



Ernst Troeltsch et la sécularisation de l'histoire

Alfred Dumais

Volume 44, numéro 3, octobre 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400393ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400393ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dumais, A. (1988). Ernst Troeltsch et la sécularisation de l'histoire. *Laval théologique et philosophique*, 44(3), 279-292. <https://doi.org/10.7202/400393ar>

ERNST TROELTSCH ET LA SÉCULARISATION DE L'HISTOIRE

Alfred DUMAIS

RÉSUMÉ. — *Le problème que pose aux croyants la sécularisation de l'histoire est au cœur de l'œuvre du théologien Troeltsch. De diverses manières, il a voulu le résoudre : examen des forces sociales et spirituelles de notre temps, nécessité d'une philosophie de l'histoire, regard sur les deux cités de saint Augustin. Tout cela lui permettait d'espérer, même d'entrevoir le jour d'une alliance nouvelle entre le christianisme et la modernité.*

UN DES THÈMES majeurs de la pensée de Troeltsch *, c'est la sécularisation. Elle est partout présente, à la racine de ses interrogations comme dans le produit fini de ses travaux. Tout comme nous, il a senti le mouvement irréversible, la force du changement qu'elle introduisait dans la culture et la société. Sauf qu'il n'en a pas accepté les conséquences, les menaces que cette vague impétueuse faisait peser sur la conscience chrétienne occidentale. Bien plus, il a saisi l'urgence du moment, la nécessité de la contenir, de la contrôler, de l'endiguer, comme on fait dans les terres basses de Hollande avec l'eau de la mer.

Car, de son point de vue, ce qui était tout particulièrement en cause, c'était l'avenir de la religion. Comme si la vision chrétienne des choses allait s'estomper, disparaître au profit de quelque chose d'autre qui ne lui était pas en tous points supérieur. Ce sont les valeurs de la transcendance qui allaient être mises de côté. Les croyants comme Troeltsch ont l'impression de se trouver en présence de deux logiques en parfaite opposition : l'une qui revendique l'autonomie de la raison humaine, la prise en compte de ses responsabilités, une indépendance, quoi ; l'autre qui ne peut se passer d'un Être suprême, qui cherche à le connaître, à faire sa volonté et à entretenir ainsi une forme de dépendance.

Voilà le dilemme auquel se confronte Troeltsch. Pour lui, la sécularisation ne va pas de soi. Doit-on en subir la trajectoire inexorable ? Elle introduit au cœur de

* Théologien allemand du début du siècle, Ernst Troeltsch (1865-1923) est surtout connu pour ses travaux sur l'histoire du christianisme et la philosophie de l'histoire.

l'histoire une mentalité nouvelle dite historiciste qui conduit au scepticisme et à l'ébranlement de la foi. Comment le contenu des religions, le dépôt révélé, saura-t-il lui résister ? Elle prend le visage de la modernité, une époque de notre histoire qui vient rompre les derniers liens entre société civile et culture religieuse : une société qui se développe selon sa propre logique, mettant à l'écart le christianisme qui avait pourtant contribué à la créer. Un simple changement de société, peut-être, mais qui a des effets visibles sur les pratiques sociales et religieuses. À partir de là, Troeltsch redécouvrira toute l'actualité de saint Augustin et de ses réflexions inquiètes sur les finalités du monde et sur celles de la Cité de Dieu qui, à défaut de les réconcilier, cherchaient des moyens pour ne perdre de vue ni les unes, ni les autres.

I - LA MENTALITÉ HISTORICISTE : PROBLÈMES ET SOLUTIONS

La sécularisation du temps de Troeltsch, c'est d'abord l'historicisme, une vision différente des choses qui s'est imposée au cours du XIX^e siècle. Troeltsch lui-même, comme l'a fait remarquer Pannenberg, n'est pas pour autant un historiciste, bien qu'il soit l'héritier de ce mode de penser¹. Il partage, il est vrai, l'emballement de ce siècle pour la critique historique, la découverte que chacun a la possibilité de prendre distance et de l'histoire et de la culture. Rien, en effet, ne paraît résister à ce pouvoir. On croit enfin qu'on pourra maîtriser son univers. Des certitudes anciennes, une fois remises en cause, ne tiennent plus. Mais — et cela, on ne le dit pas assez souvent — elles laissent la place à de nouvelles incertitudes. Chez plusieurs, la critique trop radicale se met à décevoir. Elle conduit au relativisme des valeurs et surtout à un état d'esprit sceptique qui vient troubler la foi des croyants. Que faut-il faire, se demande Troeltsch ? Une démarche toute simple en apparence : relever les problèmes qu'a créés la mentalité historiciste, puis, si possible, trouver des solutions.

1. *La sécularisation de la théologie*

Il y avait un premier problème : c'est l'orientation qu'a prise la théologie protestante au XIX^e siècle. Qu'est-elle devenue, sinon une critique historique de la religion ? « Ce fut, dira Barth, une fuite générale des esprits dans l'histoire². » Il pensait sans doute aux théologiens qu'étaient Feuerbach, Strauss, Baur et les autres de l'école de Tübingen, mais aussi à cette théologie qui, dans sa forme extrême, était devenue, ajoute-t-on, « le fossoyeur du christianisme »³. C'est une tradition dans laquelle se trouve Troeltsch, mais qui crée chez lui un profond malaise. Il est d'avis que les choses sont allées beaucoup trop loin. « La critique biblique, écrira-t-il, est devenue tellement radicale qu'apparemment elle menace ou rend même impossible toute connaissance

1. Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort, Editions Suhrkamp, 1973, p. 106.

