Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 59 (2009)

Heft: 1

Artikel: Existe-t-il une justice chrétienne? : Quelques réflexions sur les doctrines sociales d'Ernst Troeltsch

Autor: Disselkamp, Annette

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381785

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 141 (2009), P. 47-62

EXISTE-T-IL UNE JUSTICE CHRÉTIENNE ?

Quelques réflexions sur les *Doctrines sociales* d'Ernst Troeltsch

ANNETTE DISSELKAMP

Résumé

L'ouvrage Les doctrines sociales des Églises et groupes chrétiens *(1911) d'Ernst Troeltsch recèle des réflexions sur la justice distributive qui sont de nature à alimenter nos questions et incertitudes plutôt que de fournir des réponses et de nous rassurer. Le problème se présente sous la forme d'une interrogation relative aux inégalités entre les êtres humains, et l'auteur fait voir que les principales doctrines théologiques exacerbent la difficulté alors même qu'elles tentent de la concevoir et de la rendre intelligible. Nous invite-t-il à baisser les bras ? Et si au contraire, les limites d'un concept nous encourageaient à faire face aux situations les plus scandaleuses ?*

Introduction

À l'heure actuelle, réfléchir au problème de la justice distributive pourrait paraître totalement anachronique. La réponse des gouvernements à la crise financière récente ne foule-t-elle pas aux pieds toutes les considérations qui ont été développées à ce sujet, surtout depuis les années 1970 ? Car aucune position philosophique ne rend plausible l'alimentation des caisses bancaires en prenant sur les fonds de l'État, ni le maximin (Rawls), ni les opportunités de réalisation des individus (Sen), ni non plus l'égalité des ressources (Dworkin)[1]. De fait, la doctrine n'a pas encore été trouvée qui légitime l'affectation de sommes publiques vertigineuses à des circuits privés, et encore moins l'opération de sauvetage des couches moyennes au détriment des populations les plus vulnérables, ou des banques occidentales en sacrifiant les paysans africains[2]. Dans le même temps, des donateurs privés conditionnent leurs aides destinées aux nécessiteux à la volonté de la population de parcourir cent mètres à la brasse et

[1] Pour une présentation récapitulative des théories de la justice depuis J. Rawls, voir D. MAGUAIN (2003).

[2] «Dans la crise actuelle, devons-nous sauver les banques ou les paysans africains ?», se demande I. EKELAND (2009, p. 17).

au crawl (le «Téléthon»), ou encore au nombre de bonnes réponses données par les «stars» dans un jeu télévisé.

La question de la justice présente donc plus que jamais un défi, et force est de constater que la situation de crise actuelle tend à réduire au silence la plupart des réflexions théoriques, comme si elles n'avaient jamais existé ou qu'elles ne pouvaient s'appliquer qu'à un contexte économique et social relativement stable. Entre l'impuissance politique et la frivolité médiatique, que reste-t-il à dire ?

Le dilemme est des plus malaisés. Voilà pour quelle raison il semblerait utile de le reconsidérer à sa racine en le posant dans toute sa cruauté. Il est un fait que les biens de la terre sont inégalement distribués, et pour être sincère nous n'avions pas besoin d'attendre la survenue d'une crise importante afin de nous en rendre compte. Une minorité de personnes possèdent la quasi-totalité des richesses disponibles et aucun argument ne rend *a priori* acceptables les différences effectives. Qu'on soit relativement protégé (c'est probablement le cas de la plupart des utilisateurs de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, auteurs comme lecteurs) ou qu'on se trouve exposé au manque, nous sommes conscients que ce sont en grande partie des hasards qui ont produit ces distinctions.

Les doctrines sociales des Églises et groupes chrétiens d'Ernst Troeltsch[3], auxquelles est consacrée la présente contribution, explore cette intuition précisément. On le verra, la pensée chrétienne selon Troeltsch révèle les apories inhérentes à la question de la justice et elle ne ménage pas nos susceptibilités. Il ne faut pas s'attendre à y découvrir des solutions ni même l'établissement de principes généraux. Car l'ouvrage s'arrête au XVIIIe siècle, alors qu'il soulève au départ la question de l'éventuel apport religieux à la solution des déséquilibres qui ont marqué le tournant du XXe : manquant à la promesse du titre, Troeltsch ne livre en vérité aucune indication susceptible de fonder une meilleure organisation sociale ou une répartition plus supportable, tout en soulignant la profonde injustice des conditions régnantes et des inégalités. Lui qui a écrit des pages lumineuses concernant le rapport entre le christianisme et les valeurs libérales de la modernité, dont notamment l'égalité politique[4], reste discret à la fin sur la réalisation de la justice distributive et admet qu'il n'y a pas de mesures pratiques pouvant se référer à des critères éthiques établis. Plus spécifiquement, la «question sociale» et la «question ouvrière» propres aux temps modernes, qui interpelle la théologie[5] et auxquelles se rapporte le projet même des *Doctrines sociales*, restent sans réponse.

[3] Pour une présentation systématique générale de cet auteur, je renvoie à l'ouvrage collectif dirigé par P. Gisel (1992), qui réunit les points de vue théologique, philosophique, historique et sociologique. J. Séguy (1980), A. Dumais (1995) et C. Froidevaux (1999) s'intéressent aux implications sociologiques et philosophiques. Une partie de l'œuvre de Troeltsch est disponible en langue française, avec les traductions de M.B. de Launay (E. Troeltsch, 1991) et de J.-M. Tétaz *et al.* (E. Troeltsch, 1990, 1996). La conclusion des *Doctrines sociales* a été traduite en (1961).

[4] À propos de ce thème, voir J.-M. Tétaz (1999).

[5] L' «éthique sociale» conçue comme une partie intégrante de la théologie morale ou de l'éthique théologique émerge en effet depuis le XIXe siècle, surtout en rapport

C'est précisément ce qui explique tout l'attrait qu'elles continuent d'exercer et l'intérêt qu'il y a à s'y arrêter.

