



HAL
open science

De l'usage possible du concept troeltschien de religion dans les sciences sociales

Volker Drehsen, Alexandre Escudier

► **To cite this version:**

Volker Drehsen, Alexandre Escudier. De l'usage possible du concept troeltschien de religion dans les sciences sociales. *Revue de l'histoire des religions*, 1997, 214 (2), pp.247 - 266. 10.3406/rhr.1997.1185 . hal-03608146

HAL Id: hal-03608146

<https://sciencespo.hal.science/hal-03608146>

Submitted on 14 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

De l'usage possible du concept troeltschien de religion dans les sciences sociales

In: Revue de l'histoire des religions, tome 214 n°2, 1997. pp. 247-266.

Résumé

Face à la crise idéologique, culturelle et religieuse de son époque, Troeltsch entreprend la rénovation scientifique de la théologie en la soumettant à une analyse historique et sociologique rigoureuse. Définie comme théorie de la religion, la théologie protestante est invitée à dégager l'importance culturelle de la religion en général, dont les manifestations contemporaines, nullement réductibles à la religiosité au sens étroit, apparaissent comme une réaction aux conséquences dépersonnalisantes de la rationalité moderne. Troeltsch raisonne moins en termes de sécularisation globale qu'en termes de différenciation sociale liée au processus même de modernisation, qui incite la religion à se diversifier de l'intérieur.

Abstract

The possible use of the troeltschian concept of religion in the social sciences

Facing the ideological, cultural and religious crisis of his time, Troeltsch aims at a scientific renovation of theology by submitting it to a strict historical and sociological analysis. Protestant theology, considered as theory of religion, is to establish the cultural importance of religion in general, the contemporary expressions of which cannot be reduced to a narrow religiosity but appear as a reaction to the depersonalizing consequences of modern rationality. Troeltsch's reasoning focuses less on global secularisation than on the social differentiation linked to the very process of modernization, which pushes religion to develop differentiation within itself.

Citer ce document / Cite this document :

Drehsen Volker. De l'usage possible du concept troeltschien de religion dans les sciences sociales. In: Revue de l'histoire des religions, tome 214 n°2, 1997. pp. 247-266.

doi : 10.3406/rhr.1997.1185

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1997_num_214_2_1185

VOLKER DREHSEN

Université de Tübingen

De l'usage possible du concept troeltschien de religion dans les sciences sociales

Face à la crise idéologique, culturelle et religieuse de son époque, Troeltsch entreprend la rénovation scientifique de la théologie en la soumettant à une analyse historique et sociologique rigoureuse. Définie comme théorie de la religion, la théologie protestante est invitée à dégager l'importance culturelle de la religion en général, dont les manifestations contemporaines, nullement réductibles à la religiosité au sens étroit, apparaissent comme une réaction aux conséquences dépersonnalisantes de la rationalité moderne. Troeltsch raisonne moins en termes de sécularisation globale qu'en termes de différenciation sociale liée au processus même de modernisation, qui incite la religion à se diversifier de l'intérieur.

The possible use of the troeltschian concept of religion in the social sciences

Facing the ideological, cultural and religious crisis of his time, Troeltsch aims at a scientific renovation of theology by submitting it to a strict historical and sociological analysis. Protestant theology, considered as theory of religion, is to establish the cultural importance of religion in general, the contemporary expressions of which cannot be reduced to a narrow religiosity but appear as a reaction to the depersonalizing consequences of modern rationality. Troeltsch's reasoning focuses less on global secularisation than on the social differentiation linked to the very process of modernization, which pushes religion to develop differentiation within itself.

La question de l'usage possible du projet d'enquête troeltschien sur la religion et sur la culture religieuse de l'époque actuelle dans le champ des sciences sociales revient en fait à poser la question de son « classicisme » en matière d'analyse des religions : est-ce que l'œuvre d'Ernst Troeltsch et le développement de ses vues analytiques sur la religion peuvent prétendre à accéder à un rang canonique de même nature que celui qui a été presque naturellement accordé aux œuvres d'Émile Durkheim, de Max Weber ou – de manière croissante depuis quelque temps – de Georg Simmel ? Or ce qui nous incite à poser ce problème n'est pas cette défiance généralement résignée qui veut que d'un représentant authentique de la théologie (et au-delà de ses centres d'intérêt apologétiques ou de ses positions), on ne puisse attendre qu'une force d'explication très faible, sinon nulle, en ce qui touche au diagnostic qu'il porte sur la société. C'est ce contre quoi témoigne en fait le programme (de politique de la science et de politique de la théologie) qu'Ernst Troeltsch représente comme aucun autre parmi les contemporains de sa discipline.

