

Francine Charoy

VERS UNE ÉTHIQUE DE LA LIBERTÉ

Reconstruction de la
conduite de vie
dans la théologie éthique
de Trutz Rendtorff

MODERNE

KULTUREN

RELATIONEN

Band 19



PETER LANG
EDITION

Francine Charoy

VERS UNE ÉTHIQUE DE LA LIBERTÉ

Reconstruction de la
conduite de vie
dans la théologie éthique
de Trutz Rendtorff

MODERNE

KULTUREN

RELATIONEN

Band 19



**PETER LANG
EDITION**

Introduction

1. Problématisation : « conduire une vie », un concept pertinent pour une éthique contemporaine commune ?

Dans un contexte où les religions ont été mises à distance dans les argumentations éthiques parce qu'elles ne répondaient pas aux critères de rationalité de l'argumentation, nombreux sont les chercheurs qui s'interrogent aujourd'hui sur la religion, son essence et sa place dans la construction sociale de par son potentiel critique. « On ignore souvent combien les catégories religieuses élaborées au cours des siècles par des théologiens conservent leur prégnance au niveau de nos institutions politiques les plus laïques » remarque le philosophe français Jean Marc Ferry dans une interview publiée dans le quotidien suisse *Le Temps*¹.

Ce nouvel intérêt porté au religieux est lié au fait que la discussion publique est en effet sollicitée par des revendications et des pratiques religieuses parce qu'elles sont en contradiction avec les droits civils des démocraties occidentales, et entraînent des conflits moraux ou religieux². La morale et le droit n'arrivent plus à assumer en tant que valeurs, normes et institutions de la vie éthique un consensus sur la répartition duelle de l'espace privé dont relèverait la sphère religieuse et l'espace éthique public dont relèveraient seules les questions de l'organisation sociale. Le pluralisme effectif des cultures et des religions dans un même Etat pose la question politique du rôle de l'Etat ou du pouvoir politique face à des pratiques religieuses ancestrales, jugées par le droit civil comme une atteinte à l'intégrité physique de la personne ou comme une atteinte au principe de laïcité. Mais inversement, les religions peuvent saisir ce moment d'interrogation pour ouvrir des recherches sur la validité pratique des religions. Les pratiques religieuses ne sont pas interprétées par les croyants comme de simples convictions subjectives ou communautariennes parmi d'autres possibles. Elles sont constitutives d'une identité religieuse d'appartenance à une

1 Voir l'interview du philosophe français Jean Marc Ferry par le théologien Denis Müller dans le quotidien suisse *Le Temps* du 25/10/2001.

2 Nous pensons notamment aux débats sur « le blasphème » déclenchés en France par des films ou des pièces de théâtre où s'opposent deux concepts moraux, la liberté de création des artistes et le respect du aux religions ; aux discussions sur le port du voile dans l'espace public français qui touche les règles du vivre ensemble dans le respect de la neutralité religieuse au nom du principe de laïcité opposé aux pratiques religieuses. Ou encore à la pratique de la circoncision pour les jeunes garçons musulmans en Allemagne, qui s'oppose au respect de l'intégrité physique de la personne (des enfants).

communauté qui ne trouve plus son unité dans une forme politique telle que l'Etat des démocraties occidentales. Le philosophe Michaël Foessel, dans un article sur la question religieuse dans les démocraties occidentales,³ décrit les limites du modèle procédural confronté au phénomène de globalisation. Il met en lumière un phénomène d'incertitude brouillant la séparation entre espace public et espace privé : un « phénomène de globalisation expose les démocraties à des revendications religieuses de type transnational ». Ce qui a pour effet d'affaiblir la confiance dans « les puissances pacificatrices du droit sur laquelle se fonde le modèle procédural de régulation des conflits ». En effet, les régulations des conflits moraux ou religieux portant sur le port du voile ou sur la circoncision des enfants musulmans sont contestées bien au-delà des frontières de la France ou de l'Allemagne où elles ont été jugées. Les religions appellent à prendre conscience de la fragilité de la légitimité du système juridique chargé, dans les sociétés occidentales, de régler les conflits entre religion et démocratie⁴. Les évolutions contemporaines « où le partage entre le privé et le public devient de plus en plus sujet à caution remettent en cause la capacité du droit à régler tous les conflits liés à l'intrication entre le religieux et le politique ».⁵

Il se donne à voir dans les sociétés pluralistes une rivalité de modèles dont les logiques propres justifient des constellations opposées comme les théocraties face aux démocraties. Ces dernières ont séparé le droit, la morale et la religion et introduit un système de droit pénal à l'égard des atteintes à la liberté ou à la dignité humaine. Or les religions thématisent l'éthique dans un système de sens théologique, elles ont un système référentiel qui n'est pas toujours articulé au système des droits de l'Homme. l'Islam ou le christianisme dans ses configurations pré-modernes organisent leur interprétation de la réalité dans une unité qui relie dogme, morale et droit. Pêché et délit sont différenciés selon des logiques autres, mais surtout ne se réfèrent pas à la même mesure que le droit occidental puisque que la référence est ultime, celle de la volonté de Dieu⁶. Cependant, aujourd'hui, le système juridique occidental ne porte plus dans toutes les situations.

3 Michaël FOESSEL, « Les croyances de l'homme démocratique. Habermas et la question religieuse », in *Esprit* n° 394, Janvier 2013, pp. 53–67.

4 Lire Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

5 FOESSEL, opus cité, p. 63.

6 Pour l'Islam, lire BOUHDIBA Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, collection Quadrige n° 40, 1975. Pour le catholicisme, JANSSENS, Louis, *Mariage et fécondité. De "Casti connubii" à "Gaudium et spes"*, Paris, Lethellieux, 1967.

Les citoyens des démocraties se trouvent en effet confrontés à des questions fondamentales sur la vie, sur l'homme, qui placent les modèles des éthiques de la discussion devant leurs limites. Ces questions ne relèvent pas des compétences du politique tel que l'a construit le modèle des démocraties occidentales et de leur équilibre de compromis. En effet, la visée même des éthiques de la discussion est de construire des compromis⁷ dans une société où règne le pluralisme éthique. Elles privilégient la perspective de justification de la tâche éthique dans l'activité de la raison pratique à légitimer des obligations, ou des limites posées à la liberté, acceptables par tous. Avec Foessel, on peut ainsi formuler le problème à l'origine de notre recherche : le philosophe montre la complexité de l'intrication nouvelle entre religion et démocratie qui déstabilise la visée même de ces éthiques.⁸ Aujourd'hui, réduire la tâche de l'éthique à la construction de procédures en vue d'un équilibre de compromis ne suffit plus. Les conflits relèvent du fondamental éthique, théologique, épistémologique. Si nous tenons à la fonction du droit pour stabiliser les conflits, nous ne pouvons attendre de lui qu'il résolve les conflits. Pour la philosophie, Foessel formule le défi de la façon suivante :

« Il s'agit plus radicalement de réactiver ce que l'on peut appeler la promesse anthropologique de la modernité : celle d'un homme qui ne sacrifie pas le juste à l'utile. »

La question problématique dans le contexte contemporain, s'inscrit dans la perspective dominante de la légitimation, sous l'angle de la validité des énoncés moraux. Elle devient un problème de certitude au sein du rapport entre savoir et croyance, dans la problématique fondationnelle de l'éthique et dans la perspective de la validité des normes. Le problème est de savoir s'il est possible de justifier ce que nous faisons ou ne faisons pas par ce que nous croyons. Les éthiques séculières ont répondu négativement et se sont construites sur un modèle de rationalité scientifique fondé sur la connaissance et ses critères de vérification, rejetant la croyance. Dans le contexte du primat des savoirs, la croyance est jugée comme une position « absurde ou désespérée » pour reprendre une expression de Michel de Certeau. Dans les années quatre-vingts, dans le champ du politique, le philosophe français Claude Lefort introduit la notion de « dissolution de la certitude ». Il se penche sur la question d'une forme valide de la vie politique au moment de son institutionnalisation et interprète la « démocratie » comme une forme de la vie politique, s'instituant et se maintenant au lieu même de « la

7 Sur le concept de « compromis éthique » lire Geneviève MÉDEVIELLE, *L'Absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1998.

