

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

Artikel: Pourquoi relire le néo-protestantisme?
Autor: Gisel, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381565>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.02.2025

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

POURQUOI RELIRE LE NÉO-PROTESTANTISME?

PIERRE GISEL

Ce numéro thématique est consacré au néo-protestantisme, à ses problématiques centrales et à la manière dont elles ont été prises en charge par trois figures représentatives, David Friedrich Strauß (1808-1874), Richard Rothe (1799-1867) et Ernst Troeltsch (1865-1923)¹.

Pourquoi s'intéresser aujourd'hui au néo-protestantisme du XIX^e siècle, souvent assimilé, sans trop de distinctions et au surplus couvert d'un même opprobre, au libéralisme théologique? Pourquoi relire, en notre fin de XX^e siècle, des auteurs que la tradition théologique dominante avait, depuis les années vingt, en Europe en tout cas, plutôt répudiés?

En matière religieuse, nous vivons une fin de siècle un peu bousculée (passionnante en même temps!): confrontation interreligieuse (voire intercivilisationnelle), avec ses crises d'identité, collective et individuelle; recompositions religieuses (sectes, nouveaux mouvements religieux, remontée d'ésotérismes, nouveaux syncrétismes, etc.); retour de questions touchant la pertinence et la régulation du religieux, en débat avec une modernité qui, classiquement, avait cru pouvoir le reléguer au chapitre des décisions privées. Nos traditions chrétiennes s'en ressentent: perte de substance sociale, risque de marginalisation culturelle, tensions internes, flottement dans leurs représentations.

Or, pour faire face à ces questions, il nous paraît qu'une relecture des problématiques du XIX^e siècle néo-protestant ne peut qu'être profitable. Elle peut l'être quant aux questions posées et à la manière d'y faire face. Elle peut aussi l'être quant à certains des paris fonciers qui s'y inscrivent, sinon toujours quant à la forme des propositions auxquelles ils ont pu donner lieu. Au surplus, les formes historiques concrètes n'ont jamais à être répétées: notre situation contemporaine n'est pas la même que celle qu'a connue le néo-protestantisme, même si elle peut présenter certains traits analogues, et des figures historiques concrètes ont toujours généré une histoire instructive, voire des effets pervers, qui doivent être intégrés à toute réflexion qui entendrait s'en laisser instruire.

J'énumérerai ici quelques-unes des problématiques internes au néo-protestantisme et des positions de fond qui me paraissent devoir être assumées.

¹ Bien que Strauß soit plus jeune que Rothe, on le présente ici avant lui, vu qu'une part des réflexions de Rothe suppose le travail de Strauß.

Je le ferai de façon un peu schématique², renvoyant pour leur insertion historique réelle au texte de Jean-Marc Tétaz qui, ci-après, précède l'exposé des trois figures retenues et y introduit.

Le néo-protestantisme mérite d'être relu et réfléchi en lien avec la question de la *pertinence du christianisme en modernité*. Et là, il me paraît exemplaire, en ce qu'il entend conduire une double réflexion, conjointe, touchant l'advenir de la modernité d'une part, sa force et ses promesses spécifiques comme ses difficultés ou ses apories propres, touchant le déploiement historique du christianisme d'autre part, dans ses diversités synchroniques et diachroniques, ses nécessaires et ses possibles mutations. Double réflexion qui conduit à s'interroger sur ce qu'il en est du religieux (du fait de la croyance comme de ses institutionnalisations et de ses symbolisations) et, spécifiquement, du religieux en modernité. D'où le déploiement de perspectives véritablement *généalogiques*, inscrivant son présent en histoire et pouvant faire apparaître des tensions internes, des apories et des ouvertures. D'où aussi, articulé à ces considérations historiques, le développement d'une entreprise *réflexive*, qui pourra déboucher sur une philosophie de la religion et de ce qu'il en est de l'humain (du sujet) au cœur du monde réel, social et naturel, et au cœur des images, culturelles, qu'on s'en donne.

