



Schleiermacher pour Barth Un problème éthique

Anthony Feneuil

Volume 69, numéro 1, février 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1018356ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1018356ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Feneuil, A. (2013). Schleiermacher pour Barth : un problème éthique. *Laval théologique et philosophique*, 69(1), 63–77. <https://doi.org/10.7202/1018356ar>

Résumé de l'article

Cet article vise à comprendre la posture paradoxale de Karl Barth à l'égard de Friedrich Schleiermacher, mélange de sévérité critique et de grande admiration. Pour cela, il explore le reproche fondamental adressé par Barth à Schleiermacher, celui d'éthicisme. Il se trouve que l'entière compréhension de ce reproche suppose non seulement de comprendre la place de l'éthique chez Schleiermacher selon Barth, mais aussi et surtout la place de l'éthique chez Barth, et en particulier l'importance de la question éthique dans l'écriture de la théologie.

SCHLEIERMACHER POUR BARTH : UN PROBLÈME ÉTHIQUE

Anthony Feneuil

Institut romand de systématique et d'éthique
Faculté de théologie
Université de Genève

RÉSUMÉ : Cet article vise à comprendre la posture paradoxale de Karl Barth à l'égard de Friedrich Schleiermacher, mélange de sévérité critique et de grande admiration. Pour cela, il explore le reproche fondamental adressé par Barth à Schleiermacher, celui d'éthicisme. Il se trouve que l'entière compréhension de ce reproche suppose non seulement de comprendre la place de l'éthique chez Schleiermacher selon Barth, mais aussi et surtout la place de l'éthique chez Barth, et en particulier l'importance de la question éthique dans l'écriture de la théologie.

ABSTRACT : This paper aims at understanding the paradoxical attitude of Karl Barth towards Friedrich Schleiermacher. This attitude is a mix of sharp criticism and great admiration. The main criticism Barth address to Schleiermacher is that of ethicism. Understanding this criticism entails not only to show what ethics are in Schleiermacher — at least in Schleiermacher in Barth's view ; but also to study the role of ethics in Barth himself, and in its theological writing.

Schleiermacher pour Barth : un problème éthique. Cela s'entend en trois sens. D'abord au sens que pour Barth, c'est fondamentalement l'éthique qui, chez Schleiermacher, pose problème. Plus précisément, c'est ce que Barth appelle, dès son cours de Göttingen en 1923-1924, « l'éthicisme (*Ethizismus*)¹ » de Schleiermacher, le fait que son « orientation fondamentale (*Grundrichtung*)² » est l'éthique. En 1933, dans un cours (publié en 1946) sur l'histoire de la théologie protestante au XIX^e siècle, il va jusqu'à affirmer de manière plus nette encore que « toute sa doctrine sur la nature de la religion et du christianisme, à laquelle on pense d'habitude dès que le nom de Schleiermacher est prononcé, n'est que secondaire et sert de fondement à ce dessein éthique qui est sa préoccupation particulière³ ». Et la primauté du dessein éthique constitue bien, pour Barth, le problème de la théologie de Schleiermacher, en ce qu'il le conduit non seulement à subordonner scientifiquement la théologie à

1. Karl BARTH, *Die Theologie Schleiermachers : Vorlesung Göttingen, Wintersemester 1923/1924*, GA II.11 [abrégé TS dans la suite], p. 5.

2. *Ibid.*, p. 65.

3. ID., *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, EVZ, 1946 ; *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, trad. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969 [abrégé ThProt dans la suite], p. 242.

l'éthique comme science des principes de l'histoire, mais plus généralement à interpréter le christianisme non pas à partir de lui-même, mais en fonction d'une visée qui lui est extérieure. Or, et cela est absolument décisif, par ce geste éthiciste Schleiermacher ne se contente pas de se fourvoyer lui-même et quelques disciples, mais ouvre une nouvelle ère⁴, celle de l'anthropocentrisme en théologie.

Dans ce rôle que Barth accepte de conférer à Schleiermacher, celui de « Père de l'Église du XIX^e siècle⁵ » ou, aussi bien, de « grand classique du modernisme⁶ », se joue déjà un retournement, se pose une nouvelle question, qui permet d'entendre en un second sens le titre de cet article. C'est alors Schleiermacher lui-même, sa position dans l'histoire du protestantisme qui pose à Barth un problème éthique : comment la figure majeure de l'Église protestante au XIX^e siècle peut-elle être en même temps la cause de son fourvoiement ? Comment le « respect » et « l'admiration » qu'inspirent à Barth les qualités humaines, intellectuelles et morales, mais aussi religieuses, de Schleiermacher, sont-ils compatibles avec le constat qu'est nécessaire une « révolution théologique⁷ » pour le protestantisme ? Comment, en d'autres termes, être l'adversaire d'un tel homme, et d'un tel théologien, sans manquer à la fois à ses devoirs d'homme, et de chrétien ? Barth ne perdra jamais ce *scrupule* envers Schleiermacher⁸, jusqu'à ce mot de la postface de 1968 :

La seule consolation sûre qui me reste est celle de me réjouir du temps où, dans le Royaume des cieux qui aura revêtu sa forme à venir, je pourrai m'entretenir abondamment — disons durant quelques siècles — avec Schleiermacher, de toutes ces questions [...]⁹.

Le problème est redoublé par le fait que la grandeur de Schleiermacher tient moins, apparemment, à la puissance de son intelligence que, justement, à certaines décisions morales. Il y a cette conviction, tardive et paradoxale¹⁰, selon laquelle Schleiermacher n'aurait pas signé le manifeste des 93 en soutien à la politique du Kaiser, par lequel se sont compromis les maîtres libéraux de Karl Barth. Paradoxale, car c'est pour Barth une théologie de la culture prenant ses racines dans celle de Schleiermacher qui, si elle n'a pas directement conduit les théologiens libéraux allemands à signer le manifeste, ne les a pas, du moins, empêchés de le faire. Il y a la déploration de ce que, suivant Schleiermacher sur bien des points, le protestantisme du XIX^e siècle a globalement fait l'impasse sur sa doctrine sociale très progressiste¹¹, et l'admiration de Barth pour des analyses de la société qu'il considère comme

4. *Ibid.*, p. 233.

5. Selon le titre de l'essai de Christian LÜLMANN, *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1907.

6. Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik I/1* (1932), Zürich, TVZ, 1980 ; *Dogmatique*, trad. F. Ryser, J. de Senarclens, Genève, Labor et Fides, 1953, § 2, 2, p. 35/35.