2. Karl BARTH, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 238.

3. L'expression est de Karl LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969, p. 445.

historique certaine⁴. » C'est un point de vue qu'il considère tout à fait inadmissible. Et d'ajouter : « Certains vont jusqu'à soutenir que Jésus n'a jamais existé, ce qui est de toute évidence complètement farfelu⁵. »

D'après Troeltsch, ce n'est pas tant le christianisme qui est en cause que la méthode dogmatique qui était utilisée pour le connaître. Le rationalisme du XVIII^e siècle, les techniques appliquées à l'étude de la Bible, tout un courant nouveau vient en ébranler le statut. Le dogme lui-même d'ailleurs, dira Troeltsch, ne serait-ce que de la façon dont il est présenté, n'atteint plus vraiment la conscience contemporaine⁶. Il repose sur un dualisme ancien qui scindait le monde spirituel et le monde physique, l'univers divin et l'humanité terrestre et qui, bien plus, fondait son caractère normatif sur cette scission. L'ère du dogmatisme, ajoutera-t-il, devrait être révolue. Les théologiens n'ont plus le choix. S'ils n'acceptent pas de changer et leur conception de la théologie et leur conception du christianisme qui en découle, ils risquent de voir disparaître l'une et l'autre⁷.

Or ce changement, Troeltsch le souhaitait depuis longtemps. C'est même cela qui l'avait incité à devenir théologien. Non plus le dogmatisme, mais « le fameux respect de l'histoire », comme dira Barth non sans ironie⁸. C'est la lutte que Troeltsch a entrepris de mener, précisément sur le terrain où la sécularisation de la théologie devenait excessive. Certes il y avait là tout un défi à relever. Il lui fallait reprendre la méthode historique, essayer d'en corriger les abus et surtout en tirer profit. Ne disposait-elle pas déjà de tous les moyens pour révolutionner la compréhension du christianisme ? C'est ce que Troeltsch a cru. « Une fois, dit-il, qu'elle est appliquée aux études bibliques et à l'histoire de l'Église, la méthode historique est un levain qui transforme tout et fera éclater les méthodes théologiques sous toutes les formes jusqu'ici existantes⁹. » Comme croyants, donnons à l'histoire ce qui est à l'histoire. « La foi, ajoute-t-il, peut interpréter les faits, elle ne peut pas les établir¹⁰. » Qui niera la nécessité de déterminer l'historicité de Jésus, de rendre certain ce fait et la possibilité de le connaître ? De cela, le christianisme ne peut se passer. Attitude ambivalente, sans doute, que celle de Troeltsch, qui veut à la fois rester fidèle à la critique historique moderne et en dénoncer les abus. C'est là le ressort secret de son œuvre de s'inscrire au cœur de la modernité pour tenter, par la suite, de la réorienter.

-
4. Ernst TROELTSCH, « The Significance of the Historical Existence of Jesus for Faith », *Writings on Theology and Religion* (R. Morgan et M. Pye, eds.), Atlanta, John Knox Press, 1977, p. 183.
 5. *Ibid.*, p. 182. Karl Barth confirme ici le point de vue de Troeltsch sur le recours abusif à la critique en théologie. « On ne saurait, dit-il, faire le compte des réductions, démolitions, rationalisations, psychologisations et démythifications que l'on a opérées même dans les secteurs ordinaires de cette recherche, où l'on usait pourtant d'une certaine prudence et modération. » *La théorie évangélique au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1957, pp. 41-42.
 6. *Id.*, « Was heißt, "Wesen des Christentums" ? », *Gesammelte Schriften*, II, Aalen, Scientia Verlag, 1962, p. 399.
 7. *Id.*, « The Dogmatics of the "Religionsgeschichtliche Schule" », *The American Journal of Theology*, XVII, 1 (1913), p. 21.
 8. BARTH, *L'Épître aux Romains*, Genève, Editions Labor et Fides, 1967, p. 16.
 9. TROELTSCH, « Über historische und dogmatische Methode in der Theologie », *Gesammelte Schriften*, II, Aalen, Scientia Verlag, 1962, p. 730.
 10. *Id.*, « The Significance of the Historical Existence of Jesus for Faith », p. 198.

Il fallait vaincre l'historicisme, se disait-il, mais de quelle façon ? D'abord, reconnaître sa vraie nature, voir ce qu'il permet de saisir et ce qu'il exclut. C'est ici où l'on voit le mieux le combat que le croyant Troeltsch a engagé avec la sécularisation. Karl Mannheim, dans son article sur l'historicisme, nous met sur la voie. C'est au fond, soutient-il, une recherche de vérité dans l'histoire¹¹. Il vient de résumer Troeltsch. Le théologien enthousiaste des premières années dans la profession découvre tout à coup que l'histoire ne peut lui fournir des normes qui s'imposeraient de façon universelle. Elle en est incapable. Déçu, pas nécessairement, mais en sérieuse difficulté. C'est la tension que Troeltsch nous transmet dans l'*Absolutheit*¹². Comment maintenir le caractère absolu du christianisme tout en voulant rester fidèle à la vision historique de son époque ? Tout ce dont nous pouvons être certains, c'est de la relativité des valeurs, de leur enracinement concret en un temps et en un lieu déterminé, donc de leur singularité, mais, en même temps, de leur limite, de leur contingence. L'un des maîtres de Troeltsch, Ritschl, avait, dit-on, réduit les dogmes à des faits historiques¹³. Faut-il que l'élève suive l'enseignement du maître, qu'il avoue son incapacité à rendre compte de l'absolu à partir des normes de l'histoire ?

