

L'historien, la vérité et la foi

Sébastien Fath¹

Résumé : *L'historien et le croyant portent tous deux leur regard sur l'histoire, selon des modalités et des motivations qui leur sont propres. Mais ces regards sont-ils compatibles? Le rapport à la vérité, en particulier, est-il le même selon qu'on intègre ou non l'action de Dieu dans l'histoire. Partant de trois textes d'« historiens », cet article relève les possibles dérives de l'histoire religieuse : l'histoire comme apologétique, l'histoire au service de l'Église, la manipulation de l'histoire à des fins théologiques, l'histoire comme arme de controverse. En réponse, il pose le cadre d'un rapport sain à l'objet religieux.*

Abstract : *Both the historian and the believer approach history, each according to their own methods and motivations. But are these approaches compatible? In particular, is the connection to truth the same whether one does or doesn't allow for the action of God in history? By looking at three texts of « historians », this article notes possible dangers in religious history : the historical discipline as apologetics, historical study submitted to the Church, the manipulation of history for theological reasons, history as weapon of controversy. As a response, the article suggests a framework the conditions of a healthy relationship with the religious subject matter.*

En raison de son métier, l'historien vise à rendre compte du passé, et à l'expliquer rationnellement en mettant en lumière des causalités internes puisées dans les sources étudiées. Ces causalités ne sont pas là simplement parce que l'historien décide de les voir, elles jouent intrinsè-

1. Sébastien Fath est historien et chercheur au CNRS (Groupe Sociétés Religions Laïcités).

quement, aussi sûrement que le krach boursier de 1929 entraîna la faillite des banques.

De même qu'un mécanicien qui étudie de près un moteur parviendra peu à peu à découvrir comment il fonctionne, l'historien, face aux matériaux dont il dispose (sources écrites de divers types), essaie de comprendre « comment les sociétés fonctionnent » à partir de données vérifiables. Non pas en temps réel (ce qui est plutôt le travail des politiciens, des journalistes ou des prévisionnistes), mais à partir de séquences temporelles sélectionnées pour leur cohérence interne, dont il s'agit d'élucider, au-delà du fouillis des événements, des dynamiques internes qui permettent de mieux comprendre ce qui a pu se passer, et pourquoi.

Ce « régime de vérité » est donc basé sur l'empirie, mais aussi sur un présupposé épistémologique : l'histoire n'est pas absurde et incohérente, elle peut s'expliquer rationnellement à partir de sources vérifiables. Dès lors, comment le rapport à la vérité se renégocie-t-il en face d'autres modes de compréhension du passé. La foi chrétienne, en particulier, met-elle au défi l'épistémologie de l'historien, son rapport à la vérité ? La conviction que Dieu est vivant, qu'il agit dans l'histoire, vient-elle transformer la pratique de l'historien ? Une approche en trois étapes nous permettra d'y voir plus clair, en s'appuyant sur un domaine particulier, celui de l'histoire du christianisme. On commencera par poser le problème à partir de trois textes stimulants.

I. Histoire et foi : trois textes pour poser le problème

Historien du catholicisme, Claude Langlois (EPHE) nous permet de poser le cadre théorique du débat, au fil d'une réflexion proposée dans les années 1980, à la suite de Michel de Certeau. Il rappelle le processus de déconfectionnalisation qui a touché la pratique de l'histoire en France, en concluant sur la difficulté d'éviter l'interférence des « convictions privées » sur la pratique de l'histoire.

...s'agissant d'histoire religieuse, n'oublions point l'essentiel.

L'aspect « religieux » de l'histoire religieuse semble aujourd'hui passer de l'« objet » historique au « sujet » historien. L'objet religieux (par exemple les prêtres, la pratique sacramentelle, la spiritualité) étant désormais traités en fonction d'une société (selon les critères communs à tous aujourd'hui et non plus « religieux »), l'historien croyant ne peut plus que glisser subrep-

ticement des convictions subjectives dans son étude scientifique. Ces motivations interviennent dans le choix de l'objet (relatif à un intérêt religieux) ou dans la finalité de l'étude (en fonction des préoccupations présentes, par exemple la déchristianisation et ses origines, la réalité d'un christianisme populaire, etc.). Elles encadrent, comme un avant et un après, le travail historique, sans avoir de rapport intrinsèque avec lui².

Ce texte dense de Michel de Certeau mériterait un long commentaire. Retenons ce qui paraît évident à son auteur, la dissociation totale entre "l'historien croyant" et l'historiographie laïcisée, et donc, en conséquence, l'extériorité de la conviction individuelle par rapport à la pratique scientifique, commune à tous les historiens. À vrai dire, cette dissociation qui reprend significativement la distinction établie dans un autre contexte, au lendemain de la Révolution, par Portalis entre la privatisation des croyances et la laïcisation de l'État, peut apparaître comme l'expression d'une éthique de la recherche partagée, dans les années « soixante-dix » par bon nombre d'historiens. Mais était-elle aussi évidente avant ? a-t-elle conservé sa force après ? Et de plus ne traduit-elle pas davantage un souhait qu'une constatation ? On peut en effet se demander si les convictions privées n'interviennent pas, même de manière détournée, à l'intérieur de la pratique scientifique dans le choix des modèles d'interprétation, et plus encore dans les approches plus synthétiques où les appréciations des grandes masses relèvent nécessairement d'une décision personnelle³.

Nous voyons exposé ici la question du rapport à l'objet religieux, avec deux attitudes bien différentes.

- La première, celle de Michel de Certeau, consiste à dire qu'il y a certes eu des difficultés, dans le passé, dans le rapport à l'objet religieux pour des chercheurs susceptibles d'être croyants, mais cette difficulté, pour lui, appartient assez largement au passé. Pourquoi ? Parce que, selon lui, la méthode appliquée à l'objet religieux est la même que celle que l'on applique à tout objet social. Les critères sont désormais communs. Si la subjectivité du chercheur intervient, c'est moins dans le travail historique lui-même que dans ce qui le précède et ce qui le suit. Si l'on va dans ce sens, la question méthodologique du rapport à l'objet

2. Michel de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 149.

3. Claude LANGLOIS, « Trente ans d'histoire religieuse, suggestions pour une future enquête », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 63/1, 32^e année, janvier-mars 1987, numéro du trentenaire : « Les sciences sociales des religions aujourd'hui : jalons et questions », p. 87-88.

ne devrait plus poser de problème, et un heureux consensus devrait régner. La vérité, en histoire, serait une. Mais ce n'est pas si simple.

- La seconde attitude, celle de Claude Langlois, prend le contre-pied de l'optimisme de Michel de Certeau. Dans son article, il prend bien soin de distinguer « souhait » et réalité, et formule de sérieux doutes sur l'extériorité de la conviction individuelle par rapport à la pratique scientifique. De manière plus ou moins détournée, les convictions privées risquent selon lui toujours, en histoire religieuse aujourd'hui, d'interférer dans l'analyse. Le chercheur, ce faisant, doit être particulièrement conscient de la dérive possible et se montrer prudent.

Disons-le tout net : la prudence de Claude Langlois est justifiée. L'extrait suivant vient d'un texte du pasteur Georges Rousseau⁴ sur l'histoire des Églises baptistes dans le monde. Il se présente comme un texte d'histoire, écrit par un pasteur qui fut notamment pasteur de l'Église baptiste de Saint-Sauveur dans un but d'information didactique sur le passé des Églises baptistes dans le monde.