7. ThProt, p. 233.

8. Voir la « Postface sur Friedrich D.E. Schleiermacher », dans *Schleiermacher - Auswahl*, Munich, Hambourg, Siebenstern, 1968, repris dans ThProt, p. 452 : « Une voix intérieure parlait toujours en sa faveur ».

9. *Ibid.*, p. 463.

10. *Ibid.*, p. 448.

11. Voir TS, p. 76-77 ; et ThProt, p. 244-245.

visionnaires. Quant à la valeur intellectuelle de Schleiermacher, si elle est bien l'objet de hautes louanges, elle est elle-même considérée comme une vertu souvent mise sur le même plan que les vertus morales dans le cours de Göttingen :

Il n'est pas possible d'étudier Schleiermacher sans avoir une forte impression non seulement du grand sérieux de sa *personnalité* morale et scientifique, pas seulement de l'*art* dialectique et systématique déployé dans toutes ses œuvres, presque jusqu'au dernier sermon du dimanche, mais aussi de la grandeur de la *tâche* qu'il s'est fixée et de la *persévérance* virile avec laquelle il a gravi courageusement le chemin jusqu'à la fin, une fois qu'il s'y était engagé¹².

En 1933 encore, c'est par le *sérieux* (*Ernst*) que Barth caractérise le plus souvent, pour la louer, l'entreprise de Schleiermacher¹³. D'où cette difficulté, que l'éthique est, pour Barth, à la fois ce qu'il y a de pire et ce qu'il y a de meilleur chez Schleiermacher. De pire, parce que c'est bien l'importance attachée à l'éthique qui conduit Schleiermacher à anthropologiser le christianisme. De meilleur, car ce sont toujours ses vertus, y compris intellectuelles, qui font l'admiration de Barth. La difficulté est d'autant plus grande que ces vertus sont louées dans la mesure même où ce sont elles qui permettent à Schleiermacher d'obtenir, de manière calamiteuse selon Barth pour la théologie protestante, un plein succès dans son entreprise d'anthropologisation du christianisme. Comment comprendre ce paradoxe ? Mon hypothèse est qu'on ne peut le faire qu'en posant la question de l'éthique chez Barth, dans son rapport en particulier avec *l'écriture théologique*. C'est là le troisième sens du titre : la considération de la lecture barthienne de Schleiermacher ouvre nécessairement à une réflexion sur le problème de l'éthique chez Barth lui-même¹⁴.

*

* *

Le reproche d'éthicisme, adressé par Barth à Schleiermacher, ne va pas de soi, en particulier dans le contexte des années 1920. Il s'oppose à la lecture critique d'Emil Brunner¹⁵, qui voit le principe de la pensée de Schleiermacher dans la mystique,

12. TS, p. 6.

13. L'attitude de Schleiermacher est ainsi opposée à la « légèreté » de Troeltsch.

14. Je précise que mon propos n'est pas d'évaluer l'interprétation barthienne de Schleiermacher à l'aune de ce qu'aujourd'hui l'on considère être le Schleiermacher « historique ». Il est d'abord de comprendre l'une des significations, dans la doctrine de Barth, de son interprétation du théologien berlinois, et cela indépendamment de la valeur absolue de cette interprétation pour rendre compte de la théologie de Schleiermacher. Il n'est pas douteux que l'interprétation barthienne de Schleiermacher soit partielle et même fautive sur bien des points (quoique l'hésitation qu'il ne cesse de montrer à l'égard de ses propres critiques permette aussi de relativiser ces erreurs de lecture). Bruce McCormack, notamment, a montré récemment que Barth avait tendance à lire Schleiermacher au travers du filtre déformant d'Ernst Troeltsch, et qu'en réalité d'importants points communs existaient entre le théologien berlinois et celui de Bâle, y compris sur des questions méthodologiques (voir Bruce MCCORMACK, « What Has Basel to Do With Berlin ? Continuities in the Theologies of Barth and Schleiermacher », dans *Orthodox and Modern. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008, p. 63-88). L'interprétation de Barth n'en est pas moins instructive pour comprendre sa propre pensée.

15. ThProt, p. 242 : « C'est pourquoi nous prenons en mauvaise part le procédé de Brunner qui, déjà en appelant son livre *Die Mystik und das Wort*, ne tient pas compte de ce qui constitue vraiment le centre de la pensée de Schleiermacher et sert de base à ses travaux décisifs. » Barth est déjà de cet avis en 1924, dans

c'est-à-dire dans une recherche intérieure de l'identité entre l'homme et Dieu. Barth reconnaît toute l'importance du thème mystique chez Schleiermacher. Il est notamment à l'œuvre, selon lui, dans la doctrine des trois formes du discours dogmatique¹⁶. Celle-ci conduit à évacuer la vérité de deux formes accessoires du discours théologique, les affirmations sur le monde d'une part et sur Dieu d'autre part, et à rabattre l'essentiel de la dogmatique sur la description du sentiment pieux. Est ainsi valorisé à l'extrême le sentiment muet, jusqu'à devenir le lieu de la vérité, par-delà ou avant toute élaboration rationnelle¹⁷. Toutefois ce thème mystique, qui impliquerait aussi une dévalorisation de l'action extérieure, n'est pour Barth ni exclusif, ni premier¹⁸. C'est très clair en 1933, où le mysticisme de Schleiermacher n'est plus interprété que comme l'un des *moyens* au service de sa fin éthique :

Je voudrais chercher ici, dans cette orientation « éthiciste », le sens véritable du caractère *non dogmatique*, voire antidogmatique, anti-intellectuel, et antididactique de la théologie de Schleiermacher¹⁹.