À la fin du XIX^e siècle, après la mise en cause d'illusions liées à des perspectives trop conciliatrices (cf. ce qu'en dit le «pessimisme culturel» alimenté par Schopenhauer, von Hartmann et Nietzsche) et fort de la conscience que toute dialectique historique ne peut qu'être une dialectique brisée et relancée par du sens et du non-sens en excès (d'où une reprise de Kant et de Schleiermacher³ contre certaines perspectives issues de Hegel, et cela même quand on entend prendre en charge les thématiques de Hegel⁴), Troeltsch me paraît proposer une illustration éclairante de cette position de

² Pour plus de développements, je me permets de renvoyer à mes articles : «Ernst Troeltsch : aboutissement ou dépassement du néo-protestantisme?», *Laval théologique et philosophique* 52 (1996), p. 719-733 ; «Ernst Troeltsch : un dépassement des "Lumières"», *Archives de sciences sociales des religions* 89 (1995), p. 83-94 ; «L'institutionnalisation moderne de la religion», *Revue de l'histoire des religions* 214 (1997), p. 153-182.

³ Notons que SCHLEIERMACHER est l'objet d'un nouvel intérêt dans la francophonie, comme en témoignent, dans la collection «Passages» que dirige Heinz Wismann (la collection où paraissent les *Œuvres* de Troeltsch), les traductions de *Herméneutique*, Paris, Cerf, 1987, (cf. aussi Genève, Labor et Fides, 1987), *Le statut de la théologie* (1811, 1830²), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1994 et *Dialectique*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1997, de même que l'étude de Christian BERNER, *La philosophie de Schleiermacher. «Herméneutique», «Dialectique», «Éthique»*, Paris, Cerf, 1995.

⁴ Kant, Schleiermacher et Hegel constituent les sources argumentatives des figures du néo-protestantisme, des sources non présentées ici comme telles sauf dans l'introduction de Jean-Marc TÉTAZ, mais qui se trouvent bien à l'arrière-plan tant de Strauß que de Rothe ou de Troeltsch (ou d'autres figures encore qu'on aurait aussi pu mettre en avant, à commencer par Ferdinand Christian Baur ou Albrecht Ritschl).

fond. Il refuse de justifier le christianisme par recours à un fondement de type confessant (révélation, dogme, Église) et plaide en faveur d'une théorie globale intégrant des perspectives de fond et des diagnostics en matière de déploiement historique, de consistance culturelle, de données sociales et d'irréductibilité religieuse ; il ouvre là une théorie touchant plus spécifiquement le christianisme, vu en fonction de son histoire réelle, dans ses prétentions bien sûr, mais dans ses effets aussi, voulus ou non.

Le néo-protestantisme se déploie sur la base d'une acceptation de principe de la modernité. Acceptation ne veut pas dire ici non-critique. La modernité est au contraire appréhendée dans ses tensions internes, et la réflexion sur le religieux, comme, plus spécifiquement, sur le christianisme, s'y articule selon un jeu de renvois réciproques, un double point qui me paraît particulièrement stimulant d'ailleurs. Mais si l'acceptation n'est pas non critique, elle est acceptation quand même : la modernité, pour nous, aujourd'hui, est la figure que prend le monde. Notre destin si l'on veut. Il faut s'y inscrire, critiquement certes, mais selon une pertinence interne qui, bien comprise, visera en outre plus un accomplissement de la modernité qu'un simple refus, même s'il se noue autrement que la modernité ne le pensait et s'il faut mobiliser là l'irréductible du religieux (toujours en opposition à la culture, comme le dit Troeltsch). L'ensemble du travail et de la réflexion entend ici être au profit conjoint, mais hors conciliation ou délibéré en tension, tant de la culture ou du monde (en immanence et en positivité historique) que de la religion ou de la vérité selon Dieu (transcendance). Le christianisme en effet ne vit pas d'un principe hétéronome ; ou, pour le dire positivement : son horizon est celui du monde (non celui de l'Église) et l'acte de son questionnement celui d'une question de tous (le rapport à Dieu, à l'absolu, aux dieux, etc., avec ses symbolisations et ses institutionnalisations diverses), non celui de telle ou telle référence isolée dans sa spécificité autocentrée et validée dans ses seuls énoncés⁵.