Mais il y a pire et c'est là où Troeltsch n'ose pas s'aventurer. Comme l'a signalé Mannheim, il n'y a pas que des valeurs reliées à leur contexte, leur reconnaissant un statut ; cette relativité se métamorphose en relativisme. Une valeur vaut autant ou pas plus qu'une autre. Réduites à leur noyau indivisible, elles ne peuvent en imposer aux autres. On ne dispose plus d'échelle, de critère pour les hiérarchiser. Les idées sont devenues folles et s'agitent à tout vent. On ne peut plus dire si elles sont vraies ou fausses. L'historicisme, trop identifié d'ailleurs au naturalisme et incapable de trouver en lui-même des sources de renouvellement, a atteint ses limites. Dès lors, comme l'a très bien vu Troeltsch, il nous conduit au scepticisme. Nous nous refusons à chercher le sens de l'histoire parce que l'on doute de pouvoir le trouver. L'entreprise est, de soi, disqualifiée. Assez paradoxal, n'est-ce pas, pour une époque qui se targuait de maîtriser le destin de l'histoire ! Reste du criticisme kantien encore vivace du temps de Troeltsch, impitoyable par les limites qu'il impose à la connaissance et forçant l'homme à se refermer sur lui-même. Après cela, comment pourrait-on avoir accès à la Transcendance ? La connaissance mystique est-elle encore possible ? C'est ce que Troeltsch appellera « les maladies culturelles du scepticisme »¹⁴. Déjà Nietzsche l'avait prédit : une montée de l'anarchie dans l'univers des valeurs, une recherche désespérée d'un dépassement. Il y avait là une crise autrement plus profonde que les querelles de méthode historique. La sécularisation sous sa forme historiciste conduit en effet à une crise de la foi chrétienne. Carlo Antoni avait vu juste quand, dans ses années de vieillesse, il portait sur cette époque le diagnostic suivant. « C'est la crise, dit-il, que

11. Karl MANNHEIM, « Die Ausgangspunkte einer Theorie des Historismus (Troeltsch) », *Wissenssoziologie*, Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1964, p. 266.

12. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902. La traduction anglaise est parue : *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, London, John Knox Press, 1971.

13. Carlo ANTONI, *L'historisme*, Genève, Droz, 1963, p. 115.

14. TROELTSCH, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, p. 104.

Troeltsch, le fameux professeur de théologie, chercha vainement à surmonter et qu'il appela "crise de l'historisme"; mais en réalité c'était là une crise de la foi face à la recherche historique¹⁵. »

2. *La conversion de la pensée historique*

La pensée historique avait besoin d'un réexamen, c'est le moins que l'on puisse dire. Par ailleurs, il n'y avait pas beaucoup de choix qui s'offrait à la réflexion : revenir à une forme dogmatique de pensée ou bien se laisser entraîner dans le courant sceptique du temps. Troeltsch n'a voulu ni de l'un, ni de l'autre. Conciliateur de nature, il n'a pas cru que la solution résidait dans les extrêmes, mais quelque part entre les deux. Bien sûr, il lui fallait contrecarrer la logique de la sécularisation par une autre logique. Il ne pouvait accepter la montée d'une civilisation indifférente à la foi chrétienne. Mais encore là s'agissait-il d'une exclusion résultant d'un simple pli de surface ou d'un changement en profondeur ? Il craignait le pire. Il a cherché, par tous les moyens mis à sa disposition — y compris son activité politique, son influence — à corriger une culture, une société qui, de son point de vue, se désagrègeait. Il n'est pas certain que les solutions qu'il proposa aient vraiment été suivies. Il n'est pas certain non plus qu'il ait lui-même évité les filets de la sécularisation, comme le lui reprocha fréquemment Karl Barth. Mais quel que soit le jugement que l'on porte sur son œuvre, il avait en vue quelque chose qui ressemble à une conversion de l'histoire.

C'est pourquoi, il a consacré une large partie de son œuvre à faire le bilan de l'historicisme. Il jugeait cet exercice nécessaire, car c'est là où il croyait voir les racines de la crise, là précisément où l'opinion commune ne voyait aucune crise. C'est cela que vise à établir son immense ouvrage sur *L'historicisme et ses problèmes*, pure compilation des théories de l'histoire ou tentative de renouveler la conscience historique¹⁶. Il commence par apporter une distinction qui est, en réalité, une concession. Ce n'est pas la qualité du travail des historiens qui fait défaut. Leur méthode, leur souci d'objectivité nous font honneur. Ce n'est pas en lisant les travaux de Ranke, entre autres, qu'on pourra dire que la pensée historique est en crise. Non, le débat se passe ailleurs, à un niveau plus profond, plus caché et donc plus difficile à saisir. C'est qu'une rupture s'est opérée. On ne saisit plus aussi bien le lien entre la signification de l'histoire pour la vision du monde et la vision du monde pour l'histoire¹⁷. C'est comme si la pensée historique a perdu ses assises, s'est fragmentée, a été rendue incapable de faire l'unité. À partir d'un tel chaos, ajoute-t-il, comment les jeunes de notre temps pourraient-ils concevoir quelque destinée à leur vie ?¹⁸ Ils ne peuvent plus trouver, en elle, une idée de la synthèse à partir de laquelle leur vie prendrait un sens. Les cadres qu'elle offre à la pensée sont trop étroits, éclatés du reste en de multiples univers où seuls les spécialistes

15. ANTONI, *op. cit.*, p. 115.

16. TROELTSCH, «Der Historismus und seine Probleme», *Gesammelte Schriften III*, Aalen, Scientia Verlag, 1961.

17. *Ibid.*, p. 7.

18. *Ibid.*, p. 6.

peuvent accéder. Bien sûr, il y a le mythe du progrès, l'envahissement de la rationalité comme disait Weber. Mais toutes ces formes sécularisées donnent-elles vraiment un sens à l'histoire ? Il y a donc crise de la culture, crise de la civilisation, pour Troeltsch, parce que l'on ne peut dire où l'histoire s'en va. C'est une situation béante : quel groupe social essaiera d'en tirer profit et d'interpréter à sa manière le sens que l'histoire doit prendre ? Il faut évidemment comprendre le désarroi de Troeltsch au moment où, comme le dit Aron, l'Allemagne de 1914 connaît les échecs politiques qui marqueront son histoire¹⁹. Une vision pessimiste des choses risquait de s'imposer. Troeltsch ne cherche pas à se dissocier de l'impasse que connaît l'histoire dans sa société. Cela rend au contraire sa recherche de finalités encore plus intense.

