

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 48 (1998)
Heft: 2: Figures du néo-protestantisme

Artikel: La vision d'une âge éthique non ecclésial du christianisme : Richard Rothe (1799-1867)
Autor: Drehsen, Volker
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381568>

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: 12.01.2026

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

LA VISION D'UN ÂGE ÉTHIQUE NON ECCLÉSIAL DU CHRISTIANISME : RICHARD ROTHE (1799-1867)

VOLKER DREHSEN

Résumé

Aux différenciations à l'œuvre dans la société moderne, résultant de l'autonomisation croissante de ses sphères d'activité, de la pluralisation de sa culture et de l'individualisation progressive de ses projets d'existence religieux et éthiques, Rothe oppose un programme prudent de réconciliation via le Kulturprotestantismus, de réflexion via la théologie de la médiation et de modernisation via le néo-protestantisme. À la suite de Schleiermacher, Rothe développe sa propre théorie du christianisme, qui n'appréhende pas le changement religieux du monde moderne en termes de perte au profit d'une sécularisation radicale, mais ouvre sur de nouvelles possibilités pour une praxis éthico-religieuse du christianisme.

En sa qualité de systématicien d'une théologie protestante de la médiation (*Vermittlungstheologie*) au milieu du XIX^e siècle, Richard Rothe fut l'un des théoriciens les plus originaux – et même, à long terme, les plus influents – du christianisme moderne. Confronté à la culture d'une bourgeoisie citoyenne s'émancipant toujours davantage de ses origines et de ses formes ecclésiales, il ne se contenta pas de mettre en accord spéculation philosophico-théologique et pertinence religieuse d'une expérience de vie ouverte au monde. Il y ajouta une profonde ferveur, marquée par le piétisme et alliée à un sens généreux pour la culture, la science et la technique de son époque.

Dans un geste typique pour le *Kulturprotestantismus*, son système d'une «Éthique théologique»¹ veut formuler une réponse réfléchie aux différenciations à l'œuvre dans la société moderne, telles qu'elles résultent de l'autonomisation croissante des sphères sociales et politiques, de la pluralisation des schémas d'orientation culturels et religieux, enfin de l'individualisation progressive des projets d'existence éthiquement assumables. Rothe réagit à cet ensemble de tensions, de contradictions et de rejets par un programme dûment

¹ Tel est le titre de son œuvre principale, dans laquelle il ne vise rien moins qu'à présenter une théorie moderne de la culture et de la religion.

réfléchi : il voit dans le *Kulturprotestantismus* la possibilité d'une réconciliation, dans la théologie de la médiation l'offre d'une compénétration et dans le néo-protestantisme le potentiel d'une modernisation religieuse. C'est avec la même énergie qu'il fait front contre l'isolement social et culturel de la religion chrétienne, menacée d'être confinée aux institutions ecclésiales, et qu'il travaille pratiquement au décloisonnement du protestantisme en l'ouvrant sur un «monde chrétien», conçu comme une sphère universelle, fondée religieusement, de la moralité universelle (*allgemeine Sittlichkeit*).

Dans le cadre spéculatif d'une histoire générale du salut, il conçoit la tâche de l'humanité influencée par le christianisme comme déterminée par sa collaboration libre, imaginative et responsable, au procès téléologique de la création divine. Les réflexions de Rothe à l'enseigne de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'histoire reprennent dans le registre théologique les aspects les plus radieux des aspirations à l'autonomie et de la confiance dans le progrès caractéristiques de la bourgeoisie d'alors pour aboutir à la vision d'un âge éthique de la modernité. En tant que praxis englobante visant un humanisme religieux et moral, le christianisme n'y ferait pas seulement éclater les limites de son institutionnalisation ecclésiale ; en se comprenant de façon libérale et non dogmatique et en réduisant au minimum son expression institutionnelle, le christianisme devrait s'avérer être *la* force d'intégration sociale par excellence.

Déjà du vivant de Rothe, les développements sociaux – la dynamique du capitalisme, les repristinations idéologiques et les excès nationalistes, tout comme les raidissements bureaucratiques et les antagonismes sociaux – ont certes rendu caducs ses espoirs. Il n'en reste pas moins que Rothe a très tôt dégagé les figures fondamentales d'une théorie de la religion qui ne s'oriente pas unilatéralement sur les pertes qu'occasionne une sécularisation globale, mais propose une autre vue du problème : l'image nuancée de la signification culturelle de la religion chrétienne pour les Temps modernes. Cette signification ne s'épuise pas dans les efforts d'adaptation ecclésiaux mais manifeste son rôle culturel justement dans les diverses métamorphoses d'un christianisme extra-ecclésial, ou d'un christianisme marquant ses distances par rapport aux Églises.

Plus que tout autre théologien moderne, Rothe a fait montre d'une compréhension – *cum grano salis* – durablement plausible de ces processus. Il a préparé un outillage conceptuel adapté à la transposition qui conduit le christianisme à sortir de l'étroit ghetto d'une ecclésialité définie dogmatiquement et institutionnellement pour s'établir sur le vaste terrain de la culture éthique, sur ce sol qu'avaient préparé les forces spirituelles à l'œuvre dans les Temps modernes : la Renaissance et les Lumières, le romantisme et la philosophie transcendante de l'idéalisme.

Bien qu'élaborée dans le deuxième tiers du siècle dernier, sa théorie du christianisme se lit par endroits comme un commentaire de la scène religieuse contemporaine. Jusqu'aujourd'hui, on peut reconnaître «qu'à sa façon, son

interprétation des Temps modernes est un essai intéressant et impressionnant pour saisir catégorialement les phénomènes du monde moderne et en donner une interprétation théologique. Ici apparaissent chez Rothe des thèmes importants, qui sont pour une part traités aujourd'hui à l'enseigne de la sécularisation, pour une autre abandonnés par la théologie à l'anthropologie et à la sociologie»².

I. L'œuvre d'une vie

Les débuts du développement biographique de Rothe ne semblaient guère le prédisposer à devenir de cette façon une figure emblématique de la théologie de la médiation du *Kulturprotestantismus*, et du coup un théoricien du christianisme moderne comme réalité pratique. La spécificité de sa position est bien plutôt le résultat d'expériences et d'intuitions biographiques qui, par delà maintes continuités, le contraignirent à certaines révisions, voire à de profondes réorientations.