8 FOESSEL, opus cité, p. 62.

dissolution des repères de la certitude. »⁹ Cette « dissolution des repères de la certitude » correspond à une expérience de doute portant sur la détermination ultime de l'homme. Nous notons l'attention portée à la notion d'expérience : elle est une traversée de l'épreuve d'une « indétermination » au niveau de l'ultime, de l'Absolu, elle introduit le doute. La théorie politique de Lefort se construit sur une herméneutique de l'histoire d'une rupture entre un passé (autrefois) et le présent, qui trouve son lieu de résolution dans la démocratie. La démocratie « inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et du fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale, partout où la division s'énonçait autrefois, notamment la division entre les détenteurs de l'autorité et ceux qui leur étaient assujettis, en fonction de croyances en une nature des choses ou en un principe surnaturel. » Cette rupture désigne la fin d'une certitude des fondements même de l'organisation de la vie sociale et politique qui trouvait sa cohérence dans une articulation entre savoir, croyance et pouvoir. Cet équilibre est devenu problématique.

« La société démocratique s'institue comme société sans corps, comme société qui met en échec la représentation d'une totalité organique ».¹⁰

La problématique fondationnelle donne à voir qu'il n'y a pas d'accord sur le fondement ultime de l'éthique, ce qui transforme profondément la question de la détermination de la vie et de l'homme. La notion de « détermination naturelle » n'est plus recevable dans les discussions. Ce qui fait émerger la société comme « une société sans corps », c'est à dire comme purement sociale, de telle sorte que « le peuple, la nation, l'Etat s'érigent en entités universelles » et paradoxalement sans « réalité substantielle ». Leur représentation est toujours dépendante d'un discours politique et d'une élaboration sociologique, historique, toujours liée au débat idéologique. Le théologien français Antoine Delzant a théorisé ce problème comme celui de la fin de la problématique de la référence stable.¹¹ Les sciences sociales ont porté leur attention sur la limite des modèles qui interprètent la pratique dans un rapport d'exécution à un référent fondamental et cherchent

9 Claude LEFORT, *Essai sur le politique*, Paris, Seuil, 1986. Le chapitre auquel se réfère notre discussion est tiré de Jean PICQ, Yves CUSSET, (ed), *Philosophies politiques pour notre temps. Un parcours européen*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 123–133.

10 Jean PICQ, Yves CUSSET, (ed), *Philosophies politiques pour notre temps*, Opus cité, p. 124.

11 Antoine DELZANT, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile, Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Coll. « Cogitatio fidei », n° 92, Paris, Éd. du Cerf, 1978.

à dégager des modalités de l'action humaine. Dans ce contexte, l'éthique théologique chrétienne met en lumière une tension entre deux langages : celui de la rationalité qui structure l'approche de la réalité dans les discours éthiques, et celui de la piété, de la prière et de la confession dont le *Notre Père* est un modèle.

La prière quotidienne des chrétiens est une prière de demande de toute la communauté chrétienne rassemblée, une pratique collective qui, dans le présent de la vie, s'adresse à Dieu, « Notre Père », « Que Ton Nom soit sanctifié, que Ton Règne vienne, Que Ta volonté soit faite sur la Terre comme au Ciel ». Elle énonce une attente fervente et confiante, celle de la venue du Règne de Dieu et elle place toute action des chrétiens dans l'espérance que celle-ci participe à la réalisation de la volonté de Dieu, sur la Terre comme elle l'est au Ciel. La topographie chrétienne recourt à deux espaces que la représentation traditionnelle énonce en termes de « ciel » et de « terre ». La supplique présuppose à la fois la reconnaissance d'une limite à l'action humaine, et une tension, voir une rupture ; l'action humaine sur la terre peut entraver la réalisation de la volonté du Père. Le mal est thématiqué comme l'action non ordonnée à cette volonté. Le mal est le problème sous-jacent à la vision du monde implicite de la prière. L'opposition trouve son dépassement dans l'exercice du discernement de la volonté de Dieu. Chaque jour, les chrétiens par cette prière, placent leur action dans un désir d'adéquation entre le Ciel et la Terre, et expriment leur espérance en l'unité de ces deux moments dans la volonté même de Dieu, reconnu dans le Credo « Créateur du Ciel et de la Terre, de l'univers visible et invisible ». Mais en même temps, la prière décentre l'action humaine et éveille la conscience humaine à un problème, celui de l'impossibilité de réaliser pleinement la volonté de Dieu par soi-même. Elle présuppose une action de Dieu : « Délivre-nous du mal. Car c'est à Toi qu'appartiennent le Règne, la Puissance et la Gloire, pour les siècles des siècles ». La perspective théologique de la tradition chrétienne construit une anthropologie sur un paradoxe, qui en termes contemporains peut s'énoncer de la façon suivante : la détermination fondamentale de l'homme dans une situation dogmatique affirme la liberté de l'homme et en même temps sa dépendance et sa dette à l'égard d'une volonté divine et à l'égard de forces du mal. La tâche de l'éthique chrétienne est alors celle de penser ce lien ontologique, constitutif entre deux ordres, celui de Dieu et celui de l'homme. Quelque soit l'interprétation de ce rapport entre les deux ordres, la position fondamentale de tout théologien est d'en défendre la validité pour l'éthique chrétienne qui ne peut ni oublier l'ordre du Ciel, ni placer dans un rapport de soumission et d'obéissance non critique l'ordre de la Terre. La vie chrétienne est donc orientée par et vers la « volonté » d'un Autre, reconnu par les croyants comme « Père » qui détient

le Règne, la Puissance et la Gloire, Fils qui a pris chair, qui est mort et ressuscité pour la salut du monde, et Esprit. La notion de « puissance » subit un glissement de sens dans l'interprétation paulinienne dans la deuxième épître aux Corinthiens par un renversement du rapport entre faibles et forts et fonde la confiance fondamentale de l'homme en sa capacité d'agir en Christ : « *Ma grâce te suffit : car la puissance se déploie dans la faiblesse* »¹²

Chaque jour, par cette prière, le chrétien lucide reconnaît le lien intime qui le relie personnellement à Dieu et fait sa force, tout en prenant conscience de sa fragilité dans une confiance absolue en l'action de Dieu : don, pardon, protection, délivrance ou salut. La morale chrétienne situe la problématique morale dans une tension entre les promesses d'un salut offert et la réalité de l'existence humaine. A la puissance qui n'appartient pas à l'homme est rattachée la notion de « transformation », « conversion », avec comme arrière plan la certitude que l'action humaine ne réalise jamais parfaitement l'intention de son auteur. Ce tragique de l'impuissance de la condition humaine est relié à l'espérance en Dieu et nourrit l'idée d'obéissance à la volonté de Dieu. Le christianisme affirme pour cette raison un lien complexe mais irréductible de l'anthropologique, de l'éthique et du théologique comme une évidence. Mais en quoi ces convictions de l'ordre de la spiritualité peuvent-elles être ressources pour la rationalité scientifique de l'éthique contemporaine ? Question épistémologique, mais aussi question fondamentale pour l'éthique chrétienne. Car si nous retenons de l'analyse de la modernité et de la critique de la catégorie de « sécularisation » de Hans Blumenberg, comme catégorie herméneutique « de l'injustice historique », nous mesurons combien les débats sont complexes, et l'usage de cette catégorie par les théologiens trop rapide. Si la modernité est interprétation d'un tournant anthropologique qui place au centre non plus l'Absolu mais l'homme et sa question sur la prise au sérieux du devenir historique réel, cette interprétation chrétienne de la puissance est problématique, car elle ne fait plus sens.

Nous avons placé notre recherche dans cette perspective d'une tension entre plusieurs pôles : écart entre la capacité effective de l'action humaine et l'inaccomplissement, écart perçu au cœur de l'expérience vécue de la foi entre ce qui doit exister et le vécu de la vie quotidienne, écart entre le point de référence, celui d'un « je » réflexif, (je me réfère à ma conscience et à son exigence) et celui d'autres croyants qui se réfèrent à une autorité magistérielle et aux institutions, adhérant à une vérité indépendante de l'expérience. La notion d'écart de Michel de Certeau désigne le fait qu'« il n'y a plus de christianisme là où se trouve abolie

12 Saint PAUL, 2 Co 12, 9.

une « distance » irréductible. »¹³ Nous sommes au lieu de notre question : l'écart est trop souvent thématiqué comme une opposition entre les termes de son équation.

