

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 48 (1998)
Heft: 2: Figures du néo-protestantisme

Artikel: Protestantisme et modernité : perspectives systématiques et constellations historiques
Autor: Tétaz, Jean-Marc
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381566>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.07.2025

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

PROTESTANTISME ET MODERNITÉ

Perspectives systématiques et constellations historiques

JEAN-MARC TÉTAZ

Résumé

Les Lumières européennes provoquent un double déplacement des coordonnées socio-culturelles dans lesquelles s'inscrit le christianisme : la critique rationnelle de la religion et la privatisation du croire induisent un processus de sécularisation auquel le christianisme doit réagir. Pour ce faire, le protestantisme développe une théorie du christianisme dont Kant, Schleiermacher et Hegel formulent les paradigmes. C'est au gré d'une reprise sélective de ces trois penseurs qu'au cours du XIX^e et du XX^e siècle le protestantisme allemand se positionnera au sein du monde moderne, s'efforçant d'identifier les sphères socio-culturelles lui permettant de faire valoir le thème où se jouent tant sa vérité théologique que sa pertinence socio-culturelle : la liberté. Ce cadre théorique permet d'explicitier ce qu'il en est de concepts souvent galvaudés : théologie libérale, Kulturprotestantismus, néo-protestantisme.

I. Théorie du christianisme et métacritique de la critique de la religion : le protestantisme après les Lumières

Les Lumières marquent la fin des certitudes naïves. Le christianisme n'échappe pas à ce destin : la réflexion éclairée conteste tant sa légitimité politique et sociale que sa plausibilité intellectuelle. La révolution intellectuelle et politique des Lumières induit ainsi une double série de bouleversements dont les conséquences déterminent aujourd'hui encore la situation du christianisme.

Dans l'ordre des idées, la raison, devenue autonome, se fait principe critique et met en œuvre une théorie de la religion qui, très vite, prend la forme d'une critique de la religion. Des formes historiques et institutionnelles de la religion d'abord, au nom d'une religion de la raison dite religion naturelle ; de toute religion ensuite, au nom d'un idéal de la raison qui découvre dans la religion une forme d'aliénation assujettissant l'homme à une illusion théiste (Feuerbach) dénoncée comme expression des rapports de production économique (Marx), comme principe d'une morale des vaincus née du ressentiment (Nietzsche), comme projection d'une structure psychique névrotique enfin (Freud).

Au niveau sociologique, la différenciation fonctionnelle, caractéristique des sociétés modernes, induit une transformation fondamentale du rôle social de la religion, et par conséquent des formes culturelles dans lesquelles s'articule le christianisme (protestant). Elle prive en effet le christianisme de son rôle de principe intégrateur et de schème interprétatif exclusif : le christianisme n'est plus l'idéologie sociale formulant les normes régissant l'ensemble de la vie sociale, économie et politique comprises.

Le monde moderne implique donc un double déplacement, décisif pour toute tentative de rendre compte du statut du christianisme en modernité. Sa pertinence socio-culturelle se trouve limitée à la fonction spécifique reconnue à la religion. La communication religieuse s'adresse d'abord aux individus, non au groupe social. La religion est une proposition de sens offerte à la réflexion du sujet. Aussi sa capacité de régulation éthique se limite-t-elle de fait à la morale individuelle ; elle ne peut donc prétendre à une valeur normative que pour la conduite individuelle. Du coup, cette proposition de sens doit pouvoir suffire aux exigences de plausibilité que la conscience moderne formule à l'enseigne de la raison. La modification de la fonction sociale de la religion expose de plein fouet le christianisme à la critique qu'en instruit la raison. Pour faire valoir sa vérité, le christianisme doit alors adopter le principe dont se réclame la critique de la religion et en faire le moteur d'une métacritique de la critique de la religion¹. La critique de la religion n'est plus un phénomène simplement extérieur à l'histoire religieuse du christianisme. Elle est un moment constitutif de son histoire moderne.

C'est pour rendre compte de la situation du christianisme en modernité que la théologie protestante entreprend de développer ce qu'il convient d'appeler une théorie du christianisme, reprenant à son compte les potentiels (auto)critiques dont use la critique de la religion. Mais elle les retourne contre cette critique pour faire voir le christianisme comme la réalisation de l'idéal au nom duquel les diverses formes de la critique de la religion en faisaient le procès : la liberté. Elle invite en effet à identifier dans la religion chrétienne l'instance socio-culturelle proposant au sujet les schèmes herméneutiques lui permettant de se comprendre comme un sujet libre. La question de la liberté est donc le lieu où les débats controversés sur la vérité du christianisme sont en prise directe sur la redéfinition de la fonction sociale reconnue à la religion. Aussi n'est-il pas étonnant que, par delà les antagonismes qui divisent le protestantisme moderne, l'explicitation théologique de la liberté forme l'horizon commun aux programmes théologiques et socio-culturels qu'il formule au cours des XIX^e et XX^e siècles.

¹ Cf. Hans-Walter SCHÜTTE, «Religionskritik und Religionsbegründung. Zur Theorie der Religion», in Id. et Norbert SCHIFFERS, *Zur Theorie der Religion*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien, Herder, 1973, p. 95-135 et 142-144, ainsi que Falk WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh, Mohn, 1986, p. 555-589.

1. *Kant, Schleiermacher et Hegel : les sources théoriques du néo-protestantisme*

Pour développer une telle théorie du christianisme, la théologie du protestantisme moderne recourt aux potentiels argumentatifs offerts par les penseurs qui, les premiers, ont donné une réplique théorique à la situation culturelle créée par les Lumières : Kant, Schleiermacher et Hegel. Les trois théories du christianisme qu'ils proposent définissent les coordonnées systématiques des débats théoriques dans lesquels le protestantisme réfléchit sa propre situation en modernité. Le protestantisme allemand² y trouve en effet les moyens théoriques nécessaires pour répliquer à la critique du christianisme mise en œuvre par la critique radicale de la religion. Les positions développées par ces trois penseurs s'offrent à toutes sortes de combinaisons et d'alliages. Aussi l'histoire de leur réception dans la théologie allemande des XIX^e et XX^e siècles laisse-t-elle apparaître un dense réseau d'emprunts croisés et de reprises éclectiques. À plus d'un titre, ces trois figures sont donc centrales pour qui veut comprendre l'histoire de la théologie protestante moderne et la systématique des discussions sur le rapport de conflit ou de correspondance entre christianisme et modernité.

a) Emmanuel Kant (1724-1804)

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant entreprend d'abord la démonstration du caractère illusoire de toute connaissance théorique de Dieu. Cette démonstration est double. Kant commence par montrer que l'idée théorique de Dieu est une illusion transcendantale à laquelle succombe nécessairement la raison, même s'il est possible d'en mettre au jour le mécanisme dans la structure logique du jugement disjonctif. Il propose donc une théorie transcendantale de l'illusion théo-logique. Kant peut alors démonter les preuves tra-

² Les réflexions qui suivent se limitent au protestantisme germanophone. D'abord, parce qu'elles servent d'introduction à trois textes consacrés à des figures de ce protestantisme. Ensuite, parce que les compétences de leur auteur ne lui permettent pas d'envisager des comparaisons avec d'autres aires linguistiques. Enfin, parce que l'état de la recherche sur le protestantisme français et, dans une moindre mesure, anglo-saxon ne semble pas mettre à disposition des études comparables à celles qui voient le jour depuis une quinzaine d'années sur le protestantisme allemand. La recherche allemande sur le protestantisme moderne se caractérise en effet par une approche interdisciplinaire, intégrant les questionnements de l'histoire sociale, de la sociologie des savoirs, de l'histoire de la philosophie et des sciences humaines de la religion. Il en résulte une transformation de l'histoire de l'Église et de la théologie en une histoire socio-culturelle du christianisme moderne permettant d'analyser les champs de force dans lesquels s'inscrit le protestantisme moderne. Les textes ici réunis entendent montrer le renouvellement des perspectives qui en résulte, non seulement pour l'histoire du christianisme, mais aussi pour la réflexion en théologie systématique.

ditionnelles de l'existence de Dieu en établissant qu'elles reposent toutes sur l'argument ontologique, qui n'est lui-même qu'une variante de la manière dont, en hypostasiant ses propres formes logiques, la raison se méprend sur le statut transcendantal de l'idée de l'inconditionné³.

Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant montre ensuite que la destruction de la théologie naturelle comme connaissance théorique de Dieu ne signifie nullement que l'idée de Dieu perde toute pertinence. Au contraire : la réflexion éthique, comprise comme théorie de la volonté libre, exige que l'idée de Dieu soit pensée comme postulat pratique garantissant la concordance entre une nature régie par la nécessité causale et un agir moral régi par la volonté libre. Mais il faut bien entendre ici ce que propose Kant : il ne fait intervenir l'idée pratique de Dieu ni pour déterminer le principe de la liberté, ni pour définir le contenu de la loi morale à laquelle obéit la volonté en tant que volonté libre ; le postulat de l'existence de Dieu n'est introduit que pour rendre compatibles la perspective pratique et la perspective théorique, c'est-à-dire pour rendre compréhensible la possibilité d'une inscription de l'agir libre du sujet dans un monde soumis au déterminisme causal. C'est donc la nécessité pour l'homme d'interpréter le monde comme le lieu possible de sa liberté qui rend nécessaire le postulat de l'idée de Dieu. Ce point est essentiel. C'est en effet dans l'exigence de schèmes herméneutiques permettant à l'homme de s'interpréter comme sujet autonome d'un agir réel que Kant dégage la pertinence anthropologique de la thématique religieuse pour l'homme qui a accédé aux Lumières de l'âge adulte par l'usage de son entendement.

Dans *La religion dans les limites de la simple raison* enfin, Kant recourt aux résultats auxquels a abouti la *Critique de la raison pratique* pour interpréter le christianisme comme la religion proposant la meilleure réalisation historique de la fonction anthropologique dévolue aux représentations religieuses par la réflexion éthique. Là aussi, Kant marque tout à la fois l'accomplissement et

³ Cf. Ulrich BARTH, «Religion oder Gott? Die religionsphilosophische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie», in Id. et Wilhelm GRÄB (éds), *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, Gütersloh, Mohn, 1993, p. 11-34. Il faut souligner que toutes les formes de critique radicale de la religion recourent, expressément ou non, à une thèse centrale de Kant : celle du caractère dialectique de l'idée théorique de Dieu. Dans la «Dialectique de la raison pure», Kant montre que la formation des idées transcendantales de l'âme, du monde et de Dieu (les trois thèmes de la «métaphysique spéciale» depuis Wolff) sont le résultat inévitable de la forme synthétique de l'activité logique de la raison, dont l'«Analytique» a montré qu'elle était la condition transcendantale de la constitution de l'expérience. Pour Kant, la tâche d'une critique dialectique de la raison ne peut pas consister à délivrer une fois pour toutes la raison de ce que la critique dévoile n'être qu'une «illusion transcendantale» ; elle doit se limiter à mettre en lumière les structures logiques qui sont responsables de la formation de cette illusion et éclairer la raison sur le caractère illusoire de ses propres idées. Aussi le programme d'une critique radicale de la religion ne peut-il viser à libérer l'homme de l'illusion religieuse qu'en cherchant ailleurs que dans une théorie transcendantale de la raison la racine de l'illusion : dans une anthropologie générique (Feuerbach), dans un déterminisme économique (Marx) ou dans une énergétique de la *psychè* (Freud).

le dépassement des Lumières. Il reconnaît dans la raison pratique le principe d'une critique des religions, instruite au nom de l'idée rationnelle de la religion. Mais au lieu de promouvoir quelque religion naturelle, il met en œuvre les pouvoirs de la critique pour identifier dans le christianisme la religion historique susceptible de correspondre à l'idée de la religion telle qu'elle résulte de la réflexion éthique. Du coup, le concept de religion devient la clef herméneutique ouvrant sur une réinterprétation du christianisme (protestant) en tant que religion de la liberté, c'est-à-dire en tant que religion de l'homme moderne.