1. *Ordre céleste et ordre terrestre*

Les doctrines sociales des Églises et groupes chrétiens, parues en 1911, sont parcourues par un paradoxe frappant, qui indique toute la gravité du problème et qui montre d'entrée de jeu pourquoi la question de la justice est par définition inaccessible aux raisons faciles. L'auteur développe une sorte de dialectique des idées religieuses[6] qui est de nature à désarçonner tout lecteur de bonne volonté. Contrairement à ce que suggère la couverture, le théologien et philosophe protestant nous surprend dès les premières pages en soutenant que le christianisme ne renferme *pas* de doctrine sociale propre. Car, voici le principal argument, le message biblique du Royaume de Dieu concerne la vie éternelle et ne saurait s'appliquer au monde d'ici-bas; ne prétendant pas améliorer les conditions de vie réelles, il est réfractaire à être traduit en recettes d'organisation des rapports ordinaires[7]. L'opposition mondain/supramondain[8] ou temporel/spirituel, centrale à l'ouvrage, résume ces prémisses.

Le livre est-il vain d'emblée ? De fait, du moment où tout effort pour déterminer le contenu social du christianisme est déclaré inconsistant, il devient difficile de concevoir une quelconque contribution de la religion à la tâche d'ordonner la vie commune partant d'appliquer des principes reconnus «justes». Le lecteur désireux de découvrir des pistes en vue de répondre aux questions de société pourrait alors être tenté de refermer les *Doctrines sociales* avant même d'entamer le deuxième chapitre, et en tout état de cause, le public est dès lors averti que l'ouvrage nous fait entrer au cœur d'un raisonnement particulièrement complexe[9].

Il est certain cependant que l'affirmation ne se ramène pas à un jeu d'esprit. L'opposition entre «temporel» et spirituel» autour de laquelle se construit l'ouvrage traverse selon Troeltsch la pensée chrétienne depuis les origines jusqu'au présent, avec des répercussions considérables sur l'histoire de la

avec la «question ouvrière», que la théologie catholique de son côté aborde dans les grandes encycliques sociales.

[6] La dialectique de Troeltsch – j'emploie ce terme librement – ne doit pas être confondue avec celle de K. Barth (voir les remarques concises de P. Gisel, 1990).

[7] «Renonciation à tout idéal social intramondain, aux valeurs politiques et économiques en général» (E. Troeltsch, 1919, p. 32).

[8] *Weltlich/überweltlich* (E. Troeltsch, 1919, p. 11).

[9] P. Gisel situe l'interrogation troeltschienne dans un cadre élargi qui tient compte de l'actualité théologique et philosophique. Il écrit par exemple : «la théologie travaille et réfléchit... aux phénomènes d'institutionnalisation et aux diverses productions idéelles qui les accompagnent en les insérant dans une perspective *historique*» (2002, p. 173).

pensée non seulement en théologie mais aussi en philosophie [10]. C'est pourquoi la mise au jour des conséquences qu'elle est susceptible d'entraîner permet de mieux comprendre nos propres difficultés à aborder les grandes interrogations éthiques, dont celle de la justice notamment. En effet, il n'est pas illégitime d'interpréter le paradoxe chrétien comme l'expression aiguë d'un problème qui n'est pas limité à la religion, à savoir l'écart existant entre l'idéal et la réalité. Les théories de la justice ne s'accordent-elles pas à imaginer, de façon plus ou moins explicite, une sorte de condition fictive, à commencer par le «voile d'ignorance» de J. Rawls, et cette projection n'inspire-t-elle pas le reste de leurs réflexions ? Elles expriment et systématisent l'embarras et l'indignation que provoquent en nous le constat des disparités les plus criantes, et Troeltsch ne fait pas autre chose en absolutisant d'un trait de plume la distinction entre un règne idéel parfait et un monde réel où l'injustice semble être la règle.

2. *Un socialisme chrétien ?*

Il est ici nécessaire de rappeler brièvement la place des *Doctrines sociales* dans les discussions de l'époque. L'œuvre de Troeltsch intéresse entre autres le débat concernant le rôle du christianisme dans la naissance des idées socialistes et communistes ainsi que sa relation aux questions actuelles. Intervenant dans une polémique contemporaine, les *Doctrines sociales* s'élèvent contre toute tentative pour rapporter le christianisme aux conditions données [11]. D'un côté, il y a ceux qui en font une manifestation, de type politique, contre les abus sociaux ayant régné au temps de Jésus. D'autres mobilisent l'Évangile pour résoudre les problèmes du jour; ils s'associent, dans cet effort, aux partis politiques, qui n'hésitent pas à se servir de références religieuses afin d'appuyer leurs propositions. Il n'y a pas jusqu'à Bismarck qui n'ait revendiqué l'obédience biblique de ses réformes [12].

Fidèle à sa prémisse de départ, Troeltsch rétorque à la première orientation [13] que le message évangélique «n'est ni la création d'un mouvement social» ni celle «d'une quelconque lutte des classes» [14]: «Tout ce qui touche à l'essence même de la chose découle de la dialectique propre des idées religieuses», écrit-il, et: «Toute science religieuse libre de préjugés (*unbefangen*) démontrera la relative indépendance de l'idée religieuse». [15] Ainsi, si l'Évangile a

[10] A. Dumais, J. Richard, A. Gounelle, P. Gisel, J. Reimer (2002) explorent les aspects de la question du statut de la religion dans la modernité en particulier, en montrant que cette interrogation regagne en actualité.

[11] A. Dumais (2004) analyse finement quelles sont les conséquences pour la conception de l'*histoire*.

[12] E. Troeltsch (1919, p. 2).

[13] Représentée par R. Pöhlmann, *Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus* (1893/1901), et, plus connu, K. Kautsky, *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen* (1895 ; *cf.* E. Troeltsch, 1919, p. 17-18, note 10).