Or aujourd'hui, on se trouve « dans un conflit d'universalismes concurrents » qui met en échec le droit et le modèle politique libéral.¹⁴ Les religions refusent la condition de particularisme et revendiquent leur universalisme, leur compétence au niveau de l'anthropologie, à l'intérieur des démocraties au service de l'organisation sociale. « En se réclamant d'une exigence anthropologique « totale », une religion revendique pour elle-même un statut extra-culturel ».¹⁵ Ces débats montrent l'ampleur d'une réactivation et d'une politisation des communautés et des traditions religieuses¹⁶ qui appelle à une réévaluation du religieux trop souvent perçu comme une menace pour le principe d'autonomie des éthiques séculières d'un côté, mais pouvant être instrumentalisé de l'autre¹⁷. Habermas, dans son ouvrage de 2005 prend au sérieux la capacité croissante d'influence des religions comprises comme traditions, sur le politique. Ce qui est nouveau, dans ce texte, est sa reconnaissance du potentiel critique d'un autre mode de rationalité à trois niveaux : celui de la mémoire, celui de la critique de la rationalité contemporaine par son lien à la transcendance et celui de force d'inspiration.¹⁸ De ces

13 Michel de CERTEAU, « Apologie de la différence », in *Etudes*, Tome 328, Janvier 1968, p. 81-106.

14 FOESSEL opus cité, citant Etienne Balibar p. 62.

15 FOESSEL opus cité p. 65.

16 Lire l'analyse de Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, p. 7-14.

17 Jean Marc FERRY, article cité dans lequel il décrit à la fois un phénomène d'instrumentalisation d'une religion à des fins politiques radicales, (ce qu'il nomme un « remaniement activiste des religions spirituelles ») et un phénomène de « victimisation » d'une religion face à une autre, en recourant à la notion d'identité. « Aujourd'hui, c'est « l'identité » d'une civilisation qui se victimise face à une autre, mobilisant l'arsenal dogmatique de la symbolique du Mal pour engager une lutte à mort sous les bannières de la guerre sainte. Les grandes religions traditionnelles ont élaboré leur vision du monde dans une démarche interprétative. Cela n'avait rien de pathogène. Mais aujourd'hui, leur dogmatique est instrumentalisée. »

18 Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, opus cité p. 13 : dans un rapport au passé, celui de garder la mémoire des faillites de la raison qui ont conduit à la destruction, face aux défaillances de la mémoire politique. Habermas présuppose un usage constructif de la mémoire des tragédies humaines. Dans le présent, celui de dévoiler les limites de la raison procédurale qui, dans un souci de dépasser la métaphysique, s'est trop focalisée sur les normes au nom d'une raison autonome immanente (Habermas dit « dé-transcendantalisée »). Habermas reconnaît la capacité critique

propos émerge la conviction qu'il est nécessaire de réinterroger l'interprétation courante de la sécularisation par une reprise à nouveau frais de la question de l'articulation entre le religieux en tant que traditions religieuses et l'éthique.

« Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten Sensibilität für Versagtes wach ».¹⁹

Habermas situe la force du religieux du côté d'une lucidité sur la condition humaine, et d'une sagesse, en reconnaissant leur capacité à percevoir manque et échecs. Ces évolutions font percevoir un renouvellement de la réflexion sur l'articulation de la pensée, de la raison et de la religion. « Ce serait une erreur d'opposer comme on l'a fait jadis, raison et religion » affirme également Jean Marc Ferry. « Les pointes les plus avancées de la philosophie contemporaine, celles qui notamment s'intéressent au langage et à la communication, à la compréhension intersubjective comme une reconnaissance de soi dans l'autre, retrouvent les intellections éthiques de la religion. »²⁰ Or le christianisme défend l'idée d'une morale universelle, universalisable. Notre question est la suivante : comment construire une éthique capable de dépasser les oppositions entre le langage de la piété et celui de la rationalité ? Entre l'homme contemporain qui se comprend comme sujet et la normativité an-historique ? Entre la théologie et l'éthique, entre l'abstraction et la vie quotidienne, entre le formel et le substantiel, entre l'Eglise et le monde ?

Le fil conducteur de notre recherche peut alors s'énoncer selon l'expression de Jean Louis Schlegel : « L'exclusion de la question de Dieu, de la « limite par en haut » en quelque sorte, est un appauvrissement à la fois pour la pensée et pour la juste appréhension de la réalité séculière. »²¹ Affirmant la légitimité des relations entre éthique et théologie, éthique et religion, il nous semble fécond de reprendre à nouveau frais la critique de la sécularisation et de réévaluer de façon critique les rapports entre éthique et religion, trop rapidement compris comme antithétiques. Mais de façon plus fondamentale se pose la question suivante : de quelle manière les convictions religieuses peuvent être aussi ressource de l'éthique dans une démocratie ? Nous sommes placés devant le défi de repenser la place

d'une « rationalité religieuse ». Pour le futur enfin, celui de force d'inspiration pour le futur.

19 Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, p. 13.

20 Jean Marc FERRY, interview, opus cité.

21 Jean Louis SCHLEGEL, « La philosophie et le nom de Dieu, » in *Esprit, Dieu, un absent si présent*, n° 394, Janvier 2013, p. 50–52.

des convictions religieuses dans l'espace public tout en tenant l'importance d'une idée sécularisée du politique. Foessel attire cependant l'attention sur le risque que constitue ce projet qui anime les théologies : « l'absolu » de la vie bonne que défendent les religions est étranger à l'idée moderne de justice. Le problème selon le philosophe, est « la manière dont la question de l'homme se pose dans des démocraties qui ne peuvent plus miser sur des convictions partagées ». Le souci d'éduquer les citoyens croyants et non-croyants à adhérer aux principes de l'Etat de droit reste aussi une préoccupation pour Habermas²² et le philosophe reconnaît ici le potentiel des religions à y contribuer. Pour cela, une recherche interdisciplinaire est engagée dans laquelle la théologie morale a toute sa place. C'est dans cette perspective là que nous avons initié notre recherche. Quel concept fondamental peut-elle construire qui soit à l'intersection des problématiques que nous avons exposées ? La notion de « conduite de vie » nous a particulièrement interpellée.

2. Généalogie du concept de « *Lebensführung* »

La notion de « conduite de vie » a été forgée par la sociologie. Elle se trouve dans les travaux de Max Weber, notamment dans *Politik als Beruf*, et dans son *éthique protestante*. Elle relève de la terminologie du champ des sciences sociales et s'est développée dans les théories de la première génération des héritiers de Max Weber. Le concept de « *Lebensführung* » devient en effet, dans les années soixante-dix, un concept central des recherches en sociologie du travail. Les disciples de Max Weber ont élaboré avec la sociologie du travail, les premiers moments d'une sociologie de la vie quotidienne axée sur les pratiques de la vie quotidienne. Le sociologue Karl Martin Bolte²³ est nommé en 1964 à une chaire de sociologie à l'université Ludwig-Maximilian de Munich. Fondateur d'un courant de la sociologie orienté vers la subjectivité (courant désigné aujourd'hui comme le « *Münchener Subjektorientierte Soziologie* »), il ouvre dans le début des années soixante dix un laboratoire de recherche consacré aux pratiques de la vie quotidienne dans le cadre de la DFG.²⁴ En 1960, Bolte publie avec des

22 Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, opus cité p. 10 : Meinungs- und Willensbildung.

23 K.M. BOLTE, « Subjektorientierte Soziologie – Plädoyer für eine Forschungsperspektive ». In K.M. Bolte/ E. Treutner (Hrsg.) : *Subjektorientierte Arbeits- und Berufssoziologie*, Frankfurt/M., New York, Campus, 1983, p. 12–36.

24 La Deutsche Forschungsgemeinschaft est le centre national de la recherche scientifique. Elle finance des laboratoires, dont a fait partie le « SonderForschungsBereich 101der

théologiens-sociologues un article de recherche sur l'activité du pasteur dans sa mission pastorale, dans la perspective d'une telle sociologie.²⁵ Il y forge pour sa part le concept devenu opératoire de « *Alltägliche Lebensführung* » dans le cadre de recherches en sociologie du travail.