Ces trois thèses forment un tout. Elles constituent la première théorie du christianisme qui suffise aux exigences systématiques d'une métacritique de la critique de la religion, même si cette critique de la religion s'articule encore comme une critique des religions historiques (donc surtout du christianisme). Mais là ne s'arrête pas leur importance pour les débats théoriques du protestantisme moderne. Elles balisent en outre l'espace intellectuel dans lequel viendront s'inscrire ces débats. Et ce de deux façons distinctes. Le versant négatif de la théorie kantienne du christianisme marque une rupture définitive. Kant déplace le champ de pertinence de la religion ; après lui, même la théologie protestante la plus conservatrice doit renoncer à trouver dans quelque savoir théorique sur Dieu le point d'ancrage permettant d'établir la plausibilité intellectuelle du christianisme⁴. Pour établir la pertinence universelle de la religion, Kant renvoie maintenant à l'expérience d'une différence, exigeant du sujet une réflexion par laquelle il s'inscrit dans un contexte plus général. Or, une telle réflexion exige des schèmes d'interprétation qui ne peuvent exister que sur le mode de positivités historiques ; aussi la théorie philosophique de la religion renvoie-t-elle nécessairement aux religions historiques, et spécifiquement au christianisme.

Par contre, la manière dont Kant précise cette proposition systématique sera loin de faire l'unanimité. En renvoyant à la contradiction entre l'exigence inconditionnelle de la loi morale comme principe de la liberté et les conditions empiriques de sa réalisation au sein d'un monde compris comme nature, Kant

⁴ Cela signifie naturellement que le problème de la théologie naturelle se déplace, cf. HANS-JOACHIM BIRKNER, «Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 3 (1961), p. 279-295. Sur ce point, l'économie des choses est fondamentalement différente en régime catholique. Jusqu'aujourd'hui, l'exposé doctrinal officiel reste fidèle à une option néo-thomiste affirmant la possibilité pour la raison naturelle de connaître de science certaine l'existence de Dieu (cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, p. 23 sq. : «L'homme peut accéder à la connaissance de l'existence d'une réalité qui est la cause première et la fin ultime de tout, "et que tous appellent Dieu". Les facultés de l'homme le rendent capable de connaître l'existence d'un Dieu personnel». C'est bien l'exigence d'une plausibilisation de la religion qui motive l'importance accordée à une théologie naturelle de type pré-kantien : «En défendant la capacité de la raison humaine de connaître Dieu, l'Église exprime sa confiance en la possibilité de parler de Dieu à tous les hommes et avec tous les hommes»).

identifie dans la «Dialectique de la raison pratique» le lieu où s'origine la différence qui appelle une reprise réflexive de la part du sujet. C'est en réaction à cette thèse que Schleiermacher et Hegel formuleront leurs propres propositions systématiques. Quant à la théologie protestante subséquente, si elle suivra fréquemment Kant en identifiant dans la question éthique le lieu de pertinence de la religion, elle se refusera presque toujours à adopter sa théorie des postulats et à chercher dans la différence entre liberté morale et déterminisme naturel la contradiction à laquelle se heurte l'auto-interprétation du sujet. Elle cherchera plutôt à dégager cette différence dans une dialectique subjective de l'expérience morale, soulignant l'incapacité du sujet à agir conformément à une loi morale dont il reconnaît pourtant le caractère prescriptif ⁵. Cette concentration sur l'expérience morale subjective trahit l'influence de la théorie de la religion développée par Schleiermacher.

b) Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

Pour Schleiermacher également, la religion est rapportée à l'interprétation d'une expérience de différence. Mais cette expérience, Schleiermacher la localise à un niveau beaucoup plus élémentaire que Kant. L'interprétation religieuse ne doit pas simplement assumer la discordance entre la réalité pratique de l'agir libre fondé dans la loi morale et la réalité théorique du déterminisme de la nature. Elle doit prendre en charge la différence fondamentale au gré de laquelle l'individu s'inscrit dans le monde : être conscient de soi tout à la fois comme sujet de sa liberté et réalité organique d'un corps propre. Cette duplicité structure toute expérience possible, y compris l'expérience que le sujet a de soi, laquelle doit donc être décrite comme une dialectique de la liberté et de la dépendance ⁶.

⁵ Telle est la structure fondamentale de l'argumentation des théologies revivalistes du XIX^e siècle allemand, dont le prototype est formulé par August THOLUCK dans son ouvrage, anonyme, de 1823, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers* (Hamburg, Perthes ; trad. franç. sur la 5^e éd. de 1836 : *Guido et Julius, ou lettres de deux amis sur le péché et le Rédempteur*, Neuchâtel, Jean-Pierre Michaud, 1840), ainsi que des théologies biblicistes et confessionnalistes qui en sont les héritières ; elle se retrouve également chez Wilhelm Herrmann ; cf. Wolfhart PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 78-120 et 136-167. Parmi les théologiens qui s'inscrivent dans la tradition kantienne, seuls Albrecht Ritschl et Richard Adelbert Lipsius résistent à cette concentration sur l'expérience subjective du sujet moral.

⁶ La différence sur laquelle vient s'inscrire la religion a donc dignité transcendante. Cette différence fait d'ailleurs retour au sein de chacun des champs : l'expérience pratique de la liberté est toujours l'expérience d'une liberté limitée, alors que l'expérience théorique de la dépendance implique l'idée d'une maîtrise épistémique du réel, donc d'une limitation de la dépendance. Cf. pour une interprétation de Schleiermacher allant dans ce sens, Dietrich KORSCH, *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kultur-*

Mais, par delà cette expérience de soi dans la différence, le sujet se sait sujet *un* malgré la dualité fondamentale qui organise son expérience du monde et de soi. Si cette conscience de l'unité du sujet ne doit pas subrepticement résorber la différence au profit d'une identité indifférenciée, il faut qu'elle suffise à une exigence double : l'unité des différents doit être logiquement antérieure aux différents sans être cependant le principe de leur genèse ; elle permettra alors de penser la transition de l'un à l'autre, mais non l'émergence des différents à partir d'un fondement indifférencié. Conçue de cette façon, l'unité des différents n'est autre que la facticité du sujet concret, une facticité présente pour le sujet sur le mode d'un «sentiment» qui manifeste une «conscience-de-soi immédiate». Cette facticité est radicalement antérieure à toute activité du sujet, donc à la dialectique de la liberté et de la dépendance dans laquelle le sujet fait l'expérience de soi comme sujet jouissant d'une liberté seulement relative. Elle doit dès lors échapper à cette dialectique : la facticité du sujet ne peut être pensée que comme «dépendance pure et simple» (*schlechthinnige Abhängigkeit*). En tant que «dépendance pure et simple», la facticité du sujet sera le fondement où s'enracine la liberté réelle, mais limitée, du sujet concret⁷.

La fonction de la religion consiste alors à proposer au sujet des schèmes lui permettant de donner figure (*darstellen*) à cette facticité où s'enracinent les modes sur lesquels le sujet fait l'expérience de soi et du monde. Dans la figuration religieuse, la facticité du sujet est relue théologiquement : les figures religieuses interprètent la facticité du sujet en la renvoyant à un fondement transcendant. Mais, en vertu de l'antériorité radicale qui la caractérise, l'unité des différents ne pourra jamais être le contenu d'une expérience spécifique ; elle ne pourra être que figurée indirectement, en ayant recours à des contenus d'expérience constitués en représentations (*Vorstellungen*) et soumis par là même à cette différence qui est la condition de toute expérience. Si la religion doit recourir à l'expérience pratique ou à l'expérience théorique du monde pour articuler ses figures, le sens revenant à ces figures ne s'explicite pas à partir de ces contextes ; la figuration religieuse est une forme spécifique de l'expérience que le sujet fait de soi et du monde.

La réflexion religieuse offre ainsi au sujet la possibilité de déployer les schèmes herméneutiques lui permettant d'articuler son identité dans la dialectique

wende, Tübingen, Mohr, 1997, p. 17-40. L'idée d'une différence fondamentale structurant toute expérience est le principe de construction aussi bien de la *Dialectique* (éd. Christian Berner et Denis Thouard, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1997) que de l'«Éthique» de SCHLEIERMACHER.

⁷ Cf. Konrad CRAMER, «Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins», in Dietz LANGE (éd.), *Friedrich Schleiermacher 1768-1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 129-162 ; Ulrich BARTH, *Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

tique de la liberté et de la dépendance qui structure son expérience de soi comme être libre, mais d'une liberté limitée et donc seulement relative. Cette structure complexe de l'expérience de soi trouve sa meilleure expression dans le christianisme. Aussi les figures doctrinales du christianisme peuvent-elles être reconstruites comme l'ensemble des schèmes herméneutiques grâce auxquels le sujet peut figurer la manière dont il est inscrit dans le monde comme sujet libre, en interaction avec d'autres sujets libres. Les figures doctrinales perdent du coup toute pertinence épistémique ou éthique. Elles sont la forme esthétique dans laquelle s'exprime ce qui se refuse à l'expérience directe et à la représentation adéquate : la présence à soi du sujet. Enfin, parce que les jeux de langage de la communication religieuse sont irréductibles à la morale ou à la métaphysique, la religion ouvre sur des processus de communication spécifiques, qui sont le vecteur d'une institutionnalisation assurant à la religion une place distincte au sein de la culture moderne : Schleiermacher est le théoricien classique de l'autonomie institutionnelle de l'Église ; la fonction spécifique revenant à la religion rend donc attentif à la productivité esthétique de la conscience religieuse et aux conditions sociales de son déploiement.