1 / Reconstruction de la théologie

en tant que science historique de la culture

ayant pour objet la pratique moderne du christianisme

C'est dans sa perte manifeste de réalité que – face à la crise idéologique et culturelle de son temps – Troeltsch voyait lui-même le manquement cardinal de la théologie régnante ; au lieu de s'épanouir comme doctrine religieuse de la foi dans le sens où l'entendait Schleiermacher, elle se serait figée en une sorte de dogmatique ecclésio-assertorique. Le plus gênant étant son incapacité à pouvoir recourir à une autre base d'expérience qu'à celle qu'elle a toujours tendance à dogmatiser, de manière anahistorique, en tant que source de la révélation. A partir d'une nette distinction entre la théologie (comme théorie) et la religion vécue (comme pratique) – distinction à partir de

laquelle la théologie tirait sa légitimité en tant que science –, elle s'est repliée sur un type de théologie qui constitue la théorie théologique en pratique et ceci, largement en dehors de leurs intrications mutuelles : « Elle a méconnu la religion dans sa force naïve, atrophiée et entravée par aucune philosophie ni science, elle ne l'a pas étudiée selon son existence réelle, elle l'a constituée au contraire à partir de la théorie. »¹ Seul un « rafraîchissement par un solide réalisme qui étudierait la réalité de la vie religieuse » pourrait ici apporter la promesse d'un remède (p. 12). C'est précisément cette idée qui incita Troeltsch à exiger que, de manière générale et au plan méthodologique, on se réfère davantage à la pratique et que la théologie prenne une voie radicalement empirique, ce qui – pour le dire succinctement – conduisit à donner la préséance, d'une part, à l'éthique en tant que manière méthodique de dégager la signification de la dogmatique au sens traditionnel et, d'autre part, à l'empirie en tant que manière méthodique de dégager la réalité de la « spéculation ». En ce qui concerne le dernier point, on observera en particulier ceci que : « dans l'histoire de la religion, plus on recherche la religion comme telle et son apport pratique, plus on considère le dogme et l'apologétique comme les simples reflets de mouvements fondamentaux véritables, et plus l'histoire du christianisme est insérée dans l'histoire religieuse de son milieu, dans l'histoire culturelle générale et dans la connaissance des mouvements sociaux. Là s'élèvent alors des problèmes nouveaux qui n'ont encore trouvé aucune place dans le concept traditionnel de l'histoire de l'Église et de l'histoire des dogmes » (p. 17 sq.). Du point de vue de la pratique scientifique, cela signifie qu'il faut procéder à une intégration dans la théologie – une intégration épistémologiquement fondée et méthodologiquement ciblée – de la sociologie, de la psychologie de la religion, de l'ethnologie et de la science comparative de la religion ; ceci, dans le but de renforcer sa tâche analytico-diagnostique de reconstruction aux dépens d'une

1. Troeltsch, *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart*, 1903, p. 12.

tâche pragmatique-positionnelle de construction². La théologie ne devrait plus être considérée comme la continuation et la légitimation d'une tradition déterminée au plan ecclésiastique et confessionnel, mais comme une analyse (dans les termes d'une science de la culture) du christianisme moderne vu sous l'angle de sa signification culturelle tant pour l'histoire de l'esprit que pour l'histoire de la société. Plus tard, Martin Rade forgera la formule selon laquelle la théologie serait une « science historique de la culture » dont le but premier n'est plus d'être une science ecclésiastique normative, mais une « science de l'importance culturelle de la religion », science elle-même particulière et reposant sur un fondement scientifique général³. Ce qui en toute logique, selon l'estimation de Troeltsch, devrait avoir pour conséquence :

- que l'on congédie les prétentions à l'univocité basées sur des affirmations d'immédiateté qui ne sont absolument plus de mise dès lors que l'on porte un regard historico-herméneutique conséquent sur l'histoire du christianisme ;
- que l'on renonce à une hégémonisation idéologique de la culture de la société, ce dont on peut déjà douter puisque ce serait, par là même, nourrir des prétentions hégémoniques contre les conséquences légitimes de l'histoire des effets en tant que telle (les Temps modernes considérés comme étant en partie la conséquence de l'irruption de la Réforme). Et surtout, la prétention selon laquelle ce seraient précisément les églises et leurs théologiens qui pourraient maîtriser les divers problèmes culturels et politiques d'orientation inhérents aux sociétés modernes, cette prétention ne représenterait pas autre chose que l'expression d'une illusion cléricale et, de ce fait, profondément antiprotestante ;

2. Cf. sur ce point, d'une manière générale, V. Drexsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*, Gütersloh, 1988, p. 514-612.

3. Martin Rade, « Die Bedeutung der theologischen Fakultät für die heutige Kultur », in *Akademische Rundschau. Zeitschrift für das gesamte Hochschulwesen und die akademischen Berufstände*, 1 (1913), p. 632-650, pour la citation p. 647.

- une reconnaissance constructive (mais aussi critique dans ses tendances dépersonnalisantes) de la dynamique socio-historique en tant que telle ; et vouloir ignorer cette dernière, ce « roc dur de la réalité », ce ne serait pas seulement œuvrer en faveur de l'« acosmisme » (M. Weber), mais ce serait de surcroît abandonner le monde à lui-même en renonçant à le façonner en un sens chrétien ; en revanche, l'inclusion constitutive d'un point de vue sociologique dans la théologie reviendrait « en premier lieu » à questionner « non plus [en direction] des normes et des idéaux, mais [en direction] de la cohérence effective existant entre les phénomènes sociaux », cela reviendrait à comprendre « les théories sociales non plus simplement comme des productions libres et idéales de normes, mais comme les conséquences et les reflets psychologiques d'états de faits véritables », cela reviendrait à thématiser « non plus directement la solution idéale du problème social, mais les lois naturelles des faits sociaux, lesquelles lois ont leur siège dans la nature de l'homme et dans ses conditions terrestres d'existence »⁴ ;
- le repli des prétentions idéologiques (orientantes et régulatrices) sur les impulsions et les motifs chrétiens (dont on peut répondre) ; lesquels motifs et impulsions, en tant que « forces motrices internes à l'idée chrétienne », peuvent désormais fonctionner – au sein de la culture et de la société modernes – comme les lignes directrices d'une conduite existentielle relevant de l'éthique de responsabilité (par « opposition » à l'éthique de conviction au sens wébérien) : elles peuvent fonctionner pour ainsi dire comme le concentré des convictions chrétiennes qui, quant à elles, ne sont pas soumises à la contrainte de devoir apposer au « monde » le sceau de leurs visions du monde. L'accent prononcé qu'a mis Troeltsch sur les aspects historico-analytiques et diagnostiques du présent était entièrement à l'adresse de la théologie comme pour refréner ses appétits,

4. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, 2^e éd., 1909, p. 641.

ses désirs d'hégémonie politico-idéologique : ce qui prévalait, c'était certes l'intention de « fortifier » la vigueur de la religion chrétienne, au-delà toutefois des données préalables générales concernant la vision et l'image du monde⁵ ; en un sens emphatique, il s'agit pour lui de renforcer le « besoin (récemment ravivé) de religion en tant que réaction au monde mécanico-technico-capitaliste » (p. 12), et il s'agit donc d'une préoccupation par laquelle, au-delà des oppositions idéologiques, le christianisme devrait (re)devenir en général compatible et capable de former coalition avec les courants éthiques et religieux de l'époque actuelle.

C'est seulement sur cet arrière-fond d'intelligibilité que la pratique religieuse accède à cette liberté qui, en termes d'éthique de responsabilité, permet d'entretenir un rapport avec les problèmes du milieu de vie, avec des problèmes qui dans l'ensemble et dans leurs éléments ne se soumettent plus de manière naturelle aux prescriptions religieuses. En conséquence, il convient tout d'abord de se soumettre à l'autonomisation des « différentes puissances pratiques de la vie et (...) des biens culturels »⁶ avant qu'une pratique éthique d'humanisation puisse prendre appui en eux. Autrement, « la prédominance de l'économie, la bureaucratization de la politique et la perte d'une interprétation religieuse obligatoire pour tous »⁷ demeurerait abandonnées à elles-mêmes et favoriseraient ces tendances à la différenciation que l'on peut partout reconnaître là où, librement, les formes de vie modernes ne suivent « pas simplement la conséquence théorique de l'idée, mais plutôt ces conséquences qui sont mises en relief seulement par ces circonstances qui éveillent l'instinct à la transformation et à la recomposition »⁸. C'est ainsi que la condition

5. Cf. sur ce point, Volker Drehsen, « Christliche Sozialethik und moderne Gesellschaftsanalyse. Am Beispiel Ernst Troeltschs (1865-1923) », in W. Marhold et M. Schibilsky (éd.), *Ethik, Wirtschaft, Kirche. Verantwortung in der Industriegesellschaft*, Düsseldorf, 1991, p. 55-70.

6. Troeltsch, *Protestantisches Christentum...*, *op. cit.*, p. 615.

7. F. W. Graf, « Ein Klassiker kritischer Sozialethik », in *Lutherische Monatshefte*, 12/88, p. 572.

8. Troeltsch, *Soziallehren*, p. 420.

d'une éthique adéquate à la réalité et d'un mode de vie religieux est constituée par « l'appréciation des rapports propres (établis par la science sociale moderne) existant entre la base naturelle et la superstructure éthiquement idéale, par l'attitude adoptée envers les lois naturelles qui se trouvent dans les rapports étatiques, économiques et sociaux, lesquelles lois donnent à ces rapports une nécessité de mouvement propre, alors qu'à plus d'un titre elles ne peuvent pas être harmonisées avec l'éthico-religieux »⁹. Mais pour la théologie, en tant que science historique de la culture ayant pour objet la pratique moderne du christianisme et son éthique, cela a pour conséquence qu'elle inclut de manière coconstitutive dans ses propres modes de penser une analyse sociologique et une théorie différenciée de la modernité. L'analyse (relevant des sciences sociales) de la culture actuelle inhérente à la religion est une partie indispensable de la pratique sociale possible de la théologie¹⁰ : « C'est pour cette raison que, contenue dans la théorie de la religion, la fonction particulière (constitutive de la liberté) de la religion pour l'individu doit demeurer constamment soumise à un contrôle à travers la question de savoir sous quels rapports sociaux et biographiques cet apport culturel spécifique de la religion se laisse identifier en général. »¹¹ Que Troeltsch ait commencé à en dégager les linéaments, c'est ce qui constitue – c'est ma thèse – la base de son « classicisme » en tant que diagnostiqueur de la religion sous l'angle des sciences sociales. Ce rang canonique repose moins sur la possibilité d'amender les solutions qu'il a envisagées que sur la continuité de sa manière de voir et de poser le problème : à l'intérieur des sciences sociales consacrées à la religion de l'époque actuelle, il n'est aucune discussion à l'approche tant soit peu sérieuse qui n'ait – consciemment ou non – de dette à témoigner envers la description troeltschienne de la constellation du problème religieux.