Mais une autre source nous paraît particulièrement éclairante pour notre recherche, celle de la philosophie pratique allemande des années cinquante et de sa redécouverte de la philosophie d'Aristote autour de la notion de Praxis. Dans l'Allemagne d'après-guerre, la question éthique devient celle de la responsabilité politique du citoyen. La redécouverte d'Aristote permet de théoriser la question de la responsabilité de la juste orientation et réalisation de la vie. En s'arrêtant dans les théories de l'action sur le moment de la délibération et de la libre décision, le problème de l'orientation selon le devoir, le modèle de Kant, ne peut résoudre les tensions qui sous-tendent les discussions sur la responsabilité du nazisme. Le problème à résoudre est posé par la pluralité des principes de préférences, la jouissance, le pouvoir, l'honneur, la connaissance. L'intérêt de réinterpréter Aristote en effet se distingue de Platon dans sa théorisation de l'éthique en faisant de la pratique (Praxis) l'objet de l'éthique. L'éthique est un savoir à la fois théorique et pratique. Pour Aristote, l'éthique exige la science mais aussi l'expérience, la praxis intersubjective, et pour cette raison il ne reconnaît pas à la jeunesse, par exemple, la capacité de « faire une étude sérieuse de la politique » car « elle n'a pas l'expérience des choses de la vie ». ²⁶ Le sens, ou le but se trouve non pas dans le savoir mais dans l'action, ce qui veut dire que la Praxis marque un mode d'activité qui ne vise pas un objet ou une finalité extérieure, mais sa propre

Universität München », Theoretische Grundlagen sozialwissenschaftlicher Berufs- und Arbeitskräfteforschung. Ce laboratoire a été reconduit en 1993 sous le nom de SFB 333 au sein duquel ont travaillé sous la direction de Bolte des chercheurs tels que Ulrich Beck et Günther Voss. Le projet de recherche reste orienté par la sociologie du sujet et la conduite de vie, les enquêtes sont construites autour de la question de la conduite de vie quotidienne. Il se définit de la façon suivante : « *im Zentrum des empirisch gerichteten Interesses stand die Konstruktion des Alltagslebens als Arrangement alltäglicher Lebensführung.* » in <http://www.arbeitenundleben.de/alf-PSFB.htm>.

- 25 T. RENDTORFF, « Das Pfarramt – gesellschaftliche Situation und kirchliche Interpretation », in Gerhard Wurzbacher, Karl-Martin Bolte, Rosemarie Klaus-Roeder und Trutz Rendtorff, *Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft. Soziologische Studien zur Berufssituation des evangelischen Pfarrers*, Hamburg, Furche, 1960, p. 79–102 (= Studien zur Evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Bd.9).
- 26 ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Livre I, 18, traduction de J.Barthélemy Saint-Hilaire revue par Alfredo Gomez-Müller, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 39.

fin.²⁷ L'éthique se pense comme une articulation d'un savoir et de l'expérience des choses de la vie. Le point de vue pratique est un savoir pratique qui requiert la formation et l'exercice. Un déplacement se produit alors au niveau de la localisation de l'éthique, qu'Alfredo Gomez-Müller, dans son introduction de l'*Ethique à Nicomaque*, énonce comme un « mode d'existence spécifique ». L'éthique d'Aristote réfléchit le mode d'existence spécifiquement humain. Ce mode d'existence n'est cependant pas l'expérience immédiate, il est plutôt le lieu où s'opère une totalisation. Nous nous appuyons sur les travaux d'Alfredo Gomez-Müller pour en saisir la portée :

« Le souverain bien ou fin finale est le réel totalisé à partir de l'expérience humaine de l'être en général. Le lieu où s'opère cette totalisation est un mode d'existence : l'existence selon la vertu ».²⁸

Cette redécouverte d'Aristote et de son éthique va conduire, dans la philosophie allemande des années cinquante à une théorisation de l'éthique comme opérant cette totalisation à l'aide de la notion de « *Lebensführung* », « conduite de la vie », ce qui est attesté par les propositions de traductions de l'*Ethique à Nicomaque* de cette époque.

Les nouvelles lectures de Platon et d'Aristote proposées par Joachim Ritter et Otfried Höffe²⁹ doivent tenir compte d'une problématique au niveau sémantique. Cette « vie » dont nous parlons est-elle seulement le « bios » ou aussi « zoé » ? La perspective éthique de la vie thématise la question de son but. En vue de quoi s'accomplit la « zoé », quelle en est la mesure ? La réponse d'Aristote est la construction du concept de finalité ultime, le bonheur ; vivre sa vie en vérité c'est chercher à atteindre le bonheur. Si nous retournons alors au chapitre I du premier livre de l'*Ethique à Nicomaque* qui théorise le lien entre l'action et la fin,³⁰ on peut constater qu'Aristote cherche à dégager le principe de l'agir dans l'idée d'un but qui serait commun à tous nos vœux. Il l'énonce ainsi : « le but commun

27 ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, opus cité, ibid. : « le but que poursuit la science politique n'est pas la simple connaissance des choses, et que ce but est pratique avant tout. »

28 A. GOMEZ-MÜLLER, Introduction à l'*Ethique à Nicomaque*, traduction de J.Barthélemy Saint-Hilaire revue par Alfredo Gomez-Müller, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p.18.

29 J. RITTER, *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/Main, Suhrkampaschenbuch, 2003. O. HÖFFE, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 2006. et spécialement le chapitre « Ethik als praktische Philosophie. Methodische Überlegungen, I,1,1094a22–1095a13 ». O. HÖFFE, *Praktische Philosophie, Das Modell des Aristoteles*, Berlin, Akademie Verlag, 2008.

30 citer la première phrase de l'*Ethique à Nicomaque*.

de tous nos vœux sera le bien, et le bien suprême ». Et c'est alors qu'il pose la question suivante, avant d'énoncer son programme, qu'Alfredo Gomez-Müller traduit ainsi :

« Ne faut-il point penser aussi que, pour la règle de la vie humaine, la connaissance de cette fin dernière ne soit d'une haute importance ? et que, comme des archers³¹ qui visent à un but bien marqué, nous soyons alors mieux en état de remplir notre devoir ? Si cela est vrai, nous devons essayer [...] de définir ce que c'est que le bien, et de faire voir de quelle science et de quel art il fait partie. »³²

Aristote recourt donc ici à une métaphore : celle des archers qui visent un but. La réflexion éthique a pour point de départ la question qui surgit dans toute situation existentielle de la vie la meilleure possible (*peri tes aristes Zoes* : la notion de 'aristos' qualifiant la vie (*Zoe*) peut se traduire par *das beste Leben, das erstrebenswerte Leben, das edelste, das vornehmste, das tüchtigste Leben*) à partir d'une approche métaphorique de la vie. C'est en recourant à la métaphore des archers qu'il donne à comprendre son projet d'élaborer une théorie éthique comme théorie du bien et du bonheur. Il en énonce le programme sous la forme d'une quête de la connaissance de cette fin, importante pour « la règle de la vie humaine ». Ce faisant, il met en place les notions de « connaissance » et de « fin dernière ».

Dans le chapitre II de ce livre I, il désigne le but le plus désirable de la conduite de la vie avec la notion d'*Eudaimonia*. L'*Ethique à Nicomaque* s'annonce comme une réflexion inscrite dans une théorie non explicite de la connaissance capable de théoriser la fin dernière de l'activité humaine. Cette connaissance aurait un impact sur notre état de remplir notre devoir : elle serait un « mieux ». Notons que cette formule « pros ton bion » est traduite par Gomez-Müller par l'expression « règle de la vie humaine ». Mais ce qui nous intéresse, c'est la traduction allemande proposée. Alors que dans les années vingt, elle est traduite par « *Leben* »³³, dans les années cinquante, Joachim Ritter et Heinrich Dirlmeier la traduisent par la notion de « *Lebensführung* »:

31 en Rm 7 : « la notion de « péché » c'est « *hamartano* » qui signifie littéralement rater sa cible (comme l'archer qui tire à côté et manque le but), se tromper de chemin, se perdre ». J.D.CAUSSE « Le mal, la faute, le péché », in J.D. CAUSSE et D. MÜLLER (Dir), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides 2009.

