

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 61 (2011)
Heft: 2: Relire l'éthique de Schleiermacher

Artikel: La raison dans l'histoire et l'occasion unique : de la relation entre éthique et christianisme chez Friedrich Schleiermacher et Karl Barth
Autor: Korsch, Dietrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381828>

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: 31.01.2026

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

LA RAISON DANS L'HISTOIRE ET L'OCCASION UNIQUE

De la relation entre éthique et christianisme
chez Friedrich Schleiermacher et Karl Barth¹

DIETRICH KORSCH

Résumé

Après avoir développé les conditions philosophiques et herméneutiques de l'idée d'un agir libre et avoir précisé l'articulation de l'universel et du particulier, l'auteur s'attache à montrer que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, Friedrich Schleiermacher et Karl Barth, par delà tout ce qui peut séparer ces deux théologiens modernes, traitent d'un seul et même objet. L'option de Schleiermacher privilégie l'universalité, mais en courant le risque d'en sous-estimer l'inscription religieuse spécifique offerte par la christologie ; à l'inverse, l'option de Barth peut conduire à une fuite en avant dans un ghetto ecclésiastique, au détriment de l'universel en jeu dans la christologie comme telle. Une éthique rationnelle et historique a besoin des deux pôles d'une telle dialectique pour trouver équilibre et pertinence.

1. Interprétation de soi et sens de l'action

Agir est inévitable pour les hommes. Par agir, nous entendons le choix et la mise en œuvre d'interventions corporelles et psychiques dans notre monde. Un choix déterminant l'action ne peut avoir lieu que sous trois conditions : un examen des conditions extérieures de l'agir («est-ce – physiquement – possible?»), une prise en compte du lieu de l'action («est-elle – moralement – juste») et la sensation qu'il existe une capacité de consentir intérieurement à l'action («convient-elle, par rapport au sentiment?»). Ces trois conditions doivent être remplies pour qu'on puisse parler d'un agir libre. Comme on le voit, il y a donc un lien clair, à tout moment, entre l'interprétation de soi de celui qui agit et son action même, qui est effectuée dans le contexte du monde physico-naturel et dans celui du monde moral et intersubjectif. Il faut dès lors compter avec le fait que ce lien ne se produit jamais sans problèmes. Bien plutôt, les interprétations de soi doivent s'adapter au cadre de la morale et du monde

¹ Cf., ci-dessus, note 1 de l'article de Christian Berner.

empirique, de même qu'à l'inverse, les actes accomplis rétroagissent aussi bien sur l'interprétation de soi que sur la capacité morale de reconnaissance. On pourra même dire que l'incohérence de ces dimensions est la règle. Car l'ajustement précis de l'interprétation de soi, de la morale et du monde constitue exactement ce qui est recherché à chaque instant de la vie agissante et qui demeure donc toujours ouvert. Si l'éthique est à comprendre comme incitation (*Anleitung*) à schématiser l'unité de l'universel et du particulier implicite au cœur de l'agir, alors le fait que la coordination visée n'est justement pas encore atteinte frappe la conscience de manière particulièrement limpide et sans cesse nouvelle.

Les théories éthiques se distinguent dans la façon dont elles schématisent l'unité de l'universel (*Allgemein*) et du particulier, par là même contribuent à la réalisation de cette unité. La pointe de l'éthique théologique consiste à exposer selon un modèle spécifique la connexion qui relie l'individualité, l'intersubjectivité et l'universalité. En ce sens, le noyau de l'éthique théologique réside dans la prise en considération d'une forme de présence de l'universel dans la vie individuelle, telle qu'elle apparaît par exemple dans le concept de foi chez les Réformateurs. Cela implique fondamentalement, avant toute réalisation (*Realisierung*) future dans l'action, une certitude quant au but et une vision de l'accomplissement (*Verwirklichung*), à cette différence près que l'agir du sujet n'est pas en mesure d'assumer lui-même complètement la régie de la relation édifiée à partir du général. Or ce partage de l'éthique théologique entre le fondement de la foi et le but de l'action implique une relation spécifique d'intersubjectivité, c'est-à-dire le champ social de l'Église, antérieur à l'universel et constituant cette communauté empirique se composant des individus reliés dans la foi mais aussi orientés vers l'universel déjà présent en eux. Certes, l'Église ne vit cela que sous le signe de la particularité empirique, dans la mesure où tous les hommes ne sont pas touchés par la relation croyante avec l'universel. On voit bien que ce positionnement de l'éthique théologique n'est pas sans comporter pour sa part de sérieuses difficultés. Il en découle en effet de singuliers défis : celui, notamment, de schématiser le lien entre individualité, particularité intersubjective et universalité de telle sorte que l'unité et la constance des dimensions soient préservées. Les dérives se voient déjà du seul point de vue logique, et elles touchent surtout le concept d'Église comme instance empirique intermédiaire. Car l'Église ne peut ni se profiler comme médiatrice de l'universel (bien qu'elle résulte bel et bien de sa présence), ni se perdre dans son accès particulier à l'universel (bien qu'elle manifeste justement la validité de ce dernier). Les risques survenant ici sont pourtant inévitables, dans la mesure où la présence de l'universel dans l'individu vise une présentation expressive (*sich äussernde Darstellung*) de l'universel sous les conditions de l'agir empirique. Autant dire qu'une analyse réflexive de la forme sociale de l'Église est incontournable, aussi bien sous l'angle de ses conditions spirituelles de constitution que par rapport à ses structures d'organisation.