9. Troeltsch, *Protestantisches Christentum...*, p. 647.

10. Cf. Drehsen, *Konstitutionsbedingungen*, p. 514-612.

11. F. W. Graf, « Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs », in *Troeltsch-Studien*, 3, Gütersloh, 1984, p. 229 sq.

2/ Renaissance pratique

et réhabilitation universitaire de la religion

Dans la République fédérale allemande – et ce n'est assurément pas là un cas particulier –, la presse ne cesse pas de s'étonner de ce qu'il y ait non seulement des restes de la religion, mais surtout une renaissance de la religiosité, de ce que le projet moderne d'une irrégiosité forcée (selon la radicalité des Lumières) de la culture sociale semble avoir échoué. Ainsi, dans le magazine d'un quotidien libéral (pas tout à fait exempt de traits anticléricaux) d'Allemagne du Sud, Peter Sloterdijk, philosophe de la culture, constatait récemment : « Tout se passe comme si sur la terre entière les hommes se testaient mutuellement pour voir s'ils sont religieusement compatibles. » En raison aussi bien de ses manifestations contradictoires (allant du syncrétisme au fondamentalisme) que de sa complexité récente (les éléments qui la composent allant de l'ésotérisme à la religion civile), cette religiosité – résistante aux Lumières et au progrès – a suscité un besoin d'explication, lequel a donné naissance aux indices et aux débuts d'une recherche sur la religion réhabilitée au plan universitaire : manifestement, du point de vue pratique, la religion ne représente pas seulement une fonction des besoins existentiels, elle constitue aussi du point de vue théorique un immense facteur dans la thématization de la société, de la culture et de l'identité personnelle – du reste sous le signe d'une poussée de modernisation qui a eu des effets sur la différenciation et la diversification nettes des phénomènes religieux. A l'évidence, dans les sciences sociales – qui pendant longtemps se sont elles-mêmes pensées comme une sorte de lord du sceau privé en matière de critique éclairée de la religion –, la fin du système ecclésiastique traditionnel, sa marginalisation sociopolitique n'a justement pas non plus conduit à un abandon de la thématique de la religion. Le conflit autour de la religion s'enflamme largement à propos de la querelle des effets de la modernité : qu'il s'agisse de l'idée moderne de la science, qu'il s'agisse de la technique moderne, qu'il s'agisse de

la transvaluation moderne de toutes les valeurs ou qu'il s'agisse encore des formes modernes de la vie en commun quotidienne, politique et sociale. Sous la pression de la modernité, la religion n'est pas devenue superflue, elle a plutôt été liquéfiée ; avec la montée de cette crise du sens partout ressentie, elle ne s'est pas volatilisée au profit d'une objectivité technocratique, elle a au contraire cherché des voies nouvelles, ainsi que – encore une fois – le magazine déjà cité d'un quotidien d'Allemagne du Sud peut le constater non sans stupéfaction : « L'idéal du progrès a cédé le pas à un renouveau de la foi. L'adoration de la science et de la raison a ménagé une place à une nouvelle religiosité. » Apparemment, les conséquences de la « Dialectique des Lumières » ont favorisé l'essor conjoncturel de la religiosité ; avec bien sûr une différence très nette comparativement aux époques antérieures : aujourd'hui, il ne s'agit pas au premier chef « de dogmes, mais de sentiment, de grandeur et de vénération, du vécu culturel, de vérité tirée de la mystique, d'une fusion de la culture établie et de la culture de l'époque actuelle ». A l'aune des critères traditionnels (de l'institution ecclésiastique) d'une rigueur dogmatique orthodoxe et comparée aux conséquences éthiques univoques et obligatoires, la compétence religieuse se replie à vue d'œil sur le vécu religieux et la conviction religieuse. Tout le spectre complexe de la religiosité présente n'apparaît que lorsque l'on cesse de fixer ses regards sur l'institution ecclésiastique, lorsque l'on perçoit tout le décor d'une « super-Babylone religieuse » selon sa valeur indicatrice et, au-delà, lorsqu'il apparaît clairement que la religiosité – en tant que système vécu d'interprétation dans les conditions qui sont celles de la modernité – ne se constitue plus de manière « statutaire » ou protectionniste en relation à la religion organisée des églises, mais qu'elle s'édifie sur la base de revendications émancipatrices d'autonomie, en référence à l'expérience (de manière critique et discursive vis-à-vis des institutions) orientée sur le sujet, par proximité avec le milieu et par adéquation biographique.

Si l'on prend pour argent comptant ces quelques observations (plus fortuites que systématiques), certaines propositions