Pourquoi une telle différence de perspective ? Sans doute en raison de l'attention particulière portée par Barth à la prédication de Schleiermacher²⁰ : celle-ci occupe la première et la plus grande partie du cours de 1923-1924, et c'est à sa lumière que sont interprétés les textes académiques²¹. Or, de cette prédication se dégage, selon Barth, une ambition :

On pourrait bien dire que le texte du dernier sermon de Nouvel an : « Que la *paix* soit avec vous » [Jn 20,19], caractérise tout l'enseignement de Schleiermacher à cette époque (et peut être pas à cette époque seulement). [...] L'unité de ce qui est divisé, la réconciliation de ce qui est opposé, la communion entre ceux qui diffèrent — cela semble être (d'abord en un sens très général) le souci qui le motive ultimement²².

sa recension du livre de Brunner, « Brunners Schleiermacherbuch », GA III.19, p. 416 : « Könnte man nicht ernstlich die These vertreten, daß Schleiermacher "im Grunde" eben doch nicht "Mystiker", sondern Ethiker — neuprotestantisch-aktivistischer Ethiker gewesen sei ?! »

16. Voir Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube*, KGA, I.7, 1, § 30, p. 103-108.

17. TS, p. 374 : « Nous comprenons maintenant pourquoi dans la *Weihnachtsfeier* la musique était devenue supérieure au discours et la dévotion silencieuse supérieure aux deux. [...] À mon avis, c'est le mysticisme agnostique de Schleiermacher qui se manifeste dans cette doctrine des trois formes [du discours théologique]. »

18. En 1924, dans sa recension, Barth souligne l'importance de l'apologétique.

19. ThProt, p. 243.

20. On pourrait cependant poser la question : qu'est-ce qui autorise un tel procédé ? En interprétant la doctrine de Schleiermacher à partir de textes dont l'ambition n'est pas théorique mais pastorale, Barth n'introduit-il pas un biais dans la lecture de Schleiermacher qui rend inévitable le reproche d'éthicisme ? Les raisons données par Barth (TS, p. 10-12) sont plutôt convaincantes : l'importance de la tâche pastorale aux propres yeux de Schleiermacher ; la plus grande *loyauté* qu'il peut y avoir, en tant qu'adversaire de Schleiermacher, à examiner d'abord la manière dont il se présente lui-même. Il y a toutefois une autre raison, sur laquelle nous reviendrons, qui tient à la conception barthienne de la théologie et à l'interprétation générale du geste de Schleiermacher.

21. Pourtant, il est vrai que c'est seulement dans le cours de 1933 que se dégage de manière aussi nette l'idée de faire de l'éthicisme le principe déterminant. Au début du cours de 1923-1924, en tout cas, il y a encore une hésitation : le rejet de l'antithèse est déjà le plus frappant, mais le rejet du discours sur Dieu est le plus décisif. Toutefois, ce rejet est immédiatement lié par Barth à la question des conflits religieux (TS, p. 39).

22. TS, p. 26-27.

C'est donc la paix, comprise *in fine* comme la dissolution de toutes les antithèses, qui constitue la visée principale de Schleiermacher. Il s'agit pour lui de dépasser les antagonismes tant nationaux ou sociaux que familiaux, universitaires ou religieux²³. Le christianisme est la force historique qui mène vers ce dépassement et le Christ, son fondateur, l'incarnation de cette synthèse qu'est la paix²⁴. Or, selon Barth, il « était clair que même Schleiermacher ne pouvait pas trouver tel quel, dans la Bible, son Christ, le Christ de la synthèse²⁵ » : il devait mener, pour le trouver, une « lutte acharnée (*gewaltigen Ringens*)²⁶ » avec la Bible. C'est là un signe de ce que, chez Schleiermacher, la connaissance de Dieu par la révélation n'est pas la fin de la théologie, mais au contraire l'un des moyens pour la théologie de réaliser une fin qui lui est extérieure, relative à sa situation historique, culturelle et existentielle, à sa « passion pour la médiation, l'accord et l'extinction de toutes les passions²⁷ ». Et c'est cela que signifie d'abord son éthicisme : le fait que dans la théologie, « pour lui, il ne s'agit pas de la doctrine [...], mais il s'agit de la vie²⁸ ».

Il y a une seconde dimension de l'éthicisme de Schleiermacher, qui ne concerne plus le rapport du savoir à la vie, mais la place de la théologie dans le système du savoir. Cette dimension peut elle-même être décrite sous deux aspects.

En premier lieu, la théologie n'est pas, pour Schleiermacher, une science spéculative mais une science positive c'est-à-dire, finalement, une science dont l'unité tient à sa fin pratique, celle de la direction de l'Église²⁹, et dont l'existence est assurée par l'État, étant liée à certains de ses besoins essentiels³⁰. En cela, elle est semblable à la médecine (orientée vers l'activité du corps humain) ou au droit (orienté vers l'activité de l'État) plus qu'aux mathématiques ou à la physique. Tel est le premier aspect de la dimension théorique — par opposition à la dimension existentielle évoquée ci-dessus — de l'éthicisme de Schleiermacher. Il en appelle immédiatement un second. Car ainsi considérée, dans son unique rapport à la réalité historique de l'Église et de l'État, la théologie n'a aucun lien au savoir absolu. Et pourtant, Schleiermacher ne la considère pas comme un savoir strictement empirique, et elle entretient bien une certaine relation avec la vérité exprimée dans le système de la science. Elle y est liée de manière « critique » dans la théologie philosophique, qui vise notamment à confronter la réalité historique du christianisme à « une idée de la religion et de l'Église³¹ ». Or, cette idée générale, elle, appartient bien au système du savoir, en tant

23. TS, p. 15-16.

24. TS, p. 31-32.

25. TS, p. 35.

26. TS, p. 36. Barth utilise ici cette expression pour critiquer le rapport de Schleiermacher à la Bible. Non pas, toutefois, que le rapport du théologien à l'Écriture doive ou même puisse être en général simple ou apaisé, puisque la Bible reste pour Barth, en tant que témoignage de la révélation, un principe critique.

27. TS, p. 79.

28. ThProt, p. 242.

29. TS, p. 252.

30. TS, p. 254.

31. TS, p. 265. Voir Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin, Reimer, 1830² ; *Le statut de la théologie. Bref exposé*, trad. B. Kaempf et P. Bühler, Genève, Labor et Fides, p. 31.

qu'elle est l'objet d'une science spéculative au sens strict : l'éthique, c'est-à-dire la science des principes de l'histoire. C'est pourquoi Barth peut constater que la théologie pour Schleiermacher, science positive, est fondée, pour autant qu'elle soit fondée scientifiquement, dans la science pure qu'est l'éthique³². C'est le second aspect de la dimension théorique de l'éthicisme de Schleiermacher. Or, la théologie philosophique, dans sa tâche la plus générale de confrontation du christianisme historique avec l'idée de religion, est nommée par Schleiermacher apologétique³³. Et c'est là que s'établit le point de contact entre la dimension théorique et la dimension existentielle de l'éthicisme de Schleiermacher, et que se dévoile la dépendance de la première à l'égard de la seconde. Car la position d'apologète est précisément celle qui correspond selon Barth à la posture existentielle fondamentale de Schleiermacher, celle qu'il prend dès son entrée en théologie avec les *Discours sur la religion aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs* : celle du médiateur, de « l'homme de confiance du parti adverse³⁴ », apte à mener des « négociations parlementaires un drapeau blanc à la main³⁵ ». Avec cette image du drapeau blanc, réapparaît le thème essentiel du Schleiermacher de Barth, celui de la paix. La boucle est ainsi bouclée autour de la dimension que nous avons dite existentielle de l'éthicisme de Schleiermacher :

J'ose affirmer que toute sa doctrine sur la nature de la religion et du christianisme, à laquelle on pense d'habitude dès que le nom de Schleiermacher est prononcé, n'est que secondaire et sert de fondement à ce dessein éthique qui est sa préoccupation particulière. *Qu'il ait scientifiquement subordonné la théologie à l'éthique ne fait qu'illustrer cet état de chose*³⁶.

