

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	55 (2005)
Heft:	3
 Artikel:	Pour une éthique protestante libérale dans un monde changeant et pluriel
Autor:	Burg, Wibren van der
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381704

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>

POUR UNE ÉTHIQUE PROTESTANTE LIBÉRALE DANS UN MONDE CHANGEANT ET PLURIEL*

WIBREN VAN DER BURG

Résumé

L'article, écrit par un philosophe, s'attache à définir un projet d'éthique protestante dans le contexte des sociétés d'Europe occidentale, qualifiées par quatre traits : leur caractère sécularisé et pluraliste, leur tendance à l'individualisation et le fait d'être dans un processus de changement continu. Pour aboutir à une articulation nuancée de l'éthique et de la religion, l'auteur s'inspire de la tradition du protestantisme libéral hollandais, qu'il trouve dans l'Église des Remonstrants, fondée en 1619 par les disciples d'Arminius, exclu de l'Église réformée au Synode de Dordrecht. L'auteur adopte une position résolument pragmatique qui lui permet d'affronter les enjeux éthiques des sociétés modernes de manière ouverte.

1. *Introduction*

Si la question «comment dois-je vivre?» est intemporelle, les réponses morales particulières qui y sont données varient considérablement. Elles varient en fonction des époques, des contextes et des biographies personnelles. Bien qu'universelle, et que certains éléments de réponse le soient également – par exemple «tu ne tueras point» – la réponse complète à cette question est inséparable du contexte et de la personne.

Comprise dans son sens large comme embrassant tout à la fois les conceptions éthiques ou morales d'une personne ainsi que les actions qui y sont associées, l'éthique est toujours une réponse à des défis et des problèmes concrets auxquels on est confronté¹. De sorte que l'éthique d'une petite société agricole ne peut pas être identique à celle que requiert une société postindustrielle mondialisée. Pour savoir ce que devrait être une éthique de notre temps, il nous faut analyser les caractéristiques et les problèmes majeurs de nos sociétés.

* Cet article a été présenté au colloque *Reshaping Protestantism in a Global Context* à Kampen, le 3 septembre 2004. Une version abrégée sera publiée dans un volume portant le même titre, à paraître chez Eerdmans en 2005.

¹ J'utiliserai les termes «éthique» et «morale» comme équivalents tout au long de ce texte.

Dans cet article, je vais me concentrer sur certains traits spécifiques aux sociétés d'Europe occidentale, et plus particulièrement aux Pays-Bas. Ces sociétés sont séculières, pluralistes, individualistes et en changement. Bien d'autres qualifications devraient être retenues dans une analyse complète – par exemple le fait qu'elles sont complexes, mondialisées, informatisées, postindustrielles. Mais pour le propos de ce texte, les quatre traits retenus suffiront. La question est celle de leurs implications sur notre manière de pratiquer l'éthique.

En premier lieu donc, ces sociétés sont séculières et pluralistes. La moralité n'est pas enchaînée dans une tradition religieuse commune ; il y a une pluralité de traditions religieuses et non religieuses. Dans une société pluraliste de cette sorte – du moins si les membres de groupes distincts se côtoient régulièrement – en appeler directement à des fondements religieux clôt souvent la discussion dès lors que ceux-ci ne sont pas partagés.

Aussi est-il inhérent à ces sociétés d'éviter autant que possible de tels gestes, non qu'il s'agisse d'une exclusion de principe (comme pourraient le soutenir des Rawlsiens) mais bien plutôt d'une tentative pragmatique de combler les différences dans la communication quotidienne. Il en résulte l'effort de reconstruire l'éthique en faisant, dans toute la mesure du possible, l'économie de la référence à des idées religieuses controversées.

En second lieu, ces sociétés sont individualisantes². En tout cas, leur idéologie énonce que les litiges moraux doivent être résolus par des personnes libres et jouissant de leur pleine autonomie. Ce point ne doit pas être exagéré. En réalité, bien sûr, les personnes sont très conformistes et partagent leur vision morale avec les membres de leur groupe de pairs. Et malgré les affirmations des postmodernistes, nous n'avons pas une moralité fragmentée ou ébranlée : la plupart des idées morales font largement consensus. Ce processus d'individualisation n'en a pas moins des conséquences cruciales sur la question de savoir comment faire de l'éthique. La moralité ne peut pas être proclamée par des autorités morales ou être basée sur la tradition. Notre attente est que chacun-e soit autonome et développe ses propres vues éthiques – même dans l'interaction avec les parents, les traditions et les groupes de pairs.

Troisièmement, ces sociétés sont dans un processus de changement continu³. La technologie moderne, la mondialisation, l'informatisation nous mettent en présence de nouveaux défis moraux. Sur bien des plans, notre éthique doit changer afin de répondre à ces défis, de la même manière que les visions morales des générations qui nous ont précédés ont été soumises à des transformations

² Pour des études empiriques portant à la fois sur la tendance à l'individualisation et le large consensus sur les questions les plus importantes dans les sociétés occidentales, cf. les publications réalisées à partir du *European Value Survey* : par exemple P. ESTER, L. HALMAN & R. DE MOOR (éds), *The Individualizing Society : Value Change in Europe and North America*, Tilburg, Tilburg University Press, 1993.

³ Cf. R. J. ELFORD, *The Ethics of Uncertainty. A New Christian Approach to Moral Decision-Making*, Oxford, One World, 2000, et mon «Dynamic Ethics», *Journal of Value Inquiry* 37 (2003) 1, p. 13-34.

majeures – songeons ici seulement à l'éthique sexuelle. Cela signifie que l'éthique est en train de devenir un processus d'apprentissage tout au long de l'existence plutôt qu'un ensemble de préceptes intemporels acquis aux alentours de dix-huit ans. L'éthique elle-même doit se dynamiser et s'ouvrir au changement.

Cette rapide analyse débouche sur quelques exigences pratiques relatives à la manière de pratiquer l'éthique au XXI^e siècle. Autant que faire se peut, nous devons éviter d'en appeler à des considérations religieuses controversées ou du moins les renvoyer à une étape ultérieure de l'argumentation morale. Cela signifie que, pour les décisions ordinaires, notre conception éthique devient tout à fait laïque – même pour les chrétiens engagés. L'individualisation exige que chaque citoyen développe sa propre éthique de manière autonome, ce qui ne signifie pas de manière solipsiste. Les exigences requises de chacun en termes de compétence morale sont élevées. De surcroît, cette éthique doit être dynamique, ouverte au changement et aux besoins du contexte. Cela renforce les exigences procédant de l'individualisation. Non seulement l'individu doit être moralement compétent, mais il doit encore être ouvert et à même de répondre à des changements moraux au cours de son existence et par là être en outre capable de poser un jugement critique sur ses propres conceptions morales à la lumière du changement des circonstances.

