet, comme le dit Jean Baubérot, « le protestantisme, en naissant, ne fragmente pas seulement la chrétienté occidentale, il se fragmente lui-même »³⁵². La scissiparité protestante est donc une réalité ancienne qui semble néanmoins s'accroître en crise de la modernité. Dressant les contours du protestantisme évangélique en France, Sébastien Fath évoque ce terme *scissiparité* comme « une disposition à la

³⁵¹ Klauspeter Blaser, « Eclatement du protestantisme ? », in : Daniel Marguerat et Bernard Reymond (éd.), *Le protestantisme et son avenir*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 77-96.

³⁵² Jean Baubérot, « Le fondamentalisme », *op. cit.*, p. 18.

fragmentation, à la division. Parce qu'il considère l'institution "Eglise" comme fonctionnelle et non pas comme sacrée, le protestantisme a une propension à la scissiparité : lorsqu'une institution ne convient pas, on la quitte et on en crée une autre. Cette orientation est très nette dans les milieux évangéliques, parce que ces derniers font primer l'assemblée locale sur les régulations supra-locales »³⁵³.

Si la scissiparité a depuis son origine caractérisé le protestantisme³⁵⁴, plusieurs raisons peuvent expliquer l'exacerbation de cette scissiparité en crise de la modernité.

On peut d'abord mentionner une accentuation de l'individualisation. De plus en plus, on souligne la liberté de chaque personne, l'émergence singulière de chacun. Ce message, bien que libérateur, comporte cependant un risque : celui de finir par envisager l'Eglise comme une association autonome d'individus eux aussi autonomes, c'est-à-dire de la concevoir en fonction des expériences des individus, de leurs jugements, des idées du moment.

On peut ensuite évoquer une certaine globalisation. De par l'émergence de réseaux de communication, tant des messages que des personnes, notre monde est devenu un village planétaire. Plutôt que de contribuer à unifier tout le monde protestant, cela contribue à faciliter les démarches de différentes églises nationales, confessionnelles, ou même de groupes restreints cherchant à se développer et s'implanter là où ils n'existent pas encore.

On assiste aussi à une déconfessionnalisation. L'Eglise doit son existence à la présence du Christ et non l'inverse. Source d'une immense liberté, ce constat comporte cependant le risque que l'on sous-estime la signification de l'Eglise pour la foi chrétienne. Objet de décisions humaines, l'Eglise tend à être une organisation comme une autre, une quantité négligeable.

Enfin, la crise de la modernité accentue la pluralisation. On assiste de ce fait à une revalorisation très biblique de l'Eglise locale³⁵⁵. Il suffit à celle-ci de recevoir la Parole et les sacrements pour remplir sa vocation. A partir de là peuvent se développer d'une

³⁵³ Sébastien Fath, *op. cit.*, p. 379.

³⁵⁴ « Le virus de la scission est, pour ainsi dire, congénital aux Eglises réformées, dans la mesure où leur combat a toujours porté sur l'incarnation de la vraie Eglise contre la fausse » (Klauspeter Blaser, *op. cit.*, p. 81).

³⁵⁵ Matthieu 18.20

part un sens de la responsabilité au sein de chaque Eglise locale et, d'autre part, des structures de participation sur le plan local, régional et national.

Ceci étant on peut s'interroger, comme le fait Klauspeter Blaser, sur les implications de cette scissiparité protestante :

« Jusque dans son éclatement moderne, le protestantisme est aux prises avec son propre profil, avec l'identité qu'il a héritée. La diversité est un fait et elle le restera. [...] Nous est-il permis de chanter les éloges de la pluralité et de sa richesse, de verser sans autre dans un discours qui revendique une "culture de la différence" ? De tels propos font penser au système du marché, où seuls les forts et les ingénieux peuvent survivre dans l'impitoyable lutte concurrentielle. Le protestantisme se trouve menacé non seulement par une tendance au logocentrisme et par la non-visibility de son identité, mais encore par un pluralisme à outrance, tant idéologique que réel »³⁵⁶.

Cette scissiparité exacerbée contribue probablement à une certaine précarité du protestantisme. Mais celle-ci n'a-t-elle que des inconvénients en crise de la modernité ?

La précarité protestante

Pourquoi le protestantisme, qui a entretenu et entretient encore des liens relativement positifs avec la modernité, ne touche-t-il pas les dividendes sociaux de son adaptation à une société sécularisée et pluraliste ? D'après Steve Bruce, le protestantisme est engagé dans une « spirale de déclin »³⁵⁷, déclin auquel il contribuerait fortement par les logiques sociales qu'il met en œuvre. Le propos de l'auteur qui est strictement sociologique, s'intéresse particulièrement à la « précarité du protestantisme », précarité qui s'originerait dans le cœur même du système de croyances protestant : le protestantisme travaillerait à son propre effondrement.

Jean-Paul Willaime affirme lui aussi une certaine fragilité dans sa thèse sur *la précarité protestante*³⁵⁸. Il développe six éléments de réponse pour expliquer cette précarité du protestantisme : (1) Parce qu'il privilégie le discours au rite. La reproduction d'une tradition religieuse est beaucoup plus difficile si le support essentiel de cette reproduction est un discours. Les discours passent, le rite reste. Les rites sont des conservatoires du religieux alors que les discours sont plus éphémères. (2) Parce qu'il

³⁵⁶ Klauspeter Blaser, *op. cit.*, p. 93.

³⁵⁷ Steve Bruce, *op. cit.*, p. 209.

³⁵⁸ Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante, op. cit.* ; (voir aussi, du même auteur : *Sociologie du protestantisme, op. cit.*, et « Risques et atouts de la précarité protestante », in : Daniel Marguerat et Bernard Reymond (éd.), *Le protestantisme et son avenir*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 27-40.

privilégie l'individu à l'institution. Il est beaucoup plus directement atteint par les aléas et les incertitudes de la religion individuelle qu'un système religieux qui, tel le catholicisme, s'atteste dans un appareil hiérarchique relativement indépendant de la foi ou de la non-foi des fidèles. (3) Parce qu'en relativisant la frontière clercs/laïcs au nom du sacerdoce universel, il a ébranlé l'autorité des professionnels du religieux et porte en lui le risque de la dissolution d'un corps même de professionnels. (4) Parce qu'en s'incarnant profondément dans des langues et des cultures régionales et nationales, il a généré un provincialisme ecclésiastique qui rend difficile une affirmation protestante au niveau international. Le provincialisme ecclésiastique est renforcé par un provincialisme confessionnel. (5) Parce que les tensions, qui lui sont inhérentes, entre fondamentalisme et libéralisme, ont des effets scissipares et que le protestantisme navigue entre deux risques : celui de mourir par asphyxie s'il se ferme trop à son environnement socioculturel (hyperfondamentalisme) ou celui de mourir par dissolution si, au contraire, il s'ouvre tellement à son environnement socioculturel et religieux qu'il n'est plus identifiable (hyperlibéralisme). Et enfin, (6) parce que son ouverture structurelle à l'œcuménisme chrétien et son panchristianisme au-delà des différenciations confessionnelles posent la question de l'identité protestante et de sa transmission. Si, en transmettant le message chrétien, les Eglises protestantes ne valorisent pas plus leurs spécificités, elles travaillent involontairement à leur propre dissolution.

Le protestantisme est donc structurellement fragile parce qu'il incarne un processus de désinstitutionalisation, de décléricalisation et de déconfessionnalisation, c'est-à-dire une profonde sécularisation interne du christianisme. Cependant, dans une situation où l'on assiste à une perte de pouvoir d'encadrement social des institutions et à une valorisation des choix et trajectoires individuels, cette précarité peut éventuellement devenir un atout.

En relativisant la tradition, le protestantisme a en même temps introduit un principe permanent de transformation qui allait lui permettre d'accompagner positivement la modernité et de s'adapter à certaines évolutions. La précarité protestante, c'est aussi une certaine souplesse favorable au changement et favorisant l'innovation. On le vérifie avec l'accès des femmes au ministère pastoral qui a été l'occasion d'un vaste débat sur les textes bibliques concernant la femme et son rôle dans la vie des Eglises.

Le protestantisme, c'est aussi une incontestable modernité éthique. Comme le dit Éric Fuchs, « le protestantisme n'est pas un territoire, où l'on défendrait, contre les assauts de la vilaine raison critique, les vertus des mystères irrationnels et des morales autoritaires. Il est un état d'esprit, marqué par la conviction que la sagesse de Dieu révélée en Jésus-Christ illumine de l'intérieur la raison humaine, et la garde des perversions qui la menacent »³⁵⁹. Même s'il n'est pas partagé par tous, c'est à partir d'un tel positionnement que le protestantisme s'inscrit positivement dans une société sécularisée et pluraliste.

En tant qu'individualisme religieux, le protestantisme n'est pas non plus sans atout à une époque où la conscience religieuse revendique son autonomie et récuse le cléricalisme. Si cet individualisme veille à ne pas disqualifier et dissoudre les indispensables médiations nécessaires à la vie collective (médiations institutionnelles et symboliques), si cet individualisme ne supprime pas le sens communautaire avec la dose de relativisation personnelle que cela implique, il peut avoir des effets positifs. Ceci, d'autant plus que, dans une société sécularisée et pluraliste, les Églises sont amenées à s'affirmer comme des groupes rassemblant des individus convaincus et engagés dans la trame de la vie sociale plutôt que comme des institutions prétendant coiffer la société.

De même, la décléricalisation dont est porteur le protestantisme représente un atout si elle n'aboutit pas à dissoudre toute médiation symbolique, notamment de la part des professionnels du religieux.

Porteur d'une culture pluraliste, le protestantisme peut enfin, s'il ne se complaît pas dans la division organisationnelle, montrer comment vivre une certaine unité dans la diversité.

