NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

123 N° 1 Janvier-Mars 2001

D. Müller: « L'éthique protestante dans la crise de la modernité ». À propos d'un livre récent

Olivier PERRU

p. 88 - 95

https://www.nrt.be/fr/articles/d-muller-l-ethique-protestante-dans-la-crise-de-la-modernite-a-propos-d-un-livre-recent-508

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 123 (2001) 88-95
O. Perru

D. Müller: «L'éthique protestante dans la crise de la modernité»

À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT[1]

Ce livre de D. Müller, pasteur et professeur à l'Université de Lausanne, se présente comme un bilan et une reconstruction des apports de l'éthique protestante. Dans le contexte de la modernité, il tente également d'évaluer sa capacité à répondre aux interrogations nouvelles et actuelles de la «post-modernité». Son intérêt est double: la méthode de reconstruction généalogique qu'il emploie et la mise en valeur d'une éthique proprement théologique dans la confession protestante. L'idée de reconstruction généalogique implique une approche de l'éthique comme «déploiement d'une autonomie singulière de la part des producteurs de l'éthique protestante» (p. 18), production au cours de l'histoire, «mouvement, processus répondant à un projet, à une intentionnalité» (p. 19). Cette ligne directrice pose la question de ce qui objective le déploiement de l'éthique. C'est sans doute parce qu'il en est conscient que l'auteur pose les bases de la reconstruction de l'éthique protestante sur plusieurs fondements: l'Écriture sainte, «la signification de l'herméneutique», ainsi que certaines théologies protestantes ayant marqué le XXe siècle.

Nous analyserons donc ce mouvement de reconstruction en éthique théologique protestante, telle que D. Müller la propose, à travers ses divers moments: l'autonomie, la référence à l'Écriture et aux traditions, le rapport à la modernité, la responsabilité… Le but de notre étude est de souligner les caractéristiques de la démarche et de nous interroger sur la validité des articulations qu'elle propose, entre philosophie et théologie.

L'autonomie

Classiquement, l'autonomie de la personne humaine est à considérer au sens kantien d'autodétermination. La personne étant libre

1. Müller D., *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, coll. Passages, Paris / Genève, Cerf / Labor & Fides, 1998, 369 p., 195 FF.

dans sa volonté pour poser des actes conformes à la raison, l'éthique elle-même est relative à un sujet libre et s'autodéterminant. De l'autonomie du sujet éthique, on passe alors à l'autonomie de l'éthique. Celle-ci devient par extension et paradoxalement «autonome», tout en se coupant de ses racines et d'une finalité universelle. L'auteur évoque le processus de sécularisation et de modernité qui est qualifié d'autonome dans un sens positif par Bonhoeffer (p. 113). Mais il veut en même temps «tirer les conséquences théologiques ultimes du processus de l'autonomie» (p. 113). Nous sommes alors confrontés à une difficulté de discernement quant à l'angle d'approche de la question de l'éthique voulue comme autonome: s'agit-il d'une éthique fondamentalement religieuse ou d'une éthique laïcisée? L'auteur cherche à établir l'éthique comme une discipline critique qui supposerait la théologie protestante et qui, à travers une dialectique historique, rechercherait *in fine* les éléments «d'une synthèse originale, adaptée aux défis et aux besoins de la culture actuelle» (p. 115). Notons ici que le processus «généalogie – reconstruction» est un processus dialectique qui ne permet plus la distinction entre la philosophie et la théologie. Au lieu de partir de la théologie pour reconstruire une éthique, en gardant la méthode de travail du théologien, commencer par une éthique strictement humaine, philosophique, ne demande pas de présupposer l'existence de Dieu ni la révélation. On pourrait ensuite s'ouvrir à l'approche théologique en la distinguant bien de la perspective philosophique. Mais cela est-il concevable d'un point de vue protestant?

En fait, l'auteur n'envisage pas de réemployer en théologie les acquis de la philosophie (ce qui supposerait d'accepter l'altérité et la complémentarité des démarches) mais, à la suite de Tillich, il refuse le «dualisme» qui consisterait à «mener en parallèle deux voies hétérogènes et incompatibles, la voie de l'éthique autonome à la suite de Hume et de Kant, et la voie de l'éthique hétéronome, fondée sur une révélation…» (p. 119). Il ne veut pas «court-circuiter l'articulation du théonomique et du philosophique», en considérant que l'accès philosophique au réel et à la «théonomie» peut en quelque sorte se passer de la théologie (p. 122). Il tend à proposer comme solution à cette (impossible?) liaison la démarche de Paul Ricœur: «L'approche herméneutique de Ricœur est donc requise, si l'on entend donner de la chair et du contenu au mouvement dialectique de l'autonomie et de la théonomie» (p. 125). Pourquoi? Cette méthode empruntée à Ricœur fait-elle le lien entre les deux dimensions et la dimension narrative de la foi par la mémoire et le récit?