1. Jeunesse et années d'étude (1799-1823)

Richard Rothe naquit le 28 janvier 1799 à Posen (aujourd'hui Poznan) ; fils d'un haut fonctionnaire prussien, il passa sa jeunesse dans l'atmosphère rationaliste de sa maison parentale, dès 1809 à Stettin, dès 1811 à Breslau. C'est là que, deux ans plus tard, il vécut la libération de l'occupation napoléonienne. Les influences précoces du romantisme, tout spécialement des écrits de Novalis, ne motivèrent pas seulement sa décision d'étudier la théologie, mais aussi le choix de son lieu d'étude : dès 1817, il compte, à l'Université de Heidelberg, au nombre des sympathisants de l'École romantique, représentée alors par ses maîtres, le théologien systématique-spéculatif C. Daub, l'historien F.C. Schlosser, le philologue G.F. Creutzer, mais avant tout par le philosophe G.F.W. Hegel, qui enseignait depuis le semestre d'hiver 1816/17 à l'Université de Heidelberg. Lorsque Hegel partit pour Berlin, Rothe le suivit d'ailleurs, avec un an de retard. À Berlin, les deux historiens de l'Église J.A.W. Neander et F.A.G. Tholuck eurent une grande influence sur le jeune Rothe, alors qu'il restait distant aussi bien de F. Schleiermacher que de P.K. Marheineke. Rapidement, Neander introduisit Rothe dans les *Gebetsstunden* («réunions de prière») du baron E. von Kottwitz, le mettant ainsi en contact avec les conventuels piétistes. Ce contact, Rothe le conserva après avoir excellemment réussi ses examens. Entré au séminaire de Wittenberg, il s'attacha à H. Heubner et

² Hans-Joachim BIRKNER, *Spekulation und Heilsgeschichte. Die Geschichtsauffassung Richard Rothes*, München, Kaiser, 1959, p. 107 sq.

R. Stier, deux maîtres d'orientation piétiste ; et pendant son vicariat à Breslau, il fut un visiteur régulier des réunions de prière du comte von der Gröben. Après avoir réussi son second examen pour le ministère pastoral et avoir été consacré, il rejeta tout d'abord la perspective d'une carrière académique incertaine qu'on lui recommandait – il était marié depuis novembre 1823 à une belle-sœur de Heubner, Louise von Brück – et se décida à accepter une place de prédicateur d'ambassade à Rome. Il l'occupera pendant quatre ans, à partir du 14 janvier 1824.

2. *Ministère pastoral et carrière académique (1824-1854)*

Ce sont les expériences romaines qui aiguisèrent le sens critique de Rothe, tant face à l'ecclésiologie triomphaliste du catholicisme romain, dont, sous l'influence du romantisme, il avait depuis ses années d'étude à Heidelberg une vision passablement idéalisée, que face aux dangers de cette piété revivaliste avec laquelle il avait eu des contacts intensifs depuis son séjour berlinois. C'est dans la capitale du catholicisme, dans le commerce assidu de la communauté artistique allemande de Rome, régulièrement fréquentée par les cosmopolites diplomates prussiens C.K.J. von Bunsen et F. von Reden, que Rothe se convainquit peu à peu «que l'idéal du Royaume de Dieu qui fonde le christianisme ne saurait être réalisé ni par l'institution ecclésiale ni à la façon des conventicules piétistes, mais seulement par la médiation de l'État moral porteur de la culture»³.

À son retour en Allemagne en automne 1828, il prend les fonctions de professeur au séminaire pastoral de Wittenberg ; il consacre son enseignement avant tout à l'histoire de la piété chrétienne. Ces travaux donnent naissance à l'ouvrage intitulé *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, qui paraît en 1837. Il essaie d'y montrer que la voie catholique – consistant à assurer la puissance culturelle et la force de formation sociale du christianisme en lui donnant la forme d'une organisation hiérarchique – est une impasse, certes historiquement conditionnée, mais nullement contraignante. Ce faisant, Rothe rompt totalement avec l'image romantique du catholicisme. Par rapport à l'héritage piétiste de sa biographie, sa position est plus différenciée. S'il reste fidèle aux éléments théosophiques et spéculatifs, avec leurs aspects supranaturalistes et leurs conséquences critiques face aux dogmes et aux institutions, il rejette cependant leur corollaire pratique : la retraite dans des conventicules s'abstenant de tout engagement dans le monde et se soustrayant à toute requête des efforts culturels contemporains motivés par le christianisme.

³ Falk WAGNER, «Theologische Universalintegration : Richard Rothe (1799-1867)», in Friedrich Wilhelm GRAF (éd.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, t. I : *Aufklärung, Idealismus, Vormärz*, Gütersloh, Mohn, 1990, p. 265-286, ici : p. 267 sq.

En 1836, Rothe accepte un appel à Heidelberg, où – à côté de ses fonctions de prédicateur universitaire et de directeur du séminaire pastoral nouvellement fondé – il enseigne la théologie néo-testamentaire, la théologie pratique et la théologie systématique. Ses convictions quant au caractère problématique de l'attitude piétiste l'amènent à collaborer avec le cercle des théologiens de la médiation, qui avait trouvé son organe dans la revue influente, éditée par K. Umbreit et K. Ullmann, les *Theologische Studien und Kritiken*.

L'œuvre principale de Rothe, son «Éthique théologique», est une prise de parti dûment fondée pour une compréhension libérale du christianisme, mais aussi un document achevé de son opposition aux tentations ecclésiales ou conventuelles à la provincialisation, telles qu'elles s'exprimaient dans les courants alors dominants du revivalisme et du confessionnalisme. Rothe en commença la rédaction en 1842 ; la première édition, en trois volumes, parut de 1845 à 1848 ; la seconde édition, posthume, en cinq volumes, de 1867 à 1871. Entre-temps, après un court interlude à Bonn, où, de 1849 à 1853, il avait assumé les fonctions de prédicateur académique et de professeur de théologie pratique, Rothe était retourné à Heidelberg, succédant à Karl Ullmann dans la chaire d'histoire de l'Église. Ce fut entre autres une aggravation marquée de la maladie psychique de sa femme – elle mourut en juin 1861 à Heidelberg – qui le contraignit à cette décision.

3. *Haut fonctionnaire d'Église et engagement dans la politique ecclésiastique (1854-1867)*

La dernière décennie de sa vie, Rothe la consacra surtout à la politique ecclésiastique et culturelle, voulant mettre en œuvre les buts dont il avait reconnu la justification de principe et la nécessité stratégique pour la praxis chrétienne. C'est l'époque où le philosophe berlinois du droit et de l'État F.J. Stahl entendait forger une coalition anti-révolutionnaire des forces institutionnelles et autoritaires tant de l'État que de l'Église, et voulait faire passer ce programme pour la seule conséquence légitime du christianisme en modernité. À l'encontre de ces efforts réactionnaires, Rothe s'engagea pour la position d'un christianisme libéral, et ce aussi bien dans ses fonctions à la tête de l'Église que dans ses activités de politique ecclésiastique. Il partageait d'ailleurs cette vision des choses avec K.B. Hundeshagen, C.K.J. von Bunsen et D. Schenkel.