*
* *

Toutefois, bien que les deux dimensions de l'éthicisme de Schleiermacher soient intimement liées de cette manière, leur sens est contradictoire. En effet, dans sa dimension existentielle, l'éthicisme inscrit la réflexion théologique de Schleiermacher dans un projet d'existence, et conduit à comprendre son refus théorique des anti-

32. *Ibid.*, § 32. Cela ne veut d'ailleurs pas dire qu'elle soit uniquement fondée scientifiquement, puisqu'il y a bien une part de contingence dans le christianisme pour Schleiermacher. Or la théologie ne pourrait être entièrement fondée scientifiquement que si elle était déductible sans reste de l'éthique comme science des principes de l'histoire, et donc était nécessaire. C'est là un point qui sépare nettement Schleiermacher de Hegel. Barth lui d'ailleurs reconnaît d'avoir vu, « contrairement aux grands idéalistes » (TS, p. 308), que le christianisme n'était pas une vérité abstraite et universelle mais contingente et spéciale. Toutefois, au lieu de fonder la théologie sur la révélation et donc sur une vérité supérieure à celle de la théologie, il la fonde sur l'expérience historique, c'est-à-dire sur une vérité *inférieure*. Au bout du compte, Schleiermacher est donc dans une position qui pour Barth est à la fois meilleure et pire que celle des idéalistes, meilleure parce qu'il reconnaît que la vérité du christianisme n'est pas déductible absolument d'un principe supérieur, mais pire parce qu'avec la nécessité déductive il semble abandonner la question de la vérité du christianisme, sur laquelle au moins les idéalistes étaient inflexibles.

33. TS, p. 267.

34. ThProt, p. 248.

35. TS, p. 438.

36. ThProt, p. 242 (nous soulignons).

thèses³⁷, ainsi que son identification du christianisme à la culture la plus haute, dans la perspective de son souci d'être un chrétien *et* un homme moderne³⁸. La doctrine de Schleiermacher est envisagée comme une réponse à la question éthique fondamentale : « Que devons-nous faire³⁹ ? »

Cette question n'est d'ailleurs pas une question parmi d'autres mais, puisque vivre signifie, pour nous, agir, elle est une question qui nous est toujours déjà posée, elle est la question même de notre existence⁴⁰. En même temps tout se passe comme si les moyens mis en œuvre dans la réponse à cette question, et qui constituent cette fois les deux aspects (la visée pratique de la théologie et sa fondation dans l'éthique comme science de l'histoire) de la dimension que nous avons dite théorique de l'éthicisme de Schleiermacher, avaient, eux, pour conséquence de recouvrir le lien entre la théologie et la question éthique, et de masquer le problème dans lequel s'inscrit la théologie.

Nous le disions : pour mener à bien son œuvre de pacification entre le christianisme et la culture, Schleiermacher se présente en apologiste. Et le propre de l'apologiste, justement, est de faire abstraction de sa situation existentielle particulière, celle de chrétien, et de descendre « de la chaire pour parlementer avec la communauté qui se transforme en public⁴¹ ». L'apologiste n'accomplit sa tâche qu'en parlant non pas *depuis* le christianisme, mais bien *à propos* du christianisme, depuis l'extérieur. Et il n'en peut parler que comme de n'importe quel autre objet, c'est-à-dire précisément *pas* comme le problème de son existence. Cette position d'extériorité se retrouve, selon Barth, à tous les moments de la carrière scientifique de Schleiermacher. L'introduction⁴² de la *Glaubenslehre* commence, en tant qu'essai de théologie philosophique et selon les principes de la *Kurze Darstellung*, « à un point situé au-delà du christianisme⁴³ », dans l'éthique entendue comme la partie du système de la science consacrée aux principes de l'histoire. C'est depuis ce point, du point de vue du système du savoir, point de vue universel et donc, précisément hors de tout point de vue, que Schleiermacher veut justifier la théologie — ou plus exactement la possibilité de

37. TS, p. 349. Voir ThProt, où les choses sont toujours dites de manière plus tranchée, p. 255 : « Or, justement ce qu'il appelle, en chaire et dans la politique ecclésiastique, la paix, coïncide avec le principe suprême, formel et matériel, de sa doctrine philosophique. » P. 85 : « Dans cette guerre contre toute excitation religieuse, contre tout ou bien... ou bien, Schleiermacher attaque finalement toute *tension* réelle, toute *crise*. »

38. ThProt, p. 239 : « Il veut à tout prix [...] être un *homme moderne*, comme il veut être un théologien chrétien. »

39. Karl BARTH, « Das Problem der Ethik in der Gegenwart » (1922), GA III.19, p. 98-143 ; « Le problème éthique à l'heure actuelle », dans *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. P. Maury et A. Lavanchy, Paris, Je sers ; Genève, Labor, 1933, p. 159.

40. *Ibid.*, p. 161 : « Une vie qui serait autre chose que notre activité, nous n'en aurions aucune conscience ; ce ne serait pas *notre vie*. Mais voici, toute activité est soumise à la question qu'implique son but, celle de son sens et de sa loi, celle de sa vérité. »

41. ThProt, p. 247.

42. ThProt, p. 246. Cf. TS, p. 437.

43. TS, p. 376.

la théologie⁴⁴ —, comme la science de cette détermination particulière et contingente du concept éthique de religion qu'est la religion fondée par le Christ. Une telle justification a pour effet paradoxal — paradoxal si l'on considère sa source — de *neutraliser* la théologie du point de vue existentiel. Celle-ci n'est plus à comprendre dans le cadre de la réponse d'un homme — ou d'une communauté — à la question de son existence, mais comme une possibilité dans le système universel du savoir.