Malgré sa précarité chronique, le protestantisme semble donc avoir des atouts à faire valoir dans une société où la crise de la modernité fait se fissurer nombre de ses fondements, y compris la question religieuse. Ces atouts suffisent-ils pour faire perdurer une ecclésiastité en phase avec les besoins spirituels de nos contemporains ? On a pu parler *d'ère protestante* au cours de la phase d'essor de la modernité, mais qu'en est-il aujourd'hui ?

³⁵⁹ Eric Fuchs, *op. cit.*, p. 86.

La fin de l'ère protestante ?

Si, comme nous l'avons vu, il est indéniable que le protestantisme a pris les orientations de la modernité occidentale dans sa phase d'essor, la consonance des débuts s'est transformée avec la crise de la modernité en une influence à sens unique, voire en un affaiblissement du protestantisme. Si Paul Tillich parlait de « la fin de l'ère protestante », Jean Baubérot a été amené plus récemment à poser la question : « Le protestantisme doit-il mourir ? »³⁶⁰.

Eric Fuchs s'interroge également : « Sommes-nous condamnés soit à nous aligner sur une société dans laquelle nous perdons peu à peu notre spécificité - ce qui pourrait signifier que le protestantisme a fait son temps et qu'il a rempli son rôle historique - soit à nous replier sur une position de défense et de résistance ? »³⁶¹.

Pour Olivier Abel, la crise de la modernité et l'avenir du protestantisme sont liés, et tout en voulant faire preuve d'une lucide prudence, il veut rester optimiste : « Le projet de la modernité est visiblement un projet inachevé, un projet à reprendre dans ses promesses les moins tenues, et aujourd'hui menacées d'un écrasement qui pourrait être définitif. Si ce dernier s'avérait irréparable, c'est alors que l'on pourrait dire que le protestantisme, c'est fini. Je ne le crois pas »³⁶².

Le protestantisme dans la crise de la modernité est peut-être plus à même d'avoir un avenir que d'autres religions. Certes, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le protestantisme est tellement attaché à la notion de modernité, que les évolutions en cours rendent difficile son adaptation. Mais d'un autre côté, le protestantisme n'est-il pas mieux armé pour accompagner les changements de la société contemporaine ? A une époque dans laquelle on parle d'un retour du religieux, quels pourront donc être les contours de ce religieux après la religion ?

³⁶⁰ Jean Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris, Seuil, 1988.

³⁶¹ Eric Fuchs, *op. cit.*, p. 78.

³⁶² Olivier Abel, *op. cit.*, p. 79.

Dans une dynamique prospective vis-à-vis du protestantisme dans la crise de la modernité que nous vivons, que penser : faut-il se préparer à faire part de son décès ou faut-il espérer un avenir crédible ? Deuil, ou poursuite de l'aventure ?

Peut-être les deux, mais à des niveaux différents. C'est en tous cas ce que nous voulons nous attacher à défendre dans ce dernier chapitre. Non, la fin de l'ère protestante n'est pas pour tout de suite et un avenir peut se construire pourvu que l'Eglise sache se transformer. Oui, il faudra pour cela reconnaître la fin d'un certain protestant-*isme* comme nous y invitent Marcel Gauchet et Jacques Ellul. Et c'est par là qu'il convient de commencer.

6.1 La sortie de la religion

Le désenchantement du monde selon Marcel Gauchet

Bien que, comme nous l'avons vu, des sources religieuses, et le protestantisme en particulier, ont constitué une matrice des principaux vecteurs de la modernité, le rejet par les Modernes de la religion chrétienne constitue un paradoxe, comme le souligne Frédéric Lenoir : « Ce n'est pas en effet le moindre paradoxe de nos sociétés modernes que d'avoir puisé dans le propre terreau religieux les représentations essentielles qui les fondent et qui ont, pour une bonne part, été les principaux outils d'émancipation et de lutte contre la religion »³⁶³. Dans son ouvrage *Le désenchantement du monde*³⁶⁴, Marcel Gauchet analyse la façon dont les Européens se sont émancipés de cette matrice religieuse en retournant contre elle ce qu'elle avait finalement permis d'enfanter. Il propose le remplacement de la fonction sociale de la religion par la fonction subjective de l'expérience religieuse.

Marcel Gauchet conçoit la religion comme ce qui « organise le champ humain-social », comme « structure » et comme « culture »³⁶⁵. La religion est à comprendre « comme un

³⁶³ Frédéric Lenoir, *op. cit.*, p. 207.

³⁶⁴ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Il ne faut néanmoins pas faire de raccourci entre la thèse que Marcel Gauchet défend et l'expression « Le désenchantement du monde ». Comme il l'exprime lui-même dans un entretien avec Pierre-Olivier Monteil : « J'évite pour ma part les mots de sécularisation, de laïcisation et même de désenchantement - je n'emploie d'ailleurs pas ce dernier dans le corps du livre qui porte ce titre ; je ne l'ai repris que pour sa force poétique et sa relative neutralité » (Marcel Gauchet, « Sortie ou transformation de la religion ? », in : Pierre-Olivier Monteil, *op. cit.*, p. 64).

³⁶⁵ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 236.

phénomène *historique*, c'est-à-dire défini par un commencement et une fin, correspondant à un âge précis de l'humanité, auquel en succèdera un autre »³⁶⁶. Même si sa définition de la religion est donc avant tout politique, il évoque aussi une dimension ontologique de la religion qui lui est liée. C'est ce que suggère l'usage que fait Marcel Gauchet du concept d'essence du religieux : « L'essence du religieux est toute dans cette opération : l'établissement d'un rapport de dépossession entre l'univers des vivants-visibles et son fondement »³⁶⁷. L'essence du religieux consiste plus précisément dans l'aliénation, dans l'institutionnalisation « de l'homme contre lui-même », dans « un rapport de négativité de l'homme social à lui-même »³⁶⁸. « A l'origine est la dépossession radicale, l'altérité intégrale du fondement »³⁶⁹. Les sociétés archaïques sont celles où l'on retrouve à l'état pur cette essence de la religion ; elles ont été les plus structurées par le religieux, dans la dépendance envers une origine mythique placée hors de portée de l'humain. Le rapport au temps de l'origine qui fige le présent en une répétition de « ce qui a été une fois pour toutes fondé »³⁷⁰, ce blocage de l'innovation sociale justifié par l'ordre reçu des dieux, des ancêtres ou des héros³⁷¹, constitue en effet pour Marcel Gauchet « la clé du rapport religion-société et le secret de la nature du religieux »³⁷².

Marcel Gauchet postule donc un état idéal, « pur », plénier de la religion. Il le situe « au départ, dans ce monde d'avant l'Etat, tel que ses quelques aires privilégiées de la survivance, de l'Amérique à la Nouvelle-Guinée, nous auront permis de nous en former une image concrète »³⁷³. Marcel Gauchet inverse donc la trajectoire évolutionniste de la religion. Alors que l'histoire des religions a le plus souvent construit un schème à l'intérieur duquel les religions universelles représentent le développement plénier de l'idée de religion - une idée qui n'aurait été contenue qu'en germe dans les religions primitives -, Marcel Gauchet affirme plutôt le contraire : « En matière religieuse, le progrès apparent est un déclin, car la perfection de la religion se trouve à l'origine et non dans les « religions universelles » qui ne sont « qu'autant d'étapes de son relâchement et de sa dissolution »³⁷⁴.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 10.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 11.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 10.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 12.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 15.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 13.

³⁷² *Ibid.*, p. 15.

³⁷³ *Ibid.*, p. X.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. XI.

Tout en postulant que le mode du lien religieux est par essence incompatible avec l'autonomie de l'individu, Marcel Gauchet voit dans le christianisme la religion qui permet « la sortie de la religion »³⁷⁵.

« Je parle de "sortie de la religion" en me basant sur le constat que toutes les religions connues à ce jour se sont forgées dans le cadre d'une certaine fonction de structuration de l'espace social remplie par le religieux. Cette fonction me semble actuellement épuisée. [...] Sur la base du même constat, on pourrait m'objecter : ce que vous appelez "sortie de la religion" n'est que la clôture d'une époque de la religion, que vous hypostasiez comme la religion tout court. Nous entrons dans une nouvelle époque qui est précisément celle de la religion pure, délivrée de ses accointances politiques et sociales à l'ancienne mode, et devenue enfin libre et personnelle. Elle va pouvoir se réinventer dans des conditions nouvelles. Peut-être. Nous allons voir. J'ai de grands doutes, parce qu'il me semble que dans cette situation, il n'y a guère de chances qu'on aille au-delà ou bien, dans le meilleur des cas, d'une effervescence sectaire par définition minoritaire, anarchique et instable, ou bien, plus probablement d'un bricolage individuel par définition sans exemplarité. Mais je peux me tromper. Cela ne changerait rien au fond de mon propos : nous sortons de ce qu'ont été les religions depuis l'aube de l'humanité »³⁷⁶.

Dans ce parcours de « sortie de la religion », le protestantisme s'est inscrit dans ce processus et l'a même accéléré. En effet, « historiquement, la Réforme marque à coup sûr un tournant crucial, mais elle n'est certainement pas cet événement décisif et suffisant dont tout serait sorti que nous présente une apologétique inconsiderée. Elle est un commencement. Mais la suite s'est jouée indépendamment d'elle et éventuellement contre elle »³⁷⁷. La Réforme a surtout joué un rôle amplificateur et multiplicateur dans ce processus de « sortie de la religion » :

« Quand apparaît, avec la Réforme, un commencement de conscience adéquate de l'altérité divine et de ses conséquences, ce sont des pans entiers de la pratique sociale qui sont informés et travaillés par la dynamique de l'appropriation terrestre que requiert le Dieu séparé. L'esprit du protestantisme, autrement dit, vient se surajouter comme élément émergé à une immense transformation du champ d'expérience et des orientations de l'activité humaine invisiblement engagée de longue date dans l'épaisseur la plus obscure des comportements collectifs non seulement en dehors de toute conscience, mais contre et en dépit de la totalité ou à peu près des valeurs et des convictions explicitement régnantes au sein de la civilisation où secrètement elle prend corps. [...] Elle fonctionne moins comme cause que comme amplificateur ou multiplicateur »³⁷⁸.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. II.