La référence à l'Écriture et aux traditions

L'auteur reprend aux chapitres V et VI l'intention philosophique de MacIntyre à propos «des rapports formels entre tradition et raison» (pratique)[2]. Il se situe toujours dans l'esprit d'une reconstruction de l'éthique protestante, supposant le paradigme de l'autonomie au sens où nous en avons parlé. Le problème de la prégnance de ces traditions philosophiques ou religieuses, en particulier dans les multiples Églises protestantes, soulève évidemment la question de l'universalité. «Comment des traditions rivales, vouées chacune pour soi au principe de cohérence interne, peuvent-elles se comprendre?» (p. 167). L'universalité suppose une possibilité de dépassement du côté de chaque tradition particulière pour saisir les éléments fondamentaux de l'éthique (en particulier dans le cas d'une éthique religieuse). Mais une tradition philosophique, celle d'Aristote, est accusée d'être «indûment sacralisée» (p. 168). L'auteur devrait montrer pourquoi, jusqu'où elle prétend aller et jusqu'où elle va dans la découverte du réel, et ce qui lui reste inaccessible. Cet inaccessible est-il accessible à une autre tradition philosophique? Quoi qu'il en soit, l'auteur propose en premier lieu de reprendre l'examen de la «rationalité» des traditions philosophiques et religieuses (cf. p. 173). «Approfondir et élargir la conception des traditions et de la raison, faire droit aux exigences propres du religieux, en particulier en sa forme judéo-chrétienne, telles semblent être les conditions d'une meilleure compréhension des liens et de la différence entre l'universalité de l'éthique et la singularité de sa configuration chrétienne» (p. 173). La contribution des traditions philosophiques et religieuses à la reconstruction d'une éthique protestante se conçoit donc en fonction de ce que ces traditions ont de plus profond et de plus vivant.

Le deuxième élément censé contribuer à la reconstruction de l'éthique protestante est l'herméneutique (p. 173). L'herméneutique est en elle-même le fait d'un sujet qui est vu comme constitué par une expérience historique. «L'acte d'interprétation… interroge toujours le passé et le présent dans le but d'entrouvrir un avenir» (p. 170). Après de longs développements sur les diverses herméneutiques, D. Müller considère la contribution de l'herméneutique à une construction de l'éthique protestante sous

2. Cf. SHARKEY R., *Vertus, communautés et politique: la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre*, dans ce même numéro de la *NRT*, p. 62s.

l'angle de la «ré-interprétation» de l'action du Saint-Esprit, telle qu'elle s'est manifestée dans l'histoire. Ceci étant dit, qui fait cette interprétation? Quels éléments objectifs demeurent au-delà de l'interprétation? Pour le protestant, c'est le théologien qui est appelé à relire l'œuvre du Saint-Esprit dans l'homme et à en dégager les éléments essentiels. Pour le catholique, c'est d'abord à la communauté ecclésiale et au magistère de mettre en lumière des aspects de la foi implicitement contenus dans la révélation, aspects qui ne seront explicités qu'à travers un devenir.

Enfin, l'Écriture délivre un message évangélique appelé à s'articuler (p. 188) sur une exigence théologique. L'auteur fait appel à la vision d'Éric Fuchs qui propose une exigence éthique liée à l'Écriture (en particulier au Décalogue) mais quelque peu formalisée, voire vidée de son contenu concret. La Bible peut être lue sous divers aspects, notamment sous l'aspect éthique; son contenu peut inspirer une «attitude éthique» (p. 195), et n'est pas assimilable pour l'auteur à un ensemble de normes objectives. Il semble que la question de l'objectivité qui revient ici soit une difficulté constante du livre de D. Müller. On comprend que l'auteur se refuse à réduire l'Écriture à des normes objectives et qu'il en intègre la lecture dans l'attitude chrétienne, en lien avec une communauté, un contexte et une culture, sous l'inspiration rénovatrice de l'Esprit. Cependant, un point de vue catholique (tel qu'il s'exprime dans *Veritatis Splendor*, très critiquée p. 42-46), insisterait davantage sur le rapport entre la foi et l'activité morale de la personne et sur ce qui les détermine. On déboucherait alors sur les difficiles questions de la norme et de la finalité de l'acte en théologie morale.