– telles que celles de Troeltsch dans sa conférence *Religion und Kirche* de 1895 (GS, II, p. 146-182) – ont l’air d’être un commentaire de la situation actuelle : « Le monde entier parle de l’irrégiosité de l’époque actuelle », de « piété irrégieuse », est-il dit à cet endroit (*ibid.*, p. 146) pour être en même temps réfuté avec véhémence : « L’époque actuelle connaît une vie religieuse extraordinairement abondante qui n’entretient pas du tout (ou seulement de manière très lâche) de rapport avec l’Église... l’Église et la religion ne se recouvrent absolument pas. Si la religion est le fondement et la force motrice de la constitution des églises, elle se distingue très nettement des églises en tant que telles et sa manière d’exercer son pouvoir diffère essentiellement de celle propre à l’institution ecclésiastique » (*ibid.*, p. 148). De la même manière que les théoriciens actuels de la religion, Troeltsch mêle aussitôt à ce diagnostic des explications pro-mystiques et étant apparentées à une philosophie de l’existence : « La religion est mouvante et vivante ; puisant en Dieu à chaque instant par contact immédiat, elle est des plus intérieures, des plus individuelles et des plus abruptes. Les époques les plus vivaces de la religion sont les époques les moins ecclésiastiques. L’Église en revanche est quelque chose de fixe, toujours semblable, qui dépossède les particuliers de la révélation et qui supprime toujours l’immédiateté de la religion » (*ibid.*). Or, au-delà d’une « institutionnalisation de la religion » (p. 165), ladite immédiateté se présente comme suit : « En tant que telle, la religion englobe et pénètre l’homme en son entier ; dans la piété subjective, elle peut s’allier avec harmonie à tous les aspects de la vie morale et spirituelle, elle est même l’unique sous-sol à partir duquel la vie et la personnalité peuvent être façonnées de manière homogène, puisque ce n’est qu’en elle que l’unité harmonique de l’existence peut être éprouvée. (En revanche), les églises isolent la religion comme un secteur particulier de l’existence dont le soin et l’ordonnement leur reviennent, auquel elles donnent contenu et direction de manière bien déterminée et qu’elles transforment par là-même en opposition plus ou moins nette de la vie ordinaire. Au sein des églises, la religion devient l’objet d’un intérêt et d’un

travail particuliers, par quoi la conscience de l'homogénéité de la vie est détruite et la religion (ayant été consolidée et s'étant développée en un organisme propre autonome) est amenée à engager des combats de toutes sortes avec d'autres organisations – sans qu'elle conserve cette faculté d'adaptation et de compensation que possède encore la piété purement subjective » (*ibid.*, p. 149).

Examinée sous l'angle d'une critique idéologique, la langue de Troeltsch peut sembler atavique ; pourtant, la description qu'il donne de la situation paraît jusqu'à aujourd'hui à peine dépassée. En effet, le clou des développements troeltschiens, c'est de conduire une analyse actuelle de la religion en un sens contraire différencié par rapport aux concepts courants de sécularisation : c'est de se donner pour une correction apportée à l'épistémologie du concept de religion – une épistémologie qui frappe par l'évidence des tendances (partout à l'œuvre) à la sécularisation, une épistémologie qui doit toujours se constituer de son étonnement devant les phénomènes religieux et qui, selon la logique de la critique aussi bien classique que contemporaine de la religion, ne devrait plus du tout avoir cours. Et, par conséquent, de nos jours, c'est plutôt avec scepticisme que se présentent les philosophes diagnostiqueurs du contemporain qui se posent la question de savoir si nous avons bien actuellement affaire à un « retour de la religion » dès lors que nous constatons partout « une quête de religion ». C'est ainsi que Walther Zimmerli se pose la question de « la nouveauté de la nouvelle religiosité » : « En fait, qu'est-ce qui nous étonne dans le complexe phénoménal dit de "nouvelle religiosité", dans cet afflux de jeunes gens principalement aux congrès ecclésiastiques, dans le fait que même l'Armée du Salut s'accroît et que des hommes d'un âge avancé "se retirent de leurs affaires" et abandonnent tout parce qu'ils ont "découvert Jésus" ? Quelles sont les conditions qui pourraient expliquer notre étonnement ? (...) Lorsque quelque chose provoque notre étonnement, est-ce que cela signifie que des événements surviennent que nous n'attendions pas (...). Le fait que nous soyons étonnés par ces phénomènes que l'on qualifie de "nouvelle religiosité" permet d'en

conclure que ce ne sont pas eux qu'on attendait, mais une mort définitive de la religion » (W. C. Zimmerli, 1984, p. 12 et 15). Pour le philosophe de la religion d'hier comme pour celui d'aujourd'hui, ce qui reste incontesté c'est d'une part que, en tant qu'ensemble social et signifiant ayant force de validité au sein d'une culture sociale, la religion ne se manifeste plus dans un cadre naturellement escomptable, *intra muros ecclesiae*, mais que, d'autre part, on ne peut pas non plus la déterminer de manière univoque comme l'image inversée de et en opposition avec Église. Sous les conditions de la sécularisation en tant qu'expression la plus générale des conditions des types de validité contestés de la religion, l'identification de la religion sociale est une fonction de son épistémologie sociale ; « la religion » et « le religieux » représentent – selon la proposition de Joachim Matthes – « des faits discursifs » : « Des faits donc qui se constituent dans le discours social. De tels faits découlent de ce qu'on traite d'expériences sociales déterminées dès lors que ces faits thématisent de telles expériences par des expressions langagières déterminées. »¹² L'historicisation et la reconstruction du concept de religion (par les sciences sociales) ne sont pas reliées à la garantie de validité – quelque variable que celle-ci puisse être – de ses idées et de ses dogmes, mais aux conditions de son impossibilité et de sa plausibilité. C'est dans cette mesure que l'on peut désormais décrire de façon plus précise le « classicisme » d'Ernst Troeltsch pour ce qui a trait à l'analyse de la religion conduite par les sciences sociales : la transposabilité de son concept de religion sur la constellation actuelle de problèmes consiste en ce qu'il conceptualise « la nouvelle disposition sociale du sens donné à l'existence humaine à l'époque moderne » et en ce qu'il nous a par là même appris à « mieux comprendre les mutations historiques de certaines formations de sens »¹³. Dans ce qui suit, il ne peut naturellement être ques-

12. Joachim Matthes, « Auf der Suche nach dem "Religiösen". Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung », in *Sociologia Internationalis*, 30 (1992), p. 129.

13. Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *Modernität, Pluralisme und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh, 1995, p. 10.

tion que de décrire les éléments de sa théorie de telle sorte que l'histoire de ses effets devienne intelligible puisque son caractère en partie apocryphe n'autorise pas à parler de l'histoire de sa réception d'une manière analogue.

3 / Champs thématiques

*et contours du concept troeltschien de religion :
pertinence pour les sciences sociales
et un diagnostic du présent*

Dans le système scientifique de Troeltsch, en ce qui concerne l'analyse de la religion du point de vue des sciences sociales, les conditions de possibilité modernes et sociales ainsi que les chances de réalisation d'une religion vécue sont aussi et avant tout thématisées dans la différence visible de leurs formes dogmatiques savantes ou de leurs formes ecclésiastiques organisées : la religion vécue, dans le rapport qu'elle entretient avec le façonnement social du monde et de soi-même sous les conditions des temps modernes – ce problème représente le thème général qu'en correspondance à sa nouvelle conception Troeltsch met au centre de son analyse dont la théologie reconstruite à neuf en tant que science historique de la culture constitue le cœur. Ce qu'il a élaboré à cette occasion peut être désormais réinterprété à la lumière des problèmes qui constituent les centres de gravité actuels des recherches en sciences sociales sur la religion. En cela, l'ensemble de la contribution troeltschienne présente surtout un parallélisme frappant avec les formes théoriques qui sont encore actuellement au centre des intérêts de la sociologie de la religion, et cela à deux égards : d'une part, dans une théorie sociologique générale de la différenciation historico-culturelle et sociohistorique (telle qu'elle a été proposée par exemple par N. Luhmann, H. Ludwig, F. X. Kaufmann); d'autre part, dans une théorie de l'identité religieuse personnelle (telle qu'elle est aujourd'hui représentée par Peter L. Berger, Th. Luckmann, H. Mol et A. Hahn).

3.1. Les centres d'intérêts de Troeltsch portaient tout d'abord sur la genèse et la particularité du monde moderne sous le rapport de la religion protestante. « Contrairement à l'Antiquité et au Moyen Age et en dépit de toute continuité », les Temps modernes vivent « dans le sentiment de posséder quelque chose de particulier, ce qui leur donne également une certaine unité et une certaine homogénéité. Naturellement, cette particularité est difficilement formulable sous son aspect positif »¹⁴, et c'est précisément pourquoi les temps modernes constituent un problème. Pour Troeltsch, on ne saurait faire par exemple de la sécularisation l'élément caractéristique des Temps modernes, et cela pour deux raisons principales : d'une part, parce que la montée de la sécularisation elle-même renvoie en partie à des racines religieuses déterminées, *i.e.* parce que, sous une forme spécifique, la religion était « impliquée dans la production de la modernité »¹⁵ ; d'autre part, parce que l'époque moderne ne peut être qualifiée de structure sécularisée dans le plein sens du terme que dès lors que l'on ne prend pas en compte les figures transformées de la religion (spécifiques aux Temps modernes) que Troeltsch avait justement traitées de façon différenciée dans la distinction qu'il a opérée entre le protestantisme primitif et le protestantisme moderne. Dans la mesure où le théorème de la sécularisation cherche à expliquer les facteurs de la mutation socioreligieuse des Temps modernes, il est remplacé chez Troeltsch – de la même manière que chez Georg Simmel et Max Weber – par une théorie historico-culturelle et sociohistorique du processus de différenciation, processus dont on peut justement penser qu'il a pour conséquence la complexité de la culture religieuse de l'époque actuelle : « Toute tentative actuelle d'examen de soi et d'orientation de soi doit obligatoirement comprendre notre monde, de façon purement historique, comme une formation qui serait le produit de forces historiques déterminées (comme une adjonction et une imbrication de strates différentes) – comme une formation que l'on

14. Troeltsch, *Protestantisches Christentum*, p. 600.

15. Troeltsch, *Bedeutung des Protestantismus*, p. 23.

pourrait tenter de reconstruire, seulement après coup, de la manière la plus synthétique qui soit à partir d'idées directrices fondamentales.»¹⁶ Du point de vue de la sociologie des religions, ces idées directrices fondamentales peuvent être interprétées comme des facteurs structurels de différenciation qui (pour partie inaugurés religieusement et pour partie agissant en retour sur le façonnement religieux) ont en même temps forgé la caractéristique propre de la société moderne et qui au total sont donc en mesure de proposer la «synthèse du religieux et des conditions générales de l'existence» que Troeltsch ambitionnait sous l'angle de la sociologie¹⁷. Pour l'essentiel, Troeltsch met en évidence trois principes de différenciation de ce genre :