³⁷⁶ Marcel Gauchet, « Sortie ou transformation de la religion ? », *op. cit.*, p. 71.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 65. Le protestantisme a donc à la fois contribué et subi cette « sortie de la religion ». Comme le dit Jean-Paul Willaime : « La thèse de Marcel Gauchet sur le christianisme comme "religion de la sortie de la religion" s'applique particulièrement au protestantisme » (Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 117). Marcel Gauchet, dans son entretien avec Pierre-Olivier Monteil, détaille le rôle de la Réforme dans ce processus de « sortie de la religion », mais aussi comment le protestantisme a été lui-même très concerné. Par exemple : « En réalité, la Réforme s'est retrouvée d'emblée devant deux dangers en plaçant au centre l'Écriture : le littéralisme, d'une part, et de l'autre, le débridage des interprétations individuelles qui a déclenché la prolifération des dissidences. [...] La référence au Saint-Esprit a fini par autoriser toutes les lectures. Il s'est agi de chercher une *via media* entre la persuasion intérieure et l'orthodoxie confessionnelle qui n'a pas été simple à tracer et n'a sans doute jamais été trouvée, le cadre même dans lequel les Réformes se sont imposés ayant mis hors jeu l'exigence d'aboutir à une conception unitaire de la foi » (Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 68).

³⁷⁸ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 122.

Cette sortie de la religion explique par conséquent le pourquoi de la fin de la religion : le fait que la société prenne en main son destin la libère de l'aliénation et de la dépossession de son fondement religieux. La fonction sociale de la religion, qui était de maintenir la société dans une totale dépendance envers l'ordre établi par les dieux, devient alors désuète. Mais Marcel Gauchet ne fait disparaître la religion que pour mieux la récupérer au plan de l'expérience individuelle :

« L'évanouissement de la fonction sociale fondamentale du religieux ne devrait-il pas normalement finir par entraîner une déperdition ou une érosion, très lentes peut-être, mais inexorables, de la possibilité même d'une croyance ? On serait tenté de le penser. Sauf qu'on arrive ici au-devant d'un autre problème qui complique sensiblement les données : celui de la fonction subjective que l'expérience religieuse conserve - ou acquiert - quand sa fonction sociale s'efface »³⁷⁹.

Du rôle de structuration de la vie matérielle, sociale et mentale de la religion, il ne resterait plus aujourd'hui « que des expériences singulières et des systèmes de convictions »³⁸⁰. Plus qu'un passage d'une fonction à une autre, il y aurait ici une mise en lumière de « la faculté d'une expérience de type religieux pour les individus », qui serait enracinée anthropologiquement, comme un « noyau ultime de religiosité potentielle, à la fois logique et psychologique »³⁸¹. Cette faculté, Marcel Gauchet ne la voit pas comme le cœur de la religion, ou comme un sentiment permanent qui permettrait de relativiser l'histoire religieuse, mais comme une sorte de reste anthropologique irréductible.

La dimension d'expérience subjective de type religieux qui subsiste en tant qu'« ancrage subjectif à l'esprit de religion »³⁸², est dégagée de tout contenu. En effet, d'après Marcel Gauchet, ce contenu qui était lié à la fonction sociale de la religion, sera dissous en même temps que celle-ci³⁸³. La « strate subjective inéliminable du phénomène

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 236.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 133.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 134.

³⁸² *Ibid.*, p. III.

³⁸³ C'est sur ce point d'une disparition totale de la fonction sociale de la religion que nous aurions le plus de retenue. Certes « le religieux après la religion » est principalement subjectif et le fruit d'une démarche individuelle, mais cela entraîne de fait une subsistance du religieux comme phénomène social. Jean-Paul Willaime avait critiqué Marcel Gauchet sur ce point lors de la sortie du livre de Gauchet : « S'il est indéniable que l'on assiste, dans les sociétés occidentales, à la fin du pouvoir de la religion sur la société, cela ne signifie aucunement que la religion ne joue plus de rôle dans la structuration de l'espace social et dans les identités collectives. [...] Si la religion ne joue presque plus de rôle au niveau de l'institutionnalisation de la société, elle continue à en jouer un au niveau de l'institution de la société entendue comme érection d'un espace symbolique où les acteurs ont le sentiment d'agir sur le fond d'une structure fondamentale de sens qui dessine un même monde, sur le fond donc d'une infrastructure symbolique » (Jean-Paul Willaime, « A propos du "désenchantement du monde" de Marcel Gauchet », *Autres Temps*, 9, juin 1986, p. 71). Il est vrai que les sociétés occidentales vivent, comme l'affirme Emile Poulat, dans la « christianitude » quelle que soit l'évolution des pratiques chrétiennes : c'est la culture chrétienne qui structure notre temps et notre espace, et cet horizon religieux continue à

religieux » qui est le fondement de l'expérience religieuse, serait au-delà de tout contenu, antérieure à toute formulation explicite dans une religion. D'où l'erreur de ceux qui veulent justifier l'existence de la religion comme manifestation de cette expérience subjective : nul « besoin incontournable de la religion » à partir de la reconnaissance de l'irréductibilité de l'expérience religieuse³⁸⁴. Marcel Gauchet dissocie l'expérience, qu'il qualifie lui-même de « religieuse », de la sphère de la religion, la rendant ainsi disponible à une insertion à l'intérieur d'un nouveau cadre.

Avec Marcel Gauchet, il faudrait donc non seulement affirmer que c'est la fin de l'ère protestante, mais aussi la fin de l'ère chrétienne et plus largement encore, la fin de l'ère des religions. L'essor de la modernité a accéléré la « sortie de la religion », et la crise de la modernité lui aurait assené un coup fatal. Néanmoins, ce n'est pas la fin du religieux et il va falloir nous interroger de savoir si les protestantismes ont des atouts à faire valoir pour susciter, permettre ou accompagner les mutations nécessaires pour passer de la religion au vécu du religieux. Avant donc d'envisager comment faire Eglise en post-chrétienté, il nous semble intéressant de pointer que la critique de la religion faite par Marcel Gauchet peut aussi être une auto-critique. Si Marcel Gauchet soutient cette thèse du point de vue socio-historique de l'observateur athée qu'il est, on trouve certaines consonances de cette « sortie de la religion » chez le protestant engagé qu'est Jacques Ellul, qui reproche au christianisme de s'être perverti en étant devenu, précisément, une religion, ce dont il faut d'après lui absolument « sortir ».

La subversion du christianisme selon Jacques Ellul

Dans son livre *La subversion du christianisme*, Jacques Ellul montre comment les déviations et les abus de la religion chrétienne ont porté atteinte à la vitalité et à l'authenticité de celui-ci. D'entrée, Jacques Ellul affirme :

« La question que je voudrais esquisser dans ce livre est une de celles qui me troublent le plus profondément. Elle me paraît dans l'état de mes connaissances insoluble et revêt un caractère grave d'étrangeté historique. Elle peut se dire d'une façon très simple : comment se fait-il que le développement de la société chrétienne et de l'Église ait donné naissance à une société, à une civilisation, à une culture en tout inverses de ce que nous lisons dans la Bible. [...] Si bien que d'une part on a accusé le christianisme de tout un ensemble de fautes, de crimes, de mensonges qui ne sont en rien contenus, nulle part, dans le texte et l'inspiration d'origine, et d'autre part on

fonctionner socialement. Cependant, cela va en diminuant et nous pensons que cela continuera dans ce sens, même si le religieux après la religion subsistera (cf. Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004).

³⁸⁴ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 292.

a modelé progressivement, réinterprété la Révélation sur la pratique qu'en avaient la Chrétienté et l'Église. Les critiques n'ont voulu considérer que cette pratique, cette réalité concrète, se refusant absolument à se référer à la vérité de ce qui est dit. Or, il n'y a pas seulement dérive, il y a contradiction radicale, essentielle, donc véritable *subversion* »³⁸⁵.

C'est notamment du fait de cette subversion que le christianisme a été l'objet d'attaques dont les auteurs³⁸⁶ étaient parfaitement habilités à le faire, tant elles étaient exactes. Et « au lieu de se défendre contre elles et de faire une maladroite, inutile, méprisante apologétique, il faut écouter leurs attaques, prendre au sérieux ce qu'ils nous disent. Car ils démolissent le christianisme, c'est-à-dire très exactement le dévoiement que la pratique chrétienne a fait subir à la Révélation de Dieu »³⁸⁷.

Face à la « distance incommensurable entre le tout de ce que nous lisons dans la Bible et puis la pratique des Eglises et des chrétiens »³⁸⁸, Jacques Ellul montre qu'il faut éviter deux écueils. D'une part, rejeter tout le passé de l'Église, mépriser et condamner tout ce qui fut, et dire schématiquement, comme on ne cesse de le dire aujourd'hui d'une façon abominable : l'Église, ce fut l'obscurantisme. D'autre part, les chrétiens n'ont pas à accepter toutes les attaques concernant le passé de l'Église, en se rattrapant et en disant qu'aujourd'hui, tout a changé. Pour Jacques Ellul, l'essence même de la subversion est déjà indiquée par la désignation de christianisme :

« La désinence "isme" consiste à intégrer un neuf dans un ensemble catégoriel bien repéré, et surtout défini. Mais dans le même temps, si l'originalité est éliminée pour être ramenée au lieu commun d'usage, une vie ou une pensée y perd sa radicalité et sa consistance. C'est-à-dire que si l'on entre dans un ensemble défini, c'est aussi un ensemble vague et flou. Le travail de capricorne commence à s'effectuer avec le rongement de galeries dans toutes les directions. [...] Il apparaît alors une sorte d'ensemble étrange, formé de tendances souvent tout à fait contradictoires, toutes recouvertes par le "isme" en question »³⁸⁹.