Cette théorie de la figuration et de la communication religieuses permet à Schleiermacher de reconnaître la légitimité des formes individuelles que prend l'exposé doctrinal en fonction des temps, des lieux et des personnes, et de rendre ainsi compte de la réalité plurielle qui est celle du christianisme en modernité : l'exposé dogmatique est explicitation des figures dans lesquelles s'articule la foi, et non démonstration d'un savoir particulier sur Dieu et le monde ; il n'est donc pas régi par l'exigence d'identité et d'adéquation qui définit le savoir. La théorie de la religion formulée par Schleiermacher fournit le cadre conceptuel requis pour réfléchir la situation socio-culturelle du protestantisme moderne. Mais elle ne comprend pas d'éléments normatifs capables de limiter la prolifération des figures individuelles du croire : pour Schleiermacher, la réalité sociologique des procès de réception ecclésiaux doit suffire à la régulation de la communication religieuse.

La théorie du christianisme proposée par Schleiermacher a un tour radicalement subjectif, concentrée qu'elle est sur la question de la conscience religieuse et des modes de son expression esthétique. Cette focalisation sur la religiosité du sujet correspond au déplacement sociologique induit par la différenciation fonctionnelle des sociétés modernes. Aussi la priorité méthodologique reconnue par Schleiermacher à la conscience religieuse dominera-t-elle l'essentiel du travail théologique en protestantisme, même quand on cherchera, à l'encontre des intentions de Schleiermacher, à renforcer l'homogénéité doctrinale et à restituer valeur obligatoire aux énoncés dogmatiques fondamentaux. La conscience religieuse est en effet convaincue que les figures sur lesquelles elle s'articule sont des représentations, peut-être maladroitement, de son objet, et non de simples figures. Les stratégies conservatrices s'efforceront de démontrer que cette intention subjective est justifiée épistémologiquement. D'où l'inflation des travaux consacrés à la gnoséologie théologique. Malgré

les insuffisances systématiques évidentes résultant de ce type d'argumentation, c'est cette réception conservatrice de Schleiermacher qui exerça une influence décisive sur le protestantisme allemand du XIX^e siècle⁸. En donnant aux positions de Schleiermacher cette inflexion peu ou prou orthodoxe, la plupart de ses élèves se rapprochaient de fait des positions revivalistes ou néo-confessionnalistes et contribuaient à marginaliser les courants libéraux, dans les instances ecclésiastiques aussi bien que dans la vie ecclésiale. Il faudra attendre le début du XX^e siècle et le *Kulturprotestantismus* pour que l'on redécouvre en Schleiermacher le théoricien classique de la situation socio-culturelle du protestantisme moderne⁹.

c) G.W.F. Hegel (1770-1831)

Rendre justice à l'intention objective de la conscience religieuse, tel est aussi le propos fondamental de la théorie du christianisme développée par Hegel¹⁰. Mais à l'encontre des positions que l'on vient d'évoquer, la concentration hégélienne sur l'intention objective de la conscience religieuse n'obéit nullement à un intérêt conservateur pour la consolidation doctrinale de l'institution ecclésiastique. Bien au contraire. La théorie du christianisme déployée par sa philosophie de la religion s'inscrit dans une perspective ressortissant à une philosophie de l'histoire fondamentalement intéressée à faire valoir la

⁸ Même s'il est abusif de vouloir réduire à ce type de position la réception théologique de Schleiermacher. Avant Hegel, elle exerça une influence décisive sur la théologie historique d'un Ferdinand Christian Baur, et toutes les variantes de la théologie libérale reconnaîtront leur dette envers Schleiermacher, cf., à titre d'exemple, le discours commémoratif d'Alois Emanuel BIEDERMANN, «Schleiermacher. Festrede, gehalten an der von der theologischen Fakultät Zürich veranstalteten Feier von Schleiermachers 100-jährigem Geburtstag, den 21. November» (1868), in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Berlin, Reimer, 1885, p. 186-210. Il faut en outre mentionner que certains élèves directs de Schleiermacher restèrent fondamentalement fidèles à leur maître. Le plus influent fut le théologien zurichois Alexander Schweizer.

⁹ Cf., en particulier, Wilhelm GRÄB, «Libérale Theologie als Theorie volksskirchlichen Handelns», in Friedrich Wilhelm GRAF (éd.), *Libérale Theologie. Eine Ortsbestimmung*, Gütersloh, Mohn (Troeltsch-Studien 7), 1993, p. 127-148, ainsi que l'article de Hartmut RUDDIES ci-après.

¹⁰ C'est cet intérêt qui amena Hegel à se démarquer, de façon souvent outrageusement polémique, des positions défendues par Schleiermacher, cf. Dietz LANGE, «Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion», *Hegel-Studien* 18 (1983), p. 201-224 ; dans une perspective systématique, cf. Jörg DIERKEN, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Tübingen, Mohr, 1996, p. 203-415 ; Falk WAGNER, *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh, Mohn, 1989, p. 47-72 et 204-285. Pour les enjeux de la controverse dans d'autres champs, cf. Gunter SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 35-64, 147-169 et 286-313.

légitimité du monde moderne. Cette philosophie de l'histoire identifie dans les structures socio-politiques de l'État de droit post-révolutionnaire la réalisation objective de la liberté que visent les représentations religieuses. La transposition (*Aufhebung*) des représentations religieuses dans le concept philosophique n'est autre que le mouvement spéculatif permettant de fonder tout à la fois la légitimité et la plausibilité culturelles du christianisme protestant en le donnant à voir comme la religion du monde moderne. Et ce dans un double sens : le christianisme est, d'abord, la prémisse historique nécessaire à la réalisation de la liberté dans l'État moderne ; il est, ensuite, la seule religion capable d'identifier dans la réalité socio-politique de l'État de droit la réalisation objective de sa substance religieuse. Ce qui ne signifie nullement que Hegel plaide pour une dissolution de l'institution religieuse dans la réalité socio-politique de l'État de droit. Comme accomplissement subjectif de la liberté, la praxis religieuse – et son institutionnalisation ecclésiale – reste nécessairement distincte de la réalité objective de la liberté et de ses structures socio-politiques.

Cette analyse du christianisme est tout entière redevable à l'intérêt que Hegel porte à la visée objective de la conscience religieuse. La conscience religieuse se rapporte en effet à Dieu comme à une réalité dont elle se sait absolument dépendante. Or, aussi longtemps que cette dépendance absolue est simplement représentée comme une figure de la conscience, elle est en fait dépendante de la conscience¹¹. Le mouvement spéculatif de la philosophie hégélienne de la religion entend justifier la conscience religieuse en surmontant cette contradiction. Ce n'est possible que si l'Absolu est pensé en lui-même comme l'unité réflexive de l'identité et de l'altérité, donc comme relation ; alors la relation religieuse pourra être pensée comme effectuation *ad extram* du rapport de reconnaissance réciproque interne qu'implique le concept de l'Absolu visé par l'élévation religieuse de la conscience. La religion est donc une relation réciproque de reconnaissance, c'est-à-dire liberté dans la reconnaissance réciproque des sujets. C'est pour sauvegarder la réalité de l'élévation religieuse de la conscience religieuse à Dieu que Hegel exige que la représentation religieuse soit transposée dans le concept philosophique.

Cette transposition est rendue possible par le fait qu'avec Kant, Hegel peut montrer que l'élévation à l'Absolu est le mouvement même de la pensée¹². Il lui est dès lors possible de recourir à la logique spéculative – qui n'est autre que la logique même de la pensée – pour reconstruire la vérité de la religion

¹¹ Toutes les variantes de la critique radicale de la religion vivent d'ailleurs de cette contradiction entre la signification que la conscience religieuse prête à ses représentations et le fait que ces représentations ne sont manifestement rien d'autre que le produit de la conscience religieuse. Cf. Falk WAGNER, *Was ist Religion?*, p. 74-106.

¹² On a souligné que la destruction kantienne de la théologie rationnelle passait par la découverte que la raison théorique devait penser l'idée de l'inconditionné dès lors qu'elle réfléchissait les conditions logiques de l'activité de synthèse par laquelle elle constitue la connaissance comme connaissance, cf. ci-dessus, point I.1.a.

telle que la vise, sur un mode aporétique, l'intention objective de la conscience religieuse. Ce double mouvement de critique et de réaffirmation permet à Hegel une reconquête spéculative des thématiques dogmatiques marginalisées ou éliminées par Schleiermacher : Trinité, christologie spéculative, théologie de la croix. Mais leur réinterprétation spéculative implique une radicale transformation : la Trinité devient l'explicitation de l'auto-différenciation de l'Absolu, la christologie se concentre autour de la nature divino-humaine du Christ et le Vendredi saint spéculatif célèbre la mort de Dieu dont la résurrection a lieu dans la conscience croyante de la communauté, c'est-à-dire dans la réalisation socio-politique de la liberté ¹³.

On comprend sans peine ce qui fait l'attrait de la pensée hégélienne pour le protestantisme moderne. Hegel reconstruit la vérité des contenus dogmatiques du christianisme protestant pour en faire valoir la pertinence sur le lieu même où se noue la question qui est au cœur de tous les débats sur le statut de la religion (chrétienne) en modernité : la liberté. On comprend tout aussi facilement que la réception de la théorie hégélienne n'ait pas pu échapper aux antagonismes qui se font jour justement sur cette question : l'histoire de la scission de l'école hégélienne entre hégéliens de gauche et hégéliens de droite est bien connue ¹⁴. Or, cette scission n'est pas seulement une donnée essentielle de la situation culturelle et intellectuelle qui caractérise le deuxième tiers du XIX^e siècle allemand. Elle conditionne également la réception théologique de Hegel.

Là aussi on peut identifier une droite hégélienne, dont la théologie spéculative est en fait davantage une réaffirmation des bases dogmatiques du luthé-

¹³ Cette reconquête spéculative vaut reformulation. Elle ressortit ainsi à la thématique de la perfectibilité du christianisme, chère aux Lumières allemandes (cf. Hans-Walter SCHÜTTE, «Die Vorstellung von der Perfektibilität des Christentums im Denken der Aufklärung», in Hans-Joachim BIRKNER et Dietrich RÖSSLER [éds], *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin, de Gruyter, 1968, p. 113-126). Sur le rapport entre ce thème et la réalisation spéculative de l'Esprit, cf. G.F.W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke in zwanzig Bänden VII)*, éd. Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, § 343 (trad. franç. : *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, Paris, Vrin, 1982 ²). Sur les motifs de son remplacement par le concept spéculatif de développement, cf. G.F.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke in zwanzig Bänden XII)*, 1986, p. 74 sq. (trad. franç. : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1979 ³, p. 50 sq.). L'importance programmatique de cette thématique pour la théologie libérale héritière de Hegel est rendue manifeste par l'article de Eduard ZELLER inaugurant l'organe de l'École de Tübingen : «Die Annahme einer Perfektibilität des Christentums, historisch und dogmatisch untersucht», *Theologische Jahrbücher* 1 (1842), p. 1-50.