À partir de là, se trouve mis en place le cadre de la «reconstruction de l'éthique protestante». L'auteur aborde (p. 207) le problème typiquement calviniste de la tension entre «l'action de Dieu» qui exige la médiation de l'activité morale de l'homme et la «religion du travail» qui insiste uniquement sur ce deuxième point, au prix d'une confusion entre l'agir et le faire. Le «faire», la réalisation dans un contexte économique, n'est pas forcément en prise sur l'agir et la réalisation de soi au sens moral, encore moins sur la sanctification. Cette remarque permet de mettre en pleine lumière une des confusions majeures des dérives des éthiques calvinistes, confusion sur laquelle s'est bâtie pour une grande part la conception de la valeur éthique de l'activité productive. Par ailleurs, les élaborations morales protestantes sont devenues de plus en plus autonomes, rationalisantes, en s'éloignant de

la doctrine de la sanctification. Pour Calvin, l'action dans le monde découle de la foi et assume les dimensions morales et politiques; après lui, cette action devient de plus en plus un «faire» qui sécularise le salut personnel en prétendant l'authentifier. Une tentative de reconstruction de l'éthique protestante dans la perspective des médiations, est celle de Ernst Troeltsch: ni radicalisme évangélique, ni sécularisation, mais un compromis entre les deux. «L'éthique naît dans l'élaboration de médiations, de compromis, entre l'absoluité radicale de l'Évangile et la dure contingence du monde et de la société.»

Cette éthique chrétienne telle que la conçoit Ernst Troeltsch apparaît surtout comme éthique sociale. C'est l'individu qui met en œuvre dans la vie sociale le contenu interne du christianisme «qui n'est autre que l'amour de Dieu, source de la sociabilité véritable» (p. 235)[3]. On pourrait s'interroger cependant sur le caractère apparemment univoque de cet amour de Dieu. Ne se traduit-il que dans la vie sociale ou n'a-t-il pas d'autres champs d'application plus personnels? Cette restriction mise à part, il faut souligner la redécouverte à l'intérieur du protestantisme de ce lien entre la charité (potentialité d'action existant dans la personne) et la vie sociale. La charité «fait la passerelle entre la *Liebe* divine et la socialité humaine». Au terme, on retrouve la communion avec Dieu et avec les autres, au delà de l'individu (cf. p. 235). On retrouverait donc ici une richesse partagée par les différentes confessions chrétiennes et qui consisterait dans le fait d'assumer une éthique pleinement humaine, religieuse et chrétienne, par la charité et par la communion ecclésiale, préfiguration du royaume[4].

Le rapport de l'éthique à la modernité

Pour donner quelques repères dans la reconstruction de l'éthique protestante aujourd'hui et dans son rapport à la modernité, Denis

3. D. Müller se réfère ici à la conclusion de Troeltsch dans les *Soziallehren*. TROELTSCH E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912. Pour la conclusion, l'auteur suit la traduction française publiée sous le titre «Christianisme et Société», *Archives de Sociologie des religions*, 1961, 15-34.

4. Cette anticipation du royaume, vue comme mise en œuvre de la charité par chaque chrétien, à partir de sa vie spirituelle, Ernst Troeltsch y fait allusion dans la conclusion des *Soziallehren*: «Das Reich Gottes ist inwendig in uns» (Le royaume de Dieu est au-dedans de nous).

Müller établit (p. 297) des «critères» de sa «plausibilité culturelle». Le premier critère est le «respect de la réalité». Cette réalité se présente à l'intelligence humaine avec certaines caractéristiques accessibles. Elle «ne doit jamais être théologisée trop vite». Toutefois, on comprend mal alors que l'auteur maintienne l'éthique théologique comme unique champ disciplinaire; cela renvoie au problème déjà mentionné de la distinction entre philosophie éthique et éthique théologique. L'exemple donné, «le débat sur la prostitution» (p. 297), montre qu'en réalité, l'analyse préliminaire au jugement d'éthique théologique est une analyse d'ordre plutôt sociologique.

Puis, l'éthique théologique est située par l'auteur comme étant «critique» à l'égard des systèmes et des idéologies, elle comporte une capacité de confrontation philosophique et religieuse. Elle implique aussi une «autocritique» (p. 298) envers sa propre démarche. Tout cela tendrait à montrer que l'éthique théologique protestante se situe dans la lumière de l'expression de la conscience informée par la foi. La conscience du croyant a une capacité de critique envers les autres, mais surtout envers soi-même. Ainsi cette éthique théologique suppose, chez les protestants, la jonction entre la justification par la grâce et une évaluation pacifiée du comportement religieux.