Qu'on me permette juste cette précision : je suis philosophe et, tout autant, chrétien, mais je ne suis pas un théologien. Dans cet article, je m'efforce d'éviter le recours à des notions et des études religieuses et théologiques. J'espère montrer à travers une analyse philosophique que nous avons besoin d'une approche du type de celle que nous trouvons dans la tradition protestante-libérale. Mais je ne tenterai pas de l'articuler à une démarche religieuse ou théologique – je laisse cela aux théologiens.

2. *Éthique et religion*

Le défi d'élaborer une éthique pour le XXI^e siècle concerne chacun, indépendamment de sa tradition religieuse. Je veux me concentrer ici sur le rôle que la religion peut jouer et, plus spécialement, sur la contribution que la tradition protestante-libérale peut apporter à cette discussion. Cela peut sembler paradoxal puisque je viens d'affirmer que l'éthique d'une société sécularisée doit autant que possible éviter de prendre appui sur des bases religieuses controversées.

Aussi est-il important de préciser que cet effort d'exclure les arguments religieux du débat éthique (y compris le débat politique) ne vise pas à une exclusion de principe, au contraire de ce qu'ont suggéré J. Rawls et N. Daniels avec leur idée d'un équilibre politique réfléchi⁴. Je crois impossible une telle

⁴ Cf. J. RAWLS, *Libéralisme politique* (1993), trad. par C. Audard, Paris, P. U. F., 1995, et «The Idea of Public Reason Revisited», in: J. RAWLS, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 573-615; N. DANIELS, *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 144-175.

exclusion – morale et religion sont trop étroitement liées, peut-être pas pour tout un chacun, mais certainement pour de nombreux chrétiens⁵. Reste que nous sommes en présence d'un problème difficile : les personnes croyantes dans un monde sécularisé sont confrontées à deux tendances contradictoires dans leurs conceptions mêmes. D'un côté, en tant que croyants, ils pensent que leur religion est d'une certaine manière liée à leur éthique⁶. D'un autre côté, en tant que citoyens de la société, il peut se produire qu'ils aient des controverses éthiques avec leurs concitoyens sécularisés, ce qu'ils ne peuvent faire qu'à la condition de chercher un socle commun. S'ils en appellent systématiquement à leur religion pour rendre compte de leur vision morale propre, le dialogue est difficile⁷. C'est pourquoi ils s'efforceront de renvoyer à plus tard un tel mouvement et de rendre compte et de justifier leurs positions morales en termes laïques. Peut-être, chemin faisant, trouveront-ils avec leur partenaire un consensus par recouplement sur certains principes intermédiaires ou sur quelques idéaux partagés ou encore sur des cas paradigmatisques. En d'autres termes, ils relégueront la religion à la marge de leur vues morales, mais uniquement lorsque et pour autant que cela est requis par l'exigence de justifier leurs vues devant d'autres. Ce n'est pas une exclusion de principe, mais une marginalisation pragmatique que leur impose la demande de communication dans un monde pluraliste et sécularisé⁸.

Bien que cette tendance à marginaliser la religion procède d'une attitude pratique, pragmatique, cela se répercute nécessairement sur la manière dont les membres d'une société sécularisée conçoivent les rapports entre morale et religion. En s'habituant à user d'un argumentaire laïque dans l'espace public, ils vont internaliser cette attitude. De la même manière, lorsqu'ils réfléchissent à des questions éthiques, ils internalisent également cette éthique sécularisée et du coup marginalisent leur religion dans ce processus. Les appels aux idées laïques de tolérance et des droits de l'homme viennent ainsi prendre la place du renvoi à des convictions religieuses. Le résultat est que, à l'exception peut-être de quelques fondamentalistes, les croyants tendent également à avoir un penser éthique laïcisé.

C'est un défi que le protestantisme, et tout particulièrement le protestantisme libéral doit affronter. Le protestantisme est caractérisé par une tendance

⁵ Pour une critique de l'équilibre politique réfléchi, voir mon «Dynamic Ethics», p. 29-31. Pour une critique de l'autonomie forte de l'éthique par rapport à la religion en général, voir J. KOLE, *Moral Autonomy and Christian Faith. A Discussion with William K. Franckena* (thèse de doctorat soutenue à l'Université de Kampen), Delft, Eburon, 2002.

⁶ C'est délibérément que j'utilise cette formule vague, afin d'inclure autant de traditions religieuses que possible.

⁷ Cf. J. KOLE, *Moral Autonomy*, p. 246. L'idée de Kole d'un contextualisme conversationnel suggère que c'est du partenaire à la discussion que dépend si et dans quelle mesure on pourra fonder la justification de ses positions morales sur la religion.

⁸ Observez que ce mécanisme ne vaut que pour les sociétés pluralistes et sécularisées. La situation diffère peut-être aux États-Unis dans la mesure où, dans ce pays, le pluralisme est combiné avec une dominance de la religion chrétienne.

individualiste et doit donc être à même de répondre adéquatement à l'individualisation et au pluralisme. Cependant, il doit également être capable de prendre en compte la sécularisation inhérente, au moins en partie, à nos vues éthiques.

3. *Le protestantisme libéral aux Pays-Bas*

Mon point de départ consiste dans la tradition du protestantisme libéral hollandais, plus précisément celle des Remonstrants. L'Église des Remonstrants, fondée en 1619 par les disciples d'Arminius, exclus de l'Église réformée des Pays-Bas au cours du Synode de Dordrecht, est une petite Église qui a développé au cours des siècles un caractère libéral très affirmé.