Et Jacques Ellul de s'interroger alors sur ce qu'il faudrait dire si l'on veut « éliminer ce mot de "christian-isme" ? D'une part la Révélation et l'Œuvre de Dieu accomplies en Jésus-Christ, en second lieu : l'Être vrai de l'Église en tant que corps du Christ, en troisième lieu, la foi et la vie du chrétien, dans la vérité et dans l'amour. Mais comme nous ne pouvons répéter indéfiniment cette longue formule triple, nous dirons couramment pour désigner ces trois aspects : le "X". Et il nous faut garder le "christianisme" que pour le mouvement idéologique et sociologique qui en est la

³⁸⁵ Jacques Ellul, *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984, p. 9.

³⁸⁶ Il parle de « Voltaire, d'Holbach, de Feuerbach, de Marx, de Bakounine pour ne citer que ceux qui nous concernent le plus directement ».

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 12.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 13.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 17. Il ajoute que « le "isme" de christianisme ne lui est pas particulier. Ce qui s'est produit là s'est produit dans beaucoup d'autres cas ».

perversion »³⁹⁰. D'un côté on aurait donc le christianisme, devenu « conservateur et antissubversif » et de l'autre le « X, subversif³⁹¹ dans toutes les directions »³⁹² : subversion du pouvoir politique³⁹³, subversion des cultures³⁹⁴, et même subversion à l'égard de toutes les religions³⁹⁵. Or l'aboutissement de tout cela, c'est - malheureusement - « un christianisme qui est une religion »³⁹⁶.

Pour Jacques Ellul, certes on ne peut se passer ni d'organisation, ni d'institution, ni d'éthique, mais il faut être bien conscient que, si honnêtes et scrupuleux qu'en soient les créateurs et les directeurs, tout ceci est immanquablement une transgression :

« Un fait fondamental expliquant le processus même de la relation entre la volonté de Dieu et l'organisation humaine : ce n'est pas une destruction de celle-ci, ni une pure négation mais dans l'exacte mesure où tous ces commandements, ces préceptes, ces institutions, ces cérémonies sont établis en transgression de la Parole de Dieu, lorsque celle-ci se fait à nouveau entendre, lorsqu'elle est à nouveau ressaisie en tant que telle, alors se produit une transgression de la transgression. C'est là le secret de ce va-et-vient constant dont le modèle nous est donné par Jésus même lorsqu'il transgresse si souvent, et l'on pourrait dire constamment, le système religieux qui avait progressivement proliféré autour de la Révélation de Dieu. Il n'y a pas un conflit, mais il y a : une origine, une dérive par transgression, un retour au sens de l'origine et une transgression de la transgression, avec une exactitude de visée étonnante »³⁹⁷.

Sören Kierkegaard avait déjà une analyse qui allait dans le même sens : « Toute la chrétienté (c'est-à-dire le christianisme historique tel qu'il s'est imposé) n'est autre chose que l'effort du genre humain pour retomber sur ses quatre pattes, pour se débarrasser du christianisme en prétendant que c'est un accomplissement. [...] Notre christianisme, celui de la chrétienté, supprime du christianisme le scandale, le paradoxe, la souffrance et y substitue le probable, le direct, le bonheur, autrement dit, il dénature le christianisme et en fait autre chose que ce qu'il est dans le Nouveau

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 18.

³⁹¹ Pour Jacques Ellul, ce côté subversif est résolument positif.

³⁹² *Ibid.* p. 20 et suivantes.

³⁹³ Ce n'est pas pour rien que les premiers chrétiens ont été attaqués dans l'Empire comme de dangereux anarchistes, comme des agents de subversion de l'ordre romain. Le chrétien n'a pas vocation à remettre en question un pouvoir mais tout pouvoir, il a une visée de transparence dans les relations humaines qui se traduirait par un nouveau mode de liens et de rapports.

³⁹⁴ Jacques Ellul voit dans toute la Bible, à l'égard des cultures environnantes, ce que les situationnistes ont appelé le détournement. Ils proposaient comme l'une des formes de l'action révolutionnaire le fait de ressaisir par exemple un texte et de le détourner de son sens, de son objectif pour lui faire dire tout autre chose. C'est exactement ce que tous les écrivains juifs, puis chrétiens ont effectué. Ils ont pris un texte et ils l'ont appliqué à une situation toute différente. Ils en ont changé certains termes, ils l'ont inséré dans un contexte qui le détournait de son sens premier. Et Jacques Ellul de citer le poème égyptien inséré dans Job, ou les récits de la Genèse construits de façon polémique contre les cosmologies babyloniennes.

³⁹⁵ Le phénomène religieux est le contraire de la révélation de Dieu à Abraham et Moïse, le contraire de la présence de Jésus parmi les hommes. Quand dans un grand acte de magnanimité l'empereur, voyant ce qu'il estimait être une nouvelle religion se répandre dans l'Empire, offre à ces chrétiens de mettre leur *Chrestus* parmi les autres dieux, dans le Panthéon, ces gens étranges refusent. Ils n'étaient pas du tout libéraux. Ce qui provoqua une noire colère de l'empereur. Il ne s'agit pas de mettre Christ au rang des dieux. Il ne s'agit même pas de faire prévaloir une meilleure religion sur les mauvaises, païennes, il s'agit de détruire les religions et l'esprit religieux infantile.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 25.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 245.

Testament ; il le transforme même exactement en son contraire : et tel est le christianisme de la chrétienté. Le nôtre »³⁹⁸.

Ces analyses d'un aujourd'hui dans lequel la religion est en train de s'effacer toute seule ou qu'il convient de dépasser, selon les avis et les points de vue, est un formidable défi pour les protestantismes en vue de l'avènement d'un *christianisme non religieux* en phase avec la crise de la modernité. Comme le dit Olivier Abel, il s'agit à la fois d'une promesse à réactiver et d'un nouvel élan créatif à donner :

« La crise d'une modernité ébranlée dans ses diverses dimensions fait que, pour la première fois, le protestantisme se trouve dans un contexte culturel qui lui échappe. [...] Cette mystique discrète de l'interrogation et même du doute, que le protestantisme partage avec la modernité, il ne pourrait la perdre qu'en renonçant à lui-même. [...] Et ce n'est peut-être pas une menace pour la survie du protestantisme, mais une promesse à réactiver. [...] Il ne suffira donc pas d'être compatible avec la modernité et son pluralisme critique. Il faudra y contribuer de manière créatrice, en montrant par exemple que le pluralisme moderne n'est encore qu'un consensus mou à côté du pluralisme des Evangiles et des littératures bibliques »³⁹⁹.

La triple orientation de la crise de la modernité - restauration, déconstruction et reconstruction - peut être activée pour donner un élan à la mutation nécessaire des Eglises protestantes. Il est indispensable d'accompagner la déconstruction de la religion qu'est devenue le christianisme - et le protestantisme avec ; afin de sans cesse revenir à la dynamique du message christique originel ; et ainsi reconstruire de nouvelles formes d'Eglises en post-chrétienté.

6.2 Faire Eglise en post-chrétienté

Les contours de la post-chrétienté

Pour répondre aux besoins et aux attentes des générations qui vivent pleinement la crise de la modernité, c'est d'une véritable mutation que les Eglises protestantes ont besoin. Jean-Paul Willaime s'interroge du reste de savoir dans quelle mesure cette prise de conscience est effective :

« Le protestantisme a été en affinité positive avec le processus de modernisation, avec la modernité en train de se construire [...] Par contre, dans une modernité effectivement réalisée qui a désamorcé le pouvoir des clercs sur les individus et le pouvoir des Eglises sur la société, le problème est moins de critiquer les traditions et de désacraliser les magistères que de retrouver le

³⁹⁸ Sören Kierkegaard, *L'instant* ; cité par Jacques Ellul, *op. cit.*, p. 7.

³⁹⁹ Olivier Abel, *op. cit.*, p. 75.

sens d'une orientation et d'une solidarité collective. [...] Je ne suis pas sûr que les Eglises protestantes, en tous cas en France, aient mesuré toutes les conséquences de cette importante mutation »⁴⁰⁰.

Pourtant, Pierre Gisel affirme que le protestantisme a des atouts indéniables pour faire face à ce qui vient : « Il ne sait pas sa forme à venir, mais, pour lui, cela n'est justement pas décisif. [...] Le geste spirituel central du protestantisme est un geste qui tranche sur les continuités et les homogénéités qui nous rassurent trop facilement ou sur lesquelles nous nous crispions. C'est un geste de rupture. Qui doit permettre émergence ou avènement »⁴⁰¹.

Dans un ouvrage intitulé *Post-Christendom*⁴⁰², Stuart Murray soutient l'idée qui rejoint l'analyse de Marcel Gauchet et le désir de Jacques Ellul que la chrétienté⁴⁰³ évoque une civilisation bien établie qui, après avoir prospéré pendant des siècles, est en train de s'éloigner et de s'éteindre. « Nous sommes encore dans une période de transition. Mais nous devons nous préparer pour le changement. De nouvelles expressions de l'Eglise et de la mission, de nouveaux modes de pensée sur l'éthique, la politique et l'évangélisation seront nécessaires »⁴⁰⁴. Stuart Murray définit la post-chrétienté en ces termes : « La post-chrétienté est la culture qui émerge au moment où la foi chrétienne perd sa logique au sein d'une société qui a été modelée par le récit chrétien et alors que les institutions qui ont été construites pour exprimer les convictions chrétiennes perdent leur influence »⁴⁰⁵.