Mais justement, le fait que la théologie reste, du point de vue du système du savoir, une possibilité contingente, ne constitue-t-il pas une reconnaissance de son lien à la situation existentielle du théologien ? Il est certain que la doctrine de Schleiermacher, résistant à l'idéalisme⁴⁵, ancre la théologie dans une situation historique déterminée et semble poser directement la question éthique, celle du devoir être. La théologie est l'étude, et l'étude en vue de sa direction, de cette forme spécifique et contingente de communauté religieuse dans laquelle se trouve le théologien, en l'occurrence le christianisme réformé. Et malgré cela, à bien y regarder, sa doctrine aurait *plutôt tendance à recouvrir la question éthique qu'à l'assumer*. Au lieu de poser la question du devoir être, les différentes branches de la théologie la dissimulent.

La théologie philosophique se révèle incapable, selon Barth, de justifier la supériorité absolue d'une forme de christianisme sur une autre, et même du christianisme sur les autres religions⁴⁶. Il doit y être question, pour le théologien, de déterminer dialectiquement les spécificités de la communauté religieuse à laquelle il appartient. Il s'engage alors dans une apologétique — la détermination de la spécificité de sa communauté religieuse — et une polémique — la dénonciation des déviations possibles par rapport à cette spécificité⁴⁷. Barth note toutefois que, relativement à l'idée, sur laquelle la théologie philosophique se fonde dialectiquement, de communauté religieuse en général, aucune communauté historique particulière ne peut être considérée comme plus adéquate. Schleiermacher recommande qu'aucune communauté chrétienne ne s'imagine détentrice de tout le christianisme. Barth fait remarquer que le christianisme en général ne saurait non plus se prévaloir de la vérité. Ultiment, l'apologétique et la polémique n'ont de pertinence que de l'intérieur de la communauté religieuse en question, et elles conduisent à « s'en tenir à la question de Pilate : Qu'est-ce que la vérité⁴⁸ ? »

La théologie historique, laissée à elle-même, ne peut être qu'une description d'états de fait sans signification normative, contrairement à ce qu'elle pourrait deve-

44. Puisque le rapport de la théologie à l'éthique est un rapport critique, et que le christianisme n'est pas déductible linéairement du concept de communauté religieuse.

45. TS, p. 308 : « Contrairement aux grands idéalistes, Schleiermacher a essayé de voir que le christianisme n'est pas une vérité universelle et abstraite qui peut être obtenue par abstraction ; c'est une chose contingente et hautement spécifique. » Voir, ci-dessus, n. 32.

46. TS, p. 270-271.

47. Les termes d'apologétique et de polémique sont ici employés dans le sens technique que leur donne Schleiermacher dans la *Kurze Darstellung* (§ 39-40) et qui ne correspond pas exactement à leur usage courant.

48. TS, p. 271.

nir si, dans une perspective dialectique, comparée à l'idée d'une « vérité suprême », elle contribuait à une « critique chrétienne de l'Église⁴⁹ ».

Quant à la théologie pratique, c'est là que l'on s'attendrait à retrouver la question éthique. C'est là, pourtant, qu'elle est le mieux escamotée. En effet, cette théologie pratique ne se contente pas de négliger la question éthique, elle la désamorce complètement en faisant de la direction spirituelle sa question centrale. Car cette dernière est à la fois le but que la théologie pratique doit faire rechercher à l'Église, et le moyen par lequel elle peut lui faire atteindre ce but⁵⁰. Dans ces conditions, c'est la question même de la fin qui disparaît, identifiée entièrement à celle des moyens, de sorte que seules subsistent les questions techniques sur les manières de diriger les esprits.

Toute la doctrine schleiermachérienne de la théologie, éthicienne en ce sens qu'elle fonde la théologie dans l'éthique comme science spéculative, et en même temps réduit, selon Barth, la valeur de la théologie à son efficacité pratique, nie donc ce dont pourtant elle résulte directement, l'éthicisme au sens de l'inscription de la doctrine théologique dans un projet existentiel — comme réponse, justement, à la question éthique du devoir être.

Ne pourrait-on pas, alors, définir de manière plus unitaire l'éthicisme de Schleiermacher par ce mouvement même de renversement ? Il ne s'agirait pas dans ce cas de reprocher, comme tel, l'ancrage existentiel de sa théologie, comme si une théologie pouvait s'élaborer ailleurs que dans le cadre du problème de l'existence. Le reproche ne concernerait pas non plus la trop grande place que prendrait dans la théologie la situation historique de l'Église : la théologie comme *fonction de l'Église* — ce sera précisément ce vers quoi Barth s'orientera de manière de plus en plus nette jusqu'aux premiers tomes de la *Kirchliche Dogmatik*. Enfin, il n'incriminerait même pas directement la fondation négative de la théologie dans l'éthique : avec l'apport de la notion de révélation Barth eût peut-être pu s'en accommoder⁵¹. Il élèverait plutôt un soupçon général sur la présence obsédante de l'éthique dans la doctrine de Schleiermacher : qu'il s'agisse de l'éthique comme science spéculative, de l'éthique comme morale chrétienne ou de l'éthique comme souci pour la direction de l'Église. La multiplication des références à l'éthique ne cacherait-elle pas un oubli de la question éthique fondamentale ? Comme l'autoritarisme, qui signale une perte d'autorité, et l'activisme une impuissance, l'éthicisme pointerait vers un recouvrement⁵², dans la

49. TS, p. 292.

50. TS, p. 299.

51. TS, p. 308.

52. Se fait maintenant jour la raison la plus décisive pour laquelle Barth commence, en 1923, l'étude de Schleiermacher par celle de sa prédication. Si l'éthicisme de Schleiermacher est un recouvrement de la dimension éthique de la théologie — de la théologie comme réponse au problème éthique « que devons-nous faire ? » —, alors il faut, pour exhumer cette dimension, découvrir ce qui est recouvert, il faut aller chercher les textes — sermons, mais aussi lettres — où Schleiermacher se confronte au problème de son existence. On peut lire dans cette perspective les deux arguments de Barth pour son recours aux sermons de Schleiermacher : d'abord, une forme de principe de charité dans l'interprétation, qui aurait obligé Barth, de par sa position singulière vis-à-vis de Schleiermacher et son hostilité *a priori*, à le considérer tel qu'il se présente lui-même, et dans sa maturité (TS, p. 8-10). Ensuite, le fait que Schleiermacher lui-même se con-

doctrine de Schleiermacher, et jusque dans la fondation de la théologie dans l'éthique *comme science*, de la *dimension éthique de la théologie*.