Membre du «Synode général» badois en 1855, 1861 et 1867, Rothe appartint à partir de 1860 au *Oberkirchenrat* («Consistoire supérieur») du grand-duché de Bade. Dans ces diverses fonctions, il s'engagea toujours à nouveau pour une organisation constitutionnelle de l'Église, pour la liberté de l'enseignement théologique et pour la réduction du rôle des Confessions de foi, mais aussi pour la garantie de la liberté d'association au sein de l'Église. C'est ce dernier point qui fit de Rothe l'un des fondateurs du *Deutsches Protestanten-*

verein, dans le programme duquel – «sur la base du christianisme évangélique⁴ [... encourager] un renouvellement de l'Église protestante dans l'esprit de la liberté évangélique et en accord avec l'ensemble du développement culturel de notre époque»⁵ – il pouvait voir pour l'essentiel le reflet de ses propres convictions fondamentales. La mort de Rothe, le 20 août 1867 à Heidelberg, des suites d'un empoisonnement consécutif à une maladie de la vessie, lui épargna de voir en 1869 les autorités ecclésiastiques prussiennes frapper le *Protestantenverein* d'une quasi-excommunication et d'assister à la perte d'influence sociale presque totale de ce mouvement, ensuite du dramatique recul des Églises consécutif à l'accession de l'Allemagne au rang de grande puissance et de nation industrielle à partir de 1871.

II. Diagnostic culturel : la menace de marginalisation du christianisme ecclésial

Les réflexions de Rothe s'enracinent dans l'expérience d'une non-ecclésialité qui apparaît toujours plus comme l'indice même des Temps modernes. Mais cette non-ecclésialité est aussi la nouvelle condition à laquelle le christianisme devra satisfaire s'il veut valoir comme certitude et comme orientation. Perte de pertinence, crise de plausibilité et forte réduction de l'influence du christianisme ecclésial au sein de la culture et de la société, tels sont les diagnostics courants sur les conséquences d'un procès historique de différenciation que Rothe considérait comme irréversible.

1. *Tension entre le particularisme de l'ecclésialité et l'universalité du monde socio-culturel*

Rothe estimait par exemple irréversible le fait que de vastes domaines de la société soient sortis de la zone d'influence du protectorat ecclésial : le droit, l'économie, la culture, l'instruction et la science – soit quasiment la totalité de la vie publique, technique et politique – sont devenus des sphères indépendantes, dont la dynamique obéit à des lois et des règles relativement autonomes ; du coup, elles se soustraient avec plus ou moins de succès aux prétentions hégémoniques d'une interprétation déterminée du christianisme. Le christia-

⁴ «Évangélique» est ici compris au sens du mouvement réformateur du XVI^e siècle (c'est-à-dire selon l'Évangile), et non au sens d'*evangelical* des XVIII^e-XX^e siècles (note de la rédaction).

⁵ Cf. les statuts du *Protestantenverein*, cités par Walter Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung, Blütezeit, Ausklang*, Zürich-Leipzig, Niehan, 1937, p. 214.

nisme ecclésial n'est donc plus qu'un facteur social particulier parmi d'autres. Cette tendance a encore été renforcée par les efforts de réorganisation administrative des Églises, consécutifs à la dissolution définitive de l'homogénéité confessionnelle des États allemands à la suite des guerres napoléoniennes ; les Églises se constituent en institutions distinctes de l'État, dont les membres sont dotés de droits formels. Sous l'influence des mouvements de réveil et du confessionnalisme, la mentalité ecclésiale se concentre sur un climat interne spécifique aux Églises, qui, comparé au champ social dans son ensemble, fait preuve non seulement d'une conscience expresse de sa différence, mais souvent aussi d'une conflictualité hautement polarisante. Le danger d'une recatholicisation menaçait, sous la forme d'une ghettoïsation ecclésiale du christianisme et d'un retrait hors des structures de participation à la vie sociale par la fuite dans des conventicules retirés et autonomes.

La perte de pertinence du christianisme signifie donc que, comme institution ecclésiale ou comme conventicule, le christianisme perd son caractère universel. Or, c'est justement ce qui échappe à ces prétentions d'orientation et de façonnement particularisées qui peut valoir comme quintessence du monde moderne. Rothe voyait dans cette situation une tension et un besoin de médiation entre l'existence socio-culturelle particulière de l'Église et les revendications d'universalité d'une praxis culturelle, certes fondée sur le christianisme, mais s'exprimant dans le caractère universel de l'éthos. Cela exigeait en outre que l'on distinguât entre l'universalité chrétienne et le caractère à chaque fois limité, historiquement conditionné, dogmatiquement légitimé et institutionnellement réalisé de ses manifestations. Escamoter cette distinction indispensable, c'est non seulement reconnaître de fait la marginalisation sociale du christianisme, mais c'est aussi prendre acte des formes séculières que prend la société. C'est donc accepter par négligence que s'ouvre un «gouffre de plus en plus large entre l'Église protestante et la conscience publique dans les domaines de la culture, de la politique et de l'instruction»⁶. Mais Rothe s'intéressait moins aux pertes d'actifs que ce procès entraîne pour la réalité ecclésiale qu'aux pertes de substance qu'il implique pour la culture : la particularisation de la religion chrétienne dans ses formes ecclésiales menace d'entraîner dans un tourbillon d'impuissance la force culturelle que représentait la conscience chrétienne en général. Confrontée à la différenciation et à la segmentation générale de la société, la praxis ecclésiale, désengagée socialement et culturellement insignifiante, menace d'être payée au prix fort : la perte de l'universalité de l'éthos chrétien.

⁶ Dietrich RÖSSLER, «Richard Rothe», in Martin GRESCHAT (éd.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, t. I, Stuttgart, Kohlhammer, 1978, p. 74-83, ici : p. 79.

2. *Tension entre obédience traditionnelle et plurivocité pluraliste*

Pour Rothe, une des données incontournables des Temps modernes est l'émigration hors des sphères de vie ecclésiale d'une culture de la «bourgeoisie d'instruction» (*Bildungsbürgertum*), davantage orientée sur les valeurs d'émancipation et d'autonomie que sur la conformité au système ecclésial. Culture bourgeoise et espace public sont maintenant les lieux où les membres de la société se mettent d'accord discursivement pour tout ce qui concerne leurs affaires communes. Derrière ce phénomène, Rothe reconnaît un aspect structurel décisif du monde moderne ; il rend impossible toute tentative de retour en arrière qui recourrait à des mesures superficielles, seulement pragmatiques. Deux types de cultures s'affrontent là, dont la tension manifeste est l'expression indéniable d'un besoin de médiation. D'un côté, on a affaire à une culture déterminée de façon univoque, s'exprimant dans la dogmatique ecclésiale et portant la marque d'une provenance historique traditionnelle ; de l'autre, une culture recourant globalement à des interprétations plurivoques et multiples, sous l'horizon des expériences contemporaines et de leurs contradictions, une culture donc qui est davantage caractérisée par des relativités que par des obédiences inconditionnelles, une culture pluraliste et orientée sur un avenir relativement ouvert. Confronté à la liberté et à la diversité d'orientation des formes de vie qui en résultent, tout projet de vie déduit dogmatiquement et exigeant la soumission à une norme uniforme ne peut qu'apparaître obsolète et être l'objet d'une crise générale de sa plausibilité.

Effectivement, à l'époque de Rothe, la vision du monde christiano-ecclésiale dominante commence à être largement contestée. Ce n'est pas seulement le résultat d'une critique radicale de la religion, de l'Église et du christianisme. Les salons de la bourgeoisie, les associations et les cercles offrent l'occasion de s'exprimer à de nombreuses visions du monde qui cherchent à assurer des bases autonomes à leur orientation épistémologique, idéologique et morale ; elles recourent à cette fin à des compréhensions du réel de frappe positiviste, moniste ou historiste, qui se comprennent comme des antagonismes directs du christianisme.