Certes une croisée des chemins, là où le retour en arrière est impossible et la fuite en avant, irréaliste. Troeltsch n'est ni un nostalgique, ni un utopiste. S'il faut laisser l'histoire ouverte à de multiples possibilités, rien n'empêche de proposer la sienne. Il n'y a donc pas chez lui quelque déterminisme secret, mais plutôt la volonté de trouver une solution à cette crise. Il ne veut donc ni diviniser l'histoire comme on le faisait jadis, ni exclure Dieu comme le suggère la sécularisation moderne. Il croit — en vain peut-être — à la nécessité d'élaborer une synthèse, de nouer le nœud, dira-t-il, qui évitera tout dualisme trop rigide, comme il le reprochait à Gogarten.

Il brise le nœud, dit-il, exactement comme Kierkegaard, ce nœud que des millénaires ont noué pour de bonnes raisons, qui est d'ailleurs devenu très embrouillé dans le monde moderne et que trop de gens s'appliquent, avec des mains courageuses, mais légères, à serrer davantage sans se douter du danger ni de la difficulté²⁰.

Troeltsch croit donc que le sens de l'histoire peut être trouvé, mais seulement à partir de la totalité historique à laquelle chacun appartient. Il n'est pas donné de soi. Il faut réfléchir sur le contenu de sa culture, sur son passé et sur son avenir. Travail qui revient d'emblée au philosophe de l'histoire. Avec un enthousiasme et une énergie qui nous étonnent encore, Troeltsch se donne comme tâche — et cela au milieu des temps difficiles d'après-guerre — de définir les premiers éléments d'une synthèse, pour son époque, de la culture européenne. Il ne veut ni un portrait biographique ou fantaisiste, ni un cadre logique, mais propose au contraire de dégager une vision d'ensemble de ce qu'est la culture européenne, de porter son regard aussi loin que possible dans le futur pour prévoir, de façon rationnelle, ce que sera le développement. Il précise même ce qu'exige la composition d'une telle philosophie de l'histoire. C'est là, dit-il, où le croyant doit veiller à ce que sa foi prenne le relais de la connaissance historique ou du moins doit établir les liens entre les données historiques et le supplément de la foi, c'est-à-dire comment l'idée divine se révèle dans l'histoire²¹. L'influence de Hegel est

19. Raymond ARON, « Remarques sur l'historisme herméneutique », *Culture, science et développement* (Mélanges en l'honneur de Charles Morazé), Toulouse, Privat, 1979, p. 203 : « Les ouvrages de Troeltsch après 1918, plus encore ceux de Karl Mannheim se conçoivent mal en dehors de la République de Weimar et de l'affrontement des partis-totalités. »

20. Extrait cité par Heinz ZÄHRNT, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1969, p. 56.

21. TROELTSCH, « Der Historismus und seine Probleme », p. 692.

plus qu'apparente et l'interprétation idéaliste qu'on y dénote, plus que justifiée²². C'est tout simplement faire appel à la lumière de la foi pour saisir le sens de l'histoire. Cette position est très constante dans l'œuvre de Troeltsch. Il la maintiendra tout au long de sa carrière, à la fin de son ouvrage sur l'historicisme en 1922 et dans ses premiers travaux, comme le révèle cet extrait d'*Histoire et métaphysique* paru en début de carrière en 1898.

En face, dit-il, de rien d'autre que des analyses et des portraits historiques, nous ne savons plus comment formuler et donner un soutien à ce que nous-mêmes nous croyons. Ici encore, on ne peut s'aider par un désaveu de l'histoire et par un retour au surnaturalisme. Ici encore, on ne peut résoudre cette difficulté que par une métaphysique de l'histoire qui... perçoit la vérité chrétienne comme le noyau et le but de l'histoire et sait comment présenter, d'une façon claire et contraignante, ce noyau dans son rapport à la métaphysique et à la métaphysique de l'absolu²³.

C'est décidément le visage du théologien qui réapparaît sous le vêtement d'une philosophie de l'histoire, une théologie latente de l'historicisme, dira Troeltsch²⁴. Ce qui importe ici, ce ne sont pas les identités diverses, mais le point de vue qui, à travers elles, est réitéré. Troeltsch le résume d'ailleurs, en conclusion de ses *Soziallehren*, en une formule qui soulevait l'enthousiasme de Barth, ce qui n'est pas peu dire. « L'au-delà, concluait-il, est en effet la source et le soutien pour la vie d'ici-bas²⁵. »

Ce ne pouvait être aussi simple. Cette position présuppose comme une présence toute proche de Dieu dans l'histoire, une continuité presque mystique du fini à l'infini. Les objections ne se firent pas attendre. On y a vu l'expression la plus manifeste de panthéisme historique ou d'idéalisme confus. La théologie dialectique avec Barth en particulier, qui devançait déjà en importance la théologie libérale dans l'opinion publique des théologiens, prit une position tout à fait contraire dans un climat de plus en plus sécularisant : au lieu de la continuité, elle fit valoir la rupture, au lieu du respect de l'histoire, le respect de la Parole de Dieu. Il serait dès lors mal venu de mélanger les genres, comme le faisait, soutenait-on, Troeltsch.

Le débat n'est pas terminé, heureusement. C'est peut-être le statut même de la philosophie de l'histoire qui est concerné, son exercice qui ne se fait pas sans soupçon. N'y aurait-il pas là encore — et cela inclut Troeltsch — une volonté prométhéenne de dérober le sens de l'histoire pour en être finalement le maître, volonté qui ne serait au fond qu'une autre manifestation de la sécularisation ? C'est ce que laissait entendre Marrou pour tout projet de philosophie de l'histoire qu'il voyait comme un « héritage que celui-ci a reçu ou plutôt arraché des mains de la dogmatique chrétienne... le résidu (en somme) du processus de sécularisation de la théologie »²⁶. Car, avant que l'histoire

22. George RUPP, *Christologies and Cultures. Toward a Typology of Religious Worldviews*, The Hague, Paris, Mouton, 1979, p. 227.