32 ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction de J.Barthélemy Saint-Hilaire revue par Alfredo Gomez-Müller, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 37. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, édition bilingue et traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire, 18.

33 ARISTOTELES, *Nikomatische Ethik*, Buch I, Leipzig, Meiner, 1921, p. 1_2, réédité chez Meiner-Hamburg, 1995. Traduction de Eugen Rolfes : *so muß ein solches Ziel offenbar*

« Hat nun nicht auch diese Erkenntnis dieses Gutes ein entscheidendes Gewicht für die Lebensführung, und können wir dann nicht wie Bogenschützen, die ihr Ziel haben, leichter das Richtige treffen³⁴ ? »

La notion de conduite de la vie introduite ici par les traducteurs allemands ouvre explicitement à la dimension pratique et à l'effectivité pratique d'une telle connaissance : « *das Richtige treffen* », atteindre le juste (alors que la traduction reprise par Alfredo Gomez-Müller introduit l'idée de « remplir notre devoir ») et quitter le modèle kantien d'une éthique du devoir, mise en échec politique par le nazisme. Le choix de cette traduction se situe dans le cadre des discussions renouvelées en philosophie pratique. Les acteurs cherchent de nouveaux concepts éthiques en redonnant de la force à la thèse de l'éthique comme philosophie pratique. Dans l'extrait de l'*Ethique à Nicomaque*, la connaissance acquise oriente la pratique, car il s'agit de reconnaître comme valide pour soi le but – les archers ont le but – et y intégrer la vie à vivre, à l'image de l'archer qui coordonne tous ses gestes en fonction de son but. En faisant cela, nous conduisons notre vie justement d'après la reconnaissance du but et la connaissance que nous venons d'acquérir dans l'exercice. L'éthique se théorise chez Aristote comme la recherche d'une voie pour résoudre les problèmes qui surgissent dans la vie individuelle et collective, de façon pratique. La réflexion et la délibération en sont les concepts centraux. La pratique (Praxis) y acquiert le statut d'objet, de but et de présupposition. Individus et Cité poursuivent donc le même bien, le même but, et nous retrouvons cette analogie dans le septième livre de la *Politique* d'Aristote. Nous sommes alors mieux à même de saisir le sens d'une reprise d'Aristote par les philosophes de l'« Ecole de Joachim Ritter³⁵ » à partir de son « cercle de Münster ». La motivation de la recherche était en effet un

das Gute und das Beste sein. Sollte seine Erkenntnis nicht auch für das Leben eine große Bedeutung haben und uns helfen, gleich den Schützen, die ein festes Ziel haben, das Rechte besser zu treffen? So gilt es denn, es wenigstens im Umriß darzustellen, und zu ermitteln, was es ist und zu welcher Wissenschaft oder zu welchem Vermögen es gehört. »

34 ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Buch I, in *Werke in deutscher Übersetzung*, Band 7, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 1999¹⁰, cette traduction de l'Académie des Sciences a repris celle de Heinrich Dirlmeier, de 1956. – Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, GRIN Verlag, Klassiker, 2008, reprenant la traduction allemande de Adolf LASSON, 1909, p. 9 „Müsste darum nicht auch die Kenntnis desselben für die Lebensführung von ausschlaggebender Bedeutung sein, und wir, den Schützen gleich, die ein festes Ziel vor Augen haben, dadurch im höheren Grade befähigt werden, das zu treffen...“

35 Sur cette Ecole, lire notre chapitre I, Biographie de Trutz Rendtorff.

mouvement critique à l'égard des philosophies idéalistes dont le centre est le rapport entre la subjectivité et une théorie du devoir, au détriment de l'expérience.³⁶

La notion de « conduite de vie » chez Weber s'articule à celle de « *Beruf* », un concept clé de la tradition luthérienne. Elle se construit dans un rapport à la réalité qui n'est plus celui présupposé chez Platon et Aristote. Chez les élèves du sociologue, elle opère le passage épistémologique de la métaphore au concept dans le cadre d'un débat sur l'interprétation de la modernité et de la sécularisation. Le philosophe Karl Löwith va contribuer à en mesurer le potentiel pour la construction des concepts de praxis et de responsabilité. Dans les années trente, Löwith défend précisément la thèse que le thème dominant des recherches de Weber est celui de la réalité. Löwith reconstruit de cette façon le geste de Weber comme quête d'une méthode scientifique, processus de rationalisation, pour accéder à une connaissance de la réalité, et reconstruit implicitement le rapport entre conduite de vie et religion.³⁷ La *conduite de vie* s'est dégagée de ses motivations religieuses, de ses éléments ancrés dans la foi. La rationalisation conduit à ce que Weber appelle « des modes déterminés de conduite de vie practico-rationnelle ». Problématique épistémologique, théorie de la connaissance où l'objectif de Weber est d'élucider le rapport entre « concept » et « réalité », entre l'homme connaissant et la réalité de notre monde contemporain. Problématique particulière de cette réalité humaine que Weber, selon Löwith nomme « rationalité ». Théorie de l'esprit, la rationalité, que Löwith désigne par l'expression d'« esprit universel de la rationalité », telle que la construit Weber, est comprise comme un tout originel, « ethos directionnel », rationalité de la conduite de vie, qui domine toutes les sphères de la vie, à savoir l'art, la science, la vie juridique, étatique, sociale et économique du monde moderne de l'homme. Ces travaux ont une influence sur les recherches théologiques allemande.

36 Christian HENNING, Karsten LEHMKÜHLER, (Hrsg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Mohr Siebeck, UTB 2048, 1998, „Trutz Rendtorff“, pp. 59–77. Gérard RAULET, *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2006. Otfried HÖFFE, « Ethik als praktische Philosophie. Methodische Überlegungen, I, 1, 1094a22–1095a13 », in O. HÖFFE, (Hrsg.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 2006.

37 Karl LÖWITH, „Max Weber und Karl Marx“, article paru in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, n° 67, 1932, p 53–99 et 175–214. les numéros de pages entre parenthèse dans ce texte renvoient à la traduction française de Marianne Dautrey, Paris, Payot et Rivages, 2009, consultée au moment de la rédaction pour faciliter la lecture en français, ici p. 80–85.

3. Concept de vie et recherches théologiques

Du côté de la théologie, naît en Allemagne, dans les années soixante, un programme théologique original et inédit publié sous le titre de « Révélation et histoire »³⁸ qui cherche à cerner la problématique de l'histoire comme référence capitale d'une théologie de la révélation.³⁹ Ce programme problématise de façon provocatrice la question de la désignation du « sujet de l'histoire » dans sa dimension anthropologique, sociale et théologique et réhabilite les recherches du théologien et sociologue Ernst Troeltsch dont le thème de recherche est définie ainsi par le sociologue Volker Drehsen :

« La pratique de la piété dans ses rapports avec l'organisation du monde et la structure de la personne dans les Temps modernes, voilà le thème général que Troeltsch place au cœur de la théologie. Celle-ci comporte, entre autres, mais de manière essentielle, une sociologie religieuse. »⁴⁰

Ce programme théologique ouvre une piste et permet de poser une hypothèse de recherche. La théologie contemporaine pourrait trouver une articulation entre ses énoncés de foi et la vie quotidienne en entrant dans une recherche sur les pratiques chrétiennes dans ses rapports à l'organisation politique et sociale. Il faudrait alors trouver un concept général qui soit capable de polariser l'homme dans sa relation à soi et au monde, l'homme de foi et les productions de cette foi dans l'histoire, les institutions. C'est avec ce questionnement que nous avons choisi comme corpus principal de notre recherche l'*Ethik* du théologien luthérien

38 Wolfhart PANNENBERG, (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1961. Sur cet écrit programmatique de l'Ecole de Pannenberg, lire Eberhard JÜNGEL, « Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich... » in *Zeitschrift für Theologie und Kirche : ZThK* 86, p. 204–235. Olivier RIAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'oeuvre de Wolfhart Pannenberg*, Paris, Le Cerf, Collection Cogitatio Fidei n° 256, 2007, 432 pages.

39 Sur la problématique de l'histoire et de l'historicisme, lire Pierre GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*. Paris, Beauchesne, collection Théologie historique n° 41, 1977, et la préface de Christian DUQUOC o.p. Denis MÜLLER, *Parole et histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Genève, Labor et Fides, 1983.