¹⁴ Cf. sur ce point l'ouvrage de Karl LÖWITZ, qui n'a rien perdu de son actualité, même si l'interprétation de Hegel qu'il propose apparaît aujourd'hui problématique : *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941, 1950 ²), in *Sämtliche Schriften* IV, Stuttgart, Metzler, 1988, p. 1-490 (trad. franç. : *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969).

ranisme qu'une reformulation critique du christianisme protestant¹⁵. C'est à ce type de réception que recourront les élèves conservateurs de Schleiermacher évoqués à la fin de la section précédente ; il en résultera un mélange éclectique d'éléments schleiermachiens et hégéliens, le tout mâtiné de biblicisme et de revivalisme, dont le succès universitaire témoigne de l'affinité que son intention fondamentalement conservatrice entretient avec l'ambiance socio-culturelle de la restauration¹⁶. Si la droite hégélienne accentue unilatéralement le moment de réaffirmation impliqué par la lecture spéculative des contenus doctrinaux du christianisme, la gauche hégélienne fait valoir, tout aussi unilatéralement, le moment critique. David Friedrich Strauß en est le représentant théologique le plus connu¹⁷. Mais au sein de la théologie, sa position reste isolée et peu représentative. L'essentiel de l'influence critique émanant de la pensée hégélienne vient fructifier la recherche historique, que ce soit sur l'histoire des dogmes (Ferdinand Christian Baur) et de la religion (Otto Pfleiderer) ou dans le champ vétéro-testamentaire (Wilhelm Vatke). La critique spéculative de frappe hégélienne permet en effet de concevoir la logique d'un développement cohérent par delà la discontinuité des phénomènes et de relire l'histoire du dogme ou de la religion comme l'avènement de la liberté dans les progrès de son explicitation conceptuelle¹⁸. C'est de cette réception qu'hériteront les représentants classiques de la théologie libérale.

2. *Le concept de liberté comme problématique fondamentale du protestantisme moderne*

Par delà les différences qu'on vient de souligner, les théories du christianisme développées par Kant, Schleiermacher et Hegel partagent un geste commun : elles font voir la religion chrétienne comme la seule instance capable de proposer au sujet concret un cadre herméneutique reposant sur un concept de liberté suffisamment différencié pour préserver la liberté concrète d'une

¹⁵ Philipp Konrad Marheineke est caractéristique de ce type de réception. Il fut par ailleurs le premier éditeur des cours de Hegel consacrés à la philosophie de la religion. Cf. Eva-Maria RUPPRECHT, *Kritikvergessene Spekulation. Das Religions- und Theologieverständnis der spekulativen Theologie Ph. K. Marheinekes*, Bern, Lang, 1993. Sur la réception théologique de Hegel, cf. Friedrich Wilhelm GRAF et Falk WAGNER (éds), *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982 (bibliogr. p. 309-341).

¹⁶ Cf. Ernst TROELTSCH, «Die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts» (1913), in *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (GS IV), Tübingen, Mohr, 1925, p. 587-614. Sur le profil systématique de ce type de théologie de la médiation, cf. l'étude paradigmatique de Christine AXT-PISCALAR, *Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glauben und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners*, Tübingen, Mohr, 1990.

¹⁷ Cf. ci-après l'article de Friedrich Wilhelm GRAF.

¹⁸ Cf. Wolfhart PANNENBERG, *op. cit.*, p. 314-332.

létale amphibologie avec le déterminisme. La métacritique théologique de la critique de la religion reproche en effet à cette dernière de travailler avec un concept de liberté trop indifférencié, escamotant la différence entre l'exercice de la liberté et le principe de cette liberté. Du coup, la critique de la religion s'avère incapable de distinguer conceptuellement la liberté du déterminisme, qu'il soit social ou biologique. Contre la critique de la religion, la théorie théologique du christianisme fait donc valoir que l'exercice de la liberté vit d'un principe qui ne peut fonctionner comme principe de cet exercice qu'à condition d'en être rigoureusement distingué.

Expliciter ce qu'il en est de la liberté exige en effet que soit pensée l'unité complexe de quatre moments, organisant deux dimensions complémentaires. En tant qu'acte en accomplissement, la liberté doit être pensée dans la différence entre son exercice et son principe ; l'exercice de la liberté se réfère en effet nécessairement à un principe de la liberté qui en fonde l'exercice, sans que celui-ci puisse prendre la place du principe de la liberté. En tant que structure, la liberté ne peut être explicitée qu'en renvoyant à la différence irréductible entre sa détermination formelle et sa réalité matérielle ; la détermination formelle de la liberté ne suffit en effet pas à déduire la réalité matérielle de l'action libre, bien que l'agir libre doive toujours se référer à la détermination formelle de la liberté pour pouvoir s'identifier comme agir libre.

En exigeant que ne soit pas sous-estimée la complexité structurelle de la liberté, la réflexion théologique fait valoir la religion comme le meilleur défenseur de la liberté parce qu'elle y fait voir l'instance socio-culturelle où s'articule une conscience de la différence sans laquelle la liberté succomberait au déterminisme. Mais elle n'identifie pas pour autant le problème de la vérité du christianisme avec celui de sa pertinence culturelle. Elle apprend au contraire à rapporter ces deux problèmes à deux aspects différents de la structure complexe du concept de liberté. Alors que la vérité du christianisme se décide sur la question de la constitution de la liberté dans un principe radicalement antérieur à l'exercice de la liberté, sa pertinence culturelle se décide sur la capacité des formes historiques du christianisme à proposer des schèmes herméneutiques qui permettent au sujet de se comprendre comme sujet de sa liberté au cœur même de la réalité socio-politique du monde moderne en identifiant les formes concrètes que prend la réalité matérielle de la liberté. C'est justement cette articulation qui confère au problème conceptuel de la liberté une dimension socio-culturelle évidente, indice du fait qu'en modernité, les débats théologiques les plus abstraits sont lourds de conséquences en matière d'éthique sociale. Les interprétations divergentes que le protestantisme moderne donne du concept de liberté reflètent ainsi les positions antagonistes que le protestantisme adopte face au monde moderne¹⁹.

¹⁹ C'est cet intérêt théologique porté au principe de la liberté qui s'articule dans le concept de théonomie (il apparaît significativement au tout début du XIX^e siècle), ainsi que l'a montré Friedrich Wilhelm GRAF in *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1987.

En se refusant à identifier la vérité du christianisme protestant avec la fonction herméneutique qui lui revient en régime de modernité, la réflexion réserve l'excès de la vérité théo-logique par rapport à toute fonctionnalité socio-culturelle de la religion. Cet excès de la vérité de la religion est d'ailleurs la condition à laquelle la religion peut remplir la fonction qui est la sienne en modernité. C'est en effet cet excès qui préserve la pratique religieuse d'être réduite à une fonction culturelle de la société moderne. La conscience religieuse peut ainsi devenir le foyer d'une résistance de l'individu à son absorption dans les déterminismes sociaux en conférant à ses figures herméneutiques quelque chose d'une «esthétique de la résistance».

II. Protestantisme et modernité : **constellations paradigmatiques et relecture programmatique**

1. La sécularisation comme privatisation et pluralisation de la sphère religieuse

Au début de ce texte, on a brièvement indiqué les conséquences qu'implique la différenciation fonctionnelle, caractéristique des sociétés modernes, pour le rôle social revenant à la religion. Il nous faut y revenir de façon un peu plus détaillée. En effet, la compétence herméneutique que le christianisme protestant prétend conférer au sujet devenu autonome ne pourra être concrétisée qu'à condition d'être rapportée à la réalité socio-politique du monde moderne. À défaut, la vérité du christianisme fondée par la métacritique théologique de la critique de la religion resterait sans prise sur la situation de l'individu confronté aux mécanismes de régulation sociale qui structurent le monde moderne. Le protestantisme ne pourra donc proposer à l'homme moderne, se comprenant comme sujet libre, des schèmes susceptibles d'organiser son auto-interprétation que si ces schèmes peuvent être référés aux sphères socio-culturelles dans lesquelles l'individu localise l'espace social où se réalise sa liberté. Aussi la référence à la réalité socio-culturelle du monde moderne devient-elle un moment nécessaire de toute théorie théologique du christianisme en modernité. Le choix des sphères socio-culturelles en référence auxquelles le protestantisme explicitera cette fonction herméneutique dépendra à chaque fois de la situation d'ensemble sur laquelle le protestantisme moderne entend être en prise²⁰. Le protestantisme réagira donc aux évolutions socio-politiques de la modernité en identifiant une autre sphère en référence à laquelle il articule la pertinence du christianisme pour la culture de la modernité. Ces déplacements peuvent valoir comme l'indice du sort que la modernité réserve

²⁰ Cette possibilité de redéfinir les champs socio-culturels en référence auxquels le christianisme protestant explicite sa pertinence est également une conséquence de la distinction entre vérité théologique et pertinence religieuse du christianisme.

à la liberté. Ce que nous savons de la sémantique des concepts historiques nous permet de nous attendre à ce que les diverses constellations dans lesquelles se positionne le protestantisme moderne se reflètent dans des choix terminologiques significatifs ²¹.

On a déjà souligné que la différenciation fonctionnelle limitait la pertinence sociale de la religion à la sphère privée et à la dimension individuelle. L'intérêt se concentre alors sur la religiosité, c'est-à-dire sur la plausibilité subjective et sur la véracité personnelle du croire. Dans le protestantisme surtout, il en résulte une rapide désaffectation ecclésiale, repérable dès le début du XIX^e siècle, d'abord dans les villes, plus tard également dans les régions rurales ²². On comprend pourquoi, dans ces conditions, Max Weber concentrera sa sociologie de la religion sur l'influence que les différentes religions exercent sur la conduite des individus (*Lebensführung*) et sur les effets sociaux indirects induits par cette régulation religieuse de la conduite ²³ ; et pourquoi Ernst Troeltsch verra dans les tensions qu'implique la dissociation entre éthique personnelle et éthique sociale le trait caractéristique du problème éthique moderne et la crise des formes classiques d'une «philosophie sociale du christianisme» ²⁴.

²¹ Il faut dès lors résister à la tentation d'assimiler trop rapidement des termes comme «théologie libérale», *Kulturprotestantismus* ou «néo-protestantisme». Une telle assimilation n'est possible qu'à condition de les prendre comme trois formes d'un même égarement théologique, donc comme indices d'une position fondamentalement illégitime. C'est l'usage qu'en fit Karl Barth, fidèle en cela aux critiques conservateurs d'un protestantisme reconnaissant la légitimité théologique et religieuse de la modernité. À l'encontre de cet usage indifférencié, il faut faire valoir que ces différences sémantiques sont significatives des destins complexes du protestantisme en modernité.

²² Cf. Lucian HÖLSCHER, «Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert», *Historische Zeitschrift* 250 (1990), p. 594-627.

²³ Cf. Max WEBER, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, ici : «Einleitung» et «I. Konfuzianismus und Taoismus. VIII. Resultat : Konfuzianismus und Puritanismus» (1915, 1920 ²), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. I, Tübingen, Mohr, 1978 ⁷, p. 237-275 et 512-536 (trad. franç. in *Sociologie des religions*, éd. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 1996, p. 331-378 et 379-409). C'était déjà la perspective qui présidait aux analyses de «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» (1904-1905, 1920 ²), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. I, p. 17-206 (trad. franç. de la 2^e éd. in *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'un autre essai*, Paris, Plon, 1964, p. 31-253).