23. TROELTSCH, « Geschichte und Metaphysik », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, VIII (1898), p. 69.

24. *Ibid.*

25. *Id.*, « Conclusions des *Soziallehren* », *Archives de Sociologie des Religions*, 11 (1961), p. 28. Voir également Karl BARTH, *Parole de Dieu et Parole Humaine*, Paris, Librairie Protestante, 1966, p. 84 : « La force de l'au-delà est la force d'ici-bas, a dit Troeltsch, dans une formule remarquable ».

26. Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, Du Seuil, 1968, p. 27.

ne soit terminée, qui vraiment pourra en dire le sens ? Le philosophe de l'histoire peut bien prendre sur ses épaules nos angoisses communes, essayer de trouver une raison rassurante, faire des esquisses qui ne seront au fond que des caricatures, parce que, de toute manière, il est « lui-même sujet de l'histoire et entraîne l'histoire dans sa subjectivité »²⁷. Trop enfermé dans l'histoire du monde, comme Troeltsch le souhaitait, ne risque-t-il pas de faire de ce monde la finalité ultime, alors que le croyant, irrémédiablement aux prises avec une autre histoire — l'histoire du salut — ne le verra que tissé de fins intermédiaires ? Troeltsch a cru, avec raison, qu'on ne pouvait sortir de l'histoire pour la comprendre. Le radicalisme de la théologie de Barth, semble-t-il, ne l'entendait pas ainsi. Mais Troeltsch a toujours soutenu que le véritable problème, au fond, c'était « la nature interne de l'histoire elle-même »²⁸, c'est-à-dire notre capacité ou notre incapacité à la saisir. C'est peut-être là où la sécularisation nous donne une leçon de modestie.

II - LE DÉVELOPPEMENT DE L'HISTOIRE ET LA MODERNITÉ

On a souvent identifié la sécularisation à la modernité. Weber a montré qu'il ne s'agissait que d'une de ses formes les plus récentes, que l'origine du processus était beaucoup plus ancienne. Ce qui serait caractéristique de la modernité, ce serait cependant le fait que les liens entre société civile et culture religieuse se font de plus en plus tendus et vont même jusqu'à se rompre. C'est là justement le développement de notre histoire que Troeltsch a essayé de comprendre et surtout d'anticiper. À quoi cela tiendrait-il ? à la nature même de l'idée religieuse et de son évolution dans le temps qui se refuse à tout compromis avec le monde et, par le fait même, s'en isole ? ou bien aux tendances schizophréniques de la société civile qui, pour s'affirmer et se reconnaître sous son vrai visage, ne tolère plus la présence d'éléments religieux dans sa culture ? Troeltsch y voit là tous les indices d'une sécularisation de plus en plus accentuée des finalités mêmes de l'histoire, d'une scission regrettable entre la société occidentale et le christianisme. Il ne voit pas comment l'un pourrait se dissocier de l'autre, eux qui ont longtemps cheminé ensemble, eux qui ont lié leur sort l'un à l'autre. Il appartiendrait à la sécularisation moderne de briser cette unité, de faire éclater cette alliance. Sans doute pourrait-on dire de la société civile qu'elle a acquise son indépendance, qu'elle est devenue autonome. Mais cette pleine conscience de son identité ne lui fait-elle pas, par ailleurs, encourir des risques, celui, entre autres, de perdre la capacité de prendre distance par rapport à elle-même ? Et que deviendra le christianisme, lui qui a constitué la culture religieuse de l'Occident ? sa mise à l'écart, son influence trop discrète, lui permettront-elles de s'épanouir dans un monde qui lui est devenu largement indifférent ?

1. *La sécularisation de la société civile*

Encore fallait-il regarder la modernité en face et en tirer les conséquences pour les croyants. C'est ce qu'a fait Troeltsch comme théologien. Sa démarche en a étonné

27. ZÄHRNT, *op. cit.*, p. 385.

28. TROELTSCH, « Der Historismus und seine Probleme », p. 165.

plusieurs. Mais il ne pouvait concevoir autrement son métier. Il a voulu cerner, dans toute sa profondeur, l'esprit du monde moderne. C'est un mérite que lui reconnaissait de bon gré même Barth. Cet homme moderne, disait Barth, qui a connu son apogée au XIX^e siècle,

euphoriquement conscient de lui-même, et dont l'espèce a fleuri entre 1870 et 1914 environ... a servi de point de repère aux théologiens, de Ritschl à Troeltsch... Je dois ajouter que Troeltsch a beaucoup mieux compris cet homme que Ritschl²⁹.

Était-ce le désir de percer le mystère de la modernité ? On le croirait tellement Troeltsch lui a accordé une attention soutenue. D'abord il ne partage pas l'opinion de certains de ses contemporains, que tout a commencé à la Renaissance ou à la Réforme. La sécularisation, telle qu'on la connaît de nos jours, serait, d'après lui, le produit principal de l'Époque des Lumières. C'est à ce moment-là, dira-t-il, que le caractère rationaliste et scientifique connu de la civilisation moderne parvient à s'imposer³⁰. C'est l'avènement de l'autarcie de l'homme avec tout son cortège d'aspirations à la liberté, au progrès illimité. Une sorte de point ultime de l'histoire, précisera-t-il³¹, une volonté claire de s'appropriier les finalités de son destin avec la lumière de la raison, aussi faible soit-elle. Le Moyen Âge est désormais du passé. C'est le réveil d'une société tout entière placée en face de ses possibilités. Elle croit qu'elle pourra enfin se conduire par elle-même. Sans doute lui faudra-t-il procéder à la critique de tout ce qui n'était pas conforme à sa nature, allant même jusqu'à soutenir que l'aliénation totale de la nuit de l'au-delà était un passage obligé pour que l'homme puisse se réconcilier avec lui-même, pour qu'il puisse se reconnaître dans ses œuvres³².