[14] E. Troeltsch (1919, p. 13).

[15] E. Troeltsch (1919, p. 31-32).

toujours davantage attiré les pauvres et impuissants que les riches et puissants, ce n'est pas parce qu'il correspondrait à l'ambition de bouleverser l'ordre existant au bénéfice des dépossédés, mais parce que les personnes les plus défavorisées connaissent spontanément une vérité ignorée des autres, à savoir que les avantages matériels importent peu. En conséquence, les pauvres ou les membres des couches inférieures sont porteurs de l'Evangile, non en tant qu'ils représentent une position sociale déterminée mais en tant qu'ils sont, en quelque sorte, affranchis de tout intérêt d'ordre matériel : ne possédant rien (ou peu), ils savent d'instinct que la vraie richesse n'est pas de ce monde [16].

En deuxième lieu, à ceux qui prennent appui sur la Bible dans la perspective de légitimer telle ou telle politique sociale, Troeltsch réplique que le caractère idéel de la religion vaut dans les deux sens. Sa critique s'adresse en particulier à l'ouvrage du théologien (aujourd'hui pratiquement oublié) M. von Nathusius, *La contribution de l'Église à la solution de la question sociale* (1893-1895), qui s'efforce de déduire une série de propositions concrètes à partir de l'esprit «social» du Nouveau Testament [17]. Or étant originellement indépendant des structures matérielles, le christianisme ne se soucie pas non plus, selon Troeltsch, d'intervenir directement dans l'ordre donné, et les questions relevant de la politique sociale doivent pour cette raison être traitées à partir de considérations extra-religieuses.

Le problème auquel se confronte l'auteur est certes délicat. D'un côté, il montre que le Nouveau Testament risque de se résoudre en platitudes philanthropiques pouvant être mises au service de n'importe quelle orientation politique lorsqu'on en fait la base d'un programme de réformes ou d'une lutte pour la «justice». De l'autre côté, il hésite à adopter la conception opposée d'une incompatibilité franche entre la croyance chrétienne et la réalité économique et sociale. La volonté de combattre la passivité politique du luthéranisme traditionnel entre ainsi en conflit avec le refus d'instrumentaliser l'Évangile au nom de telle ou telle revendication actuelle.

3. La question de la justice

A. *Universalisme et individualisme*

Les conséquences pour la question de la justice sont considérables, car la tension interne qui traverse l'ouvrage s'y applique exactement. Le problème

[16] E. Troeltsch (1919, p. 27). Cette interprétation doit évidemment être rapportée au problème de l'historicisme, auquel Troeltsch s'est intéressé tout au long de sa carrière. Cf. W. Bodenstein (1959).

[17] M. Nathusius, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage.* Troeltsch fait, de ce «misérable livre», un compte rendu de 1000 pages ! En effet, il déclare que c'est la parution de l'ouvrage de Nathusius qui l'a incité à rédiger les *Doctrines sociales*. Cf. E. Troeltsch (1929 [1925], p. 3).

se présente sous la forme d'une interrogation relative aux inégalités entre les hommes.

L'éthique évangélique se résume selon Troeltsch dans les notions d'«individualisme» et d'«universalisme» absolus. La première signifie la valeur et la dignité «infinies» de chaque individu selon son statut devant le Créateur; par «universalisme», Troeltsch entend l'union de tous les hommes avec Dieu, dans l'amour[18]. Contre l'apparence, les deux concepts s'exigent mutuellement, voire coïncident. En effet, l'individualisme engage l'homme à l'«obéissance» envers Dieu et au «sacrifice» de ses inclinations personnelles, et ce jusqu'aux «conséquences les plus radicales». Or ce renoncement total implique le dépassement des différences et des barrières, de sorte que l'individualisme se rapproche de et se confond avec son contraire, l'union, définie comme la «rencontre des individus en Dieu»[19]: «La communauté avec Dieu seule confère une telle valeur à l'individu, et les différences naturelles ne peuvent disparaître que dans le rapport commun avec Dieu, qui s'étend au-dessus du terrestre».[20]

Interprété ainsi, le christianisme repose sur la représentation d'une société parfaite où toutes les inégalités sont abolies, et ce dans le respect de l'intégrité de chaque personne[21]. Quelle est cependant sa signification concrète ? Troeltsch expose le fond de la question dans un paragraphe consacré à l'apôtre Paul. Il se demande ensuite comment elle est abordée par les principales doctrines ecclésiastiques, le catholicisme, le luthéranisme et le calvinisme, ainsi que par les sectes.

B. *Paul*

En vertu des réflexions précédentes, l'éthique biblique semble, au premier abord, réduire à néant les «différences terrestres»[22]. Cependant Troeltsch rejette avec véhémence l'interprétation égalitaire de l'Évangile. «Le christianisme sera toujours instinctivement hostile à toutes les idées d'égalité, en dépit d'une parenté proche»[23], écrit-il.

Afin d'appuyer cette assertion, l'auteur a besoin d'introduire une notion jusque-là tenue à l'écart, celle de la prédestination. La problématique dépasse évidemment le cadre de la seule théologie chrétienne. Troeltsch souligne que

[18] Cf. E. Troeltsch (1919, p. 39-40). Troeltsch est ici proche de A. Harnack, selon lequel l'individualisme et l'universalisme (il dit aussi : «cosmopolitisme») représentent les tendances fondamentales du christianisme (1902, p. 22 et 76).

[19] E. Troeltsch (1919, p. 107).

[20] E. Troeltsch (1919, p. 39).

[21] Le christianisme a préparé, selon Troeltsch, la conception de l'homme moderne (cf. aussi, entre autres, E. Troeltsch, 1904, 1991, 2002 [1923]).

[22] E. Troeltsch (1919, p. 39).