Dans les conflits idéologiques du XIX^e siècle, c'est seulement en faisant appel à l'argumentation et en sollicitant l'intérêt qu'on pouvait envisager une entente entre les camps. Le christianisme ne pouvait plus non plus se faire entendre en invoquant de but en blanc une validité simplement traditionnelle ; comme toutes les autres positions, il devait être capable de faire valoir les raisons de s'engager pour telle ou telle position, ou de rendre plausibles les principes qu'il entendait défendre. Globalement, une intégration culturelle ne semblait possible qu'à un niveau plus élevé : dans les frontières d'un État culturel, fondamentalement neutre idéologiquement, assurant les conditions-cadres d'un pluralisme inévitable. Cet État s'édifie sur la base de légitimation que lui procure une religion civile compréhensible pour tous, éthiquement universelle, et déterminée par un christianisme non dogmatique.

3. *Tension entre institution et individualisation*

Rothe reconnaît comme une autre donnée irrécusable des Temps modernes la diminution de la capacité de contrôle social de l'Église sur la conduite de ses membres ; celle-ci vaut maintenant comme sphère privée et se soustrait pour l'essentiel aux instances officielles. L'ecclésialité comme forme de vie n'est plus qu'une option parmi d'autres ; elle ne peut prétendre avoir force obligatoire que pour ceux qui en ont fait individuellement le choix exprès. En nombre croissant, des membres de la société revendiquent le droit individualisé à l'autonomie, non seulement en politique, mais aussi face à l'institution ecclésiastique. Cette autonomie, ils entendent lui donner forme de multiples manières : ils veulent être eux-mêmes les sujets déterminant l'orientation de leur vie et la forme qu'ils lui donnent ; ils invoquent leur propre expérience et l'interprétation à laquelle ils sont arrivés par leur propre réflexion ; ils exigent une interprétation actuelle des traditions chrétiennes et, parmi la multiplicité des offres, ils choisissent de leur propre chef les possibilités de participation qui leur conviennent.

L'accroissement des possibilités d'auto-déploiement implique naturellement un accroissement de la responsabilité propre. Ce sont les offres de formation ouvertes à tous qui sont le médium au service de cet auto-déploiement où prend forme la biographie individuelle. Dans le domaine religieux surtout, la formation – au sens de la formation de la personnalité (*Bildung*) – est le moyen de donner au fondement éthico-chrétien de la foi, commun à tous, une expression différenciée, spécifique à chacun ; aussi cette expression est-elle de moins en moins nécessairement identique à un mode de vie prescrit par l'Église. « Dans les mœurs au sein desquelles il se trouve placé, l'individu a besoin de se mouvoir comme dans des mœurs posées par sa propre conscience-de-soi rationnelle et par sa propre auto-activité libre [...]. Il veut que les ordres de mœurs objectifs ne lui demeurent en rien étrangers, une simple autorité extrinsèque, mais qu'ils soient assimilés par lui, qu'ils soient expressément sanctionnés par lui au gré de sa propre conviction et de manière libre. Ce principe de la subjectivité inclut à titre essentiel la conscience de la maturité et l'exigence des individus à avoir une part personnelle aux fonctions vitales de l'organisme communautaire. L'idée de la moralité [*Sittlichkeit*] s'est levée sur l'époque, elle a pris conscience de sa réalisation comme de la tâche proprement humaine, et son autorité est la seule qui vaille pour elle »⁷. Sur la base de l'individualisation du principe de subjectivité, devenir une « personnalité responsable de soi » occupe un rang plus élevé, tout au moins à titre de valeur éthique, que l'exigence de représenter un rôle social à l'intérieur d'un domaine institutionnel déterminé. C'est à l'intérieur même de la vie ecclésiale que se formule donc une opposition principielle à toutes les velléités doctri-

⁷ Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, 5 vol., Wittenberg, Zimmermann/Koelling, 1867-1871², ici : t. IV, p. 283 sq.

naires et dirigistes qui menaçaient de mettre l'individu sous tutelle protectionniste en matière de religiosité et de moralité.

En opposition à toutes les tentatives de restauration du XIX^e siècle, Rothe ne pouvait voir dans les essais pour surmonter le fossé au gré d'une repristination qu'un approfondissement du gouffre séparant religion et société, christianisme et culture, piété et instruction. Ni le maintien des prétentions hégémoniques des Églises, ni la dogmatisation des contenus de la foi chrétienne, ni la mise en place d'une pratique de piété uniforme grâce à une homogénéisation sanctionnée ecclésiatement ne pouvaient être considérées comme des solutions adéquates dans les conditions des Temps modernes. Car, ce faisant, on se méprenait aussi bien sur ce qui caractérise les Temps modernes que sur ce qui fait la spécificité du principe protestant. «Quel calcul étonnant : espérer surmonter l'aliénation par rapport à l'Église par la repristination de la situation qui a, au départ, produit cette aliénation!»⁸ En conséquence, Rothe ne s'est pas contenté de prendre à contrecœur son parti des conditions irréversibles de l'univers socio-culturel moderne ; il a reconnu sa légitimité pour des raisons proprement chrétiennes, et en a tiré les conséquences pratiques.

III. La légitimité chrétienne des Temps modernes : le passage de l'âge dogmatico-ecclésial à l'âge éthico-politique du christianisme

1. La présence du christianisme hors de l'Église

Rothe constate qu'à son époque, la présence du christianisme ne se réduit pas à ses formes ecclésiales. C'est particulièrement dans les expressions culturelles d'une «bourgeoisie d'instruction» émancipée, expressions auxquelles il porte une sympathie sans défaut, que Rothe identifie les manifestations d'une praxis chrétienne extérieure à l'Église ; son importance éthico-religieuse est d'ailleurs devenue bien plus grande que celle de la sphère d'influence ecclésiale. «Reconnaissons-le donc honnêtement : le développement du christianisme a amené un renversement des choses ; aujourd'hui, nous ne pouvons plus chercher les saints du christianisme au sein de l'Église. Même quand nous les trouvons parmi les clercs [...], ce sont des hommes dont l'extraordinaire efficacité est de préférence due à des moyens extra-ecclésiaux ainsi qu'à une activité dans des domaines extra-ecclésiaux, et qui de manière très générale portent l'habit laïque par-dessus la robe du clergé»⁹. Le lieu de l'engagement et de la mise à l'épreuve chrétiens n'est plus le champ de la vie ecclésiale, mais le monde de la culture et de la société. «Au stade actuel, le destin du

⁸ Richard ROTHE, *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren*, éd. Friedrich Nippold, Elberfeld, Friderichs, 1886, p. 15.