²⁴ Ce problème est à l'origine de *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (GS I, Tübingen, Mohr, 1912 = 2 vol., Tübingen, Mohr [Uni-Taschenbücher 1811 et 1812], 1994), mais il est déjà au centre de l'article «Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 12 (1902), p. 44-94 et 125-178 ; repris, fortement remanié, in *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (GS II), Tübingen, Mohr, 1913, p. 552-672. Et il sera encore le thème d'une des dernières conférences publiques de Troeltsch, prononcée en 1922 sur invitation de la «Freie Studentenschaft» de l'Université de Berne dans la salle du Grand Conseil de l'Hôtel de ville de cette ville : *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Zürich, Seldwyla, 1922.

À cette privatisation de la religion vient s'ajouter le pluralisme idéologique caractéristique de la situation intellectuelle du monde moderne. Les figures herméneutiques proposées par le christianisme s'y trouvent en concurrence avec d'autres offres de sens, issues de traditions étrangères au christianisme. Le christianisme doit dès lors faire preuve de sa plausibilité ; il est convoqué devant le tribunal critique d'une raison devenue subjective pour apporter la démonstration de sa vérité en confrontation avec d'autres propositions de sens. Le pluralisme idéologique signe la fin du monopole dont le christianisme jouissait sur le marché des offres de sens ²⁵.

Mais le pluralisme n'est pas seulement un facteur externe au christianisme ; il s'attaque aussi à l'uniformisation interne à laquelle avait abouti la confessionnalisation durant la seconde moitié du XVI^e siècle. La formation de positions théologiques antagonistes est la conséquence de l'émergence de milieux socio-culturels à l'intérieur des camps confessionnels ²⁶. Les dissensions au sein du protestantisme – et les incessants conflits qui les accompagnent au XIX^e et au début du XX^e siècle – sont le reflet d'orientations éthiques et religieuses divergentes, antérieures à toute régulation doctrinale et résistant pour cette raison à toute tentative de restauration d'une uniformité dogmatique ou liturgique ²⁷. Privatisation de la religion et pluralisation idéologique caractérisent la situation moderne du christianisme comme une situation de sécularisation. Société et culture s'émancipent des régulations religieuses traditionnelles et confrontent le christianisme protestant à une tâche nouvelle : se redéfinir en référence à un univers socio-culturel irrémédiablement sécularisé ²⁸.

C'est cette situation historique radicalement nouvelle que prennent explicitement en considération les programmes de la théologie libérale et du *Kulturprotestantismus*. Ils identifient l'un et l'autre une sphère socio-culturelle

²⁵ Cf. Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), Garden City N.Y., Doubleday/Anchor Books, 1969, p. 105-171 (trad. franç. : *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Centurion, 1971, p. 171-272). Dans l'ensemble du texte, le concept de plausibilité fait référence aux analyses de Berger pour lesquelles la traduction française utilise le terme «crédibilité». On préfère rester fidèle au terme anglais *plausibility*, afin d'éviter la connotation subjectiviste qu'implique le mot «crédibilité».

²⁶ Cf. la vue d'ensemble proposée par Olaf BLASCHKE et Frank-Michael KUHLEMANN, «Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus», in Id. (éds), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh, Kaiser, 1996, p. 7-56.

²⁷ Cf. Peter L. BERGER, *The Heretical Imperative : Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City N.Y., Anchor Press, 1979 (trad. allemande : *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992 ²).

²⁸ On trouvera le meilleur aperçu d'ensemble des discussions auxquelles a donné lieu le concept de sécularisation dans l'article de Giacomo MARRAMAO, «Säkularisierung», in Joachim RITTER et Karlfried GRÜNDER (éds), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. VIII, Basel, Schwabe, 1992, col. 1133-1161.

paradigmatique en référence à laquelle ils entendent faire voir la pertinence du christianisme protestant sur le thème conflictuel où se rejoignent le programme de la modernité et la vérité du christianisme : la liberté de l'homme.

2. *Théologie libérale*

Historiquement, c'est le terme «théologie libérale» qui est le plus ancien. En l'absence d'une analyse historique exhaustive, il faut se contenter de relever, avec Friedrich Wilhelm Graf, que le terme – ou ses équivalents tels «théologie libre» ou «libre christianisme» – apparaît dès la fin du XVIII^e siècle²⁹. Sa sémantique renvoie au champ politique et aux programmes d'émancipation proto-démocratiques consécutifs à l'émergence d'un espace public de discussion. La «liberté» dont se réclame la théologie dite libérale fait référence à l'exigence d'autonomie politique, mais aussi morale et intellectuelle, qu'articule la conscience éclairée de la bourgeoisie en voie de devenir citoyenne. La théologie libérale a donc partie liée avec les luttes où émerge la démocratie moderne. Quant au renvoi sémantique à la sphère politique, il a valeur programmatique : la théologie libérale est fondamentalement une théologie politique ; c'est en référence et en analogie à l'idéal du citoyen, à la réalisation politique de l'autonomie du sujet, qu'elle définit la pertinence possible du christianisme protestant en modernité.

Cet usage diffus du terme se sédimente peu avant 1848³⁰ pour désigner un programme tout à la fois théologique et politique dont le destin, en Suisse et en Allemagne, sera fort différent. Alors qu'en Suisse la guerre du *Sonderbund* et la création de la Suisse moderne qui y fait suite marquent la victoire politique des forces démocratiques, ainsi que l'établissement d'un État démocratique moderne et d'une politique économique libérale, en Allemagne, la

²⁹ Cf. Friedrich Wilhelm GRAF, art. «Liberale Theologie», in *Evangelisches Kirchenlexikon*, t. III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990³, col. 86-98 ; cf. aussi Hans-Joachim BIRKNER, «“Liberale Theologie”», in Martin SCHMIDT et Georg SCHWAIGER (éds), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, p. 33-42.

³⁰ Le premier ouvrage d'Alois Emanuel BIEDERMANN, *Die freie Theologie, oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden*, Tübingen, Fues, 1844, peut valoir ici comme catalyseur, ainsi que le souligne Wolfhart PANNENBERG (*op. cit.*, p. 305 sq.). C'est d'ailleurs Biedermann qui fut l'un des premiers à utiliser le terme pour désigner un parti ecclésiastique, cf. [Alois Emanuel] B[IEDERMANN], «Das apostolische Glaubensbekenntnis und die schweizerische Predigerversammlung in Zürich (den 23. Juli 1845)», *Die Kirche der Gegenwart. Eine Monatschrift für die reformierte Schweiz* 1 (1845), p. 333-347, ici : p. 343 sq. Il est symptomatique que Biedermann utilise le terme «libéral» à l'occasion d'un débat sur l'autorité formelle à reconnaître au *Symbole des Apôtres*. Sur la biographie de Biedermann jusqu'à la rédaction de *Die freie Theologie*, cf. Thomas K. KUHN, *Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur «Freien Theologie» 1819-1844*, Tübingen, Mohr, 1997.

révolution de 1848/49 se solde par un échec des forces démocratiques et libérales. La politique de réaction qui, surtout en Prusse et en Saxe, fait suite à la dissolution du Parlement de Francfort signe la défaite du libéralisme politique en Allemagne. Il se ralliera peu à peu à la politique borusienne de Bismarck, faisant passer l'unification politique de l'Allemagne avant l'émancipation politique et son institutionnalisation dans un système parlementaire et constitutionnel.

À ces évolutions politiques antinomiques correspond une différence fondamentale du positionnement politique et ecclésial de la théologie libérale. En Suisse, la théologie libérale peut s'allier aux forces démocratiques et comprendre son programme comme la condition à laquelle le christianisme – protestant! – deviendra un facteur capable de soutenir le mouvement d'émancipation sociale et politique³¹. En Allemagne par contre, le protestantisme libéral se trouvera marginalisé toujours davantage par l'alliance entre le conservatisme politique et le conservatisme ecclésiastique. La fondation du *Protestanten-verein* par Richard Rothe et ses amis en 1863 ne permettra pas de modifier le cours des choses³². Quant à l'évolution des positions politiques de Pfleiderer qui, après le décès de Rothe, sera le représentant théologique le plus en vue du protestantisme libéral allemand, elle est typique de la manière dont, au cours du dernier tiers du siècle, la théologie libérale allemande abandonnera son compagnonnage avec l'idéal d'émancipation et l'exigence de son institutionnalisation politique au profit d'une reconnaissance de la politique de consolidation nationale antilibérale mise en œuvre de diverses façons par Bismarck et ses successeurs³³.

Même si l'on en limite l'usage aux théologiens proches du *Protestanten-verein*, on serait en mal d'identifier la théologie libérale avec une conception théologique univoque. Entre la spéculation théosophique de Rothe, héritière par bien des aspects de la philosophie du dernier Schelling, et la dogmatique spéculative de Biedermann, corrigeant par des éléments venus de

³¹ Inversement, elle profitera du soutien politique des forces libérales et démocratiques, qui assureront le succès de son programme de libéralisation des institutions ecclésiastiques (constitution synodale, suppression de la valeur obligatoire de la *Confession helvétique postérieure*, etc.).

³² Par contre, l'évolution en Suisse et en Allemagne concorde sur un point significatif : le libéralisme théologique ne se dote d'une forme institutionnelle au niveau national qu'au moment où le libéralisme politique est en perte de vitesse ; en Suisse, le protestantisme libéral ne s'organisera au niveau fédéral qu'avec la création du *Schweizerischer Verein für freies Christentum* en 1871.

³³ Sur l'évolution des positions politiques de Pfleiderer, cf. Friedrich Wilhelm GRAF, *Theonomie*, p. 145-154. Cette évolution est d'ailleurs caractéristique du libéralisme allemand dans son ensemble, cf. par exemple Dieter LANGEWIESCHE, *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 128-232. Sur le *Protestanten-verein*, cf. l'étude exhaustive de Claudia LEPP, *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes*, Gütersloh, Kaiser, 1996.

Schleiermacher ce que la critique hégélienne de gauche avait de trop unilatéral, les divergences sont aussi manifestes qu'inconciliables. S'il y a donc quelque chose comme un noyau commun aux différentes positions se réclamant de la théologie libérale, c'est dans une orientation programmatique sous-jacente aux énoncés théologiques qu'il faut le chercher. En assumant les conséquences intellectuelles impliquées par l'historicisation du christianisme et de ses composants normatifs (canon, Confessions de foi, etc.), la théologie libérale y trouve les conditions de possibilité d'une alliance entre un «libre christianisme» et les aspirations socio-culturelles du sujet humain à une autonomie morale et à une émancipation politique. La critique historique vaut alors comme condition négative d'une reformulation spéculative donnant à voir le christianisme comme le contexte de constitution de la liberté dont se réclament tant l'autonomie morale du sujet que l'émancipation politique du citoyen³⁴.