Mais tout cela à quel prix ? Qu'est-ce que la culture religieuse devra abandonner comme espace pour que les rêves d'une civilisation autonome puissent se concrétiser ? Interrogations redoutables pour un croyant comme Troeltsch, qui les prendra à son compte. C'est l'avenir de sa tradition, de sa religion qui est soudainement menacé. Interrogations qu'il met au centre de ses travaux, qu'il tourne en tous sens, approfondit et creuse comme un véritable archéologue à la recherche d'une civilisation ou d'une unité perdue. Sa découverte, mais aussi sa conviction, c'est que nous sommes au cœur d'un développement spirituel de l'humanité tout à fait inédit. L'histoire du christianisme ne peut plus être la même. Troeltsch ne peut poursuivre la rédaction de ses *Soziallehren* au-delà du XVIII^e siècle, parce qu'il faudrait alors procéder tout autrement³³. Et d'ailleurs emportés que nous sommes par la modernité, il nous serait évidemment bien difficile d'en saisir tout le courant. Pour les Églises, le risque est considérable. Non seulement elles marquent un recul de leur emprise sociale, mais la modernité les aurait

29. BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, pp. 195-196.

30. TROELTSCH, *Protestantism and Progress*, New York, Putzman's Sons, 1912, p. 20. C'est la traduction anglaise de l'édition allemande : *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Munich et Berlin, R. Oldenbourg, 1911.

31. *Id.*, « Der Historismus und seine Probleme », p. 16.

32. Kostas PAPAIOANNOU, « Présentation », dans Karl Marx : *Les manuscrits de 1844*, Paris, Éditions 10/18, 1972, p. 7.

33. TROELTSCH, « Conclusions des *Soziallehren* », p. 15.

comme piégées pour s'imposer progressivement à leur place. Leur influence risque d'être mise à l'écart du développement de la société et de se restreindre à « un cercle étroit de croyants réactionnaires »³⁴.

Le pire est donc à craindre. C'est de voir le christianisme impuissant à pénétrer la modernité, à faire entendre sa voix au cœur des problèmes sociaux et politiques qui naissent. C'est d'assister à l'affaiblissement des forces religieuses et à leur refoulement « au profit d'une autre volonté plus passionnée de surmonter le destin »³⁵. Sommes-nous entrés dans une ère de conflit des institutions ou, plus précisément, d'une incompatibilité grandissante entre la société civile et la culture religieuse ? Ce n'est pas l'évolution de la modernité en tant que telle qui inquiète Troeltsch. Mais ce sont davantage les difficultés du christianisme à y avoir accès, à y maintenir sa place. Il voit une logique nouvelle s'imposer où la logique du christianisme qui lui serait tellement contraire n'y aurait plus droit de cité. Les pages qu'il a écrites, angoissées d'ailleurs, sur le crépuscule du christianisme témoignent du mouvement irréversible qu'il voyait se dessiner à son époque. Faudra-t-il pour autant sombrer dans le pessimisme et abandonner une cause déjà perdue ? Troeltsch ne le croit pas, et il en donne les raisons. Comme chrétien, il croit posséder toutes les ressources pour réagir et surtout, dira-t-il, pour faire briller la lumière qu'il a reçue en héritage³⁶.

2. *Les alliances du christianisme avec la modernité*

Et pourquoi le christianisme aurait-il autant à craindre de la modernité ? Son histoire ne lui montre-t-il pas qu'il a su s'adapter aux diverses formes de société dans lesquelles il a vécu ? Voyons-le d'abord comme une culture qui peut transformer la vie et, en second lieu seulement, comme une organisation qui peut entrer en concurrence avec d'autres. Troeltsch devient tout à coup apologiste, mieux, chrétien convaincu de la capacité de la religion à donner un sens à la société. Il passe en revue les modèles que le christianisme a jusqu'ici utilisés pour se concilier le monde, pour être en harmonie avec lui. Décidément — et on le lui a d'ailleurs reproché —, le théologien passe du côté de ceux qui soutiennent que c'est au christianisme de changer, que c'est à lui de trouver la vision des choses qui convient à son époque. C'est là toute la richesse, et, en même temps, toute l'ambiguïté de la notion troeltschienne de compromis. Il a tellement insisté sur l'enracinement du chrétien dans le monde, sur sa présence constitutive dans la modernité que, s'il doit le convertir, il le fera, non pas en le rejetant, mais en le pénétrant de l'intérieur.

Il y avait un préalable. Il fallait voir quel type d'alliances le christianisme a jusqu'ici réussi à nouer avec son milieu. Bien sûr, l'Antiquité et le Moyen Âge sont des époques révolues. Cela, Troeltsch ne le nie pas. Mais elles donnent encore un enseignement. Elles montrent de quelle façon le christianisme s'est constitué à travers leurs civilisations. Il a créé des institutions qu'on peut rejeter aujourd'hui, mais qui

34. *Id.*, « The Dogmatics of the "Religionsgeschichtliche Schule" », p. 19.

35. Gertrud von LE FORT, *La couronne des anges*, Paris, Amiot-Dumont, 1954, p. 126.

36. TROELTSCH, « Conclusions des *Soziallehren* », p. 34.

témoignent de sa vitalité, de sa puissance à travers les âges. Il est déplorable sans doute de voir, de nos jours, d'aussi grandes cathédrales avec aussi peu d'influence sur la conscience contemporaine, des monuments aussi majestueux qui semblent avoir aussi peu à dire sur l'avenir de la civilisation moderne. La sécularisation nous aurait-elle fait perdre la clé qu'ils proposaient à nos énigmes ? ou bien, en serions-nous arrivés à devoir sacrifier ces symboles pour sauver la réalité qu'ils symbolisent ? Troeltsch s'ouvre à ces diverses possibilités. Il cherche, à nouveaux frais, mais par tous les moyens disponibles, à concilier christianisme et modernité.