⁹ Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, t. V, p. 398.

christianisme n'est plus lié au destin des Églises et des confessions»¹⁰. Rothe voit là le signe distinctif de l'époque ; c'est le résultat d'un procès appartenant à l'histoire du christianisme. «Si l'on veut se retrouver dans la situation actuelle du christianisme, la condition préalable est de reconnaître que le stade ecclésial du développement du christianisme appartient au passé, et que l'esprit chrétien est d'ores et déjà entré dans son âge moral, c'est-à-dire politique»¹¹. Dans sa forme morale et politique, le christianisme jouit donc pour Rothe d'une universalité plus vaste que la figure ecclésiale dont il provient.

Parce que Rothe a de bonnes raisons d'approuver ce résultat, il se voit contraint pour des raisons de fond d'introduire une distinction conceptuelle entre christianisme et ecclésialité. «Puisque l'intention du christianisme ne se réduit pas à fonder une communauté purement religieuse comme Église, mais est au contraire de déterminer l'histoire universelle dans son ensemble et la vie sociale de tous les hommes, on doit fondamentalement faire une distinction entre Église et christianisme»¹². Rothe ne décrit donc pas seulement empiriquement un procès historique ou un état actuel, mais il y reconnaît un nouveau stade, où se réalise une possibilité légitime de l'intention initiale du christianisme. S'il reconnaît que ce dernier dépasse les limites de l'Église, ce n'est pas «pour des motifs rationalistes ou indifférents vis-à-vis du christianisme, mais pour des raisons purement religieuses, découlant du christianisme lui-même»¹³. Ce sont des raisons théologiques qui ont poussé Rothe à se décider à découpler la praxis politico-morale du christianisme de son expression ecclésiale, à délégitimer l'histoire de l'Église antérieure pour légitimer la praxis sociale actuelle dans ses dimensions religieuses et morales.

2. La Réforme protestante comme légitimation des Temps modernes

Rothe n'interprète pas les Temps modernes comme une déchéance, mais comme l'histoire en progrès des effets de la Réforme. En prenant congé du catholicisme romain, la Réforme a aidé au succès du principe sur la base duquel les spécificités du monde moderne ont pu se développer : «imprégner la vie humaine dans l'ensemble de ses domaines»¹⁴ par le potentiel de motivation d'une éthique universelle qui est celle du christianisme. Sa réalisation dans une formation ecclésiale était une solution de fortune, nécessaire à la consolidation initiale au sein d'un environnement païen ; elle visait à assurer l'identité propre du christianisme. Plus l'environnement se christianisait, plus l'auto-représen-

¹⁰ Richard ROTHE, *Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlaß* (1872), Bremen, Heinsius, 1888², p. 352.

¹¹ Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, t. V, p. 397; cf. aussi, t. V, p. 416.

¹² Dietrich RÖSSLER, art. cit., p. 81 sq.

¹³ Ernst TROELTSCH, «Richard Rothe», *Die Christliche Welt* 13 (1899), col. 77-81, ici : col. 79.

¹⁴ Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, t. IV, p. 240.

tation du christianisme dans l'isolement d'une ecclésialité confessionnelle perdait sa raison d'être. D'une affirmation de soi tournée vers l'intérieur, il faut donc passer à une attitude tournée vers l'extérieur et visant à donner une intensité nouvelle au procès éthique chrétien ; c'est maintenant la christianisation globale de la société par le biais de la praxis éthique de ses membres.

L'importance historique de la Réforme consiste à avoir mis en œuvre la transposition d'une vie ecclésiale centrée sur soi en un dessaisissement de soi du christianisme au profit de sa réalisation morale dans la société et la culture humaines. Elle a donc fait passer – du moins en principe, puisque la réalisation n'en est pas encore achevée – le christianisme de son ère dogmatique et catholique à une ère protestante, c'est-à-dire à une ère séculière et éthique ; elle l'a ainsi ouvert à d'autres développements qualitatifs, tels ceux provoqués par les Lumières et l'idéalisme. «Le tournant décisif où le christianisme est sorti de sa période historico-ecclésiale [*kirchengeschichtliche Periode*] et est entré dans sa période historico-politique [*politischgeschichtliche Periode*] est la Réforme. En principe, le christianisme lui-même y a supprimé l'Église ; ce n'est certes d'abord le cas qu'en principe seulement, et d'une manière telle qu'on n'en a même pas pris tout de suite conscience. Alors qu'elle n'était aux yeux des contemporains qu'une simple amélioration de l'Église, [la Réforme] était en fait une réduction de l'Église au minimum, à défaut de mieux, une sortie hors de l'Église sur le terrain de la moralité en soi, pour y planter l'étendard du christianisme pour tous les temps futurs»¹⁵. Bien qu'elle ne soit pas seule responsable de la naissance et du développement du monde moderne, la Réforme lui a néanmoins fourni «la légitimation certifiant son ascendance chrétienne et son droit comme enfant de la maison du Christ»¹⁶.

Quant à ses effets, la Réforme est ainsi l'un des moments inauguraux du monde moderne, dont la culture morale (*Sittlichkeit*) peut elle aussi être théologiquement reconnue comme une suite de l'histoire des effets de la Réforme. «À l'intérieur du monde chrétien, il n'y a aucun élément de la vie morale ou de la vie de l'esprit qui ne soit aussi essentiellement un produit du christianisme, lequel est incontestablement le principe fondamental du développement historique de notre ère chrétienne»¹⁷. Pour qu'il soit possible de reconnaître la biographie de l'esprit moderne et l'histoire de la prise de distance par rapport à l'Église qui l'accompagne comme une conséquence légitime de la Réforme, il est nécessaire de réorienter la théologie pour en faire une «histoire culturelle de l'humanité chrétienne»¹⁸. Elle sera capable non seule-

¹⁵ *Ibid.*, t. V, p. 397 sq.

¹⁶ Richard ROTHE, *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen*, p. 99.

¹⁷ Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, t. I, p. 59.

¹⁸ Richard ROTHE, *Theologische Enzyklopädie*, éd. Hermann Ruppelius, Wittenberg, Koelling, 1880, p. 78 sq. ; cf. aussi *Richard Rothe's Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens*, éd. Hermann Weingarten, 2 vol., Heidelberg, Mohr, 1875, t. I, p. 3 sq.

ment de juger l'importance de la Réforme à l'aune de son auto-interprétation religieuse, mais aussi d'évaluer son rôle historique en matière culturelle et sociale. Rothe a ainsi anticipé la thèse du néo-protestantisme ultérieur, qui fera valoir que la naissance du monde moderne est redevable de l'esprit de la Réforme ; c'est cette thèse qui, modifiée et spécifiée, a été développée et soutenue avant tout par Max Weber et Ernst Troeltsch ¹⁹, et qui, souvent assortie de restrictions, fait aujourd'hui encore partie de l'inventaire de l'historiographie des Temps modernes ²⁰.

Dans l'esprit de Rothe et de ses continuateurs (qui n'étaient d'ailleurs pas toujours conscients de cette ascendance), c'est justement dans sa dimension immédiatement religieuse que la Réforme est devenue un événement de premier ordre en histoire sociale, dont les conséquences ont eu une grande portée ; parce qu'elle marque l'émergence hors des formes de vie pré-modernes, elle devient la force motrice d'une rationalisation éthique spécifique aux Temps modernes. Elle a donné naissance à un «potentiel de modernisation» motivé religieusement, qui contribua à préparer le terreau pour l'apparition et le succès du monde moderne à partir de la fin du XVIII^e siècle.