Un trait central de la tradition des Remonstrants est son accent sur l'individualité, la liberté personnelle et la responsabilité. Cela se reflète par exemple dans la coutume qui veut que les nouveaux membres peuvent écrire leur propre profession de foi⁹. Cela implique la reconnaissance qu'il peut y avoir diverses formulations légitimes des croyances religieuses. De telles formulations ne peuvent jamais être plus que des tentatives imparfaites et provisoires (Cf. ICo 13,12). Les croyances religieuses doivent donc être ouvertes à l'épreuve critique, notamment à celles de la science moderne, de la discussion critique et de la culture contemporaine. Les Remonstrants sont très engagés dans le mouvement œcuménique, notamment parce que le dialogue et la pratique œcuméniques sont vus comme enrichissants (même si elles sont également frustrantes). Les Remonstrants s'identifient à la tradition chrétienne, bien que pas exclusivement ; ils sont ouverts à des sagesse ancrées dans des traditions étrangères au christianisme et s'efforcent également d'entretenir avec elles un dialogue ouvert. Leur ouverture œcuménique se reflète dans le fait qu'ils invitent à la sainte cène tous ceux qui désirent sincèrement y prendre part, qu'il appartienne à l'Église des Remonstrants, à une autre Église ou encore à aucune.

Les Remonstrants ont toujours été très attentifs à la société et à la culture. Ils s'efforcent de lier spiritualité religieuse et action pratique. Même si le terme de juste pratique ne leur convient pas (puisque il y a diverses manières légitimes de mettre la religion en pratique), on y trouve un fort accent vers une pratique éthique et spirituelle. De sorte que nombreux sont les Remonstrants à être très actifs dans la société et dans les mouvements sociaux de réforme. Aussi bien dans la société que dans l'Église, ils sont des défenseurs de l'égalité, de la liberté et de la tolérance ainsi que d'une culture démocratique et des droits de l'homme. Cela se marque notamment dans l'acceptation relativement précoce

⁹ Il n'y a aucune confession orthodoxe à laquelle les individus doivent souscrire ; ils doivent seulement signer la déclaration de principe dans laquelle la liberté et la tolérance occupent une place centrale : «La Fraternité des Remonstrants est une communauté fondée sur l'évangile de Jésus-Christ ; fidèle à ses principes de liberté et de tolérance, elle s'efforce d'honorer et de servir Dieu.»

(1915) des femmes au rang de ministres et dans la décision en 1986 d'autoriser la bénédiction des couples homosexuels et lesbiens. Elle fut la première Église en Europe à le faire.

Quelles conséquences pour l'éthique ? Par bien des aspects, cette tradition protestante libérale offre des points de départ intéressants pour réfléchir à la relation entre religion et éthique dans notre société. Son individualisme, son ouverture au pluralisme et à la diversité des personnes et des contextes sont en accord avec la société contemporaine. Son ouverture à la critique et son attention aux changements culturels et sociaux satisfont bien la nécessité d'une éthique dynamique. Son opposition au fondamentalisme religieux et son ouverture au dialogue et à l'enrichissement mutuel indiquent une voie possible pour intégrer le pluralisme et le fait séculier dans une perspective religieuse. Enfin, en mettant l'accent sur la pratique éthique et religieuse plutôt que sur l'orthodoxie des dogmes, elle suggère une voie qui, à mes yeux, convient bien à l'expérience religieuse des hommes et des femmes de notre temps. C'est principalement ce thème que je souhaite examiner dans les prochaines sections.

4. *Deux modèles de religion et d'éthique*¹⁰

Les phénomènes de changement peuvent être décrits de deux manières qui ne sont pas toujours compatibles entre elles. Un exemple bien connu est celui de l'électron que nous pouvons considérer comme une particule ou comme une onde, mais pas simultanément. Le premier nous fournit des intuitions que le second ne permet pas de voir et réciproquement.

Cette idée s'applique également aux phénomènes de l'éthique et de la loi. Nous pouvons voir dans l'éthique un ensemble de propositions relatives aux normes et aux valeurs de la bonne vie et de l'action juste – bref, comme un code éthique. À titre d'exemples, on peut citer les dix commandements et les deux principes de justice de John Rawls. Nous pouvons aussi voir l'éthique comme la vie bonne et l'action juste en elles-mêmes – comme «la morale vivante». Dans ce cas, nous visons à la fois les pratiques quotidiennes dans lesquelles nous nous efforçons d'agir de manière moralement juste et les pratiques réflexives dans lesquelles nous interrogeons ce qu'est une action morale et une vie bonne.

Le premier modèle, statique, peut être appelé un *modèle produit* ou *doctrinal*, car l'éthique y est conçue comme une totalité cohérente de normes et de valeurs formulées en propositions – une doctrine. Cet ensemble est produit par nos esprits, nos traditions. Le second modèle, dynamique, peut être appelé

¹⁰ Les deux sections suivantes recourent en partie à mon «Leer en leven. Een vrijzinnige visie», in: T. BOER (éd.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schrotén*, Assen, Van Gorcum, 2004, p. 120-133. J'ai élaboré l'idée des deux modèles dans «Two Models of Law and Morality», *Associations* 3 (1999), p. 61-82.

un modèle pratique ou processuel parce que son objet est constitué par nos pratiques quotidiennes et leur dimension éthique implicite. Cette pratique est un processus continu d'action et de pensée. Les deux modèles visent des aspects particuliers de l'éthique ; tous deux sont requis de comprendre l'éthique de manière adéquate. Bien sûr, ils ne divergent pas en tout et renvoient l'un à l'autre. Nous ne pouvons comprendre l'éthique telle que nous la vivons qu'à la lumière de nos tentatives de la formuler ; et, réciproquement, nous ne comprenons notre expression morale qu'à la lumière de nos efforts pour la réaliser.

Une distinction analogue peut être faite au sujet de la religion. Elle est ici mieux connue sous celle de la doctrine et de la vie. Nous pouvons voir dans la religion un grand récit, une théorie cohérente du monde (une ontologie), du futur (une eschatologie) ou de la manière dont nous devons vivre et agir (une éthique). Ce faisant, nous mettons l'accent sur la doctrine. Les conflits théologiques et ecclésiastiques portent souvent sur la doctrine juste, par exemple sur la nature de Dieu, la prédestination, le sens de la Sainte Cène. La doctrine est habituellement liée à la Bible et à des confessions et credo particuliers.

Nous pouvons encore voir la religion comme un ensemble de pratiques et comme une dimension de la vie quotidienne. Nous parlons ainsi d'activités religieuses identifiables comme la liturgie, la pastorale, le travail social ainsi que de la manière dont les croyants exercent leur foi au quotidien.