3. *Protestantisme conservateur*

Le problème du rapport entre la «liberté du chrétien» et la liberté du sujet définit également les coordonnées de l'espace idéologique où viennent s'inscrire les courants conservateurs du protestantisme germanophone³⁵ ; face à une conception de la liberté insistant sur l'autonomie du sujet ou sur sa réalisation individuelle, le protestantisme conservateur insiste sur le nécessaire ancrage de la liberté dans un ordre hétéronome³⁶. Qu'ils fassent valoir l'identité confessionnelle ou l'autorité scripturaire, qu'ils identifient dans la dimension ecclésiale ou dans l'expérience subjective du salut le principe d'une restauration conservatrice du protestantisme de la Réforme, tous les programmes de cette mouvance répliquent eux aussi à la situation nouvelle créée par l'émergence du monde moderne. Plus même : comme le conservatisme politique, le conservatisme religieux s'insère explicitement dans les structures

³⁴ L'usage actuel tend d'ailleurs à désigner du nom de «théologie libérale» toutes les positions théologiques qui voient dans l'approche historique et socio-culturelle des réalités religieuses le passage obligé pour toute réflexion théologique en modernité. C'est dans ce sens que l'entendent les collaborateurs du volume édité par Friedrich Wilhelm GRAF, *Liberale Theologie* (cf. p. 8). En contexte francophone, on l'emploie fréquemment dans un sens encore plus diffus, pour désigner les positions théologiques contestant la valeur normative des énoncés doctrinaux du christianisme de la Réforme. C'est le sens que lui donne André ENCREVÉ dans son article «Libéralisme théologique», in Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 869. C'est dans le même sens qu'il l'utilise dans son ouvrage *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986 (cf. p. 101 sq., ainsi que chap. VII, p. 597-810).

³⁵ Cf. Friedrich Wilhelm GRAF, «Konservatives Kulturluthertum. Ein theologisch-geschichtlicher Prospekt», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988), p. 31-76.

³⁶ Cf. Friedrich Wilhelm GRAF, *Theonomie*, p. 11-38 et 77-127.

socio-culturelles créées par la modernité ; il les met à profit et en tire parti pour son propre projet. Ainsi, tant les efforts apologétiques du biblicisme que l'insistance revivaliste sur l'expérience du salut prennent acte du fait que, dans les conditions intellectuelles du monde moderne, la vérité de la religion chrétienne se décide sur le forum de la conscience subjective de la vérité et qu'il est donc vain de se réclamer d'une quelconque autorité formelle, que ce soit celle des Écritures ou celle des Confessions de foi³⁷. Quant aux projets d'une institutionnalisation ecclésiale du christianisme, avec l'accent dogmatique qu'ils mettent sur l'ecclésiologie et l'importance pratique qu'ils accordent aux formes liturgiques du culte protestant, ils présupposent l'autonomisation institutionnelle et culturelle de la religion, elle aussi caractéristique du monde moderne³⁸. Le conservatisme religieux n'est donc pas un traditionalisme prônant le retour au passé, mais une forme idéologique qui se développe à la suite de la Révolution française en opposition au libéralisme théologique. Il est un facteur de cette sécularisation qu'il combat et s'inscrit de plein droit dans la fragmentation positionnelle caractéristique de la situation théologique créée par la dissolution de l'ordre social de l'Ancien Régime³⁹.

4. Kulturprotestantismus

Le terme *Kulturprotestantismus* – qui apparaît d'abord sous la plume de ses adversaires⁴⁰ – s'applique en première ligne aux théologiens qui, à un titre

³⁷ Cf. les analyses de Wolhart PANNENBERG, *op. cit.*, p. 77-120. Déjà Karl Barth soulignait d'ailleurs ce point.

³⁸ Cf. Martin OHST, «Theodor Kliefoths "Einleitung in die Dogmengeschichte". Ein Beitrag zur Genese des "Neuluthertums"», *Kerygma und Dogma* 38 (1992), p. 47-70.

³⁹ Cf. Friedrich Wilhelm GRAF, «"Restaurationstheologie" oder neulutherische Modernisierung des Protestantismus? Erste Erwägungen zur Frühgeschichte des neulutherischen Konfessionalismus», in Wolf-Dieter HAUSCHILD (éd.), *Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert*, Gütersloh, Mohn, 1991, p. 64-109, ici : p. 66 sq. et 84-86. On aura reconnu dans ce type d'argumentation la thèse classique développée par Karl MANNHEIM dans sa célèbre analyse du conservatisme : *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* (1925), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

⁴⁰ Ici aussi, l'origine du terme reste peu claire. Mais la première occurrence repérée par Graf est significative : le concept semble être formé par les adversaires du *Kulturprotestantismus*, qui y voient un «protestantisme libre de l'Évangile» (J. MÖLLER, dans la *Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung* de 1905, cité par Friedrich Wilhelm GRAF, «Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre», in Hans Martin MÜLLER [éd.], *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh, Mohn, 1992, p. 21-77, ici : p. 74). Outre cet emploi premier, le terme peut aussi désigner toute la mouvance théologique allant de Schleiermacher à Troeltsch (cf. Trutz RENDTORFF, «Der Kulturprotestantismus», in Wilhelm SCHMIDT [éd.], *Gesellschaftliche Herausforderung des Christentums. Vom Kulturprotestantismus zur Theologie der Revolution. Eine Sendereihe des Deutschland-*

ou un autre, se réclament d'Albrecht Ritschl (1822-1889)⁴¹ et se regroupent à la fin du XIX^e siècle autour de l'hebdomadaire *Die Christliche Welt* animé par Martin Rade⁴². La sémantique du mot renvoie à un autre champ de référence que celui qu'impliquait le terme «théologie libérale», et donc à un autre contexte de pertinence pour le protestantisme moderne. Ce déplacement du référentiel apparaît comme un reflet de la crise du libéralisme dont on vient de parler : le retrait des idéaux d'émancipation politique ne permet plus de trouver dans une affinité élective entre le champ politique et la réalisation de l'autonomie du sujet le contexte susceptible d'articuler la fonction herméneutique revenant en modernité au christianisme protestant. Elle oblige du coup à identifier d'autres lieux où puisse venir s'inscrire le problème qui est au cœur de tous les débats théologiques et éthiques du protestantisme moderne. Abandonnant les programmes d'émancipation politique, le discours du protestantisme moderne investit maintenant la «culture», c'est-à-dire l'ensemble des domaines dans lesquels la raison prend forme historique, et donc individuelle : art, science, socialité et famille, mais aussi économie, profession, droit et politique. Comprise de cette façon, la «culture» organise l'espace idéal et social où le sujet réalise sa détermination individuelle au gré d'une appropriation sélective valant inscription personnelle⁴³. En désignant la position de leurs adversaires du terme *Kulturprotestantismus*, les théologiens conservateurs du début du siècle prennent donc note d'un déplacement du champ de pertinence, en cours depuis un peu plus d'une génération.

funks, München, Claudius, 1970, p. 9-18). Il peut enfin valoir comme catégorie d'histoire sociale ou d'histoire des mentalités ; il désigne alors «l'univers axiologique de la bourgeoisie d'instruction de l'Allemagne wilhelmiennne» (Friedrich Wilhelm GRAF, «Kulturprotestantismus», p. 23). C'est dans cette dernière acception que l'utilise Gangolf HÜBINGER, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen, Mohr, 1994.

⁴¹ Cf. Pierre GISEL, Dietrich KORSCH et Jean-Marc TÉTAZ (éds), *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité : entre religion, morale et positivité historique*, Genève, Labor et Fides, 1991.

⁴² Il en conservera la rédaction de sa création en 1887 jusqu'en 1931. Sur cet organe central du *Kulturprotestantismus*, cf. Johannes RATHJE, *Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade*, Stuttgart, Klotz, 1952. Voir en outre : Wilhelm SCHNEEMELCHER, «“Christliche Welt”. Das Problem des “Freien Protestantismus”», *Evangelische Theologie* 10 (1955), p. 255-281 ; Reinhart SCHMIDT-ROST, «Die Christliche Welt. Eine publizistische Gestalt des Kulturprotestantismus», in Hans Martin MÜLLER (éd.), *op. cit.*, p. 245-257.

⁴³ C'est la conception de l'éthique développée par Schleiermacher qui se tient ici à l'arrière-plan. Pour une première approche, le lecteur francophone pourra se reporter à Christian BERNER, *La philosophie de Schleiermacher. «Herméneutique», «Dialectique», «Éthique»*, Paris, Cerf, 1995, p. 208-265. Sur la dialectique entre *Kultur* et *Bildung*, cf. Georg BOLLENBECK, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters* (1994), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

Le *Kulturprotestantismus* identifie dans la réalisation éthique de l'individu le lieu où ce qui fait la spécificité même de la religion chrétienne touche le centre névralgique de la réalité socio-culturelle moderne. Dès lors, ce n'est pas dans l'idéal du sujet autonome, dont le citoyen d'un État démocratique serait l'exemple paradigmatique, mais dans l'idéal du «caractère moral»⁴⁴ ou de la «personnalité morale» que le *Kulturprotestantismus* identifie la forme normative de la liberté chrétienne : la liberté est réalisation-de-soi de l'individu⁴⁵. Mais cet idéal reste obéré d'une lourde imprécision sémantique, qui fera d'ailleurs beaucoup pour la fortune du terme. Les divergences d'interprétation en résultant nourriront les débats théoriques et pratiques du *Kulturprotestantismus*, qui resteront cependant orientés par un point de fuite commun : déterminer le profil d'un christianisme qui, dans les conditions créées par le monde moderne, met effectivement en œuvre la réalisation religieuse de l'identité de l'individu en permettant l'intégration subjective des sphères culturelles antagonistes dans lesquelles il est inéluctablement engagé.

Cette concentration sur la liberté comme réalisation-de-soi de l'individu confère au *Kulturprotestantismus* une étonnante capacité d'analyse critique et le rend attentif à la dialectique interne de la modernité, même si ces analyses sont fréquemment mises au service de programmes visant à une intégration religieuse de la société moderne. À l'encontre des reproches réitérés que théologie dialectique et théologie conservatrice lui ont adressés, il faut faire

⁴⁴ Cf. les réflexions par lesquelles Albrecht RITSCHL conclut son grand œuvre systématique, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. III : *Die positive Entwicklung der Lehre*, Bonn, Marcus, 1883² = Hildesheim-New York, Olms, 1978, § 67-68 : la «réalisation personnelle du christianisme» dans la «perfection chrétienne» (p. 601) vise à la formation d'un «caractère moral et religieux», c'est-à-dire d'une «totalité qualitative» déterminée par la «profession» (p. 619). À cette concentration sur la liberté comme réalisation de l'identité personnelle correspond l'importance accordée au thème dogmatique de la «personnalité de Dieu», contre les critiques dont cette doctrine avait fait l'objet de la part de la théologie libérale, et notamment de David Friedrich Strauß (cf. p. 216-223 et 255-259). Wilhelm HERRMANN (*Ethik*, Tübingen, Mohr, 1909⁴) identifie lui aussi dans la dimension subjective du «caractère moral» (p. 215) l'aspect où le travail éthique du sujet dans le monde, compris expressément comme espace culturel (p. 214), trouve sa seule unité possible ; et c'est à cette concentration sur la réalisation subjective de l'individu que correspond la concentration religieuse sur «l'image de la vie personnelle de Jésus» (p. 120 et *passim*). Cf. Dietrich KORSCH, *Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium*, Tübingen, Mohr, 1989, p. 28-144.