Précisons que le néo-protestantisme assume ici une position qui le fait remonter à la Réforme, au concept de foi qu'elle (re)mit en avant, une foi comme geste hétérogène, inscrit au cœur d'un monde reçu dans sa consistance propre, sa sécularité et son universalité, un geste dès lors toujours à reprendre au gré des discontinuités d'une histoire changeante.

Relire le néo-protestantisme prend place dans une réflexion axée sur la pertinence du christianisme en modernité. Option libérale, a-t-on dit parfois. Qui abandonnerait la consistance de la tradition chrétienne. Certes, le risque existe. Mais il n'est pas fatal, et il doit, à mon sens, être couru.

À mes yeux en effet, dans sa perspective chrétienne, la théologie vit toujours de *deux* considérations, irréductiblement différentes et pourtant à mener conjointement, non sans incidences d'un plan sur l'autre. L'une de ces

⁵ J'avais avancé ces points dans «Le christianisme face à la modernité : quelques enjeux», *Bulletin du Centre protestant d'études* 42/4 (1990), Genève, p. 15-36.

considérations porte sur la tradition chrétienne, ses affirmations constitutives et son dispositif symbolico-institutionnel, relevant d'ailleurs à chaque fois de conjonctures culturelles et sociales données. L'autre considération porte plus délibérément sur ce qu'il en est des jeux de l'humain et du monde comme tels, historiquement marqués, en vue d'y réfléchir et d'y déterminer la place et la pertinence possible du religieux et du croire. Le christianisme classique l'a illustrée au cœur de l'Antiquité tardive, il n'en a pas récusé la donne au Moyen Âge, et les Réformateurs, sur ce point, ne font pas exception. Mais les orthodoxies confessionnelles des Temps modernes et, pour le catholicisme, une perspective ecclésiocentrée qui s'accuse à cette époque ont pu l'oublier, consciemment ou non. C'est tout particulièrement le cas du catholicisme romain du XIX^e siècle, tel qu'il s'exprime dans le *Syllabus* de 1864 ou l'encyclique antimoderniste *Pascendi* de 1907 ; mais c'est aussi le cas, tout aussi nettement et selon les mêmes modalités de fond quant au point ici en cause, du néo-calvinisme, du XIX^e siècle également.

Voilà pour quelques traits de ce que nous devons assumer. Et qui me paraissent centraux en régime de christianisme bien compris ! Ajoutons que l'articulation principielle de la réflexion théologique néo-protestante à la modernité, en l'occurrence celle du XIX^e siècle, une modernité tout à la fois honorée et mise en perspective, va de pair avec une réflexion touchant le *statut épistémologique* tant de la théologie largement comprise que du doctrinal, et entraîne un certain traitement des affirmations doctrinales. Friedrich Wilhelm Graf souligne ci-dessous ce que propose Strauß à cet effet, mais c'est valable pour chacun et je l'assume pour ma part également : analyse de la genèse d'un dogme, de sa fixation ecclésiale, de sa contestation hérétique et de sa dissolution moderne (sa pertinence ne pourra plus être directe). Sur ce double aspect, la théologie chrétienne conduit une entreprise d'auto-relativisation que le néo-protestantisme estime d'ailleurs correspondre au type et à la forme de vérité dont témoigne le christianisme.

Reste à souligner un point, controversé, celui de la consistance propre à accorder à la tradition chrétienne (formes ecclésiales concrètes comprises), tant en principe (quels sont le poids et la légitimité des traditions, différentes, en rationalité publique moderne ?) qu'en tel ou tel de ses éléments concrets (dispositifs symboliques, formes institutionnelles, représentations doctrinales ou formes de vision du monde, etc.). Une part du néo-protestantisme a cru à leur dépérissement, inéluctable et heureux, et à leur relève, transformée, dans une forme non ecclésiale (culture, État, etc.). Rothe en donne une bonne illustration. Troeltsch, à la fin de la période considérée, et ce n'est pas un hasard, reconnaîtra que cette consistance n'est pas réductible et qu'elle doit être préservée dans l'intérêt même de la perspective d'ensemble proposée, l'intérêt socio-culturel global comme l'intérêt de la religion et de ce qui s'y cristallise. Ce point me paraît faire un retour encore plus accusé aujourd'hui. Pour ma part, je soulignerais volontiers l'indépassable de cette consistance propre accordée aux traditions, mais cela doit – et peut – être validé, en rationalité publique.