[23] E. Troeltsch (1919, p. 65).

l'idée de prédestination exprime un «problème essentiel et fondamental d'ordre religieux et métaphysique»[24]. Dans le domaine de la théorie de la connaissance, il y a la difficulté de l'«intellectualisme» et du «volontarisme», formulée ainsi : «Les lois de la pensée et les valeurs valent-elles par elles-mêmes ou en vertu d'une volonté constituante ?»[25] En éthique, la notion a trait aux inégalités : les différences sont-elles arbitraires, ou bien peuvent-elles être expliquées et justifiées ?

Chez Paul, la prédestination regarde, en un premier temps, la vocation religieuse. À la question de savoir si le salut éternel concerne l'humanité entière, l'apôtre répond par un 'non' déterminé : comme tous les hommes sont corrompus, nul ne peut revendiquer le salut comme un droit. Dieu est libre de destiner qui à la béatitude qui à la damnation[26], et la grâce est «sans raison» (*grundlos*)[27].

Mais la question concerne *aussi* la sphère terrestre. Selon Troeltsch, l'idée de prédestination constitue la base, non seulement des différences religieuses – dont les effets sont par définition invisibles –, mais aussi des disparités concrètes. De fait, Paul enseigne que les différences sociales sont voulues par Dieu et que chacun a pour mission de rester fidèle à sa place. A l'image du fonctionnement de l'organisme, toutes les positions sont essentielles qu'elles soient élevées ou humbles, et toutes sont investies d'une valeur religieuse. Plus loin encore, les rapports hiérarchiques constituent de véritables occasions pour exercer l'amour et la charité, dans la mesure où ils encouragent la solidarité et l'obéissance[28]. En somme, la doctrine de la prédestination brise les fondements de l'idée d'«égalité absolue et abstraite»[29].

Il y a là un paradoxe surprenant : c'est dans un seul et même paragraphe que Troeltsch souligne, d'un côté, le caractère supramondain, et à ce titre *non réalisable*, de l'idée religieuse d'*égalité*, et qu'il rappelle, de l'autre, les manifestations *réelles* de l'idée religieuse d'*inégalité*, celle de la prédestination. Suivant cette perspective, la première demeure étrangère aux préoccupations séculières, tandis que la seconde s'exprime bien au sein des structures existantes. Qu'il y ait des puissants et des opprimés, des riches et des pauvres, les fidèles sont désormais tenus de l'accepter, comme un fait intangible.

Or s'il est compréhensible que l'incommensurabilité de l'idéal chrétien d'*égalité* entraîne son caractère *in*applicable, il n'est pas aussi évident pourquoi l'incommensurabilité de la doctrine d'*inégalité* la rend *applicable*. L'aporie est complète, et elle semble conduire à l'absurde le projet même de fonder une théorie chrétienne de la justice sociale. À l'aune de cette exégèse, le

[24] E. Troeltsch (1919, p. 63).

[25] E. Troeltsch (1919, p. 63).

[26] On doit toutefois mentionner que Troeltsch hésite à maintenir cette idée jusqu'au bout, puisqu'il souligne qu'à la fin, Dieu attirera tous les hommes à lui (1919, p. 65-66).

[27] E. Troeltsch (1919, p. 64).

[28] E. Troeltsch (1919, p. 65-68).

[29] E. Troeltsch (1919, p. 65).

raisonnement théologique consiste tantôt à opposer, aux conditions régnantes, un idéal condamné par nature à demeurer sans effets, tantôt à simplement les confirmer, par la sanction de l'élection éternelle[30].

C. *La doctrine scolastique*

Selon Troeltsch, la pensée médiévale a poussé le plus loin possible l'ambition de résoudre le problème de la justice, et ce en tentant de fournir une base rationnelle aux disparités effectives.

Tout d'abord, la scolastique admet cette vérité théologique en vertu de laquelle tous les êtres humains sont égaux devant Dieu, avec l'idée que l'union parfaite annule les distinctions. Comparée à la théologie de Paul, elle opère néanmoins une modification capitale. On l'a vu, l'ordre du monde est foncièrement inintelligible selon la doctrine de l'apôtre, et il n'appartient aux hommes ni d'en pénétrer le principe ni de le bouleverser.

Au contraire, le catholicisme médiéval considère le monde y compris les structures sociales comme étant ordonné de façon transparente. La raison divine se trouve à l'origine des relations hiérarchiques et des différences, qui s'intègrent dans un plan d'ensemble harmonieux où les positions, corrélées aux talents naturels, possèdent chacune une signification et une importance propres. Le système thomiste s'efforce ainsi, davantage que toute autre théorie, de réconcilier l'universel et l'individuel, puisque la communion éternelle comprend les particularités et les distinctions. Il se fonde, philosophiquement, sur l'articulation de l'aristotélicisme et du néoplatonisme. Ainsi, l'organisation terrestre reflète exactement le principe divin, qui rayonne jusque dans les éléments les plus humbles, étant à la fois supérieur et immanent aux parties[31].

Cette représentation constitue la base d'un moment central de la théologie scolastique, à savoir l'idée de la superposition des règnes de la nature et de la grâce. La pensée thomiste considère le monde créé, non comme indifférent ou hostile mais plutôt comme constituant une étape préparatoire (*Vorstufe*) à la dimension divine. Le rapport entre le terrestre et le religieux y est interprété sur le modèle de la subordination et non du dualisme. Pour ce qui est des inégalités, l'explication met en œuvre la notion de proportionnalité, en vertu de laquelle la participation au bien suprême est fonction des talents et des efforts moraux fournis par chacun. Les disparités réellement existant cessent alors d'être irrationnelles, puisque la place attribuée aux individus dans le système social correspond à leurs dons et mérites, qui relèvent d'un règne naturel parcouru de part en part par la raison divine[32].

[30] Dans sa contribution «Prédestination», Troeltsch étudie comment les théories modernes, à savoir le darwinisme, le libéralisme et le psychologisme, abordent le problème des inégalités sociales (1907, p. 712-716 et 736-741).

[31] *Cf.* E. Troeltsch (1919, p. 317-318).