Pour Stuart Murray, le terme de post-chrétienté ne décrit pas d'une façon exhaustive la culture qui remplacera celle de la chrétienté. C'est un des nombreux mots commençant par *post* qui évoque une période de turbulences culturelles marquant une transition du connu à l'inconnu : « La chrétienté est mourante. Nous entrons dans une nouvelle culture qui se situe "après la chrétienté" et nous réalisons que nous avons besoin de temps pour prendre nos marques dans ce nouveau paysage »⁴⁰⁶. D'autre part, la post-chrétienté n'implique pas nécessairement un effacement de la foi chrétienne. A terme,

⁴⁰⁰ Jean-Paul Willaime, « Paradoxes du protestantisme en modernité », *op. cit.*, p. 27-28.

⁴⁰¹ Pierre Gisel, « Protestantisme et temps modernes », in : Daniel Marguerat et Bernard Reymond (éd.), *Le protestantisme et son avenir*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 23-24.

⁴⁰² Stuart Murray, *Post-Christendom. Church and mission in a strange new world*, Carlisle, Paternoster, 2004.

⁴⁰³ « Chrétienté » est le mot utilisé par Stuart Murray mais qui rejoint celui de « christianisme » employé par Jacques Ellul, et qui fait écho à la conception de la religion de Marcel Gauchet comme structurant l'espace public. Stuart Murray emploie donc le terme chrétienté dans un sens négatif et utilise le mot christianisme dans un sens positif qui correspondrait au « X » de Jacques Ellul.

⁴⁰⁴ Stuart Murray, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 4.

certaines Eglises sont menacées d'extinction. Une implosion n'est pas impossible. Mais pour lui, l'avenir dépend de nous : « Il dépend de la manière dont nous serons capables de ré-imaginer le christianisme dans un monde que nous ne contrôlerons plus. La chrétienté est mourante mais un christianisme nouveau et dynamique peut renaître de ses cendres »⁴⁰⁷. De plus, la post-chrétienté ne sera pas la même que la pré-chrétienté. Certes cette dernière nous apparaît comme un exemple dans la mesure où la foi chrétienne s'y répand, indépendamment des compromissions historiques qui se mettent ensuite en place. Mais la chrétienté, en se retirant, laisse des traces à la fois positives et négatives : « Comme héritiers de la chrétienté, nous devons décider quels sont les bagages qui nous alourdissent et que nous devons abandonner, et les précieuses ressources qui peuvent nous accompagner dans la poursuite du voyage »⁴⁰⁸. Il faut encore noter que la post-chrétienté ne s'identifie pas à la sécularisation. Aujourd'hui on perçoit les limites de cette évolution à long terme. Les croyances religieuses sont loin de s'effacer et on enregistre de fortes aspirations spirituelles. Cependant, dans la post-chrétienté, ces inspirations s'investissent peu dans le christianisme « qui est associé à un dogmatisme oppressif et perçu comme inhibant ». Enfin, la post-chrétienté n'est pas une expérience partagée par tous les chrétiens. C'est l'expérience des chrétiens en Europe occidentale et dans d'autres sociétés ayant des racines dans la culture européenne. « Les différences historiques, sociopolitiques et culturelles ont produit des formes diverses de chrétienté dans différents pays et il en est résulté des variations dans l'allure de son déclin et la forme émergente de la post-chrétienté. Mais la transition vers la post-chrétienté est l'expérience partagée de la plupart des chrétiens dans la culture occidentale »⁴⁰⁹.

Des vestiges de chrétienté survivent dans notre société. Certains sont inoffensifs. D'autres sont inappropriés pour une Eglise marginale dans une culture plurielle, mais ils sont souvent défendus sous d'autres bases que celles à travers lesquelles ils ont vu le jour. Alors comment gérer l'héritage de la chrétienté ? Stuart Murray décrit les différentes approches en cours aujourd'hui. Certains refusent de constater le déclin. D'autres défendent les vertus de la chrétienté. D'autres encore adoptent une attitude pragmatique mais ne vont pas au fond de la réflexion. Certains pensent que ces problèmes concernent seulement les dénominations anciennes sans se rendre compte

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 17.

que leurs attitudes, leurs attentes, leurs cantiques et leurs prédications expriment un état d'esprit de chrétienté. « Au IV^{ème} siècle, l'Église s'est déplacée des marges vers le centre. Mais dans ce même mouvement, Jésus est passé du centre aux marges. La chrétienté - c'est-à-dire le christianisme sans Jésus au cœur - est devenue conventionnelle et oppressive. L'Église marginale du XXI^{ème} siècle a une possibilité de remettre Jésus au centre et de devenir créative et libératrice. [...] Dans une société écœurée par le christianisme institutionnel, Jésus éveille encore l'intérêt et le respect »⁴¹⁰.

Stuart Murray s'inscrit parmi les auteurs britanniques comme Michael Moynagh et Pete Ward qui entretiennent et soutiennent le processus de l'Église émergente. Les défis que la crise de la modernité pose au vécu de la foi aujourd'hui ne trouveront pas tous réponse dans le courant de l'Église émergente. Néanmoins, il n'est pas anodin que ce mouvement soit initié à partir des Eglises protestantes occidentales. Il nous offre donc l'occasion d'une dynamique prospective dans notre réflexion sur les rapports entre modernités et protestantismes.

Une Eglise émergente

Comment construire une expression d'Église qui convienne à ceux qui ne sont pas ou plus attirés par l'Église dans ses formes actuelles ? Comment amorcer les mutations nécessaires pour faire Église en post-chrétienté ? On peut rapprocher un certain nombre d'initiatives dans ce domaine de ce qui est communément appelé aujourd'hui « l'Église émergente »⁴¹¹.

D'après ses défenseurs, l'Église émergente, c'est le refus d'une Église atone, repliée sur elle-même. C'est également le refus d'une Église restauratrice et récupératrice voulant faire rentrer les gens dans une institution imprégnée par un passé de chrétienté. Mais c'est par contre l'affirmation d'une dynamique, une annonce de l'Évangile dans le respect de l'autre. L'Église émergente n'est pas un modèle, mais un état d'esprit.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 311.

⁴¹¹ Sur l'Église émergente, un site particulièrement vivant : www.emergingchurch.info

Souvent, l'évangélisation a été considérée dans une dynamique de l'extérieur vers l'intérieur ; c'est-à-dire que les croyants invitent les « sans-Eglise » à les rejoindre à l'intérieur de l'Eglise. D'ailleurs tout un vocabulaire s'est développé évoquant « les gens de l'extérieur » ou la possibilité d'être « dans » l'Eglise. La plupart des communautés religieuses agissent en des termes de captation : « Venez à nous ». On parachute un modèle d'Eglise sur les gens. L'Eglise émergente veut agir selon un principe opposé : « Nous irons à vous », car il y a une dynamique nouvelle : exprimer l'Eglise dans la culture du groupe concerné et non selon les pratiques traditionnelles. Les chrétiens engagés vont du coup accompagner les gens dans leurs questionnements, dans leurs cheminements. Pour Michael Moynagh, « plus que toute autre chose, la mission est une manifestation d'amour et non une entreprise de conversion. Ainsi, il faut apprécier le groupe pour ce qu'il est aujourd'hui. C'est une forme d'amour inconditionnel. C'est l'amour qui dit : même si vous ne montrez pas le moindre intérêt pour la foi chrétienne, je suis heureux d'être avec vous. J'apprécie toutes les bonnes choses qu'il y a chez vous et j'en remercie Dieu »⁴¹².

Au total, l'Eglise émergente, c'est une Eglise qui se construit dans la conviction, dans la participation, dans la personnalisation, dans la créativité. Elle s'inscrit dans une culture nouvelle avec tout ce que celle-ci peut comporter de positif, mais aussi en y introduisant un regard critique. « Il y a un Océan Atlantique entre l'Eglise traditionnelle et la culture environnante » écrit Michael Moynagh⁴¹³. Toute réforme requiert un diagnostic préalable. Certaines Eglises classiques peuvent se transformer, mais, pour une part croissante de la population, un changement plus radical est nécessaire. L'Eglise émergente serait donc une nouvelle culture chrétienne en phase avec les aspirations spirituelles des nouvelles générations.

A côté d'une Eglise « solide » héritant des cadres du passé, se dessine une Eglise « liquide », fluide, qui s'inscrit dans la mobilité et la flexibilité de la société d'aujourd'hui. A côté de l'Eglise classique, bien établie et caractérisée par le culte hebdomadaire, les tenants de l'Eglise émergente se demandent si on ne considère pas trop souvent toutes les rencontres informelles qui se multiplient ci et là comme ayant un statut de second rang. Dans un livre intitulé *Liquid church*⁴¹⁴, Pete Ward défend l'idée

⁴¹² Michael Moynagh, *Emergingchurch.intro*, Londres, Monarch Books, 2004, p. 28.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 15.

⁴¹⁴ Pete Ward, *Liquid church. A bold vision of how to be a God's people in worship and mission, a flexible, fluid way of being church*, Peabody/Carlisle, Hendrickson Publishers/Paternoster Press, 2002.

qu'au contraire, ces activités ont tous les titres pour s'affirmer en tant qu'Eglise et que de fait, celles-ci s'inscrivent dans une nouvelle forme d'Eglise qu'est l'Eglise émergente. Dans cette perspective, l'assistance à une célébration hebdomadaire n'apparaît plus comme impérative. L'accent est mis sur la vie dans le monde en tant que corps du Christ. On passe « du rassemblement des croyants à un endroit et à un moment donné à une conception de l'Eglise comme un ensemble de relations et de communications ». A travers la vie chrétienne dans des communautés informelles, « c'est l'activité spirituelle des participants qui constitue le fondement de l'Eglise et non plus des structures et des bâtiments »⁴¹⁵.