3. *L'enracinement de la responsabilité séculière de l'homme moderne dans l'histoire du salut*

Un point est tout à fait décisif pour la conception d'ensemble de la théologie défendue par Rothe : il ne considère pas les effets historiques de l'époque de la Réforme comme un saut contingent, mais comme la conséquence d'une orientation téléologique. Il propose une reconstruction spéculative de cette perspective dont il fait le nerf d'une conception universelle de l'histoire du

¹⁹ Cf. par exemple Max WEBER, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» (1904-1905, 1920 ²), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. I, Tübingen, Mohr, 1978 ⁷, p. 17-206 (trad. franç. de la 2^e éd. : «L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme», in *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'un autre essai*, Paris, Plon, 1964, p. 31-253) ; Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906), München-Berlin, Oldenbourg, 1911 ² (trad. franç. : «Protestantisme et modernité», in *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 21-129) et «Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit» (1906), in Julius WELLHAUSEN *et alii*, *Geschichte der christlichen Religion. Mit Einleitung : Die israelitisch-jüdische Religion (Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Teil I, Abteilung IV, I. Hälfte)*, Berlin-Leipzig, Teubner, 1909 ², p. 431-755.

²⁰ Cf. par exemple Richard von DÜLMEN, «Reformation und Neuzeit», in *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, 1989, p. 10-35 ; Thomas NIPPERDEY, «Luther und die moderne Welt», in *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, München, Beck, 1990, p. 36-51 ; Stephan SKALWEIT, «Das "Morgenrot" der Reformation», in *Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 76-112.

salut ; il la contrôle en recourant tant aux renseignements de la Bible quant à l'essence du christianisme qu'à l'évidence de ses propres expériences historiques.

Dans la ligne de Daub et de Hegel, Rothe part d'une compréhension de l'histoire où cette dernière apparaît à la conscience croyante comme le procès de la production de soi et de la révélation de soi de Dieu. «Le procès de vie de Dieu qu'il faut décrire ici est plus précisément le procès d'un déploiement toujours plus complet de Dieu en tant qu'Esprit absolu, un déploiement sortant de soi dans ses déterminités particulières – un procès de développement»²¹.

En tant que création de Dieu, l'être est prédéterminé comme unité de l'esprit et de la nature, de l'idéal et du réel, du concept et de l'existence. La conjonction téléologique de l'intentionnalité de l'Être divin et de l'auto-détermination morale de l'homme s'enracine dans la relation de l'homme à la personnalité de Dieu, dans sa liberté en tant que conscience-de-soi et auto-activité. «Ici apparaît un cas tout à fait nouveau dans le cours du procès de création : il s'y fait jour une tâche que la créature doit elle-même accomplir et qui lui est confiée. À ce tournant du procès de création, Dieu (en tant que causalité créatrice) élève la créature personnelle au statut de causalité coopérante et place la poursuite du procès dans ses mains»²².

La responsabilité autonome de l'homme pour le monde est le mode sur lequel il participe au procès créateur de Dieu. «L'homme se voit attribuer la tâche morale de réaliser au gré de sa propre auto-détermination le but de la création fixé une fois pour toutes, de façon à poursuivre le procès de création dans le cadre même de la configuration morale du monde et de l'achever pour la sphère de création qu'est la terre»²³. L'homme se met ainsi au service du progrès conduisant au Royaume de Dieu.

L'intention de la modernité, résultant entre autres de l'événement historique de la Réforme, rejoint donc l'intention de l'histoire universelle de la création et du salut, dont la direction fondamentale est «la domination universelle et l'appropriation morale du monde par l'humanité qui, dans ce procès d'appropriation, se spiritualise de plus en plus et devient ainsi Royaume de Dieu»²⁴. Dans cette perspective globale, la Réforme apparaît comme une sorte de diapositive où la logique présidant au déroulement de l'ensemble de l'histoire du salut acquiert une transparence à valeur paradigmatique, sans pourtant pouvoir prendre la forme d'un nouveau mythe fondateur de la modernité. Car «il est dans l'essence du protestantisme de ne pas se limiter à la Bible quand il en va de la connaissance chrétienne, mais de considérer le monde entier (nature et histoire) comme une source de connaissance»²⁵.

²¹ Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, t. I, p. 59.

²² *Ibid.*, t. I, p. 382.

²³ Falk WAGNER, art. cit., p. 275.

²⁴ Hans-Joachim BIRKNER, *op. cit.*, p. 81.

²⁵ Richard ROTHE, *Stille Stunden*, p. 163.

Dans cette optique, l'histoire est un procès où se déploie progressivement son principe ; elle ne peut donc être fixée à l'un de ses stades, mais exige au contraire qu'on s'efforce constamment d'être à la hauteur de son temps. C'est ce souci qui caractérise la conception éthico-théologique de Rothe, pour laquelle il revendique par conséquent : «Ma théologie est d'une tout autre date que celle des Réformateurs ; cette date n'est pas mon fait personnel, mais la date de l'époque moderne en général»²⁶. Intégrée à une conception spéculative de l'histoire du salut, l'explication historico-génétique de la modernité à partir du concept de «culture protestante» est «projetée dans une attente future à valeur normative»²⁷ qui trace en même temps les axes d'orientation du présent.

IV. Conserver la substance :

l'immigration de l'Église dans l'État culturel du «monde chrétien»

1. La dissolution de l'Église dans l'État culturel

Pour Rothe, les maximes susceptibles de servir d'orientation culturelle à son époque résultent de la logique de ses diagnostics, qu'il résuma finalement dans la thèse très contestée de la dissolution de l'Église dans l'État culturel à réaliser. «Pendant que [...] l'Église s'effondre lentement, la vie chrétienne (religieuse et morale) et la communauté chrétienne (religieuse et morale) s'en extraient peu à peu et émigrent dans l'État (la communauté humaine universelle, c'est-à-dire religieuse et morale) [...]. La communauté de la rédemption, Église de par son origine, devient État de manière toujours plus prononcée»²⁸.

Les tendances éthiques fondamentales de la culture contemporaine d'ascendance protestante déterminent donc le but ; la tâche qui s'impose à l'époque moderne n'est pas la conservation superficielle d'une religion déterminée, organisée ecclésiastiquement, mais la préservation de la substance religieuse chrétienne d'une culture déterminée moralement. «Dans le peuple, l'Église se retire nécessairement toujours davantage et se dissout dans la mesure même où l'État s'approche du terme de son développement»²⁹. Cet aboutissement, c'est l'État culturel imprégné de christianisme³⁰ : les formes universelles de vie qui constituent la société et la culture humaines, englobant couple et famille, profession et politique, culture et science. L'État culturel est le degré suprême d'une figure d'intégration englobante qui limite aussi bien la pluralité religieuse et idéo-

²⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁷ Friedrich Wilhelm GRAF, «Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre», in Hans Martin MÜLLER (éd.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh, Mohn, 1992, p. 21-77, ici : p. 29.