Enfin, dans la suite de ces remarques, l'auteur considère que l'éthique théologique protestante a pour fonction d'éclairer «les besoins et les désirs de l'humanité» et surtout «la visée ultime du désir de Dieu, du vrai, du bien, du juste et du beau» (p. 299). À ce sujet, il est très intéressant que l'auteur mette davantage en lumière dans cette vision la tension et la «dissonance» (p. 299). La morale catholique insisterait plus sur une convergence des actes et des facultés humaines vers un Dieu qui est proche dans la foi et dont la recherche unifie nos potentialités. Le problème est celui du rapport entre la vie théologale et la vie morale, vécu plus dans la contradiction par les protestants et dans la convergence par les catholiques. Les pages suivantes (p. 301-305) permettent de juger des apports du protestantisme et du catholicisme au niveau des conséquences de ce rapport entre la vie de la grâce et la vie morale. «Alors que le catholicisme tend à saisir la morale à partir de la continuité entre la nature et la grâce, le protestantisme privilégie avant tout la relation entre la loi et l'Évangile» (p. 301). Dans le protestantisme, le don de la grâce sanctifiante n'est pas un problème comme cela a pu l'être à certaines époques chez les catholiques. L'homme ne risque pas de perdre l'amitié de Dieu pour un simple faux pas, un accident de parcours; la grâce est

donnée gratuitement. L'homme est alors libre pour mettre en œuvre une transformation du monde qui témoigne de l'Évangile et soit conforme à la loi naturelle. À partir de là, on peut comprendre que le protestantisme s'est incarné dans la rationalisation et la transformation du monde; d'où le lien établi par Max Weber entre «protestantisme» et «esprit du capitalisme». À l'inverse, le catholicisme garde une liberté prophétique et contemplative à l'égard des développements du processus de la modernité. Il est intéressant de noter que l'auteur (p. 305) met en garde contre le lien (établi par Weber et Troeltsch) entre, d'une part l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, d'autre part, le «dogme de la prédestination». Dans le développement capitaliste des pays protestants, il peut s'agir tout simplement d'une «reconnaissance des intérêts sociaux» par les croyants et pas forcément de représentations théologiques préexistantes. Et libéré d'une préoccupation casuistique de son salut, l'homme peut entrer délibérément dans le champ de la création et la valoriser. Une telle explication paraît plus simple que de voir une conséquence de la prédestination dans le développement du capitalisme en pays protestant (cf. p. 305).

Conclusion: Une éthique de la responsabilité… et après?

Une éthique d'engagement et d'autonomie, de rapport à la réalité et à l'accomplissement ultime de l'humanité, une éthique éclairée par la conscience individuelle elle-même informée par la foi: une telle éthique ne peut être finalement qu'une éthique de responsabilité du sujet face aux autres et face à Dieu. On peut d'ores et déjà se demander si une telle éthique de responsabilité n'est pas quelque peu écrasante et pessimiste. Pour creuser cette question de la responsabilité, l'auteur fait appel à Paul Ricœur qui part de la responsabilité «face à l'altérité de l'autre homme» dans une «horizontalité» (p. 311). L'auteur reconnaît (p. 312) que le philosophe ne peut rien dire de la révélation et du point de vue théologal, mais qu'il peut évoquer ce que représente la référence religieuse pour l'éthique. Dans cette mesure, on se demande alors pourquoi insister sur cette démarche philosophique qui paraît un peu déséquilibrée entre une horizontalité normative et enfermante et une verticalité qui reste un fondement inaccessible. Ce qui permet d'aboutir et de faire de cette éthique de responsabilité une éthique théologique, c'est en fait la redécouverte de l'expérience chrétienne, de la rencontre avec Dieu. C'est à travers une relation

d'amour dans l'Esprit Saint, que se conçoit la responsabilité morale à l'égard des autres et la libération de la culpabilité. On rejoint alors un thème plus ou moins évoqué précédemment quant au rapport entre la vie théologale et la vie morale. Ainsi comprise et renouvelée à partir de sa source, la responsabilité implique l'autonomie du sujet mais cette autonomie se réalise «à l'épreuve de la réalité» (p. 318), donc à travers les médiations multiples de l'environnement humain. Ceci étant dit, on se retrouve quand même au terme d'une telle démarche dans une tension entre la philosophie et la théologie, «tension constitutive» dit l'auteur (p. 321); ne s'agit-il pas plutôt d'une tension irréductible? Fondamentalement, comment ordonner, coordonner, ces deux disciplines[5]?

Au terme de cette analyse, l'intérêt de l'ouvrage n'est plus à démontrer. Malgré la perspective nécessairement différente entre la perception catholique et la démarche protestante en terme d'éthique théologique, on peut approfondir toute la question de ses fondements et de ses caractères principaux. La ligne directrice de l'ouvrage, et son côté le plus intéressant, est la question de l'autonomie et de sa source. L'autonomie n'est pas une fin en soi, c'est le dépassement de notre propre autonomie subjective et de celle de notre éthique qui nous met en contact avec une réalité spirituelle plus profonde, et donc, paradoxalement, nous rend plus libres et plus responsables.

Olivier PERRU
Université Catholique de Lyon
25, rue du Plat
F-69288 Lyon Cedex 02

5. «Au lieu d'être simplement excédée, ne doit-elle pas (la philosophie) penser l'impensé qui la questionne?» (p. 321).