Tout comme en éthique, les deux modèles ne se suffisent pas à eux-mêmes. Si la doctrine n'est nullement pratiquée, elle est parole creuse. La transmission d'une pratique religieuse à la génération suivante exige, au moins partiellement, que ce qui inspire ses fidèles soit exprimé. La plupart des théories religieuses et théologiques s'attachent à rendre justice à l'une et l'autre approches. Dans la mesure où elles sont partiellement incompatibles, cependant, l'accent porte sur l'une des deux. Ce qui veut dire que ces deux modèles ne sont pas présents dans la même mesure dans les pratiques religieuses des groupes et des individus. Par exemple, les traditions orthodoxes orientales mettent l'accent dans les services religieux sur les pratiques liturgiques et rituelles alors que, à l'inverse, dans les traditions protestantes, c'est le sermon en tant que réflexion sur la Bible et la doctrine qui constitue le moment central. Dans la tradition calviniste, la croyance juste est souvent décisive alors que chez les Mennonites l'accent est mis sur la vie droite.

Aux Pays-Bas, pays où les catholiques-romains subissent une forte influence du calvinisme, la religion a généralement été vue d'abord en termes de doctrine. Mon sentiment, cependant, est que dans la pratique religieuse réelle de beaucoup de mes compatriotes – et certainement pas uniquement chez ceux qui appartiennent à des Églises libérales – la doctrine a perdu en importance. La pratique est plus mise en avant, à la fois dans le sens des pratiques liturgiques – rites, expériences mystiques – et dans celui de la conduite d'une vie bonne. Les études empiriques montrent que nombreux sont ceux qui croient en quelque chose comme une puissance supérieure ou une force plus profonde cependant que leurs idées religieuses restent vagues. Cette force ou

puissance peut être référée à Dieu, mais les idées classiques comme la Trinité ou la Grâce tiennent peu de place dans leurs vues religieuses. Les indiffèrent radicalement les controverses entre théologiens et Églises sur des questions comme le sens de la sainte cène et qui peut y être accueilli. Ce qu'ils mettent en avant, c'est l'expérience religieuse – dans le service ecclésial mais également dans la méditation ou dans les retraites spirituelles – et l'exigence d'une vie moralement bonne.

5. *Déductivisme ou pragmatisme*

Une deuxième distinction idéal-typique que je souhaite introduire concerne les modèles doctrinaux. Comment articuler une doctrine religieuse et comment justifier des croyances religieuses ? Selon les approches déductives, ces doctrines et ces croyances sont fondées sur un texte religieux faisant autorité (par exemple la Bible), sur des concepts et des dogmes fondamentaux et éventuellement sur un certain nombre de credo et de confessions faisant autorité¹¹. Ces textes de référence et ces dogmes constituent le fondement d'une doctrine religieuse compréhensive et des articles de foi. De manière analogue, c'est selon un processus déductif partant de quelques principes ou valeurs généraux qu'est construite une doctrine éthique. Dans la plupart des éthiques religieuses, la doctrine éthique constitue une partie de la doctrine religieuse et est dérivée directement ou indirectement des mêmes textes, dogmes et préceptes qui fondent les autres parties de la doctrine religieuse¹².

Pour plusieurs raisons, une telle approche déductive n'est pas sans difficulté¹³. En premier lieu, mentionnons l'indétermination des dogmes et des textes fondateurs. Ni la Bible, ni les credo et confessions classiques n'offrent d'orientation en matière de biotechnologie ou de contraception. Les tentatives de le faire sont souvent peu convaincantes et arbitraires. Deuxièmement, une telle approche est trop statique et universaliste. Être croyant dans la société agricole et encore partiellement nomade d'il y a deux mille ans n'est pas la même chose qu'être croyant en 2005. Or, si la déduction à partir de textes sacrés était valide à cette époque, logiquement, elle l'est encore. En troisième lieu, elle laisse peu de place au pluralisme. Si les normes morales et religieuses résultent d'une déduction stricte à partir de points de départ indubitables, le tenant d'une

¹¹ À titre d'exemples, citons les divers credo ou les soi-disant «Trois formes de l'Unité» qui jouissent d'une grande autorité chez les calvinistes orthodoxes aux Pays-Bas – ce qui est moins le cas auprès des membres de mon Église, l'une d'elles contenant les «Cinq articles contre les Remonstrants».

¹² R. J. ELFORD, *Ethics of Uncertainty*, p. 47-70. L'auteur soutient qu'une telle approche deductive domine aussi bien la tradition protestante (tout spécialement dans la théologie barthienne) que la catholique-romaine (par exemple dans *Veritatis Splendor*).

¹³ Pour une discussion plus élaborée de quelques-unes de ces critiques, voir J. KOLE, *Moral Autonomy*; R. J. ELFORD, *Ethics of Uncertainty*; R. HOLLOWAY, *Godless Morality. Keeping Religion out of Ethics*, Edinburgh, Canongate, 1999.

opinion différente ne peut qu'être un hérétique qui doit être converti à la vraie foi et en aucune manière le partenaire possible à une discussion intéressante et duquel on peut apprendre. Les doctrines religieuses et les vues morales sont alors immunisées contre toute critique.

L'objection la plus importante est, bien entendu, plus fondamentale. Pourquoi devrions-nous présumer que la Bible, les credo et confessions, les articles de foi énoncés par les autorités ecclésiales et les institutions sont corrects et indubitables ? Ne sont-ils juste œuvre humaine – même s'il se peut qu'ils soient inspirés de Dieu ? Et puisque les prémisses d'un système déductif ne sont pas certaines, l'édifice complet de la doctrine religieuse est miné. C'est surtout cela qui répugne l'esprit moderne dans l'approche déductive.

Le pragmatisme offre une approche non déductive. John Rawls a introduit sa fameuse idée de l'équilibre réfléchi comme une méthode pour la construction de la théorie et du jugement moral¹⁴. Cette idée peut également servir à décrire la construction d'une conviction ou d'une doctrine religieuse. Dans le processus d'un équilibre réfléchi en religion, nous pouvons inclure plusieurs éléments afin de les tester et les corriger les uns par les autres, cela dans le but de parvenir à une formulation plus cohérente de nos vues religieuses. Des éléments comme les expériences religieuses personnelles – y compris celles des autres –, les expériences morales, la tradition, les dogmes et les histoires reçues de la tradition, les textes religieux vus comme faisant autorité ou du moins comme inspirés, tout cela peut être convoqué dans ce processus. Mais nous ne devons pas limiter cette démarche aux seuls éléments religieux. Un processus d'équilibre réfléchi doit être ouvert à toute information pertinente. C'est pourquoi nous devons y inclure les résultats de la recherche académique moderne, notamment l'analyse critique de l'origine et l'histoire de l'interprétation des textes. Nous devons également y faire entrer une analyse du contexte d'application, de la société dans laquelle nous vivons. Tous ces éléments doivent être intégrés dans le processus d'ajustement mutuel et de précision.