Quelqu'un a dit que si le XIX^e siècle a été le siècle des Missions chrétiennes, le XX^e siècle aura été celui de l'Église chrétienne. Au cours de l'Histoire, aucune doctrine n'a été plus malmenée que celle de l'Église. Une fausse notion d'Église entraîne automatiquement une fausse notion de Salut. Faire de l'Église un Moyen de Salut, ou l'identifier avec le Royaume de Dieu, c'est ravir au Christ, éternel Fondement de l'Église, sa puissance salvatrice et sa seigneurie.

L'Église chrétienne est sur la terre le Témoin du Christ, le Signe annonciateur du Royaume de Dieu. Elle est basée sur la Foi. En cette fin du deuxième millénaire de l'ère chrétienne, quatre siècles après la Réforme, il conviendrait que les Baptistes – qu'on a parfois appelés les « Protestants d'entre les Protestants » – fussent à même de conduire à son terme normal l'œuvre amorcée par les Réformateurs. Cela, en donnant au monde la meilleure interprétation spirituelle du Christianisme par le moyen d'églises locales authentiquement inspirées par l'Esprit du Christ, dans la personne de chacun de leurs membres comme dans l'expression de leur vie collective.

Le nom de « Baptiste », après celui d'« Anabaptiste », nous a été donné par des gens qui nous reprochaient notre « étroitesse » quand nous refusions

4. Georges Rousseau (1900-1967) a notamment été pasteur baptiste à Saint-Sauveur (Oise) de 1925 à 1932 puis à partir de 1958. Il a été missionnaire au Cameroun de 1949 à 1960.

de baptiser des petits enfants. Depuis quelques années, les meilleurs historiens et les meilleurs théologiens, au sein du Protestantisme, nous donnent raison en établissant la légitimité, conformément aux données de la Révélation chrétienne et de l'histoire du christianisme primitif, de notre position à ce sujet. En agissant ainsi, en faisant du baptême des « nés de nouveau » – et non des nouveaux nés –, le moyen d'entrée dans l'Église, nous empêchons que soient dénaturées la notion de Foi et la notion d'Église; nous empêchons que le Royaume de Dieu obtienne droit de naturalisation au sein de l'humanité pécheresse, sans que cette humanité et ses membres composant aient eu à se repentir et à changer de vie, en passant par la conversion. Telle est la contribution essentielle des Baptistes à l'œuvre du Royaume de Dieu⁵.

Nous avons ici un bel exemple d'« histoire sainte », vogue ancienne et prolifique qui a touché et touche encore tous les groupes religieux. « Histoire sainte », ou le récit historique fait du point de vue du groupe, en vue d'affirmer sa légitimité sur la base de raisonnements qui empruntent moins à la critique historique de type universitaire qu'à l'apologétique. Au régime de vérité fondé sur l'examen des faits s'ajoute le régime de vérité du croyant qui sait que son option est conforme, croit-il, au plan divin. Plusieurs indices permettent de situer ce texte dans cette filiation de l'histoire sainte.

D'un point de vue extérieur au texte lui-même, le document est publié par la Société de publications baptistes⁶, et il concerne l'histoire baptiste. Les groupes religieux qui s'auto-publient ne le font généralement pas dans une perspective excessivement critique... On peut ensuite remarquer, toujours d'un point de vue extérieur au texte, que l'auteur est pasteur baptiste, ce qui peut laisser supposer un engagement confessionnel explicite dans le propos tenu. Mais tout cela n'est pas absolument pas suffisant pour parler d'histoire sainte. Il faut regarder le texte lui-même, très riche en indications.

L'usage explicite de l'article « nous » est un indice. L'auteur se définit comme acteur de l'histoire qu'il décrit. Il est à la fois juge et partie, d'une certaine façon. La perspective subjective du texte, articulée à un senti-

5. Georges ROUSSEAU, *Histoire des Églises. Baptistes dans le Monde*, Paris, Société de publications baptistes, 1951, p. 149-150.

6. La SPB a été mise en place à partir de 1944 en France, sous l'égide de la Fédération Baptiste (FEEBF).

ment identitaire exacerbé (il y a « nous » et les autres...) est clairement explicitée. Par ailleurs, outre la faiblesse des références mentionnées (« quelqu'un a dit que... », « les meilleurs historiens... nous donnent raison »), on remarque une forte tonalité ecclésiologique, théologique, qui n'a que peu à voir avec l'analyse historique. Il y a ici complète imbrication du théologique, de l'ecclésiologique et de l'historique, ce qui est une des caractéristiques fondamentales de l'histoire sainte. L'ecclésiologie protestante de type congrégationaliste s'y trouve fermement définie et revendiquée. Pas de présentation objectivée de l'Église telle que l'historien pourrait essayer de la définir, nulle exposition des différentes thèses en présence en matière d'ecclésiologie. C'est une seule vision confessionnelle qui se dit ici.

D'autre part, on note dans ce texte une conception non laïque de l'histoire comme discipline et comme champ. Loin d'être une discipline scientifique qui se situe sur le plan de l'analyse, de l'explication, dans un effort de neutralité axiologique (c'est-à-dire sans s'engager dans un débat sur les valeurs), l'histoire est perçue comme un champ de controverse, comme une instance susceptible de distribuer des bons ou mauvais points. L'histoire, ici, se trouve explicitement réduite à prendre parti pour tel ou tel camp, tel ou tel groupe religieux. Cette utilisation de l'histoire, très nettement affirmée ici, est une autre des caractéristiques majeures d'une « histoire sainte » dont les finalités sont toutes autres que celles de la recherche en histoire telle qu'on l'enseigne à l'Université.

Ce texte nous montre ainsi un bon exemple de dérives possibles, qui n'épargnent aucun groupe religieux. L'histoire, comme nouvelle manière de manier l'encensoir, jouant sur une confusion fréquente en histoire religieuse entre ecclésiologie, apologétique et étude du passé. Dans ce texte, l'identification à l'histoire sainte était facile à faire. On l'attendrait moins, en revanche, chez des éditeurs supposés « neutres » du point de vue des préférences confessionnelles. Or, on s'aperçoit qu'aucun milieu d'écriture n'est *a priori* immunisé, comme l'illustre le texte ci-dessous du cardinal Poupard⁷. Après une plume protestante sur l'Église, une plume catholique. Au moment où le cardinal Paul Poupard rédige ce texte, édité dans la prestigieuse collection « Que sais-je », il est président du

7. Né en 1930, Paul Poupard est un cardinal catholique français (depuis 1985). Il travaille à la Curie romaine depuis 1980.

secrétariat pour les non-croyants et président exécutif du Conseil pontifical pour la culture.

- L'Église. - Jésus-Christ est à l'origine historique de ce rassemblement organisé de ses disciples appelés pour la première fois à Antioche, chrétiens. [...] Ils constituent, le mot est de saint Paul, son corps vivant. Il en est la tête. L'Esprit en est l'âme. Ils en sont les membres. Il les fait communier à sa vie et à sa personne en se donnant à eux par les sacrements, signes privilégiés et efficaces de son amour dont l'eucharistie est le mémorial. Pour toutes les générations, Jésus-Christ est la voie, la vérité, la vie. Pour les conduire à sa suite, il a établi le collège des douze apôtres, avec Pierre pour chef, dont le pape, l'évêque de Rome, est le successeur, entouré par les évêques. En charge du peuple de Dieu, ils exercent leur ministère d'enseigner Sa parole (les Saintes Écritures), de le sanctifier (sacrements) et de le gouverner. Les Conciles œcuméniques sont l'expression suprême de leur magistère au service de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, qui est, selon le mot de Bossuet, Jésus-Christ répandu et communiqué. « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » comme l'affirme saint Paul (I Tm 2,4). L'Église est le sacrement du salut à travers les temps. À leur fin, le Seigneur reviendra juger les vivants et les morts et rassembler l'immense peuple de Dieu dans son éternité bienheureuse. L'Église sera alors la Jérusalem céleste⁸.