40 Volker DREHSEN, „Ernst Troeltsch ou la piété comme norme en sociologie religieuse, In *Archives des sciences sociales des religions*, Année 1987, Volume 64, Numéro 1 p. 75 – 93, ici p. 84. Traduction française de l'article publié in H. RENZ, F. W. GRAF, *Protestantismus und Neuzeit*, Gütersloh, Mohn, 1984, Band 3, p. 257–280. Trutz RENDTORFF, « L'actuel renouveau d'intérêt pour l'oeuvre de Troeltsch », in *Revue de l'histoire des religions*, Année 1997, volume 214, N° 2, p. 133–152.

Trutz Rendtorff. Dans la théologie protestante allemande qui s'appuie sur la doctrine de la justification, c'est la distinction dogmatique entre Dieu et homme, reprise sous plusieurs formes, dans la tradition kantienne comme Religion et morale, agir de Dieu et agir de l'homme, Evangile et loi, qui a été la référence d'une reconstruction de la religion et de la foi dans sa dimension de service de la vie (*Lebensdienlichkeit*), sa structure et ses contenus. Les travaux de recherche de théologiens allemands sur ces transformations se sont centrés sur le passage d'une herméneutique dogmatique, c'est à dire qui interprète les contenus de l'histoire comme pris dans une histoire de l'action de Dieu sous la forme d'une doctrine, à une interprétation historique sollicitant une méthode scientifique et historique. C'est en héritier de cette manière de comprendre la théologie, en lien avec l'herméneutique et les sciences sociales, que le théologien Trutz Rendtorff commence ses premières recherches.

« Das Problem besteht, wenn « Historisches in Glaubensaussagen begegnet », so dass eine « Unterscheidung zwischen dogmatischer und historischer Aussage unumgänglich » ist. »⁴¹

C'est en héritier de Troeltsch que Rendtorff s'ouvre à l'histoire sociale du christianisme, dans une théorie qui intègre la notion de « pratique » reprise des sciences sociales et rattachée à la notion subjective de « piété ». Le christianisme a rendu possible des formes sociales qui médiatisent le rapport au monde de l'individu, de l'intériorité, en liant expériences subjectives et croyances. L'attention de Rendtorff se porte alors sur l'articulation de la perspective théologique et de la perspective des sciences sociales au lieu même des « médiations ». Mais cela implique une réflexion critique sur son propre point de départ. Sociologue, Rendtorff recourt aux outils des sciences sociales pour une reconstruction pertinente des processus de concrétisation des formes qui expriment l'intériorité, comme la piété, envisagée comme une pratique dans son rapport à l'extériorité.

Trutz Rendtorff élabore une éthique qu'il définit comme « une théorie de la conduite de vie » située à l'intérieur de la théologie, il propose donc une « théologie éthique ». Le théologien veut ériger ce concept au statut de concept épistémologique, éthique et théologique pour une éthique chrétienne contemporaine. La question se pose de savoir si le concept de « *Lebensführung* » « conduite de vie » tel que Rendtorff le reconstruit, peut apporter structurellement une contribution satisfaisante à la réflexion actuelle. Notre travail a consisté dans

41 Trutz RENDTORFF, Article « Geschichte », VII. Dogmatisch, in RGG, Tübingen, Mohr-Siebeck, Band III, 2000 ⁴, p. 791–794. Rendtorff cite G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen, Mohr-Siebeck 1979, Bd I, p. 45.

un premier temps en une tâche herméneutique, c'est à dire à lire et à interpréter les textes de notre auteur. Dans un deuxième temps il a été reconstituit. Sur le plan de la méthode toutefois, nous avons présupposé une cohérence interne de la pensée de notre auteur, et il n'est pas rare que nous ayons éclairé des textes anciens par des articles plus récents, notamment pour notre reconstruction de l'apport fécond des théories de Troeltsch. Nous le justifions par le fait que Rendtorff nous a semblé poser très tôt un programme cohérent et systématique, et un cadre de pensée et d'en avoir ensuite creusé le sillon. Nous avons restreint le corpus proprement rendtorffien de ce travail à l'*Ethique*, dans ses trois éditions,⁴² et à une sélection d'articles structurants pour la genèse de sa réflexion éthique et la compréhension des enjeux épistémologiques. L'*Ethik* appartient au genre didactique d'un manuel. L'ouvrage dévoile une performance intellectuelle audacieuse et de grande envergure, quasi inconnue en France. Le théologien luthérien conduit son lecteur dans une expérience de pensée théologique au sein de laquelle l'éthique s'élabore en prenant au sérieux le contexte pluraliste et les conditions de la modernité : penser dans un cercle herméneutique rétroactif la théologie dans la modernité et la modernité dans la théologie. Expérience de pensée qui tente de rendre compte des interactions entre les disciplines, l'éthique de Rendtorff, marquée par le contexte politique et social de la jeune République Fédérale Allemande, ouvre un champ de discussions très large, mobilisant le droit public, la philosophie morale et politique, les sciences sociales, les théories des sciences, la théologie. L'auteur, au fur et à mesure de son argumentation, cherche à intégrer à chaque nouvelle question discutée un état de la question (*Forschungsbericht*) bien informé qui le fait changer d'interlocuteur et d'adversaire, couvrant ainsi un champ de discussions éthiques de grande ampleur. Ainsi, dans une attitude de respect de la pluralité des éthiques, Rendtorff ne se contente pas d'une énumération des problèmes fondamentaux de l'éthique théologique contemporaine, mais il est à la recherche d'une éthique partagée, commune et effective. Son ouvrage principal se déroule de la question problématique de la fondation de l'éthique aux concrétions. Le choix de Rendtorff est de penser l'éthique théologique à l'horizon de la question de la liberté, problématique résolument luthérienne et moderne.

42 Trutz RENDTORFF, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Hrsg. v. Reiner Anselm u. Stephan Schleissing, 3. durchgesehene Aufgabe, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2011. Toutes nos notes en bas de page y renvoient, cependant nous avons aussi indiqué entre parenthèse les références à la deuxième édition.

Choisir un auteur luthérien aujourd'hui pour réfléchir à la question d'une éthique universelle n'est pas sans difficulté. Si les champs de recherche se recoupent, il ne faut pas sous-estimer les différences confessionnelles portant sur les manières d'entrer en éthique, et les tensions au sujet de la fondation de l'éthique, de l'anthropologie comme de la formation du jugement éthique.⁴³ La notion de « consensus différencié » n'efface pas les divergences dans le champ de l'éthique théologique. Cependant, nous n'avons pas développé la discussion des positions protestantes. Notre intérêt s'est porté sur la méthode et la manière de faire de la théologie dans les conditions contemporaines de rationalité. Nous choisissons un modèle éthique des années quatre-vingts pour en analyser le geste et nous laisser interroger par les solutions qu'il a contribué à apporter aux problèmes théologiques éthiques de son temps. Il ne s'agira pas de chercher à le reprendre intégralement pour aujourd'hui, mais plutôt de se demander en quoi une telle proposition, restituée dans son contexte et sa réception, est stimulante pour la théologie morale d'aujourd'hui.