a) Dans les diverses études qu'il a consacrées aux interactions et aux rapports d'influence existant entre, d'un côté, la religion et, de l'autre, l'économie, la politique, le droit, l'art, la science et l'éducation, il réfléchit sur un processus structurel caractéristique de déconcentration propre à la société moderne – un processus à la suite duquel s'est constituée une «autonomisation [relative] des intérêts [et des fonctions] nationaux, spirituels, sociaux et économiques» (*GS*, II, p. 166), «“l'élargissement” croissant de l'ensemble de la conscience sociale en une quantité de secteurs singuliers de la culture (...) qui fonctionnent de façon relativement indépendante les uns par rapport aux autres et qui sont relativement autonomes» (R. König). Ces processus de désintégration sociale, Troeltsch les a traités de manière détaillée – principalement dans son ouvrage *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906) – et il ne décrit là rien d'autre que le principe d'une différenciation fonctionnelle de la société, un principe qui, de Georg Simmel jusqu'à Niklas Luhmann, joue un rôle central dans la sociologie sociohistorique. Naturellement, Troeltsch voulait aussi apporter lui-même la preuve de l'existence d'une telle autonomie de la religiosité dans le tissu en dissociation de

16. Troeltsch, *GS*, IV, p. 298.

17. *Ibid.*, II, p. VII.

la société moderne – une religiosité que l'on ne saurait épuiser en la ramenant simplement à l'une de ses formes d'organisation ou à d'autres constellations existentielles non religieuses. A l'opposé des intérêts abolitionnistes de la critique de la religion, il s'agit pour Troeltsch de pouvoir profiler l'adéquation et l'utilité sociales, la « compossibilité », aussi bien des contenus de mentalité que des formations organisatrices de la religion vécue (de son savoir et de son action) ; il s'agit justement de pouvoir profiler la cohérence et la totalité d'une manière de vivre teintée par la religion sous des conditions sociohistoriques de différenciation. C'est dans ce cadre référentiel spécifique que, afin de se révéler comme « une religiosité adéquate au monde nouveau à ambitionner », le protestantisme (moderne) en particulier essaie de conserver sa singularité et sa compatibilité avec les autres secteurs sociaux de la vie propre à l'époque moderne – et notamment en élaborant un ethos professionnel ascétique (cf. Max Weber) et une éthique des biens idéaliste nécessitant une explicitation en termes de compromis.

b) Au cours de la différenciation fonctionnelle et segmentaire de la société, « la religion » devint aussi « l'objet d'un intérêt et d'un travail particuliers » (*loc. cit.*) – elle qui s'accomplit spécialement à l'intérieur d'églises organisées : c'est-à-dire dans des organisations qui fonctionnent de façon largement indépendante de l'approbation et de la participation de ses membres et sans « contrainte d'appartenance ». Chez Troeltsch la question reste ouverte de savoir si dans la société – ainsi que Luhmann l'affirmera plus tard – la fonction principale de la religion revient aux églises. En tout cas : Troeltsch met en relation la « transformation [organisationnelle] de la religion en église » (*Verkirchlichung*) (une transformation qui devient nécessaire en raison de la continuité historique et de l'affirmation sociale de soi – mais, dans sa formation spécifique, non pour des raisons théologiques) avec d'un côté sa « superficialisation » et même sa « lignification » : « Les églises sont des enveloppes qui lignifient peu à peu le noyau qu'elles protègent. » D'un autre côté, elles suscitent toujours des protestations et des réactions

via de nouveaux mouvements de piété, de nouveaux phénomènes de liquéfaction dont au total la pluralité ressort accrue : « Elles accouchent toujours d'autres groupes que l'on connaît comme sectes et associations mystiques libres, comme couvents et ordres, comme mouvements d'éveil et libre excitation des masses. » Sociologiquement, se pose ici le problème de la société moderne, le problème structurel de désorganisation, dans la mesure où la religion ne s'organise jamais complètement en église, dans la mesure où celle-là n'est jamais totalement représentée par celle-ci, de sorte qu'avec un « christianisme en dehors de l'Église » se constitue un champ problématique méritant d'être pensé comme tel par les recherches en sciences sociales sur les religions. C'est là que trouve son lieu systématique la typologie fructueuse développée par Troeltsch dans les *Soziallehren* (1913), à savoir l'Église, les sectes et la mystique – une typologie qu'il fait déjà déboucher sur une approbation fondamentale du pluralisme religieux et confessionnel puisque l'idée chrétienne renferme originellement « diverses possibilités d'une auto-organisation de ce type ».

c) Pour Troeltsch, à côté et de la pluralisation fonctionnelle (spécifique à chaque domaine) des espaces vitaux et de la diversification des réalisations organisationnelles des systèmes religieux idéels, un troisième facteur structurel joue également un rôle déterminant dans le processus de différenciation propre à la société moderne, à savoir la mutation vers une structure culturelle d'orientation, laquelle mutation conduit à une intellectualisation croissante de la foi, à des formes diverses et publiques de popularisation des projets de piété, et qui au total, par une augmentation énorme du pluralisme religieux, a plutôt pour conséquence une désorientation culturelle et spirituelle. Et d'un autre côté, quoique chaque possibilité vise pour soi une homogénéisation en direction d'idées orientant la vie (des idées « qui règnent au-dessus de tout le spectre de la réalité du quotidien et de l'expérience »), il reste néanmoins qu'au total l'intégration socioculturelle est durablement mise en question par l'hétérogénéité inhérente à chaque possibilité.