Ce texte diffère de celui de Georges Rousseau. Outre l'option ecclésiologique contrastée, on remarque d'emblée qu'il n'y a plus de "nous". Le discours est objectivé. Rien, dans l'extrait, ne permet *a priori* de penser que l'auteur parle de son point de vue ou du point de vue de son Église. Quelqu'un qui ne connaîtrait strictement rien au protestantisme et au catholicisme saurait, en lisant Georges Rousseau, qu'il est baptiste car ce dernier s'inclut dans l'objet qu'il étudie. En revanche, le même lecteur qui parcourt ce texte de Poupard n'a aucun moyen de se douter que l'auteur est catholique. Des rudiments d'ecclésiologie orthodoxe, protestante, catholique, aideront naturellement à discerner où penchent les préférences du cardinal Poupard, mais rien, dans le texte, ne nous renseigne explicitement.

On constate ensuite, sur le plan du fond, que l'orientation choisie n'est en fait pas plus exempte de parti pris que le texte de Rousseau cité

8. Paul POUPARD, *Les Religions, Que sais-je*, Paris, PUF, 1987, chap. « Monothéisme chrétien » (p. 101-109), sous-rubrique « L'Église », p. 108-109.

précédemment. En effet, c'est à une présentation limpide de l'ecclésiologie catholique que se livre ici le cardinal Poupard, et ce, dans un ouvrage de la collection « Que sais-je » (PUF), dont les prétentions scientifiques justifiées s'accrochent en principe très mal avec ce type de parti pris confessionnel. Poupard se livre à une présentation unilatérale de ce que Jean-Paul Willaime appellerait le « modèle institutionnel rituel⁹ », où « l'Église apparaît [...] comme une bureaucratie sacralisée de salut, c'est-à-dire comme une institution à la fois humaine et divine¹⁰ ». Modèle exemplifié par l'Église catholique, que Poupard présente comme s'il était la seule définition chrétienne de l'Église, à l'exclusion des perspectives protestante et orthodoxe.

On découvre ainsi que l'apparente objectivation du discours où le scripteur s'efface de son texte ne constitue en rien une garantie d'un rapport scientifique à l'objet étudié. À la limite, le texte de Poupard est encore plus problématique que celui de Rousseau, dans la mesure où Poupard avance masqué. L'objectivation du discours, dans une publication à caractère reconnu comme scientifique, maquille l'orientation apologétique. Dans le texte de Rousseau, l'engagement personnel explicite de l'auteur apparaît, à bien des égards, comme finalement plus honnête : le lecteur sait à quoi s'en tenir.

Quoi qu'il en soit, ces deux textes, de manière très différente, ont tous deux montré une faiblesse fondamentale dans le rapport scientifique à l'objet. Dans les deux cas, l'engagement confessionnel, « convictionnel », imprègne le discours, et dès lors, ces deux textes ne méritent ni l'un ni l'autre l'appellation de textes d'histoire au sens scientifique du terme. Ce sont des textes à vocation d'abord militante, engagée, qui ont moins pour but de fournir une information critique et équilibrée du donné socio-historique que de prêcher pour une thèse, une doctrine, une vérité préconçue, en l'occurrence, l'ecclésiologie protestante et l'ecclésiologie catholique. L'optimisme de Michel de Certeau est donc à nuancer : le rapport à l'objet et à la vérité historique, en histoire et sociologie du christianisme, peut toujours poser problème. Avec ces deux textes se dessinent quelques dérives. On peut les systématiser en proposant

9. Jean-Paul WILLAIME, *La précarité protestante*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 23.

10. *Ibid.*, p. 18.

un relevé des principaux dérapages qui menacent la qualité scientifique des recherches.

II. Quels types de dérives possibles ?

L'histoire religieuse est souvent faite par des gens qui s'intéressent de près au phénomène (c'est naturel), et qui, souvent, sont impliqués d'une manière ou d'une autre dans le champ religieux. Ils appartiennent assez souvent au groupe qu'ils étudient, ou alors ils en sortent : c'est le cas, notamment, des défroqués, qui se tournent volontiers vers l'étude du groupe d'où ils sont sortis. Il arrive aussi qu'ils gravitent dans le cercle de ses compagnons de route ou de ses sympathisants. Ce constat est notamment vérifié en ce qui concerne l'histoire et la sociologie des minorités religieuses, car l'enjeu de la mémoire, pour ces minorités, est absolument vital. Elles ne peuvent se perpétuer sans s'étioler et disparaître que si leur identité, leur trajectoire, s'explicitent et se défendent dans un discours attesté socialement. C'est le cas, en France, de la minorité protestante.

Il n'y a *a priori* aucun reproche à faire à un protestant de vouloir étudier l'histoire de son Église d'appartenance, souci légitime. Mais il importe, dans le cadre de la recherche universitaire, que cette démarche se pose la question des dérives possibles que recèle cette double appartenance : au champ scientifique d'une part, à l'objet étudié d'autre part. On ne peut faire l'économie d'une telle réflexion, car le risque de dérapage est multiforme.

A. *L'histoire et la sociologie, lieu d'apologétique*

Une première dérive possible, c'est d'utiliser l'histoire et la sociologie comme lieu d'apologétique, instrument au service d'une perspective confessionnelle précise. C'est la dérive la plus grossière, la plus repérable.

Elle joue indiscutablement, en France, pour le catholicisme. En tant que religion longtemps majoritaire¹¹, il jouit d'une position permettant de nombreuses publications, dont le caractère objectivé n'est pas toujours la première qualité. Mais les protestants, du fait de leur statut minoritaire, jouent tout autant sur la corde apologétique. Pour prendre

11. En 2012, 6 % des catholiques français vont à la messe tous les dimanches. Ils étaient 35 % un demi-siècle auparavant (données IFOP, 9 octobre 2012).

un exemple très célèbre, on peut citer les travaux du pasteur suisse Jean-Henri Merle D'Aubigné (1794-1872). À l'époque où il a publié ses œuvres, il a soulevé un certain enthousiasme dans la communauté protestante, et même dans la communauté intellectuelle française dans son entier. Il publia d'abord une *Histoire de la Réformation au XVI^e siècle* (5 vol., Genève\Paris, Guers\Didot, 1835-1853), mais qui ne dépasse pas le début des années 1530, puis une *Histoire de la Réformation en Europe au temps de Calvin* (8 vol., Paris, Calmann-Lévy, 1863-1878, les trois volumes étant posthumes). Ces 8000 pages ont suscité des commentaires dithyrambiques, comme celui de Jules Bonnet, cité par André Encrevé dans l'*Encyclopédie du protestantisme*¹² : « De la Tamise au Gange, de l'Australie au Canada, son œuvre est populaire, et le pionnier américain porte avec lui, dans les solitudes inexplorées comme un cordial tout-puissant, ces deux livres qui se complètent l'un l'autre : la Bible et l'*Histoire de la Réformation*¹³. » Ce compliment porte en lui-même la condamnation scientifique de ce type de livre. Si l'*Histoire de la Réformation* est comparée à la Bible, c'est assez dire que cet ouvrage se rattache au même espace chrétien, confessionnel. Avec le recul, on sait combien Merle D'Aubigné a souvent cédé à la veine apologétique, et surtout à la veine apologétique partielle, en tordant le sens de certains documents cités hors contexte ou en reconstituant des événements sans documentation à la base. Aujourd'hui, on considère toujours son ouvrage comme une œuvre de valeur. Mais non plus en tant que recherche scientifique, plutôt comme source, permettant de savoir comment un protestant du XIX^e siècle concevait son histoire et sa mémoire. Dans le déroulement du temps, l'apologétique qui se travestit en histoire dévoile vite son maquillage. Des ouvrages écrits dans cette perspective ne gardent pas longtemps leur statut scientifique.