4. La réception de l'*Ethik* de Rendtorff

Ouvrage de la maturité, *L'Ethik* de Trutz Rendtorff paraît dans une première édition en deux tomes en Allemagne en 1980 (premier tome) et 1981 (deuxième tome). La réception critique encourage l'auteur à publier une deuxième édition profondément remaniée, parue en 1990 et 1991. Certaines parties sont totalement réécrites et la problématique générale assez profondément transformée. Dans la préface à la deuxième édition, l'auteur décrit les changements qu'il a apportés comme un approfondissement de la présentation antérieure de l'éthique, « théorie de la conduite de vie ». Deux transformations majeures sont à noter dans la deuxième édition : d'une part, Rendtorff précise explicitement les sources sociales de son concept central de « conduite de vie », sans cependant le définir et le systématiser. La transformation la plus importante opérée entre les deux éditions concerne le premier chapitre : il est en réalité une reconstruction systématisée du geste même de Rendtorff et une exposition de son programme pour l'éthique chrétienne. La première édition situe le geste au sein des problématiques discutées dans les années soixante dix-quatre vingt sur le rapport entre religion et société, encore enracinées dans les discussions autour du statut épistémologique de la philosophie de la religion, théologie et éthique, dans le contexte de la modernité, autour de la discussion de la fondation, de la méthode

43 U. H. J. KÖRTNER, « In der Lehre getrennt, im Handeln geeint ? », in F. NÜSSEL (Hrsg.), *Theologische Ethik der Gegenwart*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2009, pp. 271–294.

et de la pratique éthique. La deuxième éthique inscrit résolument la réflexion de Rendtorff dans les discussions avec les sciences sociales et les éthiques de la discussion. Le geste de Rendtorff reste le même, mais les discussions nouvelles qui dominent les dix années d'intervalle entre les deux publications sont intégrées, notamment le questionnement des éthiques de la discussion, qui devient central dans le débat public. Une troisième édition paraît trente ans après la première, sous la direction du théologien ancien étudiant de Rendtorff, Reiner Anselm⁴⁴ et de Stefan Schleissing. L'introduction des nouveaux éditeurs la présente alors comme « un texte classique » de la théologie libérale⁴⁵. Rendtorff, héritier d'un « *Kulturprotestantismus* »⁴⁶, juge en effet nécessaire de réhabiliter la théologie libérale qui met au centre de l'éthique la liberté chrétienne. Le défi que Rendtorff veut relever consiste à penser de façon *critique et théologique* la question éthique de la modernité, qu'il théorise comme une problématique de l'« autorité de la liberté », une liberté que nous devons à un Autre, une liberté qui se reçoit, « *Autorität der Freiheit als verdankte Freiheit* »⁴⁷. Une liberté donnée ouvre à la pensée d'une relation originaire constitutive. L'*Ethik* est donc importante dans l'ensemble de l'œuvre de l'auteur, pour deux raisons. Elle est un ouvrage de grande ampleur, à part entière, comparée aux ouvrages précédents composés par la reprise raisonnée de ses articles. Par l'ampleur de ses concrétions, elle est aussi vérification de la pertinence de la théologie libérale qu'il a jusqu'ici élaborée. « *L'éthique est concrétion du sens éthique de la théologie* »⁴⁸ écrit-il à la fin de sa deuxième éthique. Cet énoncé pointe les enjeux essentiels de son geste.

44 Le Professeur Reiner ANSELM, théologien protestant, a été l'assistant de Trutz Rendtorff à Munich (1990–1993), avant d'être assistant scientifique en théologie systématique. Actuellement titulaire de la chaire d'éthique de la faculté de théologie protestante de l'université de Göttingen, il est l'auteur de la recension de la deuxième édition de l'*Ethik* dans la revue *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 1992.

45 Trutz RENDTORFF, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Hrsg. v. Reiner Anselm u. Stephan Schleissing, 3. durchgesehene Ausgabe, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2011, en un seul volume. Notons le changement d'éditeur.

46 Friedrich Wilhelm GRAF, « Kulturprotestantismus », in Gerhard MÜLLER (ed), *Theologische Realenzyklopädie*, (TRE), Band XX, Berlin, W. de Gruyter, 2000, pp. 230–243. La notion désigne toutes les formes de philosophies et de théologies protestantes, qui, de Schleiermacher au XX^e siècle, pensent les médiations entre la tradition née de la Réformation et la culture née de la modernité.

47 Trutz RENDTORFF, « Dank » in F. W. GRAF, Ch. LEVIN, (Hrsg.) *Die Autorität der Freiheit. Akademischer Festakt zum 80. Geburtstag von Prof. Dr. Dr. H. C. Trutz Rendtorff*, München, LM-Universum n° 10, 2011.

48 Trutz RENDTORFF, *Ethik*, opus cité, p. 565, (II³, p. 246).

Du côté allemand, outre les recensions dans les revues d'éthique théologique⁴⁹, les réceptions critiques les plus marquantes sont celles de Johannes Fischer⁵⁰ et de Wolfhart Pannenberg.⁵¹ Ce dernier considère cette éthique comme une contribution majeure à la théologie et encourage à en prolonger la discussion. Il ouvre le pas sous la forme d'une discussion de la problématique de la fondation de l'éthique à l'occasion du soixante quinzième anniversaire de son collègue. La thèse selon laquelle l'éthique est une théorie de la conduite de vie a été très féconde auprès de nombreux théologiens. Elle est très souvent reprise dans les recherches morales. Tous les théologiens allemands auteurs d'éthiques systématiques s'y arrêtent. Dietz Lange⁵² la reconnaît, dans sa grande fresque historique des éthiques protestantes, comme l'une des conceptions les plus intéressantes de son époque dans le paysage des discussions. Martin Honecker, dans son introduction à la théologie éthique, la caractérise de « proposition de grande ampleur » plus proche « d'un programme de théologie fondamentale que d'une éthique ». Cependant Honecker n'adhère pas au programme de Rendtorff, au motif que l'éthique doit rester une réflexion sur l'agir humain.⁵³ Dans un ouvrage récent, Ulrich Körtner la présente comme « le projet le plus important d'une théologie éthique »⁵⁴. Publiée la même année que l'ouvrage de Pannenberg (1996), la thèse d'habilitation de Hoerschelmann centrée sur le problème de la fondation de l'éthique théologique, consacre une partie importante de ses recherches à l'éthique de Rendtorff et à sa discussion fondationnelle.⁵⁵

49 Hermann DEUSER, « Liberale Theologie. Zu Trutz Rendtorffs Ethik », in *Evangelische Theologie*, 43, (1983), pp. 290–297. Carl Heinz RATSCHOW, *Theologische Rundschau*, Februar 1984. Reiner ANSELM, « Ethische Theologie. Zum ethischen Konzept Trutz Rendtorffs », *Zeitschrift für evangelische Ethik* 36, 1992, p. 259–275.

50 Johannes FISCHER, *Handeln als Grundbegriff christlicher Ethik. Zur Differenz christlicher Ethik*, Zürich, Theologischer Verlag, TVZ, 1983. lire aussi la présentation très critique de Fischer in : Johannes FISCHER, *Theologische Ethik, Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, collection Forum Systematik, volume 11, 2002, pp. 55–56.

51 Wolfhart PANNENBERG, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1996.

52 Dietz LANGE, *Ethik in evangelischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 91–95. (95).

53 Martin HONECKER, *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990, pp. 28–32.

54 Ulrich H. J. KÖRTNER, *Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert*, Zürich, TVZ, 2000, p. 40.

55 Thomas HOERSCHELMANN, *Theologische Ethik, Zur Begründungsproblematik christlicher Ethik im Kontext der diskursiven Moraltheorie*, Stuttgart, 1996.

Martin Laube s'attèle à la reconstruction du programme théorique de Rendtorff, sa « *théorie du christianisme* », qu'il présente dans sa thèse d'habilitation, comme le projet théorique le plus ambitieux du vingtième siècle⁵⁶. Selon Laube, la difficulté à laquelle se heurte le chercheur vient de la complexité du programme lui-même. Rendtorff ouvre par la publication de nombreux articles de recherche, des pistes et montre des lignes partielles de liaisons, mais n'en présente aucune reprise systématique. La structure même de sa théorie reste dans l'ombre⁵⁷. Plus récente, la thèse de Holtmann⁵⁸ consacrée à Barth et la modernité, interroge la réception rendtorffienne très critique de Barth, sa « *Barth-Deutung* » originale, sur laquelle s'appuie toute sa théologie. Enfin, la thèse de Stefan Atze⁵⁹ interprète le primat de l'éthique sur lequel Rendtorff construit sa proposition comme le moment d'un « processus moderne d'éthicisation de la théologie » dans une « culture éthique », au sein de l'éthique protestante. L'auteur situe son propos dans l'histoire de l'éthique moderne allemande. Sa reconstruction place Rendtorff parmi les héritiers critiques d'un protestantisme culturel forgé par Kant, Schleiermacher, Hegel et Troeltsch, se démarquant de la théologie dialectique. Le présupposé des discussions est celui d'une décision à prendre portant sur le primat de l'éthique ou la notion de révélation, de la Parole de Dieu. Les recherches présentées dans cette thèse d'habilitation aboutissent à la reconstruction critique d'un processus structurel complexe du geste de Rendtorff par un travail de recherche historique de grande ampleur.⁶⁰ Atze discute la thèse de la résolution du rapport entre éthique et théologie par la catégorie de « *Steigerung* ».