*
* *

Que signifie cette dimension immédiatement éthique de la théologie ? Au fond, on ne peut bien comprendre le renversement éthiciste reproché à Schleiermacher que dans la perspective d'un autre renversement, celui que Barth opère à partir de 1922⁵³ dans sa considération du « problème de l'éthique⁵⁴ ». Ce renversement consiste en ce que l'éthique n'est pas envisagée comme un problème local de la théologie et que, au contraire, c'est la théologie qui est incompréhensible indépendamment du problème de l'éthique. Non pas, toutefois, comme si la théologie pouvait être déduite de ce problème, ni comme si elle se présentait comme l'une de ses possibles solutions. C'est seulement que la théologie doit se penser *comme problème éthique*, problème éthique qu'elle constitue pourtant. Quelle est la signification de tout cela ?

Le problème de la morale (*Das Problem der Ethik*) c'est : rappeler et inculquer expressément que le sujet d'un tel entretien [théologique] n'est pas une objectivité, n'est pas un monde supérieur ou un arrière-monde, n'est pas une métaphysique, n'est pas une somme d'expériences psychologiques, n'est pas un abîme transcendant, mais bien la vie de l'homme [...] ⁵⁵.

La question éthique, la question à laquelle l'homme, en tant que vivant, ne peut échapper puisque sa vie même est action, la question de ce qu'il doit faire, en tant même qu'elle perturbe la discussion théologique — qu'elle la perturbe tant de l'intérieur, dans les conflits entre théologiens sur ce qu'il faut faire, que de l'extérieur, par les questions posées au théologien par sa situation —, la question éthique rappelle l'impossibilité *pour nous* de prendre Dieu pour objet, et que la théologie ne parle de

sidère d'abord comme un pasteur (TS, p. 10-11). C'est-à-dire que la considération des sermons permet de rester attentif à une chose qui, si l'on s'en tenait à l'étude de ses œuvres théoriques, pourrait passer inaperçu, à savoir le fait que Friedrich Daniel Schleiermacher est d'abord un théologien, un homme concerné au premier chef par la théologie, concerné par la nécessité existentielle de dépasser l'opposition entre sa condition de théologien et sa condition d'homme moderne. En sorte que l'interprétation de Schleiermacher à partir des sermons permet d'éviter la conclusion de Brunner qui peut, rejetant Schleiermacher du côté de la mystique comme Barth aurait pu le rejeter du côté de la philosophie — c'est-à-dire du côté de ce qui paraît premier dans ses œuvres théoriques —, prétendre en finir, comme théologien, avec lui. L'ironie est donc grande de vouloir rendre justice à Schleiermacher en l'interprétant par ses sermons. Car si cela permet de continuer à le considérer comme un théologien, cela oblige en même temps, et pour cette raison même, à ne pas considérer sa doctrine pour elle-même mais dans son rapport au problème éthique de la théologie, et en conséquence comme une « corruption » (*Entartung*) (TS, p. 461) de la théologie.

53. Voir en particulier le chapitre « Le problème de la morale » (*Das Problem der Ethik*), dans Karl BARTH, *Der Römerbrief* (1922²), Zöllikon, Zürich, Evangelischer Verlag, 1940 ; *L'Épître aux Romains*, trad. P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1972 [abrégé ER 2 dans la suite], p. 404.

54. Dans les pages qui suivent, j'utilise pour expliciter la position de Barth le vocabulaire de *Romains II*. Barth emploiera de moins en moins ce vocabulaire, en particulier tout ce qui rappelle de manière trop nette le néo-kantisme. Toutefois, sa position fondamentale sur les rapports entre théologie et éthique restera la même. Elle s'exprimera seulement dans un vocabulaire qui lui sera plus propre dans la conférence sur « Le premier commandement comme axiome théologique ».

55. ER 2, p. 404.

Dieu que pour autant qu'il est avec nous en *relation*⁵⁶, et que tout ce qu'elle dit de Dieu concerne donc *immédiatement* notre action :

Nous avons parlé des « compassions de Dieu », grâce, résurrection, pardon, esprit, élection, foi ; ... c'est, diversement réfractée, toujours la même lumière de la lumière incréée. C'est essentiellement le problème de l'éthique, ce sont essentiellement les questions : Comment pouvons-nous vivre ? Qu'avons-nous le devoir de faire ? et non une étrange envie de choses lointaines ou de la pensée en soi, qui nous ont amenés à tourner, sans cesse, notre regard vers ce point invisible, vers cette lumière inaccessible⁵⁷.

Le problème éthique rappelle ce fait : nous ne parlons de Dieu que dans la mesure où il est en relation avec nous, et tous nos concepts dogmatiques concernent immédiatement l'action. Mais — et c'est ce « mais » qui distingue Barth des pensées libérales — inversement, la théologie radicalise le problème éthique, en le privant de toute solution. Car la relation sur laquelle se fonde la théologie n'est précisément pas une relation directe, mais une « ligne brisée », et brisée sur un point précis : la Croix, qui signifie l'extension infinie de la crise, la mise en doute de toute action humaine, et la remise entière de l'initiative à Dieu. En sorte qu'il est contradictoire de fonder sur cette relation des principes simples, et de réduire comme les libéraux les formules théologiques à des mots d'ordre pour l'action. La théologie est nécessairement intellectualiste et même, selon Barth, dialectique, et c'est *en cela* qu'elle concerne bien l'existence :

Si ses voies étaient plus directes, moins brisées, plus faciles à dominer du regard, ce serait là le signe le plus certain qu'elles passent à côté de la vie, autrement dit à côté de la crise où se trouve cette vie-ci⁵⁸.

Dans sa dimension immédiatement éthique, la théologie n'apporte donc aucune solution au problème éthique, mais au contraire le constitue comme *véritable problème*, c'est-à-dire comme problème insoluble.

Le mouvement de radicalisation du problème éthique qui s'opère dans la théologie ne s'arrête pas là. Si la vie est tout entière en crise, comment la théologie — la théologie dialectique — pourrait-elle s'extraire de la crise ? Elle ne le peut pas : comme tous les actes humains, la théologie est elle aussi soumise au doute, peut-être elle aussi trop humaine, et court toujours le risque de se fonder sur une croix tout autre que celle du Christ. Le problème de l'éthique, en d'autres termes, n'épargne pas le théologien et l'oblige à un ultime retournement :

Paradoxalement, c'est justement la revendication précisément des événements de la vie quotidienne qui se déploient autour de l'acte conceptuel et à côté de lui, qui nous dit que l'entretien sur Dieu n'a pas lieu par amour pour cet entretien, mais bien par amour pour Dieu. De même que penser à Dieu trouble tout être, tout avoir et tout acte de l'homme, de même le problème de la morale doit nécessairement troubler cet entretien, afin de lui rappeler son objet, l'abolir, afin de lui donner sa relation appropriée, le tuer, afin de le rendre vivant⁵⁹.

