Ernst TROELTSCH, *La philosophie sociale du christianisme. Conférences de 1911 et 1922*

Présentation de Bernard Reymond. Paris, Van Dieren Éditeur, 2018, 105 p.

Goran Gaber

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/65579>
DOI : 10.4000/assr.65579
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2021
Pagination : 436-438
ISBN : 9782713228735
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Goran Gaber, « Ernst TROELTSCH, *La philosophie sociale du christianisme. Conférences de 1911 et 1922* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 196 | octobre-décembre 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 13 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/65579> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.65579>

Ce document a été généré automatiquement le 13 février 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Ernst TROELTSCH, *La philosophie sociale du christianisme. Conférences de 1911 et 1922*

Présentation de Bernard Reymond. Paris, Van Dieren Éditeur, 2018, 105 p.

Goran Gaber

RÉFÉRENCE

Ernst TROELTSCH, *La philosophie sociale du christianisme. Conférences de 1911 et 1922*.

Présentation de Bernard Reymond. Paris, Van Dieren Éditeur, 2018, 105 p.

- 1 Souvent éclipsée par les thèses de son compatriote et collègue, le sociologue Max Weber, l'œuvre du théologien luthérien Ernst Troeltsch (1865-1923) n'est pourtant pas méconnue dans l'espace francophone. Un aperçu de sa réception nous dévoile d'abord que sa pensée était entendue de l'autre côté du Rhin d'une manière quasi contemporaine à son articulation effective. Mentionnons ici, outre la réaction qu'avait provoqué son article *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* (1904) chez Charles Sentroul en 1907, la traduction du texte « De la possibilité d'un libre christianisme », dans un recueil d'*Études de théologie et d'histoire*, publié en 1912. De même, c'est toujours du vivant de cet auteur, en 1922, qu'un premier ouvrage dédié entièrement à ses recherches parut en France : *La pensée religieuse de Troeltsch* d'Edmond Vermeil.
- 2 Le deuxième constat qui s'impose grâce à un tel survol est celui d'une forte oscillation de l'intérêt porté à ses écrits. Les raisons de cela sont sans doute multiples, en partant des effets fâcheux que les grands événements historiques de la première moitié du xx^e siècle ont pu avoir sur les échanges intellectuels entre la France et l'Allemagne, en passant par les obstacles linguistiques habituels, et en finissant par l'extraordinaire éclectisme intellectuel de l'œuvre troeltschienne elle-même. Ainsi, ce n'est que dans les années 1960, avec la traduction des conclusions de ses *Soziallehren* dans les *Archives de*

Sociologie des Religions (1961), ainsi qu'avec les textes de Jean Séguy, que le nom de Troeltsch a refait surface dans l'espace français. Pourtant, une nouvelle période de silence s'en suivra et durera jusqu'en 1980 où, encore une fois sous la plume de Séguy, apparut une nouvelle monographie, *Christianisme et société*, dédiée cette fois-ci, comme l'indique son sous-titre, à la « sociologie de Ernst Troeltsch ». S'inscrivant dans un mouvement plus général de renouveau des études troeltschiennes (par exemple, le colloque international « Ernst Troeltsch and the future of theology » organisé à Lancaster en 1973 ou encore la fondation de la « Ernst Troeltsch Gesellschaft » à Augsbourg en 1981), trois recueils de ses textes en langue française ont ensuite été publiés au cours des années 1990 : *Religion et Histoire* (1990), *Protestantisme et modernité* (1991), et *Histoire des religions et destin de la théologie* (1996). Désormais, l'élan ne s'épuisa plus et de nombreux textes et ouvrages dédiés aux différents aspects de l'œuvre de Troeltsch virent ainsi le jour ces trois dernières décennies. Parmi ceux-ci, il convient de mettre ici en relief le travail remarquable du théologien lausannois Bernard Reymond, non seulement auteur d'un ouvrage sur *Troeltsch et la théologie en modernité* (2019), mais aussi de trois traductions fondamentales, *Le christianisme, l'histoire et les grandes religions* (2013), le *Traité du croire* (2014), et tout dernièrement *La philosophie sociale du christianisme* (2018), dont le contenu sera brièvement esquissé ci-dessous.