Les éléments centraux de ce processus varieront selon les personnes. Certains développent leurs vues religieuses d'abord sur la base d'expériences religieuses, notamment le sentiment communautaire éprouvé lors d'un culte ou une expérience mystique de contact avec Dieu. D'autres empruntent une voie plus intellectuelle, guidés par des histoires émouvantes tirées de leur tradition religieuse. Généralement, chacune de ces voies jouera un rôle dans le cadre du développement religieux d'une personne, avec une importance variable selon les moments de l'existence.

Ce processus d'apprentissage n'est pas purement individuel ; interactif, il est mené en étroite relation avec d'autres ce qui permet de mettre ses vues à l'épreuve et de les enrichir. Un tel processus n'est jamais achevé. De nouvelles

¹⁴ Cf. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. par C. Audard, Paris, Seuil, 1987 ; N. DANIELS, *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge [UK] ; New York, Cambridge University Press, 1996.

expériences, de nouveaux contextes y sont continuellement convoqués pour permettre un affinement – voire parfois une révision radicale – des vues religieuses et morales. Cela est vrai aussi bien à l'échelle de l'individu qu'à celle d'une tradition ou de toute une Église.

Évidemment, ces deux approches, tout comme les deux modèles, sont idéal-typiques et mon esquisse est bien trop brève, voire naïve aux yeux du théologien. Ce que j'espère toutefois, c'est d'avoir montré qu'à côté de l'approche déductive, dominante dans le protestantisme orthodoxe, il existe une solution de rechange légitime. Dans cette approche pragmatique, un croyant s'efforce de parvenir à une formulation cohérente de ses vues – sans y jamais parvenir, sans doute – à partir aussi bien d'idées générales que d'expériences concrètes, de croyances religieuses que d'intuitions morales.

L'approche pragmatique bénéficie d'avantages importants par rapport à la démarche déductive. Elle est contextualisée puisque les expériences concrètes et les contextes sont incorporés dans le procès de l'équilibre réfléchi. Il s'ensuit que les doctrines religieuses qui en découlent sauront mieux guider le croyant dans la résolution de problèmes concrets. Elle est dynamique parce que le système de croyances de la personne évolue avec son développement au cours de son existence et, sur un plan collectif, avec l'évolution de la société. Elle est enfin pluraliste et cela à deux titres : parce qu'elle reconnaît que toute tentative de formuler une doctrine religieuse et morale demeure toujours imparfaite et provisoire et parce qu'elle reconnaît encore que les personnes peuvent légitimement aboutir à des doctrines qui différeront en fonction de la spécificité de leurs parcours de vie, expériences et contextes.

6. *Une approche pratico-pragmatique*

En combinant ces deux distinctions, nous obtenons deux approches idéal-typiques. D'un côté, une approche doctrinale-déductive où la doctrine est au cœur de l'identité de la religion et où la morale est déduite de textes et de principes religieux fondamentaux. De l'autre, une approche pratico-pragmatique où la primauté revient à la pratique et où les vues morales et religieuses reçoivent toujours des formulations provisoires dans un processus de révision continue.

La relation entre l'éthique et la religion diffère dans les deux approches. Dans la première, l'éthique est – ou n'est pas – dérivée de la religion. La plupart des discussions contemporaines concernant cette discussion presupposent cette démarche. A partir de là, la discussion se concentre sur la question de savoir si la morale exige un fondement religieux. Les croyants comme les non-croyants ont, à mes yeux, clairement établi que nous n'avons pas besoin d'un fondement religieux pour les règles et les principes de base de la morale, pour la morale sociale minimale. Même s'il est possible d'établir une fondation religieuse de la morale minimale, cela n'est pas nécessaire. En tant qu'ensemble de règles

et de principes en vue d'une collaboration pacifiée avec la société, la morale tient d'elle-même¹⁵.

Mais ce n'est encore qu'une vue partielle. Sitôt que nous passons à la seconde approche, nous saisissons que les choses ne sont pas si simples. Lorsqu'une personne développe ses vues morales et religieuses, on ne peut établir de frontière nette entre les unes et les autres. Mes idées morales et religieuses sont interdépendantes, elles forment un entrelacs. Dans une perspective non-fondamentaliste et cohérentiste, les principes et les règles moraux ne reposent pas sur un ou plusieurs fondements, mais sur le réseau entier des idées auxquelles tient une personne, et dont font partie les vues religieuses. La réciproque est vraie. Mes idées religieuses dépendent en partie de mes idées morales. Je crois fermement aux droits de l'homme et à l'égalité des sexes. Et si je tombe sur des textes religieux de ma tradition (par exemple chez saint Paul) qui contredisent ces normes morales, je réviserai plutôt mes idées religieuses que mes vues morales.

Dans la perspective pratico-pragmatique, nous jugerions absurde qu'un croyant affirme l'indépendance complète de ses convictions morales et religieuses. Mes vues éthiques et religieuses sont toutes deux enchâssées dans le réseau plus large de l'ensemble de mes vues et croyances. D'un point de vue externe, neutre, il serait bien entendu possible de dire qu'il peut y avoir une éthique sans religion ; nous en avons chaque jour la preuve. Nos amis athées ou agnostiques ne sont pas immoraux, ou du moins pas plus que nos amis chrétiens. D'un point de vue politique, nous pouvons également soutenir que la morale sociale peut tenir en elle-même¹⁶. Mais en tant que croyant, le fait de voir comment mes croyances religieuses et morales sont entrelacées et se soutiennent ou se corrigent les unes les autres rend impossible pour moi de m'en tenir à l'affirmation de leur stricte séparation.

Cela ne signifie pas qu'à chaque débat moral je ferai référence à mes convictions religieuses. Mes idées morales sont fondées sur tout un maillage de considérations qui les étayent de telle sorte qu'en général le renvoi à des arguments laïcs suffira. Bref, dans un échange avec un groupe partiellement sécularisé, je me limiterai aux seuls arguments laïcs. Au sein de mon Église en revanche, je renverrai explicitement aussi à des arguments de nature religieuse. Le type d'arguments mobilisé dépendra du contexte, des partenaires à la discussion.