De l'intérieur même du protestantisme, la réponse lui était donnée. Troeltsch appartenait lui-même à un courant culturel que les historiens ont désigné comme étant le *Kulturprotestantismus*. Était-ce la réaction des milieux protestants à la sécularisation de la société civile ? On le croirait bien. Le *Kulturprotestantismus*, au dire de Zahrnt, a marqué la bourgeoisie évangélique cultivée à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle³⁷. Et il ajoute : « Celui-ci identifiait presque le christianisme avec le progrès culturel ou du moins le dissolvait en lui³⁸. » C'est son trait le plus distinctif. Le christianisme en général, le protestantisme en particulier, s'est transformé en une culture, il vient coïncider avec l'évolution même de la civilisation que l'on dit, par ailleurs, fortement sécularisée. Bien sûr, il n'y a pas que cela dans le *Kulturprotestantismus*. Il faut aussi y voir une affirmation non équivoque de la suprématie des valeurs protestantes à cette époque de notre histoire. On comprend mieux ainsi ses retombées dans le champ du politique, où il prend la forme passagère bien que regrettable du *Kulturkampf*. Du temps de Bismarck, c'étaient les libertés protestantes qu'il fallait, semble-t-il, sauver. Le cléricisme catholique apparaissait comme une menace. Mais ces luttes, aussi âpres soient-elles, ne sont que l'expression d'un mouvement plus vaste que menait l'élite protestante de l'époque. Le *Kulturprotestantismus* que représentent Harnack et Troeltsch, entre autres, est avant tout une force idéologique, la synthèse enfin réalisée entre le christianisme et la modernité.

C'est l'axe principal de sa pensée et son ouvrage sur *L'origine du monde moderne*³⁹ constitue un véritable manifeste qui nous ramène à sa problématique de fond : comment la culture religieuse serait-elle ainsi évacuée de la société civile alors que c'est elle-même qui a contribué à la former ? Il ne nie pas que le catholicisme aussi ait eu son mot à dire dans l'avènement de la modernité. On connaît toute l'admiration que Troeltsch avait pour le mouvement moderniste.

Le modernisme catholique, écrit-il, mais c'est ce qu'il y a au monde de plus intelligible et de plus légitime ! Car il se rattache à une tradition qui a toujours existé dans l'Église. Comment le catholicisme se passerait-il d'un compromis pratique avec les formes toujours changeantes de l'État et de la société ?... N'est-il pas le modèle et le chef-d'œuvre des compromis ?⁴⁰

37. ZHRNT, *op. cit.*, p. 36.

38. *Ibid.*

39. Voir TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, *loc. cit.*.

40. Cité par Edmond VERMEIL, *La pensée religieuse de Troeltsch*, Strasbourg, Librairie Istra, 1922, p. 49. Consulter également TROELTSCH, « Der Modernismus », *Gesammelte Schriften II*, Aalen, Scientia Verlag, 1962, pp. 45-67.

Mais tout compte fait, Troeltsch croit néanmoins que le catholicisme, par sa nature même et par les actions qu'il a menées, a su mieux résister à la sécularisation⁴¹.

Le protestantisme, lui, s'est, pour ainsi dire, fondu dans la modernité. Il en a épousé presque toutes les formes. Il ne s'agit pas évidemment du protestantisme ancien que Troeltsch décriait comme étant encore composé de trop d'éléments moyenâgeux. Il s'agit plutôt du néo-protestantisme qui a renoncé à l'idée d'une civilisation commune, qui reconnaît aux Églises le statut d'associations volontaires et surtout distinctes de l'État et qui découvre, dans l'intériorité de la conscience, tous les signes de la révélation. Le néo-protestantisme aurait ainsi conçu une religion selon l'esprit du monde moderne, capable, en tout cas, de répondre aux aspirations nouvelles de la modernité⁴². Faisant de l'autonomie individuelle, de la liberté de conscience et de la foi au progrès ses principes fondamentaux, elle s'aligne en tous points sur ce qui devait s'avérer la valeur de la modernité. Bien mieux, elle se prémunit déjà contre les tendances bureaucratiques et totalitaires des sociétés contemporaines qui font trop souvent fi des libertés, du respect des consciences.

Aussi, Troeltsch n'hésite pas à l'affirmer, faut-il inventer une nouvelle forme de christianisme. Il ne voit pas de solution dans l'athéisme courant qui serait une concession trop aveugle à la sécularisation moderne. Il ne voit pas non plus d'avenir dans une réaction ecclésiastique qui risque d'accentuer encore plus l'écart déjà considérable entre la société civile et la culture religieuse. Il y a place, d'après lui, au-delà de cette alternative, pour un néo-christianisme ou ce qu'il appelle un « christianisme libre »⁴³. On y retrouverait les tendances communes au modernisme catholique et au libéralisme protestant. Mais il aurait quand même sa propre originalité.

Il accorderait, de commenter Vermeil, une importance primordiale à la vie intérieure, lui permettrait de puiser dans la tradition vivante, se placerait ainsi entre l'ancien et le nouveau monde. Il prendrait au premier ses puissances religieuses pour les unir aux puissances intellectuelles et sociales du second⁴⁴.

N'y a-t-il pas en tout cela un mouvement stratégique pour échapper aux forces de la sécularisation tout en se conformant au développement même de l'histoire ? un certain respect de son destin au-delà des tensions qu'il suscite ? La collusion, comme la pratiquait le luthéranisme au dire de Troeltsch, entre société et religion, État et Église, n'est pas souhaitable. Elle conduit aux pires excès. En son temps, Troeltsch était un fervent partisan de la séparation de l'Église et de l'État, il voyait en elle la meilleure façon de s'éduquer l'un l'autre, de combler ses besoins respectifs. Il se prononce donc pour une nette distinction entre la société civile et la culture religieuse, distinction qui ne signifierait pas la disparition de l'un au profit de l'autre, mais, bien au contraire, la reconnaissance de leurs caractères propres et complémentaires⁴⁵.

41. TROELTSCH, *Protestantism and Progress*, pp. 90-91.

42. *Ibid.*, p. 93.

43. *ID.*, « Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums in Verhältnis zur modernen Philosophie », *Gesammelte Schriften*, III, Aalen, Scientia Verlag, 1962, pp. 837-862.