L'éthique de Rendtorff est également reçue et discutée par des théologiens catholiques. Les théologiens Gerhard Droesser⁶¹ et Eberhard Schockenhoff⁶²

56 Martin LAUBE, *Theologie und neuzeitliches Christentum, Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs*, Tübingen, Mohr-Siebeck, Beiträge zur historischen Theologie, 139, 2006.

57 Martin LAUBE, *Theologie und neuzeitliches Christentum*, opus cité, pp. 301–304.

58 Stefan HOLTSMANN, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 21–155.

59 Stefan ATZE, *Ethik als Steigerungsform von Theologie? : systematische Rekonstruktion und Kritik eines Strukturprozesses im neuzeitlichen Protestantismus*, Berlin ; New York, NY : de Gruyter, 2006.

60 Stefan ATZE, *Ethik als Steigerungsform von Theologie?*, opus cité p. 1–5.

61 Gerhard DROESSER, « Ethische Hermeneutik – Dialogische Praxis ». In : M. HEIMBACH-STEINS (Hrsg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1, Grundlagen*, Regensburg, Pustet, 2004, p. 62–82.

62 Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik : ein theologischer Entwurf*, Freiburg, Br. ; Basel ; Wien : Herder, 2007, introduction.

reprennent la définition de l'éthique rendtorffienne dans leurs éthiques, alors que Laubach en fait le thème même de sa thèse de doctorat⁶³. Laubach s'approprie en effet le concept de « *Lebensführung* » et en évalue la potentialité éthique pour une éthique contemporaine. Sa construction reste cependant à la marge de la théologie, s'appuyant sur la reconstruction du concept chez Rendtorff et chez le philosophe Kremer. Sa thèse est la suivante : la conduite de vie au sens de configuration quotidienne et pratique de la vie est un sujet fondamental de l'éthique, bien que fort peu traité. Il construit une éthique à partir de ce concept au sens de *alltägliche Lebensbewältigung* et en montre la pertinence éthique. Mais il n'en mesure pas la portée théologique. Un chapitre critique est consacré aux recherches de Rendtorff, repris de façon synthétique sous forme d'article dans sa contribution au colloque de la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris sur le bonheur comme question éthique.⁶⁴

Dans le champ francophone, Rendtorff est présent dans la perspective des recherches troeltschiennes, les problématiques des années quatre-vingt-dix portant sur le rapport entre histoire et théologie reprises par les théologiens protestants suisses.⁶⁵ Les perspectives théologiques ouvertes par Rendtorff sont discutées, mais pas son éthique. Cette éthique de Rendtorff fait débat dans les

63 Thomas LAUBACH, *Lebensführung : Annäherung an einen ethischen Grundbegriff*, Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Wien, Peter Lang, 2007.

64 Colloque de la Faculté de Philosophie de l'ICP, sous la direction d'Alfredo Gomez-Müller. Voir les actes de ce colloque, Alfredo GOMEZ-MULLER, (Dir.) *Du bonheur comme question éthique*, Paris, L'Harmattan, 2002.

65 Trutz RENDTORFF est invité en Suisse romande à la Faculté de Théologie Protestante de Lausanne dans le cadre des journées doctorales consacrées à Ernst Troeltsch et l'histoire, en 1990. Il y prononce une conférence « Freiheit-Schnittpunkt von Religion und Geschichte » publié in *Theologie in der Moderne. Über die Religion im Prozess der Aufklärung*, Gütersloh, Mohn, 1991, p. 91–110. La conférence est publiée en français dans les actes du colloque : « Religion et histoire » in Pierre GISEL (ed), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, Collection Lieux théologiques 22, 1992. Ne sont traduits en français que trois autres articles de Rendtorff. Paul CORSET a traduit l'article critique sur Barth, « Radikale Autonomie Gottes » in Pierre GISEL, (éd.) *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987, « présentation » p. 217–220 et traduction p. 221–245. Rendtorff est l'auteur de l'article « Modernité » in Pierre GISEL, *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris, PUF, 1995 ; Il publie aussi un article dans la revue des sciences religieuses, dans un numéro spécial consacré à Troeltsch. Trutz RENDTORFF, « L'actuel renouveau d'intérêt pour l'oeuvre de Troeltsch », *Revue de l'histoire des religions*, Année 1997, Volume 214, Numéro 2, pp.133–152. Plus récemment, lire la recension de l'*Ethik* de Rendtorff in Denis MÜLLER, l'éthique de « Trutz Rendtorff » RTP 144 2012 II p. 177–179.

pays germanophones ainsi qu'aux Etats Unis. Du côté américain, elle a en effet été traduite dès 1986.⁶⁶ Dans la préface à l'édition américaine, Rendtorff introduit son *Ethik* par une comparaison avec la conception théologique de James Gustafson⁶⁷ parue en même temps aux Etats Unis. L'intention de Rendtorff y est clairement exposée : il s'est donné pour tâche d'expliquer par une théologie éthique la structure de la vie humaine qui décrit la relation fondamentale en jeu dans la vie. La théologie, par sa tâche explicative, éclaire et donne à voir cette structure du monde, contexte et réalité de la vie humaine. Rendtorff défend une manière propre de penser l'éthique pour laquelle la question de Dieu est première, et ne se réduit pas à un discours normatif.

Notre recherche s'est concentrée sur la question toujours actuelle de la détermination réelle ou personnelle de la vie de l'homme, et le problème de penser le rapport de ces déterminations avec la détermination théologique d'une part. D'autre part, elle a mis en lumière l'apport du concept de médiation tel que le reconstruit Rendtorff et en a vérifié la pertinence épistémologique, éthique et théologique. Ce qu'il nous importe dans ce travail, c'est qu'il trouve une justification à sa démarche en se situant dans l'héritage d'un processus culturel désigné par les notions de « rationalisation » ou de « sécularisation », en intégrant dans son discours les questions communes qui traversent le monde et l'homme, nées de l'expérience des situations indéterminées, marquées par l'incertitude, par le tragique. Sa reconstruction d'une médiation générale, la conduite de vie, opère une articulation entre un registre supra-éthique, l'amour et la donation, et un registre éthique, la socialité et le service. Cette nouvelle façon de faire de la théologie intègre les conditions de possibilité du discours et de la communication au lieu de s'y opposer et permet de prendre position dans les discussions. L'éthique de Rendtorff est une articulation de la raison critique autonome et de l'hétéronomie de la révélation chrétienne. Nous avons centré notre recherche

66 Trutz RENDTORFF, *Ethics*, tome I, *Basic Elements and Methodology in an Ethical Theology*, tome II, *Applications of an Ethical Theology*, traduction de Keith Crim, Philadelphia, Fortress Press, 1986 ; 1989.

67 James GUSTAFSON, *Ethics from a Theocentric Perspective*, The University of Chicago Press : Gordon J. Laing Award, 1981. Théologien pasteur de la United Church of Christ, éthicien américain, né en 1925, a été professeur à Yale, puis à la *Divinity School* de Chicago. Il a orienté ses recherches sur l'éthique chrétienne comme éthique théocentrée, sur les liens entre théologie et éthique, éthique chrétienne et communauté. Il a aussi participé à des travaux de recherche dans la perspective oecuménique (lire *Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for rapprochement*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.).

sur l'effectivité de la médiation. Nous allons montrer comment, avec le concept de « conduite de vie », Rendtorff construit une éthique qui réalise moins un passage de la valeur éprouvée à la norme qu'un passage de la valeur éprouvée à la « possibilité » d'une communauté de vie (*Ermöglichung einer Gemeinschaft* ») ouvrant à une méthode féconde de polarisation des éléments en tension.

Notre travail se présente en deux parties. Dans un premier temps, nous avons reconstruit le programme théologique de l'auteur, ce qui ancre son Ethique dans un mouvement réflexif continu et en fait ressortir l'originalité. Dans un deuxième temps, nous avons reconstruit le concept de « conduite de vie » et ce qu'il produit dans la théorisation de l'auteur, son statut épistémologique comme sa fonction dans le système rendtorffien, suivi d'un chapitre qui en mesure la portée sur les concrétions. Ainsi nous avons vérifié la pertinence pratique du concept.