Entendons-nous : l'apologétique peut avoir sa légitimité propre. Vouloir démontrer la supériorité d'un modèle à partir d'un examen impartial des sources, pourquoi pas ? L'apologétique n'est pas nécessairement, en soi, épistémologiquement malhonnête. Le problème vient souvent du fait que l'ambition, *a priori*, de démontrer une supériorité

12. Pierre GISEL, sous dir., *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Le Cerf/Labor et Fides, 1995, article « Histoire », p. 683.

13. Jules BONNET, « Notice sur la vie et sur les écrits de M. Merle d'Aubigné », *BSHPF* 23, 1874, p. 184.

postulée d'avance joue sur la manière dont on traite les sources. Avec la tentation de faire un tri, ou de ne pas accorder la même valeur au document selon qu'il est à charge ou à décharge.

Cette tendance à l'apologétique a beaucoup perdu de sa virulence dans la seconde partie du XX^e siècle. Le milieu universitaire a posé de puissants garde-fous en prenant complètement son indépendance face aux tentatives hégémoniques des Églises. La laïcisation de l'histoire et de la sociologie religieuse est aujourd'hui largement un acquis¹⁴.

Il est ainsi inimaginable aujourd'hui de finaliser sa recherche à la manière de ces « généalogistes à la recherche de leurs ancêtres spirituels »¹⁵, fortement séduits par la « tentation hagiographique »¹⁶. Mais de manière subtile, biaisée, cette dérive pointe parfois, appelant à la vigilance méthodologique, d'autant plus que l'on se trouve impliqué dans le groupe que l'on étudie.

B. L'histoire et la sociologie, sciences auxiliaires de l'Église

Une autre dérive plus subtile consiste à envisager l'histoire ou la sociologie religieuse comme des sciences auxiliaires des Églises. En d'autres termes, la recherche se donne pour but d'étudier des terrains de crise, ou des terrains posant problème pour les Églises, afin d'y apporter un éclairage nouveau et de pouvoir résoudre les difficultés. Tout n'est pas condamnable d'un point de vue scientifique dans cette démarche, loin de là ! Mais elle comporte des risques.

Pour illustrer cette tendance, l'itinéraire intellectuel de Gabriel Le Bras¹⁷ est riche d'enseignements. Son attachement à l'étude des pratiques religieuses a certainement permis à la recherche en histoire et sociologie religieuse de progresser en ambition, tout en donnant aussi à

14. Voir pour cela Jean-Paul Willaime dans son « Que sais-je » intitulé *Sociologie des religions* (Paris, PUF, 1995, p. 55-57), rubrique « L'organisation internationale de la recherche et sa déconfectionnalisation ».

15. Jean-Marie MAYEUR, sous dir., *L'histoire religieuse de la France, 19^e-20^e siècle. Problèmes et méthodes*, Paris, Beauchesne, 1975, p. 97.

16. *Ibid.*, p. 186.

17. Gabriel Le Bras (1891-1970) est considéré comme l'un des fondateurs de la sociologie des religions en France. Son *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (2 vol., Paris, 1942, 1945) a ouvert un vaste champ de recherche.

l'Église catholique un outil d'appréhension de cette fameuse déchristianisation dont on parlait tant mais que l'on n'arrivait pas à quantifier. Ce n'est pas un hasard si la hiérarchie catholique fit globalement un très bon accueil à ce qu'elle considérait comme une aide providentielle dans sa stratégie de reconquête. Méthodologiquement, on ne peut pas reprocher à Gabriel Le Bras, sociologue de grand talent et catholique pratiquant, d'avoir concilié rigueur scientifique et ouverture sur le souci catholique de mieux comprendre l'état des lieux de la pratique dans les paroisses françaises. Le problème est que cette démarche s'est doublée d'un pendant, le refus de s'intéresser, en tant que sociologue, au contenu du « croire ». Reprenons la suite du texte de Claude Langlois cité plus haut :

... le domaine de l'histoire coïncide-t-il avec celui de l'activité religieuse? Revenons à un texte de Gabriel Le Bras de 1954 :

« Il y a des secteurs que le catholique s'interdit d'explorer, celui de la révélation. Car si les mythes des peuples archaïques sont une invention, une explication, une réplique (ou, si l'on veut, une hypothèse) de la tribu, du clan, les mystères chrétiens sont une dictée de Dieu à l'homme qui se borne à traduire en son langage ».

On pourrait se demander si les historiens n'ont pas fait leur plus ou moins tacitement cet interdit, d'abord en prenant à leur compte l'incitation de Gabriel Le Bras de regarder plutôt du côté des pratiquants – et donc du culte –, que du côté des croyances et de leur élaboration; ensuite en établissant des partages significatifs entre les croyances « populaires », objet bientôt privilégié d'investigation et les croyances « officielles » en quelque sorte, laissées à l'abandon, ou entre les dévotions, elles aussi fort étudiées et les croyances essentielles, délaissées. Il est certes des exceptions, rares comme le *Purgatoire* de Le Goff¹⁸ [...]. Dieu, pour une génération croyante, n'aurait donc point d'histoire? L'histoire religieuse se serait véritablement édifiée sur la « mort de Dieu », ou plus exactement sur le silence autour des croyances essentielles? Dans cette perspective, le Dieu caché de L. Goldmann¹⁹ aurait valeur prémonitoire²⁰.

18. Jacques LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Folio, Gallimard, Paris, 1991 (1^{re} édition 1981).

19. Référence à Lucien GOLDMANN, *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées*, Paris, Gallimard, 1955.

20. Préface à Fernand BOULARD, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éd. Ouvrières, 1954, p. 7.

Claude Langlois relève ici un problème que soulève cette conception d'une recherche comme auxiliaire possible à telle ou telle Église : à vouloir éclairer, aider à comprendre en des domaines reconnus comme obscurs et problématiques par les instances religieuses elles-mêmes, on risque de se laisser entraîner à refuser d'étudier tout ce qui peut gêner le groupe étudié. En l'occurrence, pour l'Église catholique (fondée sur un dogme affirmé par l'institution), le contenu des croyances. Cette question a été au cœur de nombreux débats entre historiens et sociologues des religions, et elle n'est pas achevée aujourd'hui, même si l'investigation historique et sociologique se fixe de moins en moins de tabous, s'efforçant d'aller désormais « au cœur du religieux²¹ ».

En son temps, Roger Mehl sociologue et théologien protestant²², avait pris, lui, position pour l'étude des croyances. Ainsi, dans ces extraits de son *Traité de sociologie du protestantisme* : « L'erreur commune du sociologue est de penser qu'il n'y a pas à prendre en considération les éléments doctrinaux, parce que ceux-ci seraient des superstructures intellectuelles qui marquent seulement un effort d'adaptation d'une religion au niveau culturel où elle vit. » Pourtant, ces éléments doctrinaux sont très importants, et

... si une sociologie du christianisme doit tenir compte de ce fait, à bien plus forte raison une sociologie du protestantisme devra s'en souvenir. Car le protestantisme est né d'une réforme doctrinale opérée par des docteurs. Celle-ci s'est insurgée contre la toute puissance des pratiques, des formes de piété, des éléments de morphologie sociologique et a prétendu réformer les communautés visibles de l'Église » sur des bases doctrinales. La première obligation du sociologue qui étudie l'Église protestante est de tenir compte de cette intention, de cette essence du protestantisme, quitte à voir ensuite de quelle façon elles ont joué ou n'ont pas joué²³.