56. ER 2, p. 405.

57. ER 2, p. 406.

58. ER 2, p. 405.

59. ER 2, p. 406.

Le problème de l'éthique — qui n'est formulé dans toute son acuité que par la théologie — n'a donc pas seulement une influence sur la forme du discours théologique, qu'il dialectise. Il en change aussi le rapport à la vérité. Très exactement, il *médiatise* le rapport à la vérité dans la discipline théologique. En d'autres termes encore, la vérité de la théologie n'est plus du ressort du théologien. Cette idée est évidemment l'une des constantes de la théologie barthienne, et elle est logiquement présente dans le cours sur Schleiermacher, via la critique de la fondation systématique de la théologie. Une telle entreprise de fondation témoigne pour Barth d'une négation de l'importance du Saint-Esprit pour, justement, la vérité de la théologie :

Schleiermacher voulait de toute évidence donner *plus* qu'une théologie du Saint-Esprit, comme si la théologie pouvait et devait être plus que cela⁶⁰.

Il a oublié, en d'autres termes, que la théologie devait d'abord rendre gloire⁶¹, ou en des termes de 1933, que l'axiome sur lequel elle se fondait n'était pas seulement une vérité mais un commandement, et que la vérité théologique était donc indissociable de l'*obéissance* du théologien⁶². Une obéissance, évidemment, comprise dans le cadre d'une doctrine de l'élection qui, là encore, dépouille l'homme de toute possibilité d'initiative. La vérité théologique se donne donc comme la solution — qui n'est jamais à notre disposition — de la théologie *comme problème éthique*, et jamais comme une connaissance qui serait indépendante de notre existence. En d'autres termes encore, comme une tâche à accomplir, mais dont l'accomplissement ultime ne dépend pas de nous.

Qu'est-ce que cela veut dire, et quel rapport tout cela a-t-il avec la critique barthienne de Schleiermacher ? Deux choses.

1) Il est impossible de juger une théologie selon des critères uniquement épistémiques, si « épistémiques » s'entend comme ce qui concerne le rapport à la vérité. Comment, dans ces conditions, la critique d'une théologie, telle que celle que mène Barth pour Schleiermacher, serait-elle possible ? Autrement dit, comment Barth ne serait-il pas relativiste en théologie ? La vérité d'une théologie étant ultimement dépendante du jugement de Dieu, pourquoi Barth n'établirait-il pas l'équivalence de toutes les théologies, ou ne se plongerait-il pas dans le silence ?

L'argument du silence est facilement écarté par Barth : le silence, comme tout le reste, est soumis à la crise : pourquoi le privilégierait-on⁶³ ? Quant au relativisme, il ne serait une attitude conséquente que si le jugement de Dieu (la crise que la Croix fait porter sur toutes les dimensions de l'existence) n'était pas lui-même la conséquence de l'amour de Dieu. Autrement dit, si Dieu ne *promettait* pas que ses com-

60. TS, p. 307.

61. « Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie » (1922) ; « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », dans *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 218.

62. « Das Erster Gebot als theologisches Axiom » (Le premier commandement comme axiome de la théologie), dans *Theologische Fragen und Antworten*, Zürich, TVZ, 1986, p. 127-143.

63. « La Parole de Dieu, tâche de la théologie », p. 218 : « Ou bien, du service de la parole, passer au service du *silence*, comme s'il était plus facile ou plus possible de se taire devant Dieu (devant le *vrai Dieu*), que de parler devant lui ! »

mandements — et le premier commandement aussi, comme axiome de la théologie — pussent être obéis. Et la promesse oblige à concevoir — et ce dès 1922⁶⁴ — la possibilité — entendue comme promesse — d'une analogie entre le discours humain et la vérité. Il n'est donc pas possible d'établir de manière assurée la vérité d'une théologie, mais il n'est pas non plus possible de renoncer à la tâche. En sorte qu'il peut bien exister un critère, celui du *sérieux* de l'engagement dans la tâche.

Il y a, dans cette conception, comme un nietzschéisme de Barth qui le suivra toute sa vie. Chez le philosophe tel que l'ambitieuse Nietzsche, en effet, se substitue à la recherche d'une correspondance avec la vérité la culture d'une vertu de probité. Probité, c'est-à-dire courage dans l'interprétation, fidélité à soi-même et surtout à la chose interprétée⁶⁵. Or avec l'idée de sérieux, qui chez Barth caractérise si souvent Schleiermacher, et si peu ses successeurs, il y a bien ce même mouvement de substitution d'une *vertu* du théologien à l'établissement de la vérité comme correspondance ontologique. Chez Barth, cette vertu, le sérieux, signifie aussi l'effort de persévérance dans la confrontation véritable avec le *problème* — problème toujours, on l'a vu, éthique en ce sens qu'il met en crise toute l'existence, d'une manière cependant toujours spécifique et concrète — rencontré dans la théologie.

Interprété selon ce critère, le rapport de Barth à Schleiermacher s'éclaire tout à fait. Schleiermacher est loué comme le plus sérieux des libéraux, celui qui est allé au bout de ce dans quoi il s'était engagé, dont la force était d'ailleurs telle qu'il a entraîné presque l'ensemble de l'Église derrière lui. Toutefois, on voit bien que ces éloges sont, en même temps, une critique. Louer le sérieux de Schleiermacher, c'est à la fois justifier sa tâche fondamentale et la contester. Car selon Barth, Schleiermacher a contribué, avec le plus grand sérieux, à éliminer le sérieux en théologie⁶⁶. En tâchant de fonder la vérité de la théologie dans la vérité de la religion en général, il a masqué l'importance du sérieux de l'engagement théologique. En voulant fonder la vérité de la théologie, c'est lui qui se trouve finalement relativiste : toute théologie participant d'une vérité plus haute, il n'est pas besoin de s'engager pour tel ou tel dogme. De là, aussi le mysticisme de Schleiermacher, c'est-à-dire sa doctrine des trois formes du discours théologiques. C'est que l'absence de sérieux devait, pour le Schleiermacher de Barth, permettre la conciliation tant désirée :

Ce n'est pas la *révélation* qui est la crise par laquelle est relativisé ce qui en constitue seulement le témoin et le message, mais le regard de l'*éthicien philosophe* sur l'ensemble des piétés et des communautés pieuses, dans laquelle fondamentalement *chaque* possibi-

64. Comme l'a remarquablement établi Bruce MCCORMACK dans son *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1997², en particulier p. 241-290, à la suite d'Ingrid Spieckermann.