*
* *

Les textes qui suivent⁶ prennent place dans un ensemble de recherches et de réflexions qui, en francophonie, a son ancrage et son point de départ à l'Université de Lausanne⁷. Cet ensemble suppose, à l'arrière-plan, une explication critique tant avec Barth et, surtout, avec ses effets dans l'Église, non forcément voulus, qu'avec une tradition herméneutique se réclamant plus de Bultmann. Positivement, la publication des textes qui suivent⁸ s'inscrit dans une réflexion sur la modernité et la postmodernité⁹, une interrogation sur le statut et la pertinence de la théologie, notamment en rapport aux autres types de savoir, ce qui passe aujourd'hui entre autres par la question du rapport de la théologie aux sciences religieuses¹⁰. Plus précisément, ces textes accompagnent ce qui prend corps autour de travaux consacrés à Ernst Troeltsch¹¹ et à la publication amorcée de ses *Œuvres*¹². Signalons aussi, dans le même contexte, le colloque de Lausanne consacré à Albrecht Ritschl¹³. Le projet qui

⁶ Ils devaient primitivement paraître dans un ouvrage couvrant un spectre plus large du néo-protestantisme, ouvrage dont l'initiative revenait à Jean-Marc Tétaz.

⁷ Signalons son prolongement dans la création, à Paris, d'une «Association francophone pour l'édition et la diffusion de l'œuvre de Ernst Troeltsch et pour l'étude du christianisme dans le monde moderne» (comité : Pierre Gisel, président ; Heinz Wismann, vice-président ; Bernard Lauret, Christoph Theobald et Jean-Marc Tétaz ; adresse : Faculté de théologie, BFSH 2, CH-1015 Lausanne), éditant depuis 1997 des *Nouvelles Troeltsch*.

⁸ Notons qu'en les publiant, la *Revue de théologie et de philosophie* renoue avec une tradition de passage interculturel, du protestantisme allemand à la francophonie, dont elle a été largement porteuse à ses débuts et jusqu'en 1915 (cette fin est liée à l'arrivée de nouveaux rédacteurs, mais coïncide aussi avec l'affaire diplomatico-politique Hoffmann, du nom d'une personnalité suisse en contact avec le *Reich* en guerre avec la France).

⁹ Cf. Pierre GISEL et Patrick EVRARD (éds), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996.

¹⁰ Cf. par exemple mon texte «Quelle place et quelle fonction de la théologie dans l'approche du religieux et des religions? De l'apport indirect d'une lecture de Troeltsch pour aujourd'hui, avec un coup d'œil, en parallèle, sur Tillich», *Chemins de dialogue* 11 (1998), Marseille, p. 59-110.

¹¹ Cf. les Actes d'un congrès tenu à Lausanne, Pierre GISEL (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992, ainsi que d'un colloque à Paris, «Ernst Troeltsch ou la religion dans les limites de la conscience historique», *Revue de l'histoire des religions* 214 (1997), p. 131-266 (cf. aussi ci-dessus note 1) et la réédition de Edmond VERMEIL, *La pensée religieuse de Troeltsch* (1921), éd. Hartmut Ruddies, Genève, Labor et Fides, 1990.

¹² Cf. Ernst TROELTSCH, *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres III*, éd. Jean-Marc Tétaz, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1996 ; cf. aussi, paru précédemment : Ernst TROELTSCH, *Religion et histoire*, éd. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 1990.

¹³ 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.

sous-tend l'*Encyclopédie du protestantisme*¹⁴ est également marqué du même contexte.

L'ensemble de la publication a été conduit d'un commun accord par Jean-Marc Tétaz et moi-même. Jean-Marc Tétaz a traduit les textes de provenance allemande. L'apport de Lucie Kaennel a été précieux pour la mise au point des textes ainsi que pour de très nombreux contrôles et compléments touchant les références ; c'est Lucie Kaennel également qui a mis au point les éléments de bibliographie donnés en fin de volume.

¹⁴ Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995.