[32] E. Troeltsch (1919, p. 322).

Prenant appui sur ces considérations, Troeltsch affirme que l'Église catholique a résolu, d'une certaine manière, le problème des doctrines sociales chrétiennes en général et de la justice en particulier. Il écrit: «La difficulté énorme [...] essentiellement inhérente à l'idéalisme chrétien de la personnalité et de l'amour, celle de générer un idéal général de la société, est surmontée...»[33], avant de conclure:

> L'idée de 'proportionnalité' vient à bout des difficultés du relativisme social, tel qu'il est impliqué dans l'idée d'organisme. La providence, l'Église et la raison universelle (*Weltvernunft*), celle qui est immanente aux lois de la vie sociale, présentent la garantie que l'égalité proportionnelle se réalise, à l'intérieur de l'organisme, grâce à une autorité effectuant une distribution juste (*gerecht verteilende Autorität*).[34]

Troeltsch n'hésite pas à préciser que le dilemme consistant à opérer une médiation entre l'idéal objectif et absolu d'égalité d'un côté, et les différences réelles de l'autre, se trouve réduit à travers l'instauration d'une «justice distributive» (*distributive Gerechtigkeit*).

Mais comme toujours, Troeltsch annule ce résultat au moment même de le présenter. Au niveau théologique, l'argument qu'il y oppose presque sournoisement concerne cette inégalité religieuse qui demeure entière dans le catholicisme comme dans le paulinisme, celle du salut et de la damnation: car à la vérité, l'édifice de la nature et de la grâce ne comprend pas la totalité des êtres humains, ne réunissant que ceux à qui Dieu a réservé la béatitude. Que faire des individus qui s'obstinent dans le péché ?

On ne saurait invoquer la raison divine en tant qu'elle est accessible à l'entendement, comme on peut le faire pour ceux qui se trouvent placés tout en bas de l'échelle hiérarchique; car ces derniers participent à la plénitude divine, humbles qu'ils soient. Il faut donc avoir encore une fois recours à l'idée de prédestination, laquelle, aussi dérangeante qu'incontournable, ouvre un «horizon obscur et irrationnel» qui projette son ombre sur tout le reste. On comprend pourquoi le système thomiste «et le catholicisme d'aujourd'hui» préfèrent ne pas y faire face[35].

Cette analyse, dissimulée au milieu d'un passage qui explique le contraire, à savoir que la théologie médiévale a réussi à se débarrasser du dilemme soulevé, est bouleversante. Elle signifie que l'édifice scolastique, dans sa parfaite lisibilité rationnelle, comprend tout de même une sorte de pièce aveugle. De fait, la question des inégalités religieuses – du salut et de la damnation – rejaillit sur celle des différences manifestes, et ce précisément parce qu'il existe un rapport de «proportionnalité» entre la participation à la vie suprême d'un côté et les dons et les mérites naturels de l'autre. S'il n'est pas intelligible que Dieu ait résolu, de toute éternité, de conduire une partie de ses créatures à la béatitude et de vouer le reste aux peines de l'enfer, il ne l'est pas davantage que

[33] E. Troeltsch (1919, p. 322).
[34] E. Troeltsch (1919, p. 323).
[35] E. Troeltsch (1919, p. 323).

les dons et les talents soient inégalement distribués. Quelque part, en dehors du monument de la nature et de la grâce existe un lieu impensable dont la réalité défie tout effort visant à établir un principe de justice.

D. *Le calvinisme*

Deux constats contraires résument l'interprétation troeltschienne du calvinisme; ils se suivent d'un même souffle: «Le problème sociologique fondamental du rapport entre l'individu et la communauté demeure [...] antinomique», mais la théologie calviniste a néanmoins su «équilibrer» les pôles opposés de façon «significative» et «énergique»[36].

La théologie calviniste développe à son tour les idéaux individualiste et universaliste du christianisme. Le premier découle de la théorie de la prédestination et de l'exigence d'atteindre la perfection et de se conformer strictement à la loi. L'intuition de «la valeur propre de chaque personne» et «le sentiment exaltant d'être chargé d'une mission dans le monde» y sont développés au plus haut point[37]. L'esprit de la communauté et de l'harmonie entre les hommes s'exprime quant à lui dans l'ambition d'établir une Église de saints. Troeltsch va jusqu'à parler d'un «socialisme chrétien»[38].

D'une certaine manière, Calvin semble avoir surmonté le dualisme du message chrétien. Cependant la médiation demeure, ici comme ailleurs, incertaine, de sorte que la question de «l'égalité et de l'inégalité»[39] se trouve encore une fois reconduite plutôt qu'éclairée.

En un premier temps, la théologie calviniste reproduit l'idée en fonction de laquelle les différences n'existent que dans le monde de la finitude, puisque «les hommes sont égaux devant Dieu»[40]. Mais tandis que, jusque là, cette égalité absolue portait sur la dignité inaliénable de chaque personne, elle désigne chez Calvin la condition universelle de corruption: les hommes sont égaux en ce sens qu'ils sont pécheurs et qu'ils méritent les peines de l'enfer.

Cependant, en vertu du décret divin, une partie de l'humanité sera amenée à la béatitude, quand le reste persistera dans l'état de damnation. Comment une telle doctrine est-elle compatible avec l'idée d'égalité fondamentale ? Calvin répond que Dieu dans sa souveraineté sauve ou condamne, et que le salut qu'il offre au petit nombre des élus n'en rend pas moins juste la perte des autres. «L'idée de la grâce est celle d'une grâce pure, et n'a rien à voir avec cette justice que la misérable créature exigerait du Seigneur du monde».[41] On observe ainsi qu'une «justice» dont les raisons sont impénétrables se substitue

[36] E. Troeltsch (1919, p. 674).
[37] E. Troeltsch (1919, p. 669).
[38] E. Troeltsch (1919, p. 642 et 676).
[39] E. Troeltsch (1919, p. 671).
[40] E. Troeltsch (1919, p. 671).
[41] E. Troeltsch (1919, p. 615).

secrètement à l'affirmation primitive d'une égalité absolue. Et au niveau des structures visibles, les choses ne sont pas moins compliquées.