Mehl poursuit :

-
21. Cf. l'ouvrage d'Étienne FOUILLOUX, *Au cœur religieux du XX^e siècle*, Paris, Éd. Ouvrières, 1983.
 22. Roger Mehl (1912-1997) est notamment le fondateur du Centre de Sociologie du Protestantisme de Strasbourg, en 1969.
 23. Roger MEHL, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1964, extrait tiré du premier chapitre : « Possibilité et limites d'une sociologie du christianisme » (p. 12).

Il ne nous paraît pas nécessaire de fixer, comme M. Le Bras le fait, des limites à l'investigation sociologique. Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, de réserver dans la vie ecclésiale une sorte de lieu très saint, de sanctuaire tabou dont on interdirait l'accès au sociologue. [...] Pourquoi, en effet, n'y aurait-il pas aussi une sociologie des dogmes et des confessions de foi? Ces formulations ont une date, elles ont pris corps à un certain moment de l'histoire, dans un certain contexte social, pour répondre à certains besoins ressentis par la communauté²⁴.

Ce texte revendique une pleine liberté d'investigation pour le chercheur. Aucun domaine ne doit faire peur sous prétexte qu'il attenterait à une foi. En même temps, on peut se risquer à remarquer qu'il n'échappe pas à une certaine perspective confessionnelle. On observe ce troublant parallélisme : d'un côté Le Bras qui plaide surtout pour une sociologie des pratiques (même s'il ne s'est pas limité à cela, loin s'en faut, et qu'il a aussi poussé vers l'étude des rapports entre groupe religieux et société englobante), lui qui appartient à la sphère catholique marquée par le modèle institutionnel rituel (où le dogme ne se discute pas et où la pratique est un élément tangible et signifiant de la vitalité catholique). De l'autre le protestant Mehl qui plaide pour une sociologie des dogmes et des confessions de foi, lui qui appartient à une Église où la dogmatique, les formulations théologiques constituent l'élément fondateur d'un modèle institutionnel idéologique où la mise en débat du « croire » est acceptée et encouragée, alors que l'on sera plus mal à l'aise sur les pratiques et de rituels.

Ce débat sur la possibilité ou non de s'intéresser au contenu des croyances illustre l'enjeu que représentent les autolimitations d'une « recherche-action » tentée de ne pas gêner le groupe religieux étudié dans des domaines jugés trop sensibles.

Aujourd'hui, le consensus, parmi les spécialistes de sciences sociales des religions, est d'investiguer le champ religieux sans exclusive, sans tabou. Encore faut-il, dans son travail de recherche, se laisser guider par cette liberté. Et effectuer sa recherche, non pas d'abord pour aider tel ou tel groupe, au risque d'éluder certains sujets qui risquent de « faire mal », de « gêner », de bousculer un tabou, mais pour analyser et comprendre un objet, sous toutes les facettes possibles. Alice Wémyss, en introduc-

24. *Ibid.*, p. 14.

tion de son *Histoire du Réveil*²⁵, cite Cromwell qui déclara au peintre qui faisait son portrait : « n'oubliez pas les verrues ».

C. L'étude du passé, lieu d'élaboration théologique

Autre type de dérive possible : la manipulation de l'histoire à des fins théologiques²⁶. Cette tendance est bien moins menaçante aujourd'hui qu'elle ne l'a été au début du XX^e siècle, mais elle doit être signalée, dans la mesure où elle a particulièrement concerné certains milieux protestants, comme le courant des *Deutsche Christen* (chrétiens allemands) qui a cherché, dans l'entre-deux-guerres, à trouver dans l'histoire une seconde source de révélation²⁷.

Au-delà de ce courant bien marqué, il existe une tendance plus subtile et plus latente qui court dans les milieux protestants, et qui veut que le protestantisme serait un fruit naturel d'un progrès de l'histoire. Sous un discours pseudo-scientifique, on « démontre » que le protestantisme est né des progrès de la raison, et que le mouvement de l'histoire pousse dans son sens. Le dogme « protestantisme = modernité », en quelque sorte. On ne se situe pas *stricto sensu* dans une dérive théologisante, mais cette démarche s'y apparente en partie. Une certaine « suffisance intellectuelle » protestante (comme a pu le dire le pasteur Boegner) s'affirme parfois çà et là dans cette assurance affirmée que le témoignage de l'histoire plaiderait pour la crédibilité présente du protestantisme. Elle s'exprime notamment dans un certain nombre d'articles de la *Grande Encyclopédie* de Berthelot, parue à la fin du XIX^e siècle²⁸, et dont la plupart des articles concernant le protestantisme ont été rédigés par des protestants. Lieu d'élaboration d'un discours plus ou moins théologique,

25. Alice WÉMYSS, *Histoire du Réveil*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977, p. 9.

26. Soulignons bien les termes : il ne s'agit pas ici de dénoncer l'approche interdisciplinaire, qui combine histoire et théologie. Cette approche est parfaitement respectable et ne pose pas de difficultés. Ce qui est en cause ici, c'est un usage sélectif et partisan de certaines données historiques à des fins argumentatives, au service exclusif d'une thèse théologique donnée. On n'est pas très loin de l'apologétique (voir *supra*).

27. Voir Doris L. BERGEN, *Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1996.

28. *La Grande Encyclopédie*, Paris, H. Lamirault & Cie, éditeurs, 1885-1902 (publiée par la Société des gens de lettres).

l'étude du passé s'effectue alors sur un mode qui ne correspond plus à l'épistémologie historique aujourd'hui enseignée dans les universités.

D. La recherche, arme de controverse religieuse

Une dernière grande dérive est d'utiliser sélectivement la recherche comme arme de controverse. Que l'on s'entende bien. Il ne s'agit pas de dénier à la recherche le droit de se situer dans la controverse. C'est une fonction importante des travaux universitaires, que de permettre de stimuler le débat, l'échange, les confrontations sur tous les grands sujets qui occupent la communauté scientifique. Mais la controverse scientifique est une chose, et la controverse religieuse en est une autre.

Vouloir écrire un mémoire, une thèse dans le but de régler son compte à un courant religieux, à une tendance, à une mémoire particulière est une motivation biaisée qui part d'un *a priori* engagé qui n'est pas compatible avec une bonne problématisation. On cherche pour trouver. Si l'on entame son travail avec le sentiment d'avoir déjà trouvé une faiblesse à dénoncer chez tel ou tel groupe religieux, ou au contraire avec l'assurance de la légitimité pleine et entière de la mémoire religieuse que l'on s'apprête à défendre, le statut scientifique même de la recherche se trouve menacé.

III. Modalités de l'agnosticisme méthodologique

Passer en revue les principales dérives possibles lorsque le rapport à l'objet religieux n'est pas clarifié, ne suffit pas. Il faut maintenant poser une définition positive de ce que doit être un rapport sain à l'objet religieux.