Aujourd'hui le travail professionnel se développe et se constitue de plus en plus comme un réseau de communication. « De la même manière, Christ se communique à travers une fraternité informelle qui se traduit en interconnexions, en groupements et en relations (...) Dans ce réseau, le Saint-Esprit est à l'œuvre en créant l'Eglise. On passe aujourd'hui de la fixité au mouvement, d'un nom à un verbe. On pourrait dire : je fais l'Eglise, nous faisons l'Eglise [*I church, We church*] »⁴¹⁶. Beaucoup se sont éloignés des Eglises dans leur fonctionnement actuel. Celles-ci peinent à rejoindre les aspirations spirituelles de nos contemporains. Face aux nouveaux enjeux, il ne s'agit pas pour Pete Ward de rejeter l'Eglise classique. Cette Eglise structurée, cadrée, « solide » répond toujours à des besoins. Elle peut même chercher à améliorer son fonctionnement. Mais, à côté, un nouveau courant en phase avec la « modernité liquide »⁴¹⁷ qui caractérise la culture contemporaine, est en train de naître. Dans l'Eglise émergente, les croyants sont unis aux autres parce qu'ils sont un avec Christ. La tentation a souvent été de renverser cette priorité en pensant que le fait d'être joint à l'Eglise permet au croyant de se joindre à Christ. En fait, la relation à Christ est première. Cette relation inscrit dans son corps. Dans cette dynamique, si ces croyants expriment la vie du corps de Christ, ils s'autoriseront alors à dire : « Nous *sommes* l'Eglise » ! Et cette réalité pourra se traduire dans des formes culturelles différentes⁴¹⁸.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁴¹⁷ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1991.

⁴¹⁸ L'Eglise émergente nous semble être un exemple significatif de l'influence principalement constructive de la crise de la modernité. Certes, on y déconstruit un certain nombre de structures notamment, et on y restaure une vision proche de l'Eglise primitive, mais en y intégrant nombre de réalités contemporaines. Cela fait de l'Eglise émergente un exemple contemporain de protestantisme reconstructiviste.

La diversité protestante offre donc un terreau qui nous semble propice au développement d'une variété de modèles d'Eglises qui pourront correspondre, autant que faire se peut, aux besoins spirituels d'hommes et de femmes vivant dans la crise de la modernité.

Alors finalement, la fin de l'ère protestante est-elle une réalité ? Au début de ce chapitre nous nous interrogeons avec Jean Baubérot : « Le protestantisme doit-il mourir ? ». Nous pouvons évoquer la suite de son questionnement pour trancher : « Est-ce le protestantisme qui meurt, ou un certain protestantisme ? »⁴¹⁹. Oui, nous avons vécu la fin d'une certaine ère protestante ; celle d'un protestantisme influent sur la marche de la société et interactif avec ses développements. Mais on peut aussi dire : non, une certaine ère protestante n'en est pas à sa fin, car les protestantismes ont des atouts à faire valoir pour accompagner les mutations qu'implique la persistance - en crise de la modernité - d'un religieux après la religion. Mais cette ère-là ne fait que débiter et ses pages restent à écrire.

⁴¹⁹ Jean Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir ?*, op. cit., p. 14.

Conclusion

En choisissant de mettre en miroir les parcours de la modernité et du protestantisme, afin d'envisager leurs résonances, influences et contributions réciproques, notre premier enjeu a été de faire face à la définition de concepts loin d'être simples et linéaires. En effet, d'un côté la modernité s'est développée progressivement à partir du XVI^e siècle et a continué depuis à s'élargir, à s'enrichir, à se complexifier. Cet essor de la modernité a coïncidé avec l'émergence d'un sujet humain conscient de son autonomie et avec la victoire d'une analyse rationnelle de tous les phénomènes de la nature et de la société. Plus récemment, elle n'a cessé tout à la fois de s'exacerber, de se renier et de se remettre en question, causant ce qu'on a pu appeler la crise de la modernité. De son côté, le protestantisme, puisant ses racines dans la Réforme, s'est développé en un mouvement religieux et culturel construit sur des principes constituant des piliers communs tels que *sola scriptura*, *sola gratie*, *sola fide* et quelques autres, permettant une variété de développements tant au niveau sociologique que théologique. Si modernité et protestantisme se disent tous deux au singulier, montrant par là des points de convergence, le pluriel pour chacune des deux notions permet de souligner leur diversité interne et la multiplicité de leurs facettes.

Concernant les rapports entre modernités et protestantismes et leurs influences réciproques - notre deuxième enjeu -, ils ont évolué dans le temps et dans l'espace. Si la Réforme et l'essor du protestantisme se sont inscrits dans un rapport contributif à la modernité naissante et grandissante, cette dynamique a été réciproque. L'essor du protestantisme est donc redevable, sur certains aspects, de la modernité. Par contre, dans le contexte de la crise de la modernité, la dynamique de progrès réciproque a laissé place à une influence à sens unique. En effet, le protestantisme résonne aujourd'hui de bien des accents de la crise de la modernité sans pour autant faire entendre de voix prépondérante dans le développement de la société contemporaine. C'est ainsi qu'on peut discerner dans différents courants du protestantisme, tour à tour et parfois simultanément, les orientations réactionnaire, déconstructiviste et reconstructiviste de la crise de la modernité.

Si historiquement le protestantisme fut un vecteur de la modernité, et inversement, le rapport a donc petit à petit basculé vers une prééminence de l'influence de la modernité sur le protestantisme. Mais ce phénomène n'a pas été spécifique au protestantisme et a concerné le christianisme dans son ensemble, et même l'ensemble des religions. Celui-ci n'a pas disparu mais a subi des mutations qui l'ont d'une certaine manière renvoyé à la sphère privée, c'est-à-dire ayant de moins en moins un impact structurant sur la société. Il reste néanmoins à démontrer que la fin de la fonction sociale de la religion entraîne nécessairement la fin de la religion comme expérience et comme croyance. Or, le religieux véritable, pour lequel le protestantisme a des atouts à faire valoir, ne s'épuise pas dans sa fonction de cohésion pour le groupe social, ni dans sa fonction humanisante pour les individus. Si le protestantisme a joué un rôle décisif dans l'accouchement de la modernité comprise comme avènement d'un sujet libre et autonome, ce n'est pas parce qu'il trahissait l'essence de la religion, mais bien plutôt parce qu'il inaugurerait une désaliénation radicale de la religion, vécue enfin selon le registre de la réponse gratuite de l'homme au don gratuit de Dieu.

Peut-on entrevoir un avenir au protestantisme ? On trouve aujourd'hui des indices qui donnent à penser que s'ouvre une ère intellectuelle moins systématiquement hostile à la croyance religieuse. Des ponts et des synergies inédits sont possibles entre foi et raison contre l'inhumanité qui guette. Dans cette recherche d'un religieux adapté à la post-chrétienté, les protestantismes peuvent donc être en première ligne pour faire face au défi de l'émergence d'Eglises qui conjugueraient avec rigueur culte à Dieu et service d'autrui. Dans un monde qui devient de plus en plus celui des marchands, l'Évangile nous rappelle la dignité de tous ceux que la société oublie. Plus que tout, il y faudrait une sympathie toute évangélique pour l'homme d'aujourd'hui tel qu'il est, dans ses affaissements comme dans ses grandeurs, abordé avec le regard tendre de Dieu.

Bibliographie

- ABEL, Olivier, « Protestantisme et modernité en crise », *Autres Temps*, 54, été 1997, p. 71-79.
- ANDERSON, Perry, *The origins of postmodernity*, Londres, Verso, 1998.
- ASCHER, François, *Le mangeur hypermoderne. Une figure de l'individu éclectique*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- ARENDDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Levy, 1983.
- AUBERT, Nicole, « Un individu paradoxal », in : Nicole AUBERT (éd.), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne, Editions Erès, 2004, p. 13-24.
- AUGE, Marc, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- AUGE, Marc, « La surmodernité : héritage chrétien ou récurrence polythéiste ? », in : Pierre-Olivier MONTEIL, *La grâce et le désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 95-110.
- BALANDIER, Georges, *Le détour : pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.
- BALANDIER, Georges, *Le grand système*, Paris, Fayard, 2001.
- BARTH, Karl, *La théologie évangélique au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1957.
- BASTIAN, Jean-Pierre, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », in : Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (éd.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 99-111.
- BASTIAN, Jean-Pierre, CHAMPION, Françoise et ROUSSELET, Kathy, « La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux », in : Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION, et Kathy ROUSSELET (éd.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 9-18.
- BASTIAN, Jean-Pierre, « Introduction », in : BASTIAN, Jean-Pierre, (éd.), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 5-10.
- BAUBEROT, Jean, *Le protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris, Seuil, 1988.
- BAUBEROT, Jean, « Renan et le protestantisme », in : Jean BALCOU (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, Paris, Honoré Champion, 1993, p. 435-440.
- BAUBEROT, Jean, « Le fondamentalisme », in : Evelyne PATLAGEAN et Alain LE BOULLUEC (éd.), *Les retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain/Paris, Peeters, 1993, p. 13-30.
- BAUBEROT, Jean, article « Protestantisme », in : Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1212-1228.
- BAUBEROT, Jean, *Histoire du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », n° 427, 1998.
- BAUBEROT, Jean et MATHIEU, Séverine, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France (1800-1914)*, Paris, Seuil, 2002.

- BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1968.
- BAUDRILLARD, Jean, *A l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982.
- BAUDRILLARD, Jean, article « Modernité », in : *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 15, p. 317-319.
- BAUM, Gregory, « La modernité. Perspective sociologique », *Concilium*, 244, 1992, p. 15-23.
- BAUMAN, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity, 1991.
- BECKFORD, James, « Perspectives sociologiques sur les relations entre la modernité et la globalisation religieuse », in : Jean-Pierre BASTIAN, Françoise CHAMPION et Kathy ROUSSELET (éd.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 273-282.
- BELMONT, Joseph, *Modernes et postmodernes*, Paris, Editions du Moniteur, 1987.
- BERDIAEFF, Nicolas, *Un nouveau Moyen Age*, Paris, Plon, 1937.
- BERGER, Peter, *Affrontés à la modernité. La société, la politique, la religion*, Paris, Centurion, 1980.
- BIRMELE, André, article « Protestantisme », in : Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 952-953.
- BLASER, Klauspeter, « Variété des théologies postmodernes et crise des "fondationalismes" », in : Pierre GISEL et Patrick EVRARD (éd.), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 191-211.
- BLASER, Klauspeter, « Eclatement du protestantisme ? », in : Daniel MARGUERAT et Bernard REYMOND (éd.), *Le protestantisme et son avenir*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 77-96.
- BOISVERT, Yves, *Le monde postmoderne. Analyse du discours sur la postmodernité*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1996.
- BOISVERT, Yves, *L'analyse postmoderniste. Une nouvelle grille d'analyse socio-politique*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1997.
- BONNY, Yves, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?*, Paris, Armand Colin, 2004.
- BOST, Hubert, article « Protestantisme », in : Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1212-1228.
- BOST, Hubert, « Une naissance sans faire-part », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 67, n°3, 1992, p. 359-373.
- BRESSOLETTE, Claude, article « modernisme », in : Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadriga/Presses Universitaires de France, 1998, p. 748-750.
- BRUCE, Steve, *A house divided. Protestantism, schism and secularization*, Londres/New-York, Routledge, 1990.
- BRUNEL, Pierre, « Paul Tillich et le "vertige du moderne" », in : Marc BOSS, Doris LAX et Jean RICHARD (éd.), *Mutations religieuses de la modernité tardive*, Marseille, 2001, Münster, Lit Verlag, 2002, p. 43-49.
- CABANEL, Patrick, « Qu'est-ce qu'un protestant ? Qu'est-ce qu'une nation "protestante" ? Problèmes de définition et de sociologie », *Bastidiana. Sociologie et protestantisme*, 25-26, janvier-juin 1999, p. 109-126.
- CALINESCU, Matei, *Five faces of modernity. Modernism. Avant-Garde. Decadence. Kitsch. Postmodernism*, Durham, Duke University Press, 1987.

- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1955.
- CAMPICHE, Roland, *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- CASCARDI, Anthony, *Subjectivité et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- CHANTRAINE, Georges, *Erasme et Luther. Libre et serf arbitre. Etude historique et théologique*, Paris/Namur, Lethielleux/Presses Universitaires de Namur, 1981.
- CHAUNU, Pierre, *L'aventure de la Réforme*, Bruxelles, Editions Complexe, 1991.
- CHESNEAUX, Jean, *De la modernité*, Paris, La Découverte/Maspero, 1983.
- CHESNEAUX, Jean, *Modernité-monde. Brave Modern World*, Paris, La Découverte, 1989.
- CHRISTIN, Olivier, *Les Réformes*, Paris, Gallimard, 1995.
- CLAIR, Jean, *Considérations sur l'état des Beaux-Arts. Critique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1983.
- COBB, John, « Two types of postmodernism : deconstruction and process », *Theology Today*, 47, 1990, p. 149-158.
- COMETTI, Jean-Pierre, « Quelle rationalité ? Quelle modernité ? », in : Françoise GAILLARD, Jacques POULAIN et Richard SHUSTERMAN (éd.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, p. 47-69.
- COMPAGNON, Antoine, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Seuil, 1990.
- COMTE, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1975.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1793)*, Paris, Flammarion, 1988.
- COURVOISIER, Jacques, *Zwingli théologien réformé*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965.
- COURVOISIER, Jacques, *De la Réforme au Protestantisme. Essai d'ecclésiologie Réformée*, Paris, Beauchesne, 1977.
- COTTRET, Bernard, *Calvin. Biographie*, Paris, Lattès, 1995.
- CROUZET, Denis, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000.
- DALBIEZ, Roland, *L'angoisse de Luther. Essai psychologique*, Paris, Téqui, 1974.
- DELUMEAU, Jean, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- DENZINGER, Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996.
- DESCOMBES, Vincent, « Une question de chronologie », in : Françoise GAILLARD, Jacques POULAIN et Richard SHUSTERMAN (éd.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, p. 383-407.
- DOMENACH, Jean-Marie, *Approches de la modernité*, Palaiseau/Paris, Ecole Polytechnique/Marketing-Ellipses, 1986.
- DUBET, François, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.
- DUBOIS, Claude-Gilbert, « Modernité du XVI^e siècle français : "nouvelleté" ou renaissance ? », in : Yves VADE (éd.), *Ce que modernité veut dire (I)*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1998, p. 27-38.

- DUBY, Georges, *L'an Mil*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980.
- DUMAS, Marc, « Corrélatifs d'expériences ? », *Laval théologique et philosophique*, 60, juin 2004, p. 317-334.
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- EBELING, Gerhard, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983.
- EDGAR, William, *La carte protestante. Le protestantisme francophone et la modernité (1815-1848)*, Genève, Labor et Fides, 1997.
- EKSTEINS, Modris, *Le sacre du printemps : la grande guerre et la naissance de la modernité*, Paris, Plon, 1991.
- ELLUL, Jacques, *Ethique de la liberté*, vol. 1, Genève, Labor et Fides, 1973.
- ELLUL, Jacques, *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984.
- ELLUL, Jacques, *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988.
- ENGELS, Friedrich, *La guerre des paysans en Allemagne*, Paris, Editions sociales, 1974.
- ERASME, *Œuvres choisies*, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- FATH, Sébastien, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Labor et Fides, 2005.
- FERRY, Luc, *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990.
- FERRY, Luc et GAUCHET, Marcel, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004.
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), *Dits et écrits*, vol. 4 : 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 679-688.
- FUCHS, Eric, *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*, Paris/Genève, Les Bergers et les Mages/Labor et Fides, 1990.
- GABUS, Jean-Paul, *La théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- GAGNEBIN, Laurent et PICON, Raphaël, *Le protestantisme. La foi insoumise*, Paris, Flammarion, 2005.
- GAGNEBIN, Laurent, « Qu'est-ce que le protestantisme ? Trois définitions possibles », in : Laurent GAGNEBIN et André GOUNELLE, *Le protestantisme ? Ce qu'il est. Ce qu'il n'est pas*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1990, p. 5-63.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GAUCHET, Marcel, « Sortie ou transformation de la religion ? », in : Pierre-Olivier MONTEIL, *La grâce et le désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 61-77.
- GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- GIDDENS, Antony, « Une théorie critique de la modernité avancée », in : Michel AUDET et Hamid BOUCHIKI (éd.), *Structuration du social et modernité avancée*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 29-53.
- GISEL, Pierre, « Christianisme et postmodernité », *Etudes Théologiques et Religieuses*, hors série « quatrième centenaire », 1996, p. 111-120.

- GISEL, Pierre, « Protestantisme et temps modernes », in : Daniel MARGUERAT et Bernard REYMOND (éd.), *Le protestantisme et son avenir*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 9-25.
- GISEL, Pierre, *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999.
- GIUSSANI, Luigi, *La conscience religieuse de l'homme moderne*, Paris, Cerf, 1999.
- GOUNELLE, André, *Le dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process*, Montpellier, Etudes Théologique et Religieuses, hors série, 1981.
- GOUNELLE, André, *Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992.
- GOUNELLE, André, « Christianisme et postmodernité », in : Alfred DUMAIS et Jean RICHARD (éd.), *Ernst Troeltsch et Paul Tillich. Pour une nouvelle synthèse du christianisme avec la culture de notre temps*, Laval/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2002, p. 285-310.
- GRIFFIN, David, *God and religion in the postmodern world. Essays in postmodern theology*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- GUEST, Gérard, article « Crise », in : André JACOB (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, vol. 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 509-511.
- GUSDORF, Georges, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *XVIII^e siècle*, 17, 1985, p. 13-40.
- HABERMAS, Jürgen, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, 413, 1981, p. 950-967.
- HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- HARDER, Yves-Jean, « Le sujet de la modernité », in : René HEYER (éd.), *L'ancien et le nouveau : modernité, culture et religion*, Strasbourg, Presses Universitaires, 1996, p. 15-39.
- HASSAN, Ihab, *The dimemberment of Orpheus. Toward a postmodern literature*, New-York, Oxford University Press, 1971.
- HASSAN, Ihab, « POSTmodernISM : a paracritical bibliography », *New Literary History*, 3, 1971, p. 5-30.
- HAUSER, Henri, *Naissance du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, avec CHAMPION, Françoise, *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, article « Sécularisation », in : Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1441.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
- HOUZIAUX, Alain, « Quelles chances pour les protestantismes ? », in : Alain HOUZIAUX (éd.), *Où va le protestantisme ?*, Paris, Editions de l'Atelier, 2005.
- JAUSS, Hans, « La modernité dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », in : *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 158-209.
- JENKS, Charles, *Le langage de l'architecture postmoderne*, Londres, Academy Edition - Denoël, 1979.
- KANT, Emmanuel, *Philosophie de l'histoire. Les origines de la pensée de Hegel*, Paris, Denoël-Gonthier, 1947.
- KORSCH, Dietrich, « La modernité comme crise », in : Pierre GISEL et Patrick EVRARD (éd.), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 33-63.
- KOUVOUAMA, Abel, *La modernité en question*, Paris, Paari, 2001.
- KUNDERA, Milan, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