Il faut tout d'abord rappeler qu'en vertu de la doctrine calviniste, la prédestination n'est pas connue des hommes et que les croyants ne sont pas censés s'en préoccuper. Il incombe seulement aux créatures de travailler à la glorification de Dieu par obéissance à ses lois. Or à travers l'idéal consistant à établir une communauté parfaite, la religion calviniste fonde la vie sociale sur l'idée d'«indifférence du rang et de l'état»[42], ne reconnaissant pas d'autres distinctions que celles qui découlent du décret éternel et qui se soustraient à notre vue.

Les inégalités effectives s'en trouvent-elles éliminées ? Le contraire plutôt est vrai. On rencontre la même contradiction que chez Paul : tandis que l'égalité de tous les hommes devant Dieu reste sans effets manifestes, leur inégalité, elle, rejaillit immédiatement sur les rapports sociaux terrestres (ce qui ne signifie pas qu'elle indique les élus et les damnés). «Dans tout ce qui regarde le social, c'est l'inégalité, voulue par Dieu, qui prévaut»[43], écrit Troeltsch, pour conclure que l'«idéal social» demeure essentiellement «conservateur» et «arbitraire» (*sic*). Et l'auteur n'hésite pas à recourir, une fois de plus, à la notion d'irrationalité, dans des propos non dépourvus d'audace, affirmant que l'«irrationalité de l'ordre séculier» (*Weltordnung*) correspond à l'«irrationalité de Dieu» (*die Irrationalität Gottes*) et de l'«élection». À la fin, «l'individualisme [c'est-à-dire, l'égalité de tous les êtres humains devant Dieu] se détermine essentiellement en inégalité»[44].

En conclusion, la question de la justice demeure entière.

E. *Les sectes*

Dans les *Doctrines Sociales*, Troeltsch introduit et systématise la différenciation désormais célèbre entre trois types d'organisation religieuse, à savoir l'Eglise, les sectes et la mystique[45]. On s'intéressera ici aux deux premières formes.

Les groupes se distinguent par leur façon d'envisager la réalisation concrète de l'Évangile dans les conditions terrestres et rendent clairement visible la contradiction inhérente au christianisme[46]. L'Église est fondée sur l'idée d'établir une «culture chrétienne homogène» (*Einheitskultur*) ou encore la prétention d'embrasser simultanément le règne spirituel et le règne séculier. Celle-ci se manifeste de la façon la plus retentissante dans la théorie développée

[42] E. Troeltsch (1919, p. 674).
[43] E. Troeltsch (1919, p. 672).
[44] E. Troeltsch (1919, p. 389).
[45] Cf. J. Séguy (1980, p. 95-125).
[46] Cf. pour la caractérisation générale, E. Troeltsch (1929 [1911], p. 169-174). En ce qui concerne le couple Eglise/secte, Troeltsch semble être redevable à M. Weber, ainsi qu'il le note lui-même (1919, p. 364, n. 164). *Cf.* aussi S. D. Berger (1971, p. 494) et B. Nelson (1975, p. 229-240). À propos des implications épistémologiques et philosophiques de la typologie, voir A. Disselkamp (2006).

et mise en pratique aux XIIe et XIIIe siècles, selon laquelle le gouvernement politique est subordonné au Pape ; mais bien que le catholicisme en représente la manifestation la plus pure, le luthéranisme et le calvinisme correspondent encore à ce modèle.

L'organisation sectaire apparaît dès les débuts du christianisme, chez les montanistes et les donatistes, et puis au Moyen-Âge chez les hussites par exemple ; on la retrouve enfin dans le protestantisme. Au contraire de l'Église, elle introduit une rupture radicale avec la culture ambiante. Troeltsch distingue deux formes fondamentales, à savoir les sectes de type passif et les sectes de type militant. Les unes, vivant dans le repli sur elles-mêmes, ne cherchent à réaliser l'état idéal qu'au sein de leur propre groupe, tandis que les autres songent à précipiter l'arrivée du règne du Christ, le cas échéant par le recours à la violence. Toutes deux ont en commun la rigidité d'une éthique qui ne permet aucun consentement au *statu quo*. Qu'elles mènent un combat armé ou qu'elles évitent tout contact avec l'extérieur, elles entretiennent naturellement un rapport d'opposition avec le reste de la société.

On peut encore définir ces formes par la manière dont chacune d'entre elles conçoit les conditions d'appartenance.

En vertu de la doctrine ecclésiastique, la promesse de salut apportée par le christianisme est incarnée par l'institution même et ne dépend donc pas de la conduite de chaque individu. Les membres jouissent de la grâce du fait de leur participation aux sacrements, dont l'action salvatrice est immédiate, que celui qui les reçoit et celui qui les dispense soient ou non personnellement vertueux. C'est la raison pour laquelle l'Église n'exige pas de qualification religieuse spécifique. En corrélation avec cette position, l'appartenance est considérée comme étant obligatoire : nul n'est censé s'exclure de la perspective du salut ou, ce qui revient au même, préférer l'erreur à la vérité.

La secte, elle, représente la prétention d'établir, sur terre, un ordre reproduisant réellement la perfection du royaume céleste. Comme elle demande à ses membres une conduite irréprochable, elle a pour fondement le principe de la libre appartenance ; les critères d'admission sont stricts. C'est une communauté de saints.

Les conséquences pour notre question sont considérables. Contrairement à l'Église, les sectes refusent l'idée qu'il puisse y avoir une éthique religieuse non destinée à être réalisée concrètement, ainsi que Troeltsch l'illustre de façon éblouissante à propos des mouvements du Moyen-Âge. Elles enseignent «un droit naturel du communisme, de la liberté et de l'égalité»[47], comme l'avaient déjà fait certains théologiens du IVe siècle, et les plus radicales d'entre elles suppriment la propriété privée («égalité générale des rapports de propriété et des rapports sociaux»[48]).