Il est clair ainsi qu'une stratégie pratico-pragmatique constitue une réponse plus adaptée aux défis du XXI^e siècle qu'une approche doctrinale et déductive. J'ai suggéré dans l'introduction que l'éthique contemporaine doit être contextuelle, pluraliste et dynamique, et qu'elle doit le plus possible éviter de

¹⁵ Pour une démonstration convaincante d'une telle vue, voir R. HOLLOWAY, *Godless Morality*.

¹⁶ Cf. J. KOLE, *Moral Autonomy*, *op. cit.*, p. 14. La thèse d'une autonomie faible de la morale doit être admise : une morale sans religion est possible. Mais la thèse d'une autonomie forte doit être écartée : pour de nombreux croyants, la morale est reliée à la religion et en dépend en partie (de même que, réciproquement, la religion dépend en partie de la morale).

s'appuyer directement sur des dogmes religieux. Sur chacun de ces critères, l'approche pratico-pragmatique est plus satisfaisante que son opposé.

Cette stratégie s'harmonise également tout à fait avec la tradition protestante-libérale. Un synonyme de protestant-libéral fréquemment utilisé est le terme d'antidogmatique¹⁷. L'accent porte sur la pratique plutôt que sur les dogmes et la doctrine. Et le protestantisme libéral admet que, même si nous ne pouvons pas nous passer de formulations de nos croyances, celles-ci sont toujours provisoires et ouvertes à la critique. Il y a une pluralité légitime de chemins religieux et de formulations doctrinales, et une vie religieuse est le processus de toute une vie au travers duquel les idées religieuses et morales ne cessent d'évoluer.

7. Quelques difficultés pour le protestantisme libéral

Je pourrais m'arrêter ici, mais cela serait trop facile. Le protestantisme libéral souffre de quelques faiblesses et vulnérabilités que l'on peut également identifier à partir d'un point de vue pratico-pragmatique. Vu de l'extérieur, il peut certes sembler que le protestantisme orthodoxe avance des certitudes sans fondement, basées sur l'autorité de la Bible ou de ses interprétations et d'articles de foi, mais du moins elles offrent un horizon de certitude. Et s'il est vrai que ce protestantisme est en décalage avec la modernité, il offre du moins un point de vue critique. Le protestantisme libéral doit répondre à ces deux provocations. Comment gérer l'incertitude et comment fournir des éléments critiques à même de prévenir un conformisme sans reste ?

Le protestantisme libéral ne peut prétendre à la certitude et il ne doit pas non plus y aspirer. Au contraire, son ouverture à la pluralité et à une évolution possible implique une posture de principe selon laquelle toutes nos affirmations ne sont jamais que provisoires. Cela ne doit toutefois pas déboucher sur la passivité et l'apathie. Dans la mesure où nous avons fait de notre mieux pour parvenir à une formulation et à une évaluation, elles sont alors le mieux que nous pouvons faire. Nous avons atteint le plus haut degré de véracité dont nous sommes capables. Cela peut constituer une justification adéquate à l'action. Concernant beaucoup de nos croyances (par exemple sur les droits de l'homme, sur des préceptes comme «tu ne tueras point» et «tu ne voleras point»), le degré de véracité sera élevé et nous les suivrons dans l'action avec une grande confiance. S'agissant d'autres croyances, il se peut que nous soyons moins sûrs de nous-mêmes, peut-être parce que nous savons qu'existent des

¹⁷ Même si ce terme caractérise de manière adéquate le protestantisme libéral en ce que celui-ci ne s'accroche pas de manière dogmatique à certaines formules confessionnelles (ni encore moins n'en impose), il ne me convient pas tout à fait. Certains libéraux semblent en inférer que nous pouvons nous dispenser des efforts pour formuler, même provisoirement, nos doctrines et «dogmes» religieux. C'est là à mes yeux paresse intellectuelle plutôt que libéralisme.

vues contraires. Dans de tels cas, nous ne pouvons pas nous empêcher de suivre ces croyances, mais notre moindre certitude en elles et l'existence d'autres croyances peuvent influencer notre manière de nous y conformer ; par exemple en considérant que nos vues morales relatives à la sexualité constituent une affaire privée et en acceptant que d'autres puissent avoir légitimement d'autres points de vue.

Vivre dans une société postmoderne, c'est vivre dans l'incertitude¹⁸. Ce constat ne doit toutefois pas nous empêcher de vivre selon notre conscience et d'agir en conformité avec les croyances en lesquelles nous pouvons raisonnablement nous fier. Le fondamentalisme peut sembler une solution attrayante, mais il ne l'est probablement que pour ceux qui sont prêts à ignorer la réalité.

Le second défi est à mes yeux bien plus sérieux. Une des critiques parfois adressée au protestantisme libéral est qu'il se borne à épouser sans critique les développements sociaux et qu'il ne présente aucune perspective chrétienne radicale. À bien examiner la réalité, je juge cette critique infondée. Les protestants libéraux ont toujours été à la pointe des mouvements de réforme et très engagés dans l'action sociale. Certes, ils sont parfois moins critiques par rapport à certains développements sociaux que d'autres Églises critiquent avec force. C'est notamment le cas pour les questions des droits égaux pour les femmes et du mariage pour les couples de même sexe. Cela ne provient cependant pas de ce qu'ils ne sont pas critiques mais plutôt de ce qu'ils critiquent certaines valeurs traditionnelles dont certaines sont traditionnellement associées au christianisme. Et précisément parce qu'ils font porter l'accent sur la pratique, ils participent pleinement au monde et prennent leur responsabilité. Que, fréquemment, ils ne s'affilient pas à un parti ou à une organisation sur la base de leur confession peut contribuer à rendre moins visible leur action en tant que protestant libéral. Néanmoins, il n'y a aucune raison de conclure qu'ils sont en général moins actifs et moins critiques envers la société¹⁹.

Il n'en demeure pas moins que leur attitude fondamentale peut rendre les protestants libéraux sujets à un certain conformisme et conservatisme (j'utilise ces termes dans un sens strictement descriptif). Puisqu'ils sont ouverts au monde et disposés à incorporer des intuitions et des expériences en provenance de la science et de la culture, ils sont peut-être plus prompts à se conformer aux

¹⁸ Cf. R. J. ELFORD, *Ethics of Uncertainty*, op. cit., *passim* ; et J. KOLE, *Moral Autonomy*, op. cit., p. 247 : «Plutôt que de tenter de sauvegarder la certitude morale au moyen d'une théorie impraticable (qu'il s'agisse d'un absolutisme religieux-moral ou d'une théorie idéale à la Frankena), nous devons accepter que la pratique morale est intrinsèquement incertaine.»