²⁸ Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, t. III, p. 183 et 185.

²⁹ *Ibid.*, t. II, p. 465.

³⁰ *Ibid.*, t. II, p. 429.

logique des sphères culturelles que les antagonismes d'intérêts de la société, avec leur tendance à la particularité. Dans cet État culturel se manifeste la forme d'un christianisme éthique et politique, à l'œuvre dans le monde. Sa maturité et sa diversité, ses décalages diachroniques et ses contradictions sont comme transposés dans une universalité humaine plus élevée, qui constitue en même temps le but et la direction du développement religieux, culturel et universel.

Ce faisant, Rothe ne décrit pas une réalité, mais au mieux une tendance au sein de la réalité, et en tout cas une utopie eschatologique : «Jusqu'à maintenant, la construction de ce vrai État, c'est-à-dire de cet État chrétien, n'est de loin pas encore achevée, et dans les conditions actuelles, on ne saurait, à côté de l'État, se passer de l'Église. Le moment où elle pourra disparaître est pour nous encore un avenir lointain, qui se soustrait à tout calcul – il est au but du développement historique de notre espèce»³¹.

Désacralisée, l'Église se trouve réduite à sa fonction maïeutique dans le procès de christianisation et de désécularisation de l'État, qui devient ainsi le lieu culturel d'intégration de la subjectivité, devenue majeure, de ses citoyens. À la perte de l'autonomie institutionnelle de l'Église et de la religion correspond de l'autre côté le gain d'une plus-value surproportionnelle : l'imprégnation progressive de la communauté de vie universelle par les dimensions humaines, légitimées et motivées chrétiennement, de la réalité morale : la forme vivante d'un «monde chrétien»³².

2. *Le potentiel universel de moralisation du christianisme : culture et technique*

En dernière analyse, Rothe entend valoriser le potentiel d'humanisation et d'intégration sociale revenant au christianisme, face au danger historique bien réel de sa marginalisation et de sa privatisation. «Ce que le christianisme perd en se débarrassant de sa forme ecclésiale [*Entkirchlichung*] au gré d'un procès téléologiquement programmé, il le retrouve dans la réalité de l'État dominé chrétiennement»³³, pour autant qu'il reste fidèle à sa détermination.

Ce procès catalyseur doit concrètement s'accomplir par le biais de la participation des chrétiens au procès de la création du monde, et justement pas par la préservation d'un univers particulariste de religiosité ecclésiale. Ce faisant, les hommes ne peuvent certes pas provoquer de leur propre pouvoir

³¹ Richard ROTHE, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Ein geschichtlicher Versuch*, t. I : *Buch I bis III nebst einer Beilage über die Echtheit der Ignatianischen Briefe*, Wittenberg, Zimmermann, 1837, p. 85.

³² Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, t. I, p. 59 ; t. IV, p. 242 ; cf. aussi *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen*, p. 15, 87, 98 et 145 sq. ; *Stille Stunden*, p. 342.

³³ Falk WAGNER, art. cit., p. 279.

l'accomplissement du Royaume de Dieu ; par contre, ils peuvent s'engager dans son advenir et exercer la liberté dont la possibilité est d'ores et déjà contenue dans la réalité de l'histoire de la culture humaine, pour autant qu'on la saisisse dans son concept. Cet exercice de la liberté est donc coopération en «direction de l'appropriation du monde terrestre dans son ensemble par la personnalité humaine, grâce à la compréhension pensante de cette dernière et à la disposition du monde à être un outil pour la personnalité humaine»³⁴.

De même que la «compréhension» se réalise par l'intermédiaire de la politique et du travail culturel – de sorte que Rothe peut directement parler de l'éthique théologique comme d'une «histoire, statistique et politique du Royaume de Dieu»³⁵ –, de même la «disposition [de la nature] à être un outil» des hommes est l'affaire de la technique – qui connaissait à l'époque de Rothe des succès éclatants. Culture et technique, civilisation et domination sur la nature, tels sont les deux modes d'organisation du monde dans les domaines de l'«éthique» et de la «physique» (au sens schleiermacherien de ces termes)³⁶ ; parce qu'il y voyait la quintessence de la praxis humaniste christiano-morale, Rothe leur accordait, jusque dans leurs concrétions contemporaines, une valeur bien plus haute qu'on ne s'y attend habituellement de la part des théologiens. Il pouvait ainsi déclarer, s'agissant de la contribution de l'État culturel à la réalisation du Royaume de Dieu : «La communauté [*Gemeinwesen*] morale, l'État moderne, a fait bien plus pour amener les hommes à un état adéquat au Christ que toutes les Églises de Jérusalem ou de Rome, de Wittenberg ou de Genève»³⁷.

Aux centres ecclésiastiques du christianisme, il opposait l'idéal moral d'une identité de raison entre le christianisme et l'humanité : le tissu d'un christianisme séculier et non ecclésial, «dans lequel le dualisme de la foi et de la raison, de la piété et de la moralité, de l'être-chrétien et de l'être-homme, de l'Église et du monde sera remplacé et surmonté par l'unité d'un degré supérieur, par la raison croyante, par la moralité animée religieusement, l'humanité chrétienne, le monde chrétien»³⁸. Le chemin de fer – la technologie dominante du XIX^e siècle – permit à Rothe de mettre en lumière de façon provocante la signification exemplaire revenant à la technique pour le progrès terrestre du Royaume de Dieu : «Je vis dans la ferme conviction que l'invention

³⁴ Richard ROTHE, *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen*, p. 90.

³⁵ Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, t. IV, p. XIV.

³⁶ Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen (*Sämmtliche Werke*. I. Abt. 12. Bd.), éd. Ludwig Jonas, Reimer, Berlin, 1884².

³⁷ Cité d'après Joachim HOPPE, «Die verweltliche Kirche und der verchristlichte Staat. Das politische Christentum im Denken Richard Rothes», in Ernst WOLF (éd.), *Zwischenstation. Festschrift für Karl Kupisch zum 60. Geburtstag*, München, Kaiser, 1963, p. 146-160, ici : p. 146.

³⁸ Hans-Joachim BIRKNER, *op. cit.*, p. 105.

de la machine à vapeur et du wagon de chemin de fer a eu un rôle bien plus positif pour l'avancement du Royaume de Dieu que la trop subtile trouvaille des dogmes de Nicée et de Chalcédoine»³⁹.

3. *La mécompréhension de soi du «christianisme inconscient»*

Déjà à l'époque de Rothe, les champs d'activité auxquels il accordait une telle pertinence éthique – la politique étatique, la technique rendue plus performante par les sciences de la nature, la formation scientifique et culturelle enfin – valaient comme les manifestations par excellence de la sécularisation. Comment donc Rothe en arrive-t-il à y voir malgré tout les champs spécifiques où le christianisme doit faire ses preuves? Comment peut-il recourir justement à ces domaines-là pour y puiser ses espoirs d'une réconciliation de la religion et de la civilisation, de la piété et de la culture, du christianisme et de la responsabilité dans le monde?