- 3 Indiquons pour commencer qu'il ne s'agit bien évidemment pas de la traduction du fameux ouvrage *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) dans sa totalité, mais bien de deux conférences prononcées par Troeltsch avant et après la publication de celui-ci, l'une faisant partie d'une série de cinq conférences que l'auteur avait données à Francfort en février 1911 (p. 13-61), l'autre préparée à la suite de l'invitation de la *Freistudenschaft* de Berne en 1922 (p. 63-105). Quant aux circonstances de leur rédaction, ainsi qu'en ce qui concerne la mise en contexte de leurs spécificités respectives, le lecteur trouvera des indications précieuses dans la présentation de Bernard Reymond, dont nous nous permettons de saluer la concision tout en regrettant sa brièveté.
- 4 Comment Troeltsch a-t-il donc abordé cet objet colossal que représente « la philosophie sociale » du christianisme ? D'une part, en s'opposant aux approches sociologiques réductionnistes (principalement marxistes) qui épuisent leurs explications des phénomènes sociaux dans la description des « rapports économiques » et de la « répartition des forces politiques » qui sont censées les déterminer, le théologien se fait l'avocat d'un christianisme « autonome », c'est-à-dire d'un christianisme « découlant uniquement d'une idée religieuse spécifique » (p. 14). D'autre part, et à la différence des théologies orthodoxes qui croient pouvoir déduire une philosophie sociale du christianisme de ses conceptions religieuses seules, le sociologue affirme que le christianisme « n'a pas de théologie sociale, c'est-à-dire qu'il n'a pas de théorie sociale qui découle directement de sa propre idée religieuse, ni qui en soit dogmatiquement la conséquence directe ou indirecte » (p. 66). Or, de cette double opposition, qui, de prime abord, pourrait nous sembler incohérente, voire glissant tout droit vers l'aporie, se dégage une herméneutique historique très féconde, celle qui explore les différentes formes de l'organisation de la vie religieuse chrétienne et s'interroge sur les diverses manières dont elles ont pu, su, et dû interagir avec le monde dit « profane ».
- 5 Un premier résultat qu'elle nous a fourni est la célèbre typologie wébéro-troeltschienne de « l'auto-organisation de l'idée religieuse chrétienne » (p. 18). À la

place de l'image habituelle, où le christianisme se présente comme un grand courant uniforme et homogène, Troeltsch affirme qu'il évolue, « dès le début », en trois types profondément solidaires, mais analytiquement distinguables que sont « l'Église », « la secte », et « la mystique ».