¹⁹ Qu'il me suffise ici de renvoyer à l'ouvrage *Remonstrant* qui a été le plus traduit et diffusé, celui du théologien G. J. HEERING, *The Fall of Christianity. A Study of Christianity, The State and War* (orig. 1928), lequel présente une critique radicale de l'association du christianisme et de la violence militaire. [Du même auteur en français, on trouve : *Dieu et César: la carence des Églises devant le problème de la guerre*, trad. par H. Rochat, Paris, Société commerciale d'édition et de librairie, 1933. NdT].

tendances et aux développements qui en viennent à être dominants²⁰. En outre, en raison de son appel à un équilibre réfléchi, la démarche pratico-pragmatique est intrinsèquement orientée vers le conservatisme²¹. Le risque inhérent à l'équilibre réfléchi est que nous nous bornions à systématiser nos préjugés et nos préférences. En termes religieux, nous courons le risque de simplement transformer nos expériences personnelles de bonté, d'harmonie ou d'unité avec le tout (si ce sont là nos expériences religieuses) en une doctrine cohérente et de négliger toute perspective critique énonçant que le monde n'est pas tel qu'il devrait être. En outre, les tendances individualistes aussi bien du protestantisme que de la société moderne renforcent ce risque par l'accent mis sur le choix individuel en matière religieuse et morale, réduisant ainsi d'autant le potentiel critique provenant de la tradition, des autorités religieuses ou de la communauté religieuse.

On ne doit cependant pas voir là un problème propre au protestantisme libéral. À mes yeux, de telles tendances individualistes s'observent aussi bien dans le mouvement du Nouvel Âge que dans le mouvement Évangélique (même si on ne peut les y identifier) dans lesquels la dimension critique et la perspective de réforme du monde sont évacuées. S'agissant du Nouvel Âge, la raison en est que l'accent porte sur le développement personnel et que la visée est très fortement axée sur les expériences d'harmonie plutôt que sur le tragique et le conflit ; dans le mouvement Évangélique, c'est l'accent sur le salut personnel qui l'explique. Dans ces deux mouvements, il est trop aisément d'ignorer la perspective collective et critique qui nous pousse à une action sociale radicale.

Comment les protestants libéraux peuvent-ils contrecarrer ces tendances ? La première chose à faire, selon moi, est de les reconnaître plutôt que de les ignorer. Je vois plusieurs directions dans lesquelles le protestantisme libéral peut et doit lutter contre cette tendance inhérente au conservatisme et au conformisme.

En premier lieu, il convient de souligner la nécessité d'une communauté religieuse. Croire est une pratique sociale – même si, en fin de compte, la conscience individuelle est l'instance ultime. Les protestants doivent prendre conscience du risque de l'hyperindividualisme et du fourvoiement associé au développement en solitaire d'un système de croyances propre – le nombre des sécessions dans l'histoire du protestantisme doit aider les protestants à prendre pleinement conscience d'un tel risque. Si croire est un processus d'apprentissage qui se déploie tout au long de la vie, nous ne pouvons le faire dans l'isolement ; nous avons besoin de la stimulation et de la critique des autres. Nous avons besoin d'une communauté religieuse.

²⁰ Selon R. J. ELFORD, *Ethics of Uncertainty*, *op. cit.*, p. 47, c'est précisément en raison de cette adhésion conformiste à des tendances prédominantes – l'acceptation de la première guerre mondiale par les théologiens libéraux – qui a déterminé Karl Barth à développer sa propre approche, beaucoup plus critique.

²¹ Voir mon «Ideals and Ideal Theory. The Problem of Methodological Conservatism», in: W. VAN DER BURG, T. VAN WILLIGENBURG (éds), *Reflective Equilibrium. Essays in Honour of Robert Heeger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 89-99.

C'est sur ce point que je discerne une faiblesse grave du protestantisme libéral. On dit souvent d'eux qu'ils peuvent se passer d'Église. Ils n'ont pas besoin de services religieux réguliers ; ils font l'expérience de Dieu dans la nature ou dans la vie quotidienne. Cette approche n'est pas sans sagesse – une Église n'est certainement pas un médiateur indispensable au salut. Mais le risque d'une démarche de foi trop solitaire est de ne retenir que les seules expériences compatibles avec ce que nous croyons déjà et qui viennent nous confirmer. Or, apprendre c'est être confronté également avec ce qui ne joue pas, avec des histoires qui nous déstabilisent, avec des critiques des idées qui nous sont familières. Il arrive que ces événements se produisent dans la communauté religieuse – pas nécessairement lors des services religieux traditionnels, parfois aussi dans les réunions religieuses, les colloques, ou la vie pastorale. A prendre au sérieux l'idée que la religion doit être en développement tout au long de la vie – et les protestants libéraux doivent le faire –, on doit admettre qu'il est impossible de satisfaire cette exigence dans l'isolement. Nous avons besoin des autres, nous avons besoin d'une communauté pour nous soutenir dans ce processus ; peut-être n'est-il pas nécessaire que ce soit sous la forme des institutions ecclésiales traditionnelles ou de services religieux – ceux-ci ne constituent peut-être pas ce que dont ont besoin tous ceux qui sont en quête de spiritualité et de sagesse. Peut-être avons-nous besoin d'être créatifs dans la recherche de nouvelles institutions, de nouvelles formes de communauté, de nouvelles voies pour stimuler le développement religieux. Quoi qu'il en soit, il nous faut prendre garde à ne pas être trop individualiste en ce domaine.

Deuxièmement, la religion – ou plus largement la spiritualité – implique une autre perception du monde. Non que nous ayons d'autres théories du monde. Le récit de la création dans la Genèse n'est pas une autre théorie scientifique, mais une invite à voir le monde comme un don, comme quelque chose de précieux dont nous sommes requis de prendre soin, d'en être le gardien. Une éthique religieuse n'implique pas tant une substance autre qu'une attitude autre et, jusqu'à un certain point, une autre mise en jeu dans l'équilibre réfléchi.