44. VERMEIL, *La pensée religieuse de Troeltsch*, p. 70.

45. *Ibid.*, p. 60.

Plus profondément, c'est à la sécularisation des finalités de l'histoire que conduit la modernité. La société civile ne fait pas qu'élaborer des modes de vie qui lui sont propres. Elle impose des normes et surtout limite les intérêts de la vie au monde présent⁴⁶. C'est sur l'analyse de cette rupture que porte principalement la réflexion de Troeltsch. Il voit un déséquilibre s'introduire dans l'univers de la modernité. La vie présente s'est gagnée toute la faveur, la construction de la Cité de Dieu est remise à plus tard. Troeltsch est ainsi amené à la pensée de saint Augustin et on comprend l'intérêt qu'a suscité chez lui le théologien de la fin de l'Antiquité⁴⁷. D'abord comme historien du christianisme, il pouvait à partir de cette œuvre, mieux situer un maillon décisif dans la chaîne de l'histoire. Mais c'est là surtout où il trouvait la meilleure formulation des questions qui lui tenaient le plus à cœur : comment concilier les idéaux de la Cité de Dieu avec ceux de la cité terrestre ? Leurs divergences du moins apparentes permettaient-elles de le faire ?

En fait, saint Augustin aussi s'interrogeait sur la sécularisation de l'histoire. Il reprochait aux hommes de son époque de s'être enfermé dans leur finitude⁴⁸. Il voulait travailler à l'édification de la Cité de Dieu, mais il devait le faire au milieu de la Cité terrestre. Il a cherché à comprendre ces deux cités, l'une par rapport à l'autre. Faudrait-il juxtaposer l'histoire du monde à côté de l'histoire du salut et la laisser cheminer sur une voie parallèle ? Ou bien faut-il établir des points de contact, des zones qui iraient même jusqu'à les confondre ? D'après Troeltsch, il est dans la logique de la modernité d'évacuer l'histoire du salut. Et la tâche du théologien consiste précisément à tenter de les réintégrer, de ne pas abandonner le monde à son propre sort, de le ramener à ses origines⁴⁹. Bien sûr, nous ne pourrions jamais tout anticiper. Et c'est sans doute une bonne chose. Quelles sont les véritables destinées de ce monde ? Où en est rendu le Royaume de Dieu ? Qui pourrait le dire ? Mais ce qui préoccupe Troeltsch au plus haut point, c'est qu'entre-temps la société civile se donne ses propres finalités, s'approprie les destinées de l'histoire. C'est là où la sécularisation montre son vrai visage. Pour le croyant, c'est là aussi où l'éthique entre en action⁵⁰. Il doit faire des choix, reconnaître les orientations que lui dicte sa culture religieuse. Ce sera sa façon à lui de faire siennes les finalités de l'histoire.

CONCLUSION

Il se dégage de l'œuvre de Troeltsch une interrogation qui nous est tout à fait contemporaine : comment réussissons-nous, à l'apogée de la sécularisation, à surmonter les défis que nous pose le destin ? Les forces en présence, qu'elles soient sociales ou culturelles, suffiront-elles ? Nous connaissons mieux maintenant les distinctions que

46. TROELTSCH, *Protestantism and Progress*, pp. 22-23.

47. Il lui a consacré un ouvrage. Voir TROELTSCH, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Munich et Berlin, R. Oldenbourg, 1915.

48. Lire les commentaires fort appropriés de Henri-Irénée MARROU, *op. cit.*, p. 50.

49. C'est le défi que s'est donné le théologien Hans URS VON BALTHASAR, entre autres. Voir en particulier *De l'intégration : aspects d'une théologie de l'histoire*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1970.

50. Voir Jean SÉGUY, « Ernst Troeltsch, l'éthique et la sociologie », *Social Compass*, XXXI, 2-3 (1984), pp. 169-183.

Troeltsch apporte comme réponse : il y a les forces de la modernité, celles que l'on retrouve à l'œuvre dans l'économie, la science, le pouvoir politique ou l'idéologie du progrès. Et il y a encore les forces religieuses, celles que véhicule le christianisme en particulier. L'effet le plus manifeste de la sécularisation à notre époque, c'est de nous faire croire que, nous, modernes, nous pouvons surmonter le destin en misant sur notre autonomie, sur nos propres forces. La sécularisation introduit ainsi une nouvelle tension au cœur de la civilisation occidentale : la vision historiciste du monde en est un signe. La mise à l'écart des institutions religieuses, la volonté de la société civile de se conduire par elle-même en est un autre. Les Églises ne sont pas disparues. Mais leur silence se fait plus remarqué, et leur action paraît avoir moins d'efficacité.

Ce que Troeltsch appréhendait le plus, c'était l'envahissement complet de la sécularisation. Il était toutefois convaincu, comme beaucoup d'entre nous d'ailleurs, que la modernité, au-delà de son aveuglement, n'a pas manifesté qu'elle possédait les ressources suffisantes pour vraiment surmonter le destin. Et cela surtout parce qu'elle a réduit le destin à une lutte entre hommes. Elle a tendance à oublier le sens du songe de Jacob, que la lutte avec le destin est faite aussi d'un rapport avec la transcendance. C'est cela que le christianisme a compris et dont il veut faire profiter la modernité. Sans cela — et point n'est besoin d'être prophète pour le dire —, d'autres dieux, fabriqués à la mesure des hommes ceux-là, menaceront, à nouveaux frais, une civilisation déjà chancelante. Weber, le chantre du désenchantement, c'est-à-dire de la sécularisation, ne nous a-t-il pas déjà prévenus ?

La multitude des dieux antiques, disait-il, sortent de leurs tombes sous la forme de puissances impersonnelles parce que désenchantées, et ils s'efforcent à nouveau de faire retomber notre vie en leur pouvoir tout en reprenant leur luttes éternelles⁵¹.

51. MAX WEBER, *Le Savant et le Politique*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 85.