Les accentuations internes au sein de ce système de relations se distinguent bien sûr selon les exigences historiques et sociales qui s'expriment envers la forme expressive de la religion. Les réflexions qui suivent se comprennent comme une étude de cas relative à deux constellations distinctes au sein de l'histoire du christianisme. Ces constellations sont particulièrement éclairantes parce qu'elles se renvoient pour ainsi dire en miroir, de manière catégoriale et inversée, et impliquent de ce fait une certaine totalité des possibilités de l'éthique théologique.

2. *L'éthique philosophique de Schleiermacher et le christianisme*

2.1. *La pluralité communicationnelle comme structure éthique*

Il existe sans doute différentes manières de formuler l'intuition philosophique centrale de Friedrich Schleiermacher. J'en ai pour ma part une vision herméneutique fondamentale, transcendant le sens technique de la discipline herméneutique, et que je pourrais exprimer ainsi : quelque chose est à comprendre, parce que quelque chose se donne à comprendre. Je renvoie par là à un double aspect : d'une part, le savoir est bel et bien le savoir de quelque chose qu'il n'a pas lui-même produit ; d'autre part, ce qui a été compris s'ouvre à la compréhension. Cette structure fondamentale de type herméneutique et communicationnelle, telle qu'elle se découvre dans le processus de la compréhension, sert en même temps pour Schleiermacher de principe différentiel de construction pour les sciences «réelles», la science de la nature et la science historique, ou, en d'autres termes, pour la physique et pour l'éthique.

La science de la nature ou la physique comprend le monde. Par là même, le monde est présupposé et pris en compte comme un monde qui peut aussi être compris. Cela est lié au fait que ceux qui comprennent le monde sont justement eux-mêmes nés en lui. Schleiermacher n'a malheureusement pas conçu une théorie des sciences de la nature, il aurait été excitant de voir comment il aurait schématisé cette émergence de la compréhension du monde du sein même du monde.

Dans la science historique ou dans l'éthique, il est question de la transformation du monde par les hommes. C'est de là que s'explique l'étrange terminologie par laquelle, chez Schleiermacher, l'histoire et l'éthique semblent synonymes. Schleiermacher a en effet en vue une éthique comprise dans les termes stricts de la théorie de l'action, et l'histoire, de son côté, surgit de l'ensemble des actions. De même, l'orientation vers un sens (*Sinnrichtung*) et l'indication d'un but (*Zielangabe*) décrites par l'éthique se laissent reconnaître à partir de sa différenciation par rapport à la physique : il y va, dans l'éthique, de l'in-formation (*Einbildung*) de la raison humaine dans le monde naturel, et le résultat de cette in-formation est l'unité de la raison et de la nature.

Or cette hypothèse comporte bien plus de présupposés qu'il y paraît au premier regard. Dès l'instant où l'on se demande à quel endroit la différence triviale (en apparence seulement) entre la physique et l'éthique est effectuée, on est tout aussitôt renvoyé à une connexion qu'on suppose déjà donnée dans le cours même des sciences. La raison n'est pas davantage une simple conséquence de la nature que la nature n'est créée par la raison. Il faut, au contraire, admettre une unité originaire des deux. Cette unité comme telle, si soustraite soit-elle à la conscience connaissante dans sa structure différentielle, doit pourtant être présupposée dans le processus même de la différenciation, ce qui ne peut pas être, à son tour, une simple construction de la raison émanant de son côté de la différence interne à la volonté de savoir. Le représentant de cette unité est à chercher, sur le plan subjectif, du côté du sentiment (*Gefühl*), comme conscience (*Bewusstsein*) ; son équivalence objective pour la pensée est le fondement transcendant (*der transzendente Grund*), en tant qu'origine de la pensée : par contre, le commerce vivant avec le sentiment prend domicile dans la religion. En clair : la disjonction fondamentale de la théorie de la science, chez Schleiermacher, repose elle-même sur un fondement religieux (implicite), mais qui se laisse pourtant prendre ensuite lui-même en compte comme base de la pensée raisonnable. Vu du côté de l'éthique, c'est la certitude téléologique (*Zielgewissheit*) de ses directives d'action qui correspond aussi à la représentation subjective du fondement au sein du sentiment. L'éthique ne fait à vrai dire qu'exposer le fait et la manière par laquelle s'effectue dans le monde l'unité de la nature et de l'histoire, mais elle le fait de telle sorte que les individus agissant sont inclus dans ce processus. Il a commencé avant eux, il les traverse (en les prenant avec lui) et conduit au-delà de leur particularité. L'individualité spécifique advient précisément par le biais de cette inclusion dans le processus, et s'élève ainsi à la conscience individuelle selon laquelle l'unité - passée et visée - est expérimentée comme présente dans le sentiment. Nous voyons donc que, pour Schleiermacher, le monde est un processus évolutif mobile qui donne de l'espace pour la vie individuelle : les repères de ce processus, son essor et son but, sont schématisés de manière objective dans la religion et vécus de manière subjective dans le sentiment. L'ensemble du mouvement est placé sous le signe de l'accomplissement (*Gelingen*) et de la plénitude.