- 6 Du point de vue de l'histoire de la philosophie sociale du christianisme, Troeltsch se tourne d'abord vers le type « Église ». Selon lui, c'est en réponse à un certain nombre d'exigences internes à la religion chrétienne, eschatologiques, doctrinaires, et organisationnelles, ainsi qu'au travers d'une lutte avec les deux autres manifestations de son idée principale, que l'Église s'est imposée comme type dominant du christianisme à l'époque de l'antiquité tardive. Pourtant, pendant toute cette période, l'Église est « restée étrangère au monde », elle n'a « jamais réellement adopté la culture antique païenne, romaine et grecque, ni ne l'a imprégnée de l'intérieur » (p. 21). Subsistant dans une forme de « compromis » avec la société qui l'entourait, elle trouva dans l'idée stoïcienne du *droit naturel relatif* un moyen de rationaliser cette existence. Bien qu'à ses débuts cette confluence d'idées n'ait pas donné lieu à une *théorie* sociale chrétienne, elle a, pour ainsi dire, permis au christianisme d'établir le pont entre les idées strictement religieuses et les problèmes proprement sociaux, et a ensuite eu une influence décisive sur les différentes tentatives d'envelopper ces derniers au sein d'un système culturel véritablement chrétien.
- 7 Selon Troeltsch, c'est le Moyen Âge occidental qui représente l'apogée de telles tentatives. C'est à cette période, nous dit-il, que l'Église s'est finalement trouvée dans une « position éducatrice et dirigeante », et qu'elle a « complètement élaboré sa philosophie sociale en tant que droit naturel *chrétien* » (p. 86, italique ajouté). Du point de vue pratique, ceci se manifeste dans la forme d'une « culture chrétienne unifiée sous la domination de l'Église qui christianise l'État, la famille, la société, l'économie, le droit, la science et l'art » (p. 23). Encore une fois, un tel développement ne résulte pas d'une quelconque « force intérieure » de l'idée religieuse chrétienne elle-même. « La raison principale, nous explique l'auteur, tient à ce que ce ne sont plus l'État romain et la culture antique qui font face à l'Église », mais « le monde barbare sans culture pour lequel l'Église est l'expression par excellence de la formation, de la science, de l'art, du droit, de la technique, et de l'administration » (p. 23). Un deuxième élément historique qui apportait alors un soutien primordial à la propagation d'un système culturel chrétien était la *cité médiévale* . Ce n'est qu'ici, à l'intérieur et en contact avec « le monde du libre travail artisanal et bourgeois » – un monde qui, de par son *organisation en corporations* et grâce à *l'ensemble des valeurs* requis au bon fonctionnement de ces derniers, se trouvait dans une position d'« affinité élective » avec l'éthique chrétienne – que le susdit système a pu enfin nouer des relations intimes avec ce que Troeltsch appelle les « formes mêmes de la vie » (p. 27). C'est ainsi, en rentrant en résonance avec toute une série de facteurs extérieurs, que le christianisme s'est d'abord institutionnalisé sous la forme d'une structure ecclésiastique hiérarchisée et centralisée, que cette structure s'est ensuite imposée comme l'instance principale de l'organisation de la vie collective dans l'Europe médiévale, et que cette organisation s'est enfin trouvée légitimée par une théorie de l'ordre social naturel et nécessaire.
- 8 Par ailleurs, ce même contexte urbain a permis à un certain christianisme *laïque*, aux tendances *mystiques* et *antihérarchiques*, de voir le jour. Celui-là même qui a ensuite joué un rôle important dans ce « grand bouleversement ecclésial » (p. 28) que nous désignons habituellement sous le nom de Réforme protestante. Néanmoins, ce

bouleversement ne signifiait alors pas la fin de la prépondérance du « type-Église » parmi les formes d'organisation de l'idée religieuse chrétienne. Selon Troeltsch, le luthéranisme et le calvinisme représentent bel et bien une prolongation de celui-ci, une prolongation qui n'était pourtant pas une simple répétition du modèle médiéval, mais impliquait tant des modifications importantes au plan proprement religieux, que des altérations profondes et exhaustives des rapports que les membres de la chrétienté entretenaient entre eux et avec la société globale, notamment au niveau de son fonctionnement économique et de ses caractéristiques culturelles.

- 9 Faute de pouvoir proposer ici une récapitulation systématique des éléments clés des philosophies sociales respectives du luthéranisme et du calvinisme (la première essentiellement conservatrice, l'autre plus en harmonie avec les idéaux démocratiques et pratiques économiques proprement modernes), contentons-nous de souligner qu'il ne s'agit nullement d'une simple reprise des arguments wébériens quant à la concordance de « l'éthique protestante » et de « l'esprit du capitalisme ». D'une part, la perspective adoptée par Troeltsch se veut plus globale que celle de Weber. Dans sa périodisation des différentes manières dont l'idée religieuse chrétienne a historiquement fait corps avec le fonctionnement concret de la société occidentale, il accorde ainsi une place plus importante aux mouvements sectaires et mystiques (p. 51-61), ces derniers ayant, selon lui, sensiblement contribué à « l'assouplissement de la réalité ecclésiale et à la promotion des tendances autonomes et individualistes modernes » (p. 61). D'autre part, elle est aussi substantiellement autre, s'intéressant, de surcroît et d'une manière para-sociologique, aux éventuelles « possibilités d'action de ce qui est proprement religieux » (p. 75) dans un monde marqué par « l'indifférence sociale et l'incapacité d'agir du christianisme moderne » (p. 89).
- 10 Nous laissons aux lecteurs et lectrices de cet ouvrage le soin de décider si le domaine religieux et le domaine « politico-économico-social » sont effectivement devenus si hétérogènes qu'il demeure aujourd'hui presque impossible d'imaginer une imprégnation féconde du dernier par le premier. Une chose est pourtant certaine : l'étude attentive de ces deux conférences ne manquera pas d'apporter à leurs réflexions une impulsion stimulante.