65. Voir notamment Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), KSA 5, München, DTV, 2010 ; *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF, 2000, p. 199.

66. C'est pourquoi il arrive également à Barth de nier précisément le sérieux de Schleiermacher, lorsque par exemple il est question du péché. « Schleiermacher ne peut pas envisager que l'homme se sache toujours avec sérieux jugé comme pécheur, et pardonné avec le même sérieux définitif » (ThProt, p. 273). C'est bien le sérieux de Schleiermacher *dans sa propre tâche*, celle d'élaborer la synthèse entre le christianisme et l'homme moderne, qui l'empêche d'être attentif à ce sérieux spécifique comme, par exemple, à l'affirmation *sérieuse* de la subordination des chrétiens au Christ (ThProt, p. 269).

lité peut être la plus haute possibilité, dans laquelle il n'y a pas de révélation, à moins que l'on veuille appeler révélation *cela même*, la *totalité* en tant que telle. Alors cela ne supprime pas seulement la présomption de l'*homo religiosus*, qui se confond lui-même avec Dieu et veut jouer au pape, mais avec elle la réflexion sur la Parole de Dieu, qui doit être le sens transcendant de la parole humaine, de la prédication et des dogmes d'une Église qui se prend elle-même au sérieux ainsi que son action, non pour elles-mêmes, mais pour l'amour de Dieu. Cela supprime aussi la possibilité d'une proclamation, d'un « Me voici, je n'y peux rien⁶⁷ » non dans une surévaluation bornée du point de vue particulier, mais plutôt dans la confiance, par conséquent en soupirant, que Dieu puisse s'y reconnaître [...] ⁶⁸.

On voit que la critique du relativisme *intramondain* de Schleiermacher est assise sur une critique de son incompréhension du relativisme plus radical qu'est celui de Barth, relativisme de la Croix, relativisme qui est l'envers de la promesse de Dieu, et qui signifie l'éloignement de la vérité de toute œuvre humaine aux yeux de Dieu. Finalement, c'est ce relativisme plus radical — l'ombre de l'espérance dans la vérité — qui rend le sérieux possible, donc la critique des théologies, éventuellement la révolution en théologie, comme celle qu'appelle Barth à la fin de son cours de 1923-1924. Car ce relativisme interdit justement de prendre, ici-bas, le point de vue englobant toutes les doctrines théologiques, qui ne pourrait être que celui de Dieu. Il ne reste ici qu'à s'engager avec sérieux — dans le choix et dans ses conséquences — pour l'une ou l'autre des théologies, puisqu'il n'est pas possible de les choisir toutes.

2) Du fait de ce relativisme radical introduit par la révélation, le sérieux n'est pas définitif. Il est, selon une expression souvent utilisée par Barth, avant-dernier. Il est tout à fait significatif que, dans son dernier texte sur Schleiermacher, de 1968, Barth critique comme en passant, chez ceux qu'il considère comme les derniers héritiers de Schleiermacher, leur manque d'humour :

Quant à la démythologisation, elle me laissa froid, puisque depuis mes débuts théologiques, la notion, sinon le terme, ne m'était que trop connue ; en outre, elle était à mon avis trop dépourvue d'humour⁶⁹.

Daniel L. Migliore⁷⁰, à la suite de Paul Tillich⁷¹, a souligné à juste titre l'importance de l'humour dans l'œuvre de Barth, et celui-ci sera toujours plus accentué sinon au fond, du moins dans l'écriture du théologien. Dès les années 1920, et aussi par fidélité, probablement, à Kierkegaard⁷², Barth assume pleinement le terme pour la théologie :

67. Apparemment la conclusion du refus opposé par M. Luther à la demande de rétractation lors de la diète de Worms le 18 avril 1521 : « Hier stehe ich ! Ich kann nicht anders. Gott helfe mir ! Amen » (note de l'éditeur du cours).

68. TS, p. 310-311.

69. ThProt, p. 452.

70. Daniel L. MIGLIORE, « Karl Barth : Theologian With a Sense of Humor », *The Princeton Seminary Bulletin*, 7, 3 (1986), p. 276-279.

71. Paul TILlich, « Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten », dans GA III.19, p. 352.

72. À propos de l'humour chez Kierkegaard, voir M. CORNU, *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972, p. 79-82, 190-202.

L'humour consiste donc à ne pas prendre tout à fait au sérieux le présent, non parce qu'il ne serait pas assez sérieux en lui-même, mais parce que l'avenir que Dieu fait surgir dans le présent est encore plus sérieux⁷³.

Comment ne pas comprendre l'ultime mot de Barth, par lequel nous avons commencé, sur son attente d'une discussion aux Cieux avec Schleiermacher, sinon comme une réponse — humoristique — au tragique de la conclusion du cours de 1923-1924 ?

En fait, le protestantisme n'a pas eu d'aussi grand théologien depuis l'époque de la Réforme. Mais ce théologien nous a tous conduits dans une impasse ! Voilà une pensée difficile à supporter, presque accablante. Comment l'accorder vraiment avec la confiance dans la puissance de vérité du protestantisme⁷⁴ ?

*
* *

On se permettra donc d'interpréter les éloges adressés par Barth à Schleiermacher non comme des traits de rhétorique mais au contraire comme les symptômes, d'une part, de la substitution du sérieux à la vérité comme critère pour juger une bonne théologie et, d'autre part, de la relativisation barthienne de *tous* les conflits théologiques. Mais ces deux raisons de faire l'éloge de Schleiermacher sont en même temps les plus sévères critiques qu'il soit possible de lui faire, puisqu'elles ne sont possibles que sur le fond d'un refus total du contenu de la doctrine de Schleiermacher. Ainsi se traduit, dans la forme même de l'écriture barthienne de l'histoire de la théologie, l'inévitable ironie de toute entreprise théologique.

73. Karl BARTH, *Ethik II : Vorlesung Münster, Wintersemester 1928/1929, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/1931*, GA II.10, p. 445 ; *Éthique II*, trad. P. Secrétan, Paris, PUF, 1998, p. 355-356.

74. TS, p. 461-462.