[47] E. TROELTSCH (1919, p. 359).

[48] E. TROELTSCH (1919, p. 379, 381, 391, 405). Il existe évidemment des différenciations fines parmi les groupes sectaires. Quand les uns insistent le plus fortement sur les idées égalitaires, d'autres, comme les wiclifiens, s'en tiennent davantage à l'idée de prédestination et ne prêchent pas de réformes sociales aussi radicales.

Par comparaison aux doctrines ecclésiastiques présentées plus haut, la tension séculier/temporel se trouve ici nivelée au profit d'une conception intransigeante des relations entre les hommes, et ce au risque d'entrer en conflit avec les lois publiques. Pourquoi alors Troeltsch ne s'arrête-t-il pas à ce résultat ? N'aurait-il pas dû conclure que les sectes ont bien pratiqué, sur terre, une éthique évangélique véritable et une justice pure, ou qu'elles ont en tout cas tenté de le faire ? Cette interrogation révèle toute la profondeur de sa dialectique.

En effet, s'il est vrai que les sectes semblent bien à première vue constituer un exemple de réalisation de la doctrine chrétienne, il n'en reste pas moins que la mise en œuvre effective des idéaux évangéliques a pour condition le reniement de leur caractère divin. Interprétés comme règles positives, ils se trouvent vidés de leur substance proprement religieuse et risquent de devenir... de simples instructions de vie, partant tout relatifs[49].

En résumé, l'Église – ou les Églises – préservent l'essence a-terrestre du christianisme, mais ce en réduisant l'idéal religieux à ce qu'il a de plus exigeant. Les sectes quant à elles aspirent à réaliser littéralement le contenu des commandements, cependant elles portent par là même atteinte à l'hégémonie et à l'intangibilité absolues de l'idée religieuse. On peut dire encore que l'éthique idéale instaurée en loi positive est hérésie puisque, stipulant l'établissement d'un ordre parfait, elle nie la corruption de la créature, partant le péché originel. Et le risque inhérent à ce modèle de se dégrader en attitude militante – en intégrisme – illustre ce défaut[50].

Conclusion

Pour conclure, les *Doctrines sociales* présentent un christianisme qui véhicule une idée de justice idéale et plaide la disparition des inégalités, mais qui a constamment fui la question de sa mise en application. Seules les sectes auraient tenté de pratiquer une forme de communauté absolument exemplaire, mais leurs efforts restent par définition restreints à un petit cercle seulement, si bien qu'elles ne sauraient prétendre contribuer à résoudre la question de la justice conçue comme un problème de société.

Nous l'avons annoncé, le lecteur sera déçu qui espérait découvrir des propositions permettant de changer et d'améliorer la société. La pensée de Troeltsch se soustrait à une telle attente, et c'est pourquoi il est assurément plus aisé d'indiquer les points de vue qu'elle exclut que d'en tirer des conséquences immédiatement constructives. De fait, les *Doctrines sociales* ne nous font pas comprendre la signification d'une «justice distributive» *terrestre*, et

[49] *Cf.* E. TROELTSCH (1919, p. 422-424).

[50] «La corruption des meilleurs est la pire», rappelle le cardinal Ratzinger (J. HABERMAS, J. RATZINGER, 2004, p. 27).

elles refusent catégoriquement d'analyser la situation actuelle et *a fortiori* de s'associer aux protagonistes des réformes sociales.

La position de Troeltsch ressemble-t-elle alors à celle que son ami M. Weber pensait devoir prêter aux grands virtuoses religieux, qui recherchent le détachement et l'extase et se complaisent dans leur souveraineté spirituelle, en confondant l'état de perfection avec l'ignorance superbe des imperfections réelles qui règnent dans le monde ?[51] Suffit-il d'imaginer un état idéal pour ne jamais rien faire, en puisant du réconfort à la pensée que l'idéal cesse d'être idéal si on tâche de l'appliquer ? À mon sens, l'ouvrage ne succombe pas à la tentation de l'impassibilité bien qu'il en soit fortement attiré, on ne saurait le nier[52]. Car en mettant crûment en lumière le caractère non réalisable de l'idéal, il n'encourage pas la paresse mais il fait comprendre que l'abîme restera toujours aussi grand et qu'il n'y a pas de consolation intellectuelle, et cette intuition est le contraire de l'apathie et de la résignation. Il faut avoir les yeux ouverts pour désirer le changement : chaque personne qui s'est déjà demandée si sa propre position était «juste» comparée à celle du voisin aura sans doute été amenée à conclure qu'aucune explication ne peut être trouvée, et c'est cette réflexion que Troeltsch explore jusqu'aux dernières conséquences. C'est celle-là même qui nous interdit de démissionner.

Dans le domaine de la théorie, les *Doctrines sociales* nous invitent à examiner trois pistes en particulier. En histoire de la pensée, on étudiera les articulations existant entre les efforts faits depuis les années 1970 pour construire de nouvelles philosophies de la justice d'un côté, et l'«éthique sociale» qui se développe en théologie depuis le tournant du siècle de l'autre[53], en partant par exemple de la question de la définition idéale de la justice distributive. Puis, il faudrait reprendre l'interrogation épineuse de la relation entre les valeurs politiques libérales d'une part et la répartition sociale des richesses matérielles d'autre part, car à en croire Troeltsch, un chemin direct mène des idées chrétiennes jusqu'à l'égalité politique mais non jusqu'à l'égalité sociale[54]. Finalement, on peut suggérer que les raisons qui conduisent un certain nombre de philosophes contemporains à privilégier l'éthique du *care* à une morale de la justice, jugé trop abstrait partant aveugle et sourd à la souffrance, tiennent en grande partie aux difficultés intrinsèques de la notion de justice. Or ces difficultés sont inévitables : Troeltsch montre avec éclat qu'il n'y a pas de pensée morale sans *hiatus*.