⁴⁵ C'est Georg SIMMEL qui, à la fin de la période considérée, confèrera à ce programme éthique sa formulation conceptuelle la plus précise en forgeant l'expression de «loi individuelle». Elle situe cet idéal au point où se croisent les perspectives antagonistes qui balisent l'ensemble des débats éthiques à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle : Kant et Nietzsche. Cf. «Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik» (1913, 1918²), in *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, éd. Michael Landmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, 1987², p. 174-230. Pour l'interprétation de la position de Simmel sur ce point, cf. Hans JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p. 110-132, en particulier p. 128-131.

valoir que le *Kulturprotestantismus* n'a cessé de souligner «l'opposition entre religion et culture»⁴⁶, voyant dans la culture moderne une mise en œuvre de l'individualisme qui menace de priver l'individu de la possibilité même de se réaliser comme «personnalité autonome»⁴⁷. Aussi est-ce un geste fondamentalement dualiste, souvent de frappe kantienne, qui caractérise la réflexion théorique du *Kulturprotestantismus*, alors que la spéculation de la théologie libérale, fidèle en cela à ses origines dans l'hégélianisme de gauche, obéissait en général à une tendance explicitement moniste. C'est au nom de cette critique dialectique de la modernité que la plupart des représentants théoriques du *Kulturprotestantismus* se refuseront à être identifiés avec le protestantisme libéral, auquel ils reprochaient justement de ne pas distinguer suffisamment entre culture moderne et christianisme protestant⁴⁸.

En concentrant ses réflexions sur la possibilité d'une médiation critique entre la culture moderne et le christianisme protestant centrée sur la question du sort de l'individu⁴⁹, le *Kulturprotestantismus* est en prise directe sur le thème central des débats où, autour du problème de la culture, s'articule à la fin du siècle dernier une sensibilité aiguë pour les symptômes de crise que diagnostiquent Overbeck, de Lagarde, Wagner ou Nietzsche⁵⁰. On ne s'en étonnera guère si l'on se rappelle que ses représentants se recrutent pour l'essentiel au sein de cette «bourgeoisie d'instruction» qui est la couche sociale dans laquelle se fait jour une conscience croissante pour les ambivalences

⁴⁶ Otto BAUMGARTNER, *Meine Lebensgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1929, p. 9, cité par Friedrich Wilhelm GRAF, «Kulturprotestantismus», p. 37. Cf. aussi la célèbre sentence de TROELTSCH : «La grandeur de la religion consiste justement dans son opposition à la culture» («Die Kirche im Leben der Gegenwart» [1911], in GS II, p. 91-108, ici : p. 100).

⁴⁷ Cf. les analyses de TROELTSCH dans «Das Wesen des modernen Geistes», in GS IV, p. 297-338, ainsi que *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906), München-Berlin, Oldenbourg, 1911², p. 101 sq. (trad. franç. in *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 21-129, ici : p. 127 sq.).

⁴⁸ Ces divergences s'expriment dès la création de la *Christliche Welt*. Elles éclateront au grand jour en 1909/10 lorsqu'il s'agira de savoir si le cercle des «Amis de la *Christliche Welt*» doit s'associer à la préparation du Congrès international du christianisme libéral prévu à Berlin pour 1910 (cf. les indications que je donne dans Ernst TROELTSCH, *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres III*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1996, p. 517-532).

⁴⁹ Sur l'ensemble des débats autour de cette question, cf. mon article «Individu», in Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, p. 721-725.

⁵⁰ Cf. Rüdiger vom BRUCH, Friedrich Wilhelm GRAF et Gangolf HÜBINGER (éds), *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart, Steiner, 1989. Ainsi que le montre Michael PLAUNEN (*Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*, Berlin, Akademie-Verlag, 1997), le pessimisme culturel est étroitement lié à la concentration sur le sujet et sa constitution aux prises avec les procès historiques de la modernité.

inhérentes à la modernité⁵¹. On a souvent signalé que cette conscience de crise reflétait la déstabilisation socio-culturelle de l'élite intellectuelle protestante ; peut-être n'a-t-on par contre pas suffisamment souligné les potentiels d'innovation intellectuelle et culturelle qu'elle recelait. Par delà les ambiguïtés létales du pessimisme culturel⁵², c'est dans cette conscience de crise qu'il faut chercher l'une des sources essentielles de l'épanouissement de la modernité. Aussi bien dans le domaine artistique que scientifique, les positions classiques qui fleurissent dans les premières décennies du XX^e siècle sont le produit d'un regard sur le monde moderne formé au creuset de cette conscience critique, souvent même désabusée⁵³.

Comme les frontières entre le *Kulturprotestantismus* et les autres sphères dans lesquelles s'institutionnalisent les débats axiologiques et culturels de la « bourgeoisie d'instruction » restent perméables, la réflexion théologique du *Kulturprotestantismus* intégrera très tôt questionnements et perspectives issus des sciences de la culture en train de naître. En sens inverse, la discussion des problèmes que posent la situation du christianisme en modernité et la perception des mutations en cours dans le champ religieux jouera un rôle essentiel dans la genèse des sciences de la culture en terre allemande⁵⁴. Le *Kulturprotestantismus* permet ainsi à la théologie protestante d'avoir part aux innovations intellectuelles que mettent en œuvre les sciences sociales au tournant du siècle ; aussi le quart de siècle qui précède la Première Guerre mondiale est-il une époque d'effervescence et de diversification scientifiques plutôt que

⁵¹ D'où l'importance des recherches que l'histoire sociale et culturelle consacre à la bourgeoisie de cette époque pour l'analyse du protestantisme moderne et de sa réflexion théologique. On trouvera les titres les plus importants, accompagnés d'un bref commentaire, dans les notes bibliographiques de Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, t. III : *Von der «Deutschen Doppelrevolution» bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1849-1914*, München, Beck, 1995. Cf., en particulier, Werner CONZE et Jürgen KOCKA (éds), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, 4 vol., Stuttgart, Klett-Cotta, 1985-1992. Sur l'histoire du terme *Bildungsbürgertum* (que je propose de traduire par « bourgeoisie d'instruction »), cf. Ulrich ENGELHARDT, « *Bildungsbürgertum* ». *Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

⁵² Cf. l'étude classique de Fritz STERN, *The Politics of Cultural Despair : A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1961 (trad. franç. : *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhitlérienne*, Paris, Colin, 1990).

⁵³ Cela vaut de Mahler et de Schönberg aussi bien que de Kandinsky et du groupe du « Cavalier Bleu », de Thomas Mann et de Döblin autant que de Kafka ou de Musil, des sciences sociales naissantes avec Max Weber et Georg Simmel aussi bien que du marxisme messianique de Bloch et de Lukács.

⁵⁴ Cf. Gangolf HÜBINGER, *Kulturprotestantismus und Politik*. Sur la naissance de la sociologie de la religion à la fin du XIX^e siècle, cf. Volkhard KRECH et Hartmann TYRELL (éds), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg, Ergon, 1995, qui soulignent la différence des perspectives françaises (Durkheim) et allemandes (Weber, Troeltsch, Simmel). Sur l'ensemble du contexte intellectuel et scientifique de l'époque, cf. Klaus LICHTBLAU, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

de systématisation spéculative. C'est la «variété de l'expérience religieuse»⁵⁵, dans ses dimensions psychologiques, historiques, sociologiques, voire artistiques, qui est au centre de l'intérêt⁵⁶. Les colonnes de la *Christliche Welt* servent ainsi de forum à des débats controversés sur les potentialités et les stratégies d'adaptation – mais aussi de résistance – du protestantisme au monde moderne, sur les possibles affinités électives – mais aussi sur les éventuelles oppositions axiologiques insurmontables – entre protestantisme et culture moderne, ainsi que sur les capacités et les modalités d'engagement politique et social du protestantisme face aux problèmes que soulèvent l'industrialisation galopante et la dissolution des cadres traditionnels de la vie sociale⁵⁷.

5. Néo-protestantisme : une relecture historique à valeur programmatique

Dans ce type de questionnement se fait jour une conscience plus ou moins claire que la situation historique du monde moderne rend illusoire tout recours immédiat à la théologie des Réformateurs et à sa systématisation doctrinale dans l'orthodoxie protestante des XVI^e et XVII^e siècles, même si l'identité religieuse et culturelle du protestantisme ne peut faire l'économie d'une référence à la Réforme. C'est cette conscience historique d'une situation irréductiblement différente qu'articule le concept de néo-protestantisme⁵⁸.

⁵⁵ C'est là le titre d'un ouvrage célèbre du pragmatiste américain William JAMES. Paru en 1902 en anglais, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (New York-London, Longmans, Green, and Co.) fit dès 1904 l'objet d'une intense réception dans l'œuvre de TROELTSCH (cf. sa recension dans la *Deutsche Literaturzeitung* 24 [1904], col. 3021-3027 ; *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, Mohr, 1905 ; «Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. Zur Erinnerung an William James» [1912], in GS II, p. 364-385). Typique de l'intérêt pour la dimension empirique de la religion qui caractérise ces années, il sera rapidement traduit en allemand et en français (*L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris/Genève, Alcan/Kündig, 1906 ; Lausanne, La Concorde, 1931³). Sur l'importance de cet ouvrage, ainsi que sur sa réception chez Durkheim et Mauss, cf. Hans JOAS, *op. cit.*, p. 58-86.

⁵⁶ Cf. Volker DREHSEN, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, 2 vol., Gütersloh, Mohn, 1988 ; Georg PFLEIDERER, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*, Tübingen, Mohr, 1992.

⁵⁷ C'est là le thème central des travaux du «Congrès évangélique social». Cf. Adolf HARNACK, «Le rôle social de l'Église à travers les siècles» (1894), *Revue de théologie et de philosophie* 30 (1897), p. 264-278 et 322-341 ; Manfred SCHICK, *Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges (1890-1914)*, Tübingen, Mohr, 1970.

⁵⁸ Pour ce qui suit, cf. l'article fondamental de Volker DREHSEN, «Neuprotestantismus», in *Theologische Realenzyklopädie*, t. XXIV, Berlin-New York, de Gruyter, 1994, p. 363-383, qui offre en outre la meilleure bibliographie sur le sujet (p. 380-383).