A. Un détachement total, y compris dans sa vie privée

Une première tentative de définition d'un bon rapport à l'objet pourrait être de dire qu'il faut s'imposer un détachement total. En histoire et sociologie des religions, il faudrait marquer une distance critique complète, conceptualisée, gagnée de haute lutte. Cette définition est celle que propose Pierre Bourdieu dans un texte très célèbre. Il s'agit, sous forme d'article, d'une reprise d'une conférence qu'il a présentée devant l'Association française de sociologie religieuse (AFSR) :

Y a-t-il une sociologie de la croyance ? J'ai décidé de ne pas biaiser ; et de reformuler la question : la sociologie de la religion telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, c'est-à-dire par des producteurs qui participent à des degrés divers au champ religieux, peut-elle être une véritable sociologie scientifique ? Et je réponds : difficilement ; c'est-à-dire à condition seulement qu'elle s'accompagne d'une sociologie scientifique du champ religieux. Mais une telle sociologie est une entreprise très difficile ; non que le champ religieux soit plus difficile à analyser qu'un autre (bien que ceux qui y sont engagés aient intérêt à le faire croire), mais parce que, quand on en est, on participe de la croyance inhérente à l'appartenance à un champ quel qu'il soit (religieux, universitaire, etc.) et que, quand on n'en est pas, on risque premièrement d'omettre d'inscrire la croyance dans le modèle [...], deuxièmement d'être privé d'une partie de l'information utile²⁹.

D'une part, Bourdieu souligne ici la difficulté d'une véritable sociologie de la religion, mais, d'autre part, il ne semble pas, pour le moment, établir de différence entre les problèmes posés dans le rapport à l'objet selon que l'on étudie le monde religieux ou le monde universitaire, par exemple. C'est dans la suite de l'article qu'il dit pourquoi, selon lui, le champ religieux pose particulièrement problème au chercheur qui s'y trouve impliqué. « En quoi consiste cette croyance qui est engagée dans l'appartenance au champ religieux ? », s'interroge-t-il³⁰. Le problème n'est pas de savoir... si les gens qui font de la sociologie de la religion ont la foi ou pas, ni même s'ils appartiennent à l'Église ou pas. Laissant de côté le problème de la foi en Dieu, en l'Église, en tout ce que l'Église enseigne et garantit, il s'agit de poser le problème de l'investissement dans l'objet, de l'adhérence liée à une forme d'appartenance, et de savoir en quoi la croyance prise en ce sens contribue à déterminer les investissements dans cet objet, le choix de cet objet. On commence à comprendre mieux de quelle croyance je veux parler : il s'agit de la croyance liée à l'appartenance au champ religieux, ce que j'appelle l'illusion, investissement dans ce jeu, lié à des intérêts et des profits spécifiques, caractéristiques de ce champ et des enjeux particuliers qu'il propose. La foi religieuse au sens ordinaire n'a rien à voir avec l'intérêt proprement religieux au sens où je l'entends, c'est-à-dire le fait d'avoir quelque chose à faire de la religion, de l'Église, des évêques, de ce qu'on en

29. Pierre BOURDIEU, « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 63/1, janvier-mars 1987, numéro du trentenaire : « Les sciences sociales des religions aujourd'hui : jalons et questions », p. 155-161.

30. *Ibid.*, p. 156.

a dit, de prendre parti pour tel théologien contre le dicastère, etc. (La même chose vaudrait évidemment pour le protestantisme ou le judaïsme). [...]

Si le problème se pose avec une acuité particulière dans le cas de la religion, c'est que le champ religieux est, comme tous les champs, un univers de croyance mais dans lequel il est question de croyance. La croyance que l'institution organise (croyance en Dieu, dans le dogme, etc.) tend à masquer la croyance dans l'institution [...], et tous les intérêts liés à la reproduction de l'institution. Cela d'autant mieux que la frontière du champ religieux est devenue floue (on a des évêques sociologues) et que l'on peut croire être sorti du champ sans en être sorti réellement. Les investissements dans le champ religieux peuvent survivre à la perte de la foi ou même à la rupture, plus ou moins déclarée, avec l'Église. C'est le paradigme du détroqué qui a des comptes à régler avec l'institution (la science de la religion s'enracine d'emblée dans cette sorte de rapport de mauvaise foi). Il en fait trop et le clerc ne s'y trompe pas³¹.

Ses réactions indignées sont « des marques d'intérêt. Par son combat même, il témoigne qu'il en est toujours »³².

Bourdieu explique ici pourquoi le rapport à l'objet est particulièrement problématique en sociologie religieuse. C'est que, pour lui, il y a dans le champ religieux un double niveau de croyance. La croyance véhiculée et défendue par l'institution elle-même, et la croyance dans l'institution. Selon Bourdieu, on peut très bien ne plus croire dans le dogme défendu par l'institution, mais toujours « croire » dans l'institution, ou entretenir des rapports particuliers, ambivalents, avec elle. Ce diagnostic de Bourdieu a un mérite roboratif. Il secoue, il décape, et il nomme les problèmes posés par le rapport à l'objet dans la recherche en sciences religieuses. Mais on peut reprocher à Bourdieu de surdimensionner la force de la croyance en jeu dans le champ religieux, par rapport à d'autres croyances, y compris d'ailleurs l'athéisme, qui relève aussi de la croyance³³...

C'est un reproche qui a notamment été formulé avec justesse par Danièle Hervieu-Léger dans *La Religion pour mémoire*³⁴. La sociologue

31. *Ibid.*, p. 157.

32. *Ibid.*, p. 158.

33. Voir André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.

34. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 22.

des religions estime que l'explication de Bourdieu ne vaut que si l'on confère « à la croyance religieuse une force d'imposition inconsciente très supérieure à celle des croyances à l'œuvre dans les autres champs sociaux ». Ce qui lui semble très discutable, « étrange ». Elle ne voit pas pourquoi « la croyance dans l'institution est, en fin de compte, moins menaçante pour l'attitude scientifique (ou en tous cas, plus plausiblement maîtrisée), lorsqu'on traite des institutions centrales des sociétés sécularisées : école, institutions politiques, institutions universitaires, etc. que lorsqu'on traite des institutions religieuses ». Bourdieu, ici, a tendance à exagérer les difficultés de rapport à l'objet dans l'étude du fait religieux, comme si les questions du rapport à l'institution ne se posaient pas avec la même acuité quand un historien ou un sociologue travaille sur l'Université, la CGT, l'écologie ou sur le Parti communiste, par exemple. Bourdieu force le trait, mais son analyse conserve néanmoins son intérêt, notamment dans les solutions qu'il propose. Comment sortir de ce dilemme d'un rapport biaisé à l'objet ?

La coupure épistémologique [...] passe par une coupure sociale, qui suppose elle-même une objectivation (douloureuse) des attaches et des attachements. On peut appartenir au champ religieux et faire de la sociologie scientifique de la religion, mais à condition de connaître cette appartenance et ses effets, au lieu de les dissimuler, et d'abord à soi-même. [...] Refuser l'objectivation des adhérences, et l'amputation douloureuse qu'elle appelle, faire l'économie de la souffrance inscrite dans la rupture des adhésions et des adhérences, c'est se condamner à jouer le double jeu socialement et psychologiquement profitable qui permet de cumuler les profits de la scientificité (apparente) et de la religiosité. Je pense que cette tentation du double jeu et du double profit menace spécialement les spécialistes des grandes religions universelles, catholiques qui étudient le catholicisme, protestants le protestantisme, juifs le judaïsme (on n'a pas remarqué la rareté des études croisées – catholiques étudiant le judaïsme et inversement – ou comparatives) : en ce cas, le danger est grand de produire une sorte de science édifiante, vouée à servir de fondement à une religiosité savante, permettant de cumuler les profits de la lucidité scientifique et les profits de la fidélité religieuse³⁵.