Comment promouvoir cette attitude et cette perspective autres ? Une option est de s'élever à un niveau très général, au plus loin de la réalité, celui des idéaux. Nous devons délibérément nous ouvrir aux idéaux, ou, dans le vocabulaire religieux, aux visions²². C'est le Royaume de Dieu qui nous inspire. Même s'il ne peut être réalisé sur terre, il n'est pas complètement hors-du-monde. Les prophètes de l'Ancien Testament, le Sermon sur la montagne nous font réaliser que ce monde n'est pas ce qu'il était appelé à être et que nous-mêmes ne le sommes pas non plus. Les visions religieuses procurent ainsi à la fois une perspective critique sur ce monde et une vision porteuse évoquant comment il devrait être. Je pense que c'est l'un des aspects les plus importants d'une pratique religieuse : nous rendre pleinement conscients combien le monde a

²² Cf. R. J. ELFORD, *Ethics of Uncertainty*, op. cit., p. 114 ; W. VAN DER BURG, «Ideals and Ideal Theory», op. cit., p. 97.

besoin d'être réformé. En entrant dans la perspective du Royaume des Cieux nous percevons le monde autrement.

Des récits abstraits peuvent nous stimuler, nous motiver, mais à eux seuls ils ne suffisent pas. Ce qui nous meut aussi, c'est l'expérience concrète et plus particulièrement celle qui vient nous interpeller – le contact direct avec autrui, avec la souffrance et l'injustice²³. Les expériences concrètes peuvent nous enrichir et inquiéter nos croyances établies. Je crois que l'un des aspects importants de la tradition religieuse est de nous offrir ces expériences ; elle nous confronte à la souffrance d'autrui, aux besoins du monde ; elle nous y rend sensibles. Elle peut encore nous procurer des expériences qui nous font nous sentir en harmonie avec le monde, soutenus par quelque chose de plus grand que nous et qui transcende nos limites. De l'une et l'autre manières, elle nous transforme.

Denis Müller soutient que l'«aptitude de la théologie à nous éclairer dépend beaucoup de l'équilibre fragile entre les expériences de consonance et de dissonance»²⁴. Même si je suis plus enclin à appliquer cette idée à la religion qu'à la théologie, je pense que c'est une mise en garde importante pour les protestants libéraux. Fortement influencés par les traditions de l'humanisme et des Lumières, nous sommes probablement tentés d'être trop optimistes et d'oublier la face sombre de la vie. (Cependant qu'à l'inverse, nous critiquons parfois l'inclination des protestants plus orthodoxes à exagérer ces faces sombres.)

Cela s'accorde bien avec des thèses soutenues par certains théoriciens de l'équilibre réfléchi. Michael DePaul défend la nécessité de chercher de nouvelles expériences qu'il appelle «expériences formatives» et qui sont susceptibles d'enrichir et de transformer nos facultés morales²⁵. Cela peut conduire à des altérations marginales de nos vues, mais aussi à des transformations radicales. Marian Verkerk ajoute qu'une telle recherche de nouvelles expériences est non seulement nécessaire pour enrichir nos facultés, mais également pour nous transformer nous-mêmes²⁶. S'inspirant d'une philosophie féministe, elle avance que nous avons parfois également besoin de transformer nos concepts de nous-mêmes afin de faire correspondre nos conceptions morales de l'agir avec la vision de qui nous sommes. Nous devons devenir des personnes différentes et pour cela il nous faut également mettre en question le cadre interprétatif social et politique.

²³ Cf. B. VAN DEN BRINK, *The Tragedy of Liberalism. An Alternative Defense of a Political Tradition*, New York, SUNY Press, 2000, p. 152-153 ; il se réfère là à l'œuvre d'A. Honneth.

²⁴ D. MÜLLER, «Why and How Can Religions and Traditions Be Plausible and Credible in Public Ethics Today?», *Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2001), p. 329-348, p. 344.

²⁵ M. R. DEPAUL, *Balance and Refinement. Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*, London/New York, Routledge, 1993.

²⁶ M. VERKERK, «The Thinker and the Thinking Process. A Feminist Perspective on the Moral Faculty», in: W. VAN DER BURG, T. VAN WILLIGENBURG (éds), *Reflective Equilibrium. Essays in Honour of Robert Heeger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 115-126.

Pour parvenir à cet enrichissement et cette transformation, les deux auteurs ne renvoient pas seulement aux expériences actuelles mais également à la fiction, littéraire notamment. Tous deux en appellent également, quoique dans un vocabulaire laïque, à ce que nous pourrions appeler des «conversions radicales». Je crois que cet argument en faveur de la nécessité d'expériences enrichissantes et transformatrices – qu'elles soient actuelles ou par la fiction – présente des analogies avec la manière dont une tradition religieuse peut nous enrichir et nous transformer. Elle a l'aptitude à enrichir notre expérience et notre faculté de juger, de sentir et de percevoir; elle a également la capacité de transformer de manière plus radicale notre personnalité morale dans le sens où nous devons une autre personne et où nous percevons différemment le rapport entre nous et le contexte social et politique. La religion peut faire cela de bien des manières – il y a plus d'un chemin spirituel. Chez certains un service religieux peut avoir pareil effet. Ce peut être une prière ou un chant exerçant sur nous un appel particulier, un sermon jetant une lumière nouvelle sur un texte ancien ou la bénédiction finale qui nous donne une force neuve. Chez d'autres, ce seront d'autres expériences encore.

8. Conclusion

Il me faut conclure. Le rôle de la religion en éthique n'est pas de fournir le fondement des normes morales ; et il n'est pas non plus de fournir des normes morales qui soient radicalement autres que celles des éthiques laïques. Je crois qu'il réside principalement dans la manière dont il enrichit et transforme notre expérience ainsi que dans la manière de stimuler notre développement spirituel et moral et d'offrir un point de vue critique. C'est elle, ainsi, qui guide le processus de notre transformation ou, dans un langage plus conventionnel, de notre conversion, et qui nous rend capable non seulement de développer nos vues morales, mais également de trouver la motivation d'y obéir dans l'action.

Les théologiens et les philosophes ont tendance à adopter une stratégie de stricte séparation de la religion et de l'éthique. Je crois qu'une telle séparation, artificielle, finit par avoir une influence négative aussi bien sur la vitalité de l'éthique libérale que sur celle du protestantisme libéral. C'est pourquoi j'ai tenté ici d'esquisser une approche pratico-pragmatique du rapport entre religion et éthique qui, de mon point de vue, rend mieux justice au caractère pluraliste, laïque, individualiste et dynamique des sociétés d'Europe occidentale. Elle n'apporte pas de distinctions faciles ni de réponses simples, ni non plus de certitude. Mais devons-nous le regretter ou s'agit-il là d'une réflexion ajustée à la complexité de la vie au XXI^e siècle ?

(Traduit de l'anglais par Hugues Poltier)