Bien que le terme apparaisse occasionnellement dès la fin du XIX^e siècle, c'est Troeltsch qui lui conféra un statut conceptuel⁵⁹. La formulation d'une théorie du néo-protestantisme est en effet l'intérêt central des études que Troeltsch consacra à l'histoire du protestantisme⁶⁰. Ce concept permet de construire une réécriture⁶¹ différenciée de l'histoire du protestantisme, diagnostiquant dans les formes que prend le christianisme protestant *après* les Lumières la réplique à une modification en profondeur du contexte socio-culturel dans lequel s'inscrit le protestantisme. Le concept de néo-protestantisme est donc d'abord une catégorie historiographique : il sert à articuler la continuité d'une référence peu ou prou normative aux origines historiques du protestantisme avec la rupture que marque l'émergence du monde moderne et à inscrire dans l'histoire du protestantisme la coupure entre le monde pré-moderne et le monde moderne. Mais cette dimension épistémologique n'épuise nullement la sémantique du concept de néo-protestantisme. Ce concept formule un savoir fondé de la situation historique de la modernité et des effets qu'elle engendre pour la pratique religieuse du protestantisme. Or, ce savoir a valeur de diagnostic : il trace les contours d'une condition de modernité qui requiert le protestantisme. Il acquiert par contre-coup une dimension normative, voire prescriptive, qui lui fait perdre la neutralité axiologique, propre, semble-t-il, aux catégories historiographiques.

De l'historiographie on passe ainsi à une réflexion ressortissant à une philosophie de l'histoire délibérément post-hégélienne⁶², c'est-à-dire à une

⁵⁹ Cf. déjà Hans-Joachim BIRKNER, «Über den Begriff des Neuprotestantismus», in Id. et Dietrich RÖSSLER (éds), *op. cit.*, p. 1-15.

⁶⁰ Outre *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, il faut surtout relever sa grande monographie «Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit». Même si elle parut comme contribution au volume consacré à *Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion* dans le panorama encyclopédique de la culture du présent (*Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*) édité par Paul Hinneberg (Berlin-Leipzig, Teubner, 1906 ; lors de la 2^e édition, en 1909, le volume dans lequel se trouve la contribution de Troeltsch prend le titre de *Geschichte der christlichen Religion. Mit Einleitung : Die israelitisch-jüdische Religion*), cette étude joue dans l'œuvre de Troeltsch un rôle comparable aux *Soziallehren* ou à *Der Historismus und seine Probleme*. Seul le fait que, pour des raisons de droits d'auteur, le texte n'ait pas pu être repris dans les GS explique que cet ouvrage-clef n'a pas reçu l'attention qui aurait dû lui revenir.

⁶¹ J'emprunte ce concept au compte rendu que Paul RICŒUR fait de la position épistémologique de Louis Mink : toute narration historique est réécriture puisque «l'histoire survient quand la partie est terminée», c'est-à-dire quand l'issue de l'intrigue est connue. La force explicative d'un modèle historique est ainsi déterminée par «l'intelligence rétrospective» qu'elle propose des événements. Être réécriture du passé est donc le statut épistémologique de toute historiographie, cf. *Temps et Récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983, p. 221-227. La suite de mes réflexions sur le concept de néo-protestantisme s'efforce de montrer les enjeux philosophiques et théologiques dont est grosse cette intuition dès lors que la partie *n'est pas terminée!*

⁶² Il faut évidemment comprendre cela dans un sens systématique, et non simplement chronologique. Cf. les remarques de Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, t. III : *Le temps*

théorie qui, par le recours à la connaissance historique, entend restituer à la modernité un savoir de sa constitution historique dans le but de permettre une orientation réflexive de l'agir social. Troeltsch n'a cessé de rappeler que c'est dans cette fonction d'orientation de la modernité sur elle-même qu'il voyait la finalité de tout travail et de toute connaissance historiques⁶³. Le concept de néo-protestantisme ne fait donc que partager l'ambivalence épistémique de tous les concepts historiques où s'articulent «analyse et synthèse des contenus intellectuels essentiels d'une époque, [...] où l'historien se fait philosophe et le philosophe historien»⁶⁴.

Ce statut hybride explique que le concept de néo-protestantisme permette d'articuler l'une à l'autre la question de la légitimité de la modernité pour le protestantisme et celle de la signification du protestantisme pour les Temps modernes. C'est cette complexité qui fait la force heuristique et l'intérêt théorique du concept. Elle souligne, d'une part, qu'en régime de modernité, les controverses récurrentes sur l'interprétation historique du christianisme – tout particulièrement de la Réforme⁶⁵ ou de l'histoire des dogmes⁶⁶ – sont le mode sur lequel le protestantisme débat tout à la fois de sa propre pertinence culturelle et de la légitimité théologique de la modernité. Elle signale, d'autre part,

raconté, Paris, Seuil, 1985, p. 280-299. Sur l'ensemble du problème, cf. Herbert SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg im Breisgau-München, Alber, 1974.

⁶³ Cf. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, p. 6 (franç. p. 25) ; «Das Wesen des modernen Geistes», p. 297 sq. Troeltsch a formulé pour la première fois cette thèse à l'occasion de son essai «Was heißt "Wesen des Christentums"?» (1903), in GS II, p. 386-451 (trad. franç. in *Œuvres III*, p. 179-242), à la suite de sa réception des travaux de Rickert consacrés à la logique de l'exposition historique («Moderne Geschichtsphilosophie» [1903], in GS II, p. 673-728). C'est à la fondation de cette thèse qu'est consacré son dernier grand œuvre philosophique, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (GS III), Tübingen, Mohr, 1922.

⁶⁴ Ernst TROELTSCH, «Das Wesen des modernen Geistes», p. 297.

⁶⁵ Elles seront surtout provoquées par les thèses développées par TROELTSCH dans «Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit» (1906) ; cf. Volker DREHSEN, art. cit., p. 375-377, ainsi que mon article «Individu».

⁶⁶ Qu'on se rappelle à quel point l'histoire des dogmes de Harnack déclencha les passions, amenant le Consistoire supérieur de l'Église prussienne à s'opposer à sa nomination à Berlin. Sur les controverses auxquelles donna lieu le *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, cf. Kurt NOWAK, «Adolf von Harnack. Wissenschaft und Weltgestaltung auf dem Boden des modernen Protestantismus», in *Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik*, éd. Kurt Nowak, Berlin-New York, de Gruyter, 1996, p. 1-94, ici : p. 13-42. Pour les enjeux systématiques, cf. Klauspeter BLASER, *Geschichte, Kirchengeschichte, Dogmengeschichte in Adolf von Harnacks Denken. Ein Beitrag zur Problematik der historisch-theologischen Disziplinen*, Diss. Theol. Mainz, 1964, ainsi que Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, *Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959.

que cette réflexion – historiquement médiatisée – sur le lieu où se situe le protestantisme moderne est la condition épistémique d'une théorie du protestantisme capable aussi bien de relire l'histoire du protestantisme à la lumière des tâches auxquelles le présent le confronte que de formuler un concept normatif du protestantisme instruit de l'histoire dont il s'agit pour lui de concevoir la prolongation dans le futur.

C'est cette réflexivité constitutive du concept de néo-protestantisme qui marque la différence logique séparant ce concept de ceux de théologie libérale et de *Kulturprotestantismus*. Elle lui permet de thématiser de façon explicite le problème auquel la théologie libérale ou le *Kulturprotestantismus* proposaient une solution positionnelle ; aussi l'interprétation développée dans les sections précédentes recourait-elle implicitement aux pouvoirs d'analyse dont fait preuve le concept de néo-protestantisme. Et c'est cette logique réflexive qui lui permet d'inclure les positions qui contestent tant la légitimité théologique de la modernité que la pertinence culturelle du protestantisme pour le monde moderne. Mais, nous l'avons vu, la structure réflexive du concept est fonction d'un intérêt normatif ; on ne s'étonnera donc guère que la théorie du protestantisme moderne qui s'articule à l'enseigne du néo-protestantisme vaille comme critique historique et théologique – les deux sont maintenant indissolublement liées par la structure logique du concept – du protestantisme conservateur.

La réflexivité qui caractérise la structure logique du concept de néo-protestantisme est la conséquence de son inscription dans le registre d'une philosophie de l'histoire post-hégélienne. Il en résulte une conséquence remarquable pour la fonction systématique reconnue à cette philosophie de l'histoire. Dans l'analyse de la sémantique des concepts de théologie libérale et de *Kulturprotestantismus*, on a souligné le moment de diagnostic qu'impliquaient l'un et l'autre de ces termes. Il appert maintenant que la philosophie de l'histoire présumée par le concept de néo-protestantisme est seule capable d'en formuler les conditions de possibilité et de validité épistémique. Dès lors, une théorie du protestantisme moderne compris comme néo-protestantisme reconnaîtra à la philosophie de l'histoire la fonction d'une discipline fondamentale, dont la tâche est de fournir à une théorie du christianisme la capacité de se situer de façon critique au sein de la modernité. Mais on ne saurait oublier qu'une telle philosophie de l'histoire est elle-même située historiquement. En déterminant la position historique du protestantisme en modernité, c'est sa propre position qu'elle détermine. Loin donc de délivrer la réflexion normative des rets de la relativité historique, la réflexivité propre à la philosophie de l'histoire l'oblige à assumer cette historicité comme la condition logique de toute orientation normative en modernité.

La théorie du protestantisme qu'implique le concept de néo-protestantisme fait donc partager au protestantisme moderne ce qui semble bien être le destin logique de la modernité : n'être accessible à soi que par le biais d'une réflexion philosophique qui, historique de part en part, découvre dans son perspectivisme

la condition de toute objectivité historique. Parce que le concept de néo-protestantisme signe une historicisation radicale de la manière dont le protestantisme articule sa propre position historique, il place le protestantisme sous le pouvoir de l'aporie constitutive de la modernité post-hégélienne : n'être accessible à soi qu'au gré d'une brisure réflexive, d'une dialectique qu'on pourrait, *cum grano salis*, dire négative. Cette thèse peut naturellement être inversée : la réflexion théorique sur la portée philosophique de la situation de modernité détermine alors les conditions logiques auxquelles il est possible de formuler le concept de néo-protestantisme.

Le concept de néo-protestantisme est ainsi caractéristique d'une époque où la réflexion que met en œuvre la philosophie de l'histoire permet au protestantisme de se réapproprier sa propre modernité en thématissant les conditions de sa pertinence socio-culturelle. Il souligne que le protestantisme ne pourra faire valoir la vérité du christianisme qu'à condition d'assumer le poids d'une réflexion toujours à reprendre sur les modalités lui permettant d'articuler les figures religieuses du christianisme aux structures socio-culturelles du monde moderne. À cette condition, il fera voir dans l'excès de la vérité chrétienne le fondement d'une liberté qui ne peut se réaliser que dans le combat contre les forces qui, du sein même de la modernité, menacent de l'anéantir. La tâche qu'une théorie du christianisme formulée à l'enseigne du néo-protestantisme assigne au protestantisme moderne est de proposer une herméneutique de la liberté qui soit en prise sur les contradictions dont est grosse la modernité. À cette condition, le protestantisme sera, au cœur du monde moderne, le représentant culturel du fondement théo-logique où se constitue la liberté.