Une « sociologie des déterminants sociaux de la pratique sociologique », est le seul moyen « de cumuler, autrement que dans les conciliations fic-

35. BOURDIEU, *art. cit.*, p. 160.

tives du double jeu, les profits de l'appartenance, de la participation, et les profits de l'extériorité, de la coupure et de la distance objectivante ». Car elle permet « à chacun d'affronter ses déterminations sociales – ce qui ne veut pas dire les accepter – et d'affirmer résolument, en les contrôlant et en les reformulant scientifiquement, ses intérêts qui n'ont quelque chance de devenir des intérêts de la raison qu'à condition qu'il soit clair pour celui qu'ils animent qu'ils n'ont jamais complètement, au moins au commencement, la raison pour principe »³⁶.

Il s'agit d'explicitier et d'affronter ses déterminations sociales « en les contrôlant et en les reformulant scientifiquement³⁷ », pour éviter de faire comme si on n'appartenait pas au champ que l'on étudie. Bourdieu invite ici à la rigueur et à l'honnêteté, et condamne le « double jeu » de ceux qui travaillent à la fois dans le champ scientifique et dans le champ religieux qu'ils étudient, en en cumulant les avantages. Cette définition d'un sain rapport à l'objet pourrait correspondre à ce que l'on définira par « agnosticisme méthodologique » s'il n'y avait pas une lourde ambiguïté dans la formulation de Bourdieu.

L'ambiguïté réside dans le fait que l'explicitation des déterminations sociales à l'œuvre dans le rapport du sociologue au champ religieux semble pour lui se doubler d'un nécessaire arrachement. Il évoque en effet une « souffrance » obligée, « inscrite dans la rupture des adhésions et des adhérences ». Là, Bourdieu va sans doute un peu trop loin. Car il ne plaide plus seulement pour une distance méthodologiquement critique, dans le travail de recherche, entre les convictions personnelles, l'appartenance religieuse d'origine, et les nécessités scientifiques de l'investigation sans concession. Il semble ici plaider pour une renonciation à toute appartenance au champ religieux (quitte à s'attaquer à la sphère privée des engagements personnels). À ce compte-là, comme le dit avec bon sens Danièle Hervieu Léger : « Comme celui qui n'en a jamais été a peu de chance de s'intéresser jamais à l'objet religieux et/ou a de bonnes chances de passer à côté de l'information utile, il reste peu d'échappatoires pour une sociologie des religions...³⁸ ». Sans aller aussi loin que Bourdieu, qui laisse planer un sérieux doute sur la possibilité même pour un chercheur impliqué de près ou de loin dans l'objet reli-

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 161.

38. Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 22.

gieux qu'il étudie de réaliser un travail pleinement valable scientifiquement, examinons maintenant un point de vue plus nuancé.

B. Du bon usage de la sympathie pour l'objet étudié

Dans un ouvrage déjà ancien, Maurice Goguel³⁹ établit la légitimité heuristique (utile pour conduire la recherche) d'une sympathie pour l'objet religieux étudié :

Sauf quand il s'agit de la religion d'un monde qui nous est devenu étranger et qui, n'étant plus un appel pour nos âmes, ne peut être l'objet que d'une curiosité désintéressée, deux positions formelles différentes peuvent être prises à l'égard d'une religion. On peut se placer en dehors d'elle et la prendre pour objet d'étude, d'observation et d'analyse. On s'efforce alors de la comprendre et de la penser, d'en reconnaître la structure, de découvrir les relations qu'elle peut avoir avec l'état matériel, social, moral, politique du ou des milieux au sein desquels elle est apparue ou s'est développée. [...] D'aucuns pensent qu'une étude ainsi menée aura d'autant plus de valeur que celui qui l'aura faite aura été plus complètement étranger à la religion considérée.

L'autre attitude consiste à ne pas se placer en dehors de la religion, mais à la laisser agir sur soi, à se laisser saisir par elle. On vit alors cette religion et, si on la comprend, ce n'est plus du dehors mais du dedans. On la perçoit dans sa vie intime et non plus seulement dans sa structure psychologique, théologique ou sociologique. [...] Les deux attitudes, si différentes qu'elles soient, sont [...] solidaires l'une de l'autre. Aucune ne peut être prise à l'état pur, c'est-à-dire à l'exclusion de l'autre. La foi la plus naïve implique une représentation de ses origines, une connaissance de la doctrine, du culte, des institutions par lesquels cette religion se manifeste. Le plus humble croyant pense sa foi, si rudimentairement que ce soit. Inversement, comment comprendrait-on une religion sans un effort de sympathie qui évoque les pensées, les émotions, les états d'âme qu'elle fait naître chez ses fidèles ? L'historien du bouddhisme doit se faire une âme bouddhiste et celui de l'islam une âme musulmane, faute de quoi ils ne saisiront des religions qu'ils étudient que l'extérieur⁴⁰.

39. Maurice Goguel (1880-1955), historien du christianisme primitif, s'est illustré pendant cinquante ans à la Faculté de théologie protestante de Paris et à l'EPHE.

40. Maurice GOGUEL, « Témoignage d'un historien », *Protestantisme français*, Paris, Plon, 1945 (ouvrage collectif), extrait p. 319-321.

Certaines des formulations de ce texte ont vieilli, et il conviendrait d'en nuancer certaines propositions. Mais le plaidoyer pour une certaine « sympathie » pour l'objet religieux que l'on étudie rejoint nombre de recommandations épistémologiques aujourd'hui enseignées. Sans ce lien (que l'on n'est pas obligé d'appeler « sympathie »), une forme de connaissance du fait religieux se trouve compromise. Il ne s'agit plus ici d'un arrachement douloureux à toute forme de lien comme semble le souhaiter Bourdieu, mais au contraire l'interrelation assumée, analysée, contrôlée de deux niveaux qui peuvent parfaitement se tolérer l'un l'autre à partir du moment où on sait les faire jouer comme il faut. On aurait pu citer, dans le même ordre d'idée, des remarques d'Henri-Irénée Marrou plaidant pour une élucidation nécessaire des motivations et des curiosités de l'historien, ce qu'il appelle une « psychanalyse existentielle⁴¹ » et pour une affinité personnelle avec le sujet : « Le terme de sympathie est même insuffisant ici : entre l'historien et son objet, c'est une amitié qui doit se nouer, si l'historien veut comprendre⁴². »

Un bon rapport à l'objet peut s'accommoder du fait que le chercheur, tout en appartenant au champ scientifique, appartienne aussi d'une façon ou d'une autre au champ religieux qu'il étudie. Bien plus, cette double appartenance peut s'avérer une aide pour une meilleure compréhension, plus en profondeur, de l'objet étudié. Mais il faut se garder sur ce terrain de toute complaisance, et ce serait une grave erreur de réserver l'étude socio-historique de la religion, de la croyance, à ceux qui la partagent au nom d'une indispensable sympathie participante. Cette appartenance du chercheur à l'univers qu'il étudie n'est pas nécessaire, et ne constitue un certain avantage qu'à condition de bien hiérarchiser les niveaux, de savoir mettre en œuvre un agnosticisme méthodologique rigoureux.

C. *Les contours de l'agnosticisme méthodologique*

Un sain rapport à l'objet n'implique pas, pour le chercheur, l'obligation de s'arracher complètement du champ religieux qu'il étudie. Il accepte une forme de relation (ou de « sympathie ») entre le chercheur et l'objet étudié, s'il se double d'une pleine rigueur critique dans la conduite

41. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, p. 240.