[51] *Cf.* M. Weber (2003b, p. 307 et 353).

[52] *Cf.* A. Disselkamp (2008, p. 87-114).

[53] Voir les suggestions de D. Mieth (2006, p. 517-518).

[54] N'y a-t-il pas un parallélisme frappant avec la proposition de M. Walzer (1997) par exemple, selon lequel la justice dans la sphère politique se définit par l'égalité stricte, et dans les domaines de la famille et de l'économie, par le besoin et les contributions effectives de chacun ?

Bibliographie

Berger, S. D., 1971, «The Sects and the Breakthrough into the Modern World: on the Centrality of the Sects in Weber's Protestant Ethic Thesis», *The Sociological Quarterly*, 12, p. 486-499.

Bodenstein, Walter 1959, *Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang*, Gütersloh, E. Mohn.

Disselkamp, Annette, 2006, «La typologie Église – sectes – mystique selon Ernst Troeltsch», *L'Année sociologique*, 56-2, p. 457-474.

Disselkamp, Annette, 2008, *La sociologie et l'oubli du monde. Retours sur les fondements d'une discipline*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

Dumais, Alfred, 1995, *Historicité et foi chrétienne. Une lecture du théologien Ernst Troeltsch*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

Dumais, Alfred, Richard Jean, Gounelle André, Gisel Pierre, Reimer James, 2002, *Philosophie de la religion et théologie chez Ernst Troeltsch et Paul Tillich*, Québec, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan.

Dumais, Alfred, 2004, «Une autre philosophie de l'histoire: celle d'Ernst Troeltsch», *Laval Théologique et Philosophique*, 60-1, p. 97-114.

Ekeland, Ivar, 2009, «Modèles économiques et morale», *Pour la science*, 375, p. 17-18.

Froidevaux, Camille, 1999, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, P.U.F.

Gisel, Pierre, 1990, «Postface: un nouvel intérêt francophone pour Ernst Troeltsch», *in*: E. Vermeil, 1990, *La pensée religieuse de Troeltsch*, réédité par H. Ruddies, Genève, Labor et Fides, p. 91-95.

Gisel, Pierre, 1992 (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides.

Gisel, Pierre, 2002, «Penser la religion aujourd'hui», *in*: P. Gisel, J.-M. Tétaz (éds.), *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides, p. 362-392.

Habermas, Jürgen, Ratzinger Joseph, 2004, «Les fondements prépolitiques de l'État démocratique», *Esprit*, juillet, p. 5-28.

Harnack, Adolf von, 1902a, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, J. C. Hinrichs.

Maguain, Denis, 2002, «Les théories de la justice distributive post-rawlsiennes. Une revue de la littérature», *Revue de métaphysique et de morale*, 53-2, p. 165-199.

Mieth, Dietmar, 2006, «Sozialethik», *in*: M. Düwell, C. Hübenthal, M. H. Werner (éds.), *Handbuch Ethik*, 2e éd. actualisée et enrichie, Stuttgart-Weimar, Metzler, p. 517-520.

Nelson, Benjamin, 1975, «Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists», *Sociological Analysis*, 36, 1975, p. 229-240.

Séguy, Jean, 1980, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf.

Tétaz, Jean-Marc, 1999, «Identité culturelle et réflexion critique. Le problème de l'universalité des Droits de l'homme aux prises avec l'affirmation culturaliste. Quelques remarques à partir de Ernst Troeltsch», *Études théologiques et religieuses*, 74, p. 213-233.

Troeltsch, Ernst, 1904, *Politische Ethik und Christentum*, Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht.

Troeltsch, Ernst, 1907, «Prädestination», *Christliche Welt*, 21, p. 712-716 et 736-741.

Troeltsch, Ernst, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr:

– vol. 1, 1919 [1911]: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*.

– vol. 2, 1922 (a): *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*:

– [1898] «Historische und dogmatische Methode in der Theologie», p. 729-735.
– [1903] «Was heisst 'Wesen des Christentums' ?», p. 386-451.
– vol. 3, 1922(b): *Der Historismus und seine Probleme.*
– vol. 4, 1929 : *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie,* éd. H. Baron:
– [1925], «Meine Bücher», p. 3-18.
– [1911], «Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht», p. 166-191.
– «Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums» [1911], p. 122-156.

Troeltsch, Ernst, 1961, «Christianisme et société. Conclusion des *Soziallehren»*, trad. par M.-L. Letendre, *Archives de sociologie des religions*, 11-2, p. 15-34.

Troeltsch, Ernst, 1990, *Religion et histoire : esquisses philosophiques et théologiques*, avec une postface de T. Mann, textes édités, introduits et annotés par J.-M. Tétaz, trad. de A.-L. Fink et J.-M. Tétaz, présentation de P. Gisel, Genève, Labor et Fides.

Troeltsch, Ernst, 1991 [1909-1913], *Protestantisme et modernité*, trad. et préfacé par M.B. de Launay, Paris, Gallimard.

Troeltsch, Ernst, 1996, *Histoire des religions et destin de la théologie*, trad. de J.-M. Tétaz, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf (t. III des *Œuvres*).

Troeltsch, Ernst, 2002, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 15: *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-23)*, Berlin, New York, Walter de Gruyter:
– [1923], *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, p. 493-512.

Walzer, Michael, 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. de P. Engel, Paris, Seuil.

Weber, Max, 2003a, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi d'autres essais, éd., trad. et présenté par J.-P. Grossein avec la collaboration de F. Cambon, Paris, Gallimard.

Weber, Max, 2003b, *Hindouisme et bouddhisme*, trad. de l'all. par I. Kalinowski avec la collaboration de R. Lardinois, intr. et notes de I. Kalinowski et R. Lardinois, Paris, Flammarion.