C'est dans ce contexte que Rothe a forgé le concept de «christianisme inconscient». Par ce terme, il entendait une mentalité qui, dans les conditions créées par les Temps modernes, s'abuse quant à «l'essence de la foi en Christ»⁴⁰, et ce tant à l'extérieur qu'à l'intérieur des Églises. Le «christianisme inconscient» est une sorte de mécompréhension : du côté des fidèles des Églises, elle consiste à tenir pour quintessence de la foi chrétienne une dévotion coupée du monde ; du côté de ceux qui ont pris leurs distances d'avec l'Église, elle consiste à avoir perdu «la conscience du christianisme effectif [*thatsächliches Christenthum*]», même de leur christianisme le plus personnel⁴¹.

D'une certaine manière, les deux types sont victimes de la propagande arrogante par laquelle l'Église elle-même s'est finalement livrée à l'aveuglement idéologique. «L'Église considéra cette culture moderne comme non chrétienne, parce que ce qu'elle avait de chrétien ne portait pas la chasuble jusqu'alors traditionnelle du christianisme, mais s'avancait vêtu de la casaque de ce qui est simplement humain ; et pour la jeune culture, encore peu au clair sur elle-même, cela eut inversement la conséquence très désagréable qu'elle aussi ne prit pas conscience de sa chrétienté essentielle»⁴².

Avec le concept d'un «christianisme inconscient», Rothe rapporte l'une à l'autre l'ecclésiasticalité rigide et la prétendue sécularité, qui ont toutes deux en commun de se méprendre sur elles-mêmes. De même que le fidèle s'abuse en s'affranchissant de toute obligation éthique dans le monde, de même l'homme

³⁹ Richard ROTHE, *Stille Stunden*, p. 340.

⁴⁰ Richard ROTHE, *R. Rothe's nachgelassene Predigten*, éd. Daniel Schenkel et Friedrich Bleek, 3 vol., Elberfeld, Friderichs, 1868-1869, ici : t. II, p. 323.

⁴¹ *Ibid.*, t. II, p. 328.

⁴² Richard ROTHE, *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen*, p. 15.

du monde se méprend-il sur le vrai caractère de sa contribution à une moralité chrétienne. «Se tenant entre le christianisme ecclésial et le christianisme inconscient», la théologie de Rothe cherche justement à interpréter «pour tous deux les signes des temps» et à aider aussi bien «le christianisme séculier à parvenir à la conscience de ce qu'il est en vérité» que le christianisme ecclésial à former une conscience de son engagement dans le monde ⁴³. «De nos jours, c'est avant tout d'un nouveau Paul que nous aurions besoin : un nouvel apôtre des païens qui convaincrerait les chrétiens inconscients de leur christianisme, et persuaderait du même coup nos judéo-chrétiens du caractère non chrétien de leur christianisme légaliste, c'est-à-dire conventionnel» ⁴⁴.

V. Une théorie stratégique de la praxis : modernisation du christianisme et retrait en bon ordre de l'Église

L'intérêt théologique fondamental de Rothe était de mettre en lumière les possibilités qu'avait le christianisme d'être à chaque fois à la hauteur de son temps, et ce même dans les conditions structurellement nouvelles de la civilisation moderne. C'est avant tout dans l'État culturel moderne, dans la dimension éthique de la praxis sociale et dans la culture, imprégnée de protestantisme, de la «bourgeoisie d'instruction» qu'il trouva des points d'ancrage pour développer le principe d'une culture morale chrétienne en voie de réalisation historique. Il y voyait une universalité plus englobante, une ouverture plus universelle et une efficacité plus profonde du christianisme que dans les formes traditionnelles de l'Église.

Pourtant, aussi longtemps que le procès de la moralisation chrétienne du monde n'est pas encore parvenu à son terme, Rothe devait lui aussi compter avec la perdurance de l'Église. Mais la logique de son optique l'amenait à voir dans l'Église non quelque relique des temps passés, qu'il s'agirait de conserver avec un soin muséologique, mais à lui prescrire une orientation pratique qui ne lui laisse pas le moindre doute quant à sa fonction historique toute provisoire. Pour Rothe, l'Église ne pouvait ni ne devait être autre chose qu'une préparation au christianisme que son analyse et sa conception théologiques dégageaient comme le christianisme de l'avenir. Elle devait faire preuve de retenue en matière de prépondérance politique et être le moteur des efforts de moralisation éthiques et culturels ; elle ne pouvait exiger de ses membres qu'un minimum d'obligations dogmatiques et de démonstrations de leur appartenance sociale ; il lui fallait en outre renoncer à toute prétention protectionniste en ce qui concerne la conduite individuelle de l'existence, réduire autant que faire se peut ses formes ecclésiales et plutôt chercher à retrouver le contact avec

⁴³ Hans-Joachim BIRKNER, *op. cit.*, p. 105.

⁴⁴ Richard ROTHE, *Stille Stunden*, p. 240 ; cf. *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen*, p. 36.

la vie socio-culturelle ; du même coup, elle devait renoncer à apparaître comme une formation fermée, comme un cartel défendant des intérêts particularistes, pour se mettre à la disposition des individualités religieuses comme une sorte d'infrastructure offrant espace dégagé et place d'exercice, et ce d'une manière différenciée et étayée constitutionnellement.

Rothe rassembla ces conseils – et bien d'autres encore! – dans un programme de réforme de l'Église : il ne s'agit pas seulement, à l'intérieur de la forme ecclésiale transitoire, d'exercer et de mettre en œuvre une praxis de vie du christianisme moderne, mais en outre d'entamer un retrait stratégique en bon ordre, parce que parfaitement justifié, de toutes les prétentions à une prédominance socio-culturelle. L'Église doit «mettre en œuvre et diriger de manière calme et réfléchie la transposition progressive du christianisme de sa forme ecclésiale à sa forme non ecclésiale (séculière), de façon que la transition ait lieu continûment et sans désordre et que, dans ce changement de costume du christianisme, rien de son contenu spirituel ne se perde. Elle doit soutenir et surveiller la dissolution de la piété ecclésiale dans la piété de la conscience chrétienne [...]. La conduite historique d'un retrait en bon ordre de ce type reste une grande tâche de pacification, digne d'un général»⁴⁵.

Le «retrait en bon ordre», résultant d'une restriction convaincue de ses propres prérogatives, pour «préparer le chemin à une nouvelle forme du christianisme provoquée par l'histoire»⁴⁶, voilà la solution proposée par Rothe en lieu et place de la voie que l'Église a majoritairement choisie au XIX^e siècle. Cette solution aurait évité l'émigration de l'Église hors de la culture et de la société, abandonnées pour l'essentiel à elles-mêmes avec leurs ambivalences, leurs contradictions et leurs risques.

⁴⁵ Richard ROTHE, *Theologische Ethik*, t. V, p. 420 ; cf. *Theologische Enzyklopädie*, p. 134 sq.

⁴⁶ Hans-Joachim BIRKNER, *op. cit.*, p. 105.