3.2. Eu égard à la description de la complexité socioreligieuse engendrée par la différenciation, l'exigence d'intégration se déplace toujours davantage du niveau macrosocial vers le niveau de l'individu ; fonctionnellement, elle est plutôt satisfaite par la communication que par le culte, et elle est davantage redevable envers le médium de l'argumentation qu'envers les média de la tradition et du dogme. Pour Troeltsch, l'individuation (c'est-à-dire « l'attitude de l'individu face aux groupes, à leurs valeurs et à leurs normes – attitude dont on souligne la responsabilité propre, la créativité et le fait qu'elle se produit elle-même ») est également la conséquence nécessaire et en même temps problématique des processus de différenciation spécifiques aux Temps modernes. Il s'agit désormais pour Troeltsch de transposer ce diagnostic dans une théorie productive de la subjectivité moderne dès lors qu'il lui apparaît incontournable « de concéder une influence très large à cet individualisme et à ce subjectivisme modernes » – et cela, « par principe et avec bonne conscience » puisque, avec les concepts de liberté et de subjectivité, il voit le moyen de caractériser les marques propres de l'époque moderne auxquelles on ne saurait renoncer et qui demeurent indissolublement liées à cette conscience pieuse particulière au protestantisme. C'est ainsi que Troeltsch peut décrire le processus de l'autonomie individuelle comme suppression potentielle de l'hétéronomie, le principe de subjectivité comme dépassement graduel de l'auto-aliénation personnelle, pour en situer les racines dans le domaine de la piété dans lequel « l'ensemble de la personnalité religieuse » assume la fonction d'un concept clef. Troeltsch ne décrit pas la réalisation effective de ce processus, mais « l'existence subjective de la piété personnelle » en tant que point problématique de la constitution, de la stabilisation et de la restauration de l'identité sociale personnelle à laquelle, comme auparavant, la religion se réfère de manière aussi bien constitutive que fonctionnelle : « La poussée intérieure de l'époque (...) vise à une reconquête de la personnalité. » C'est là un point problématique dû au fait même qu'une analyse de la religion en rapport avec les processus de différenciation historico-culturels et sociohistoriques des

Temps modernes favorise l'émergence de la situation précaire sur la base de laquelle se déroule concrètement le processus de détermination de l'identité humaine : un processus imposé, mais également empêché et rendu difficile par les états de faits et les conséquences d'une société fractionnée et divisée (selon des fonctions primaires) en domaines vitaux relativement autonomes ; un processus imposé, mais également empêché et rendu difficile par une possible option générale poussant en direction d'une individualisation émancipatrice allant à l'encontre des interprétations et des attributions de sens de toute espèce – une option de plus en plus adoptée en fonction des expériences subjectives du Moi (et non plus à travers des médiatisations objectives) et que Peter L. Berger caractérisera plus tard comme le facteur structurel « de l'impératif hérétique » ; et finalement, un processus imposé, mais également empêché et rendu difficile par une liberté de participation reposant sur la base de l'idée moderne de constitution de la société – ceci dans un tissu social par principe organisé de manière pluraliste dans lequel une pluralité de groupes socioreligieux, d'organisations, de mouvements et de réseaux sont juxtaposés et se font face pour se concurrencer et se compléter les uns les autres.

Ces quelques indications et esquisses peuvent suffire. Naturellement, on ne doit pas se laisser illusionner par l'intonation fondamentale de l'analyse troeltschienne portant la marque de la négation et de la délimitation. En résumé, il convient toutefois de dire : « Le caractère le plus général (reconnaissable par chacun et s'imposant à chacun) de la situation religieuse actuelle est qu'on assiste à une décomposition de la religion ecclésiastique dont la structure interne s'est relâchée de façon inquiétante (malgré toute domination extérieure qui à l'occasion influe en profondeur) ; une telle religion ne maîtrise plus la vie intérieure des cercles qui aspirent à autre chose au plan spirituel. »¹⁸ Pourtant, de telles vues n'ont pas conduit Troeltsch à se laisser enfermer – de manière analogue à beaucoup de ses contemporains – dans une ambiance « fin de siècle » résignée se

18. Troeltsch, *Zur religiösen Lage*, p. 328.

nourrissant d'un pessimisme culturel. Et au moins en ce qui concerne la religiosité propre de la foi protestante, Troeltsch voit plutôt se profiler à l'avenir cette tâche qui consistera à écrire un chapitre manquant relatif au pouvoir de la religion : « L'éthique protestante est de ce fait confrontée à la tâche de s'appréhender et de se formuler elle-même de façon nouvelle, ce qui ne revient pas à réadapter péniblement une vieille théorie mais, au contraire, à devoir s'ajuster radicalement à la situation d'ensemble de la culture actuelle. Et à cette occasion, elle devra également redéfinir les contours de ses fondements et de ses impulsions religieuses les plus authentiques. » Quant à savoir si jusqu'à aujourd'hui nous avons déjà répondu à cette injonction de Troeltsch, c'est ce dont on peut douter.

(Traduction proposée par Alexandre Escudier.)

Universität Tübingen
Evangelisch-theologisches Seminar
Liebmeisterstraße 12
D-72076 Tübingen