42. *Ibid.*, p. 98.

de son travail. Cette double appartenance peut, à cet égard, faciliter parfois la distanciation vis-à-vis des partis pris, comme le souligne Antoine Prost :

Les historiens non engagés, qui se prétendent de purs scientifiques, sont peut-être ici les plus menacés de manquer de lucidité sur leurs propres partis pris, car ils ne ressentent pas la même nécessité de se dire à eux-mêmes quelle motivation les pousse⁴³.

La foi n'est certes pas nécessaire à l'historien du christianisme. « Elle peut le servir, comme le desservir », rappelle Jean-Pierre Massaut⁴⁴. Mais dans tous les cas de figure, la posture historique ou sociologique part toujours d'un point de vue qu'il convient de prendre en compte avec lucidité critique. Gérard Cholvy n'affirme pas autre chose quand il rappelle qu'aucun « chercheur n'est neutre, sauf à l'ignorer lui-même, sacrificiant peut-être à l'illusion positiviste⁴⁵ ». Éclaircir ses motivations, se livrer à une « socianalyse » (analyse de soi comme acteur social) ou, comme disait Marrou, une « psychanalyse existentielle » (il empruntait la formule à Sartre), expliciter ses postulats... Voilà une démarche de distanciation critique que Jean Baubérot qualifie de « méthodologiquement agnostique » dans l'extrait suivant :

En tant que disciplines d'ordre scientifique, l'histoire, la sociologie doivent se tenir à distance de tout discours militant, même quand le chercheur sympathise avec la cause qu'il étudie. Dans le jargon universitaire, nous parlons d'adopter une attitude « méthodologiquement agnostique », de suspendre nos jugements de valeur. Certains répliqueront immédiatement qu'une telle attitude est illusoire car l'objectivité ne saurait être absolue. Mais il ne faut pas confondre relativité et inexistence. Que dirait-on d'un P-DG qui, cigare aux lèvres, expliquerait doctement à un « smicard » que la richesse absolue n'existant pas, il serait faux de parler de « riches » et de « pauvres » ? Sources, instruments de travail, méthodes, permettent à Claude Nicolet, Emile Poulat, Jean-Marie Mayeur et moi-même [...] d'écrire la même histoire, tout en gardant chacun une sensibilité et des références diverses. Car cette distance n'est en rien un retrait de la vie sociale. Au contraire, il est possible de réécrire aujourd'hui ce qu'affirmait déjà

43. Antoine PROST, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996, p. 97.

44. Jean-Pierre MASSAUT, « L'histoire, lieu théologique », in J. DELUMEAU, sous dir., *L'historien et la foi*, Paris, Fayard, 1996, p. 196.

45. Gérard CHOLVY, in J. DELUMEAU, sous dir., *L'historien et la foi*, p. 55.

Durkheim (1893) : Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers : c'est au contraire pour nous mettre en état de mieux les résoudre⁴⁶.

Jean Baubérot donne ici les contours de cette position d'agnosticisme méthodologique qui doit être de rigueur en histoire et sociologie religieuse. Elle n'exclut pas la sympathie pour l'objet d'étude, mais elle doit refuser tout discours militant et suspendre le jugement de valeur... ce qui, de ce fait, exclut aussi ce que certains souhaiteraient prôner, à savoir l'« athéisme méthodologique⁴⁷ » (qui relève d'une posture qui n'est peut-être pas si éloignée de celle de l'histoire sainte).

Bien sûr, l'objectivité absolue ne peut être atteinte, mais cela ne signifie pas pour lui qu'il n'y ait pas la possibilité d'une objectivité relative (ou d'« impartialité », comme le revendique Antoine Prost), laquelle est le seul horizon scientifique réaliste pour le chercheur. Si l'historien ou le sociologue « refuse de rejeter dans l'impensé [...] des "faits inconfortables" et des "questions gênantes"⁴⁸ », mais qu'il affronte la documentation comme Miss Marple affronte une enquête⁴⁹, avec le désir de comprendre, son travail revêtira pleinement un caractère scientifique. C'est en visant cette mise à distance du discours militant, de l'optique confessionnelle, qu'une meilleure compréhension des problèmes pratiques pourra s'opérer.

Conclusion

Terminons par une définition de l'agnosticisme méthodologique tel qu'il doit être pratiqué par le chercheur. L'agnosticisme méthodologique n'est aucunement un refus d'une vérité objectivante, au profit d'une pru-

46. Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Seuil, 1990, fin de l'Avant-propos, sous-rubrique « La laïcité, une "valeur" rencontrée dès l'adolescence », p. 15-17.

47. Cf. Peter BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967, p. 100 : « Every inquiry into religious matters that limits itself to the empirically available must necessarily be based on a "methodological atheism". »

48. Jean BAUBÉROT, *Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses autour de « mai 68 » et le document « Église et pouvoirs »*, Paris – Genève, Labor et Fides, p. 9.

49. *Ibid.*, p. 9 et 10.

dente circonspection relativiste. Il est une mise à distance, dans la recherche entreprise, des partis pris ou des *a priori* confessionnels, conquise au terme d'un effort d'élucidation des motivations profondes du chercheur. Cela n'exclut pas la sympathie, mais impose la rigueur critique, au service d'un seul but, comprendre. Il faut préciser qu'elle ne doit pas évacuer de l'analyse l'autoreprésentation du groupe religieux, susceptible parfois de livrer des éléments de compréhension très pertinents, mais cette prise en compte doit se faire à l'intérieur de la démarche méthodologiquement agnostique adoptée.

Cette mise entre parenthèses, facilitée par la rigueur de la démarche scientifique générale, peut se manifester de plusieurs façons, soit en explicitant, d'entrée de jeu dans la recherche, son rapport personnel à l'objet étudié⁵⁰, soit, en tous cas, en prenant la peine, pour soi-même, de « s'introspecter ». Les deux démarches ont pour même but de parvenir à « une “énonciation distanciée” (Régine Robin) »⁵¹ qui donne toute sa liberté et son impartialité à la recherche. Opérée au travers d'outils méthodologiques communs (problématisation, état de la question, critique des sources, contextualisation), cette énonciation accomplira d'autant mieux sa mission, au service d'un souci de vérité à partager auprès de tous les publics⁵².

50. C'est le cas de Jean Baubérot dans *Vers un nouveau pacte laïque*, ou de Jean Delumeau dans la préface de *La peur en Occident*, Paris, 1978, où il explique : « À mesure que j'échafaudais mon ouvrage, j'eus la surprise de constater que je recommençais, à quarante ans de distance, l'itinéraire psychologique de mon enfance et que je parcourais à nouveau, sous le couvert d'une enquête historiographique, les étapes de ma peur de la mort. » Voir aussi le recueil dirigé par Pierre NORA, *Essais d'ego-histoire*, Bibliothèque des histoires, Paris, Gallimard, 1987.

51. Cité in Guy BOURDÉ et Hervé MARTIN, *Les écoles historiques*, Paris, Seuil, 1983, p. 322.

52. Cette réflexion reformule un chapitre publié dans Sébastien FATH, *Fascicule de méthodologie d'histoire et sociologie des religions à l'époque contemporaine, appliqué au protestantisme*, Paris, EPHE, 1997. Ce fascicule, aujourd'hui épuisé, propose par ailleurs des réflexions complémentaires sur la définition du sujet, de l'objet d'étude, de la problématisation, du plan, de la critique des sources etc. L'exigence de scientificité en histoire ne se résume naturellement pas au rapport que l'historien entretient avec la croyance.