- LACOSTE, Jean-Yves, article « Rationalisme », in : *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 985-987.
- LECLER, Josef, « Protestantisme et "libre examen". Les étapes et le vocabulaire d'une controverse », *Recherches de Science religieuse*, 57, 1969, p. 321-374.
- LEDURE, Yves, *Le christianisme en refondation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- LEGRAND, Louis, « Le protestantisme », in : Yves LEQUIN (éd.), *Histoire de la laïcité*, Besançon, CRDP de Franche-Comté, 1994, p. 11-16.
- LEINER, Martin, « Mythe et modernité chez Paul Tillich », in : Marc BOSS, Doris LAX et Jean RICHARD (éd.), *Mutations religieuses de la modernité tardive*, Münster, Lit Verlag, 2002, p. 3-21.
- LEIRIS, Michel, « Modernité, merdonité », *La Nouvelle Revue Française*, 345, 1981, p. 1-31.
- LEMOINE, Philippe, « En marche vers l'hypermodernité ? », in : Philippe LEMOINE, François FOURQUET, Michel CROZIER, *et al.*, *1954-2004 : d'une modernité à l'autre*, Paris, Descartes et Cie, 2004, p. 11-78.
- LENOIR, Frédéric, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003.
- LEPLAY, Michel, *Les protestantismes*, Paris, Armand Colin, 2004.
- LEVY, Bernard-Henri, *Eloge des intellectuels*, Paris, Grasset, 1987.
- LIENHARD, Marc, *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur*, Paris, Cerf, 1973.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987.
- LIPOVETSKY, Gilles, avec CHARLES, Sébastien, *Les Temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.
- LITTRE, Emile, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Gallimard, 1991.
- LUYCKX GHISI, Marc, *Au-delà de la modernité, du patriarcat et du capitalisme. La société réenchantée ?*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
- LYOTARD, Jean-François, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986.
- LYOTARD, Jean-François, « Réécrire la modernité », in : *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 33-44.
- LUTHER, Martin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1999.
- MAFFESOLI, Michel, *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990.
- MAFFESOLI, Michel, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table Ronde, 2000.
- MALLARME, Stéphane, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2003.
- MARTINEAU, Suzanne, *Les Anglicans*, Turnhout, Brepols, 1996.
- MARTUCELLI, Danilo, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1999.
- MARQUET, Claudette, *Le protestantisme*, Paris, Grancher, 1989.
- MARX, Karl, *Le capital*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968.

- MEDEVIELLE, Geneviève, *L'absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1998.
- MEHL, Roger, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965.
- MEHL, Roger, *Ethique protestante et éthique catholique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970.
- MESCHONNIC, Henri, *Modernité Modernité*, Lagrasse, Verdier, 1988.
- MESCHONNIC, Henri, et HASUMI Shigehiko (éd.), *La modernité après le postmoderne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
- MONOD, Wilfred, *Du protestantisme*, Paris, Alcan, 1928.
- MONTEIL, Pierre-Olivier, *La grâce et le désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- MORIN, Edgar, « La crise de la modernité », in : Stefano BOERI, Michel CREPU, François FOURQUET, et al., *Monstres et merveilles de la modernité*, Paris, Descartes et Cie, 2003, p. 37-52.
- MOYNAGH, Michael, *Emergingchurch.intro*, Londres, Monarch Books, 2004.
- MULLER, Denis, article « Morale », in : Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1018-1043.
- MULLER, Denis, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999.
- MURRAY, Stuart, *Post-Christendom. Church and mission in a strange new world*, Carlisle, Paternoster, 2004.
- NOUSS, Alexis, *La modernité*, Paris, Grancher, 1991.
- NOUSS, Alexis, *La modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que Sais-je », n° 2923, 1995.
- OFFENBACHER, Martin, *Konfession und Soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Fribourg, 1900.
- PETIT, Jean-Claude, « La méthode de corrélation de Paul Tillich », *Science et Esprit*, 26, 1974, p. 145-159.
- PEYREFITTE, Alain, *Le mal français*, Paris, Plon, 1976.
- PIOTTE, Jean-Marc, *Les neuf clés de la modernité*, Montréal, Québec Amérique, 2001.
- POLLET, Jacques, *Huldrych Zwingli et le zwinglianisme*, Paris, Vrin, 1988.
- PORTOGHESI, Paolo, *Le postmoderne. L'architecture dans la société postindustrielle*, Paris, Electa Moniteur, 1983.
- POULAT, Emile, article « modernisme », in : *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 15, p. 314-317.
- RATABOUL, Louis, *L'anglicanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je » n° 2027, 1982.
- RAULET, Gérard, « L'archipel. Réflexion sur la démocratie post-moderne », *Les cahiers de philosophie*, 6, 1988, p. 55-82.
- RENDTORFF, Trutz, article « modernité », in : Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor & Fides, 1995, p. 995-1010.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

- RICOEUR, Paul, « Envoi », in : REFORME, *Les protestants face au défi du XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 147-152.
- RICOEUR, Paul, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », in : Karl-Otto APPEL (éd.), *Un siècle de philosophie*, Paris, Gallimard, 2000, p. 103-120.
- RIMBAUD, Arthur, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1967.
- ROBERT, Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 1992.
- ROGOZINSKI, Jacob, « Cet innommable dans le secret des noms », in : Pierre GISEL et Patrick EVRARD (éd.), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 155-169.
- RORTY, Richard, « Habermas, Lyotard et la postmodernité », *Critique*, 442, mars 1984, p. 181-197.
- ROSE, Margaret, *The post-modern and the post-industrial : a critical analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ROUSSEL, Bernard, article « Réforme/Réformation », in : Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor & Fides, 1995, p. 1285-1287.
- RUBY, Christian, *Le champ de bataille post-moderne, néo-moderne*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- SCANNONE, Juan Carlos, « Le débat sur la modernité dans le monde de l'Atlantique Nord et dans le tiers monde », *Concilium*, 244, 1992, p. 107-117.
- SCARPETTA, Guy, *L'impureté*, Paris, Grasset, 1995.
- SCHAUB, Marianne, *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier*, Thomery, L'arbre verdoyant, 1984.
- SEGUIN, Jean-Pierre, « Le mot moderne et ses dérivés au XVIII^e siècle », in : Yves VADE (éd.), *Ce que modernité veut dire (I)*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1998, p. 39-49.
- STAUFFER, Richard, *La Réforme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? » n° 1376, 1996.
- TAYLOR Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.
- TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2002.
- TAYLOR, Mark, *Errance. Lecture de Jacques Derrida, un essai d'a-théologie postmoderne*, Paris, Cerf, 1985.
- THEOFILAKIS, Elie, « Condition humaine, l'interface pour la transmodernité », in : Elie THEOFILAKIS (éd.), *Modernes, et après ? Les immatériels*, Paris, Editions Autrement, 1985.
- TILLEY, Terrence, *Postmodern theologies. The challenge of religious diversity*, Maryknoll, Orbis Book, 1995.
- TILLICH, Paul, *Théologie systématique*, vol. 2, *L'être et Dieu*, Paris, Planète, 1970.
- TILLICH, Paul, *Théologie systématique*, vol. 3, *L'existence de Christ*, Lausanne, L'âge de l'homme, 1980.
- TILLICH, Paul, *Christianisme et socialisme*, Paris/Genève/Laval, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1992.
- TILLICH, Paul, *Substance catholique et principe protestant*, Paris/Genève/Laval, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1995.
- TOURAINÉ, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- TROELTSCH, Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.

- VALENTIN, Jean-Marie (éd.), *Luther et la Réforme. Du commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, Desjonquères, 2001.
- VATTIMO, Gianni, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil, 1987.
- VATTIMO, Gianni, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- VOGLER, Bernard, article « Réforme », in : *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 19, p. 545-551.
- WARD, Pete, *Liquid church. A bold vision of how to be a God's people in worship and mission, a flexible, fluid way of being church*, Peabody/Carlisle, Hendrickson Publishers/Paternoster Press, 2002.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000.
- WELLMER, Albrecht, « Dialectique de la modernité et de la postmodernité », *Cahiers de philosophie*, 5, 1988, p. 99-162.
- WENDEL, François, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1985.
- WESTHAY, Ikonga, « Protestantisme et modernité chez Ernst Troeltsch et chez Paul Tillich », in : Alfred DUMAIS et Jean RICHARD (éd.), *Ernst Troeltsch et Paul Tillich. Pour une nouvelle synthèse du christianisme avec la culture de notre temps*, Laval/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2002, p. 217-246.
- WHITEHEAD, Alfred, *Aventures d'idées*, Paris, Cerf, 1993.
- WILLAIME, Jean-Paul, « A propos du "désenchantement du monde" de Marcel Gauchet », *Autres Temps*, 9, juin 1986, p. 68-75.
- WILLAIME, Jean-Paul, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- WILLAIME, Jean-Paul, article « Fondamentalisme », in : Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 604-605.
- WILLAIME, Jean-Paul, « La sécularisation contemporaine du croire », in : Leila BABES (éd.), *Les nouvelles manières de croire*, Paris, Editions de l'Atelier, 1996, p. 47-62.
- WILLAIME, Jean-Paul, « Paradoxes du protestantisme en modernité », in : Pierre-Olivier MONTEIL, *La grâce et le désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 21-37.
- WILLAIME, Jean-Paul, « Risques et atouts de la précarité protestante », in : Daniel MARGUERAT et Bernard REYMOND (éd.), *Le protestantisme et son avenir*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 27-40.
- WILLAIME, Jean-Paul, « Protestantisme établi et protestantisme de conversion : les recompositions du protestantisme en ultra modernité », in : Jean-Pierre BASTIAN, *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 13-25.
- WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », n° 3725, 2005.