Ce qui impressionne, dans le déploiement de cette idée de base dans l'éthique philosophique de Schleiermacher, réside dans le fait que ce processus évolutif est structuré de telle manière que les constantes du comportement se laissent réunir à la compréhension de soi de l'agissant. Il suffit, pour le comprendre, d'en revenir à la disjonction de base que nous avons suivie jusqu'ici, et de la répéter. D'un côté, il faut reconnaître comme vrai que l'information de la raison dans la nature advient elle-même dans le contexte du monde. Il n'y a pas, en conséquence, d'éthique sans une connaissance du donné, comme l'horizon physique de la vie agissante. La réalité du monde se montre, mais justement en ce qu'elle est décrite subjectivement. Schleiermacher appelle «symbolisation» ce processus cognitif ; il indique par là qu'un concept inventé de manière

purement subjectif ne rendrait pas justice à la réalité, si cette réalité ne venait pas à sa rencontre («symboliquement»). Mais, d'un autre côté, il faut relever aussi que l'in-formation de la raison dans la nature s'accomplit de manière réelle. C'est ce qui passe dans «l'organisation», selon l'expression retenue ici par Schleiermacher, qui en vient dès lors à parler aussi du médium de l'action, l'organisme humain. Ainsi sont nommées deux méthodes de l'éthique, distinctes mais corrélatives : la symbolisation et l'organisation.

Or il est décisif pour l'éthique, de plus, qu'elle se meut dans une orientation de l'individuel vers l'universel ; c'est justement à travers les individus que l'universel doit se réaliser, lui qui doit être, comme tel, également présent dans la pensée. Nous en venons donc à parler d'un deuxième critère de différenciation, qui se croise avec le premier. La symbolisation ne peut réussir que si son mode universel et son mode individuel se répondent ; il en va de même pour l'organisation. Car c'est seulement dans l'articulation de ces deux modes que la symbolisation et l'organisation parviennent à réaliser l'unité présumée et visée. Nous avons donc affaire, schématiquement, à une symbolisation individuelle et universelle d'un côté, à une organisation individuelle et universelle, de l'autre.

Si on dérive ensuite ces différenciations à partir du concept disjonctif de l'éthique lui-même, on voit alors que Schleiermacher met en évidence un mode de transposition, de manière parallèle à la traduction du phénomène de la compréhension dans la subdivision des sciences réelles : ces fonctions sont ordonnées aux institutions sociales. La dimension de l'organisation universelle s'exprime sous la forme de l'État et de l'économie ; la dimension de la symbolisation universelle, sous la forme de la science. En fait, le concept même de l'État inclut la main mise coordonnée et supra-individuelle sur la nature (raison pour laquelle Schleiermacher semble bel et bien y intégrer également l'économie). Et la science est bien cette institution en charge d'acquérir un savoir universalisable. Par contre, la symbolisation et l'organisation individuelles ont à faire avec l'instauration subjective du sens dans le rapport au monde, que ce soit en créant les bases de la vie privée ou en déployant la corrélation subjective avec le processus global en train de se réaliser. On est en droit de se demander quelle est la signification exacte de ces deux fonctions, que Schleiermacher en vient à désigner ou bien comme une institution très indéterminée : «la libre socialité» (*freie Geselligkeit*), ou bien comme une institution traditionnelle dotée d'un sens nouveau : l'Église. Je tends à le comprendre ainsi : il s'agit ici, de manière fondamentale, de domaines qui ont pour but de soutenir la motivation des sujets, soit par la formation d'un espace économique privé, comme lieu à soi dans le monde, soit par l'ancrage intime d'une activité éthique à visée universelle, comme la relation personnelle du sujet à l'accomplissement en cours. Mon interprétation signifie que les institutions isolées par Schleiermacher de manière si idéal-typique et fonctionnelle exercent pleinement un effet rétroactif différent sur les sujets agissant en elles.

En faveur d'une telle interprétation, on peut aussi faire valoir l'observation suivante : comme on a pu le supposer plus haut, l'éthique commence comme doctrine de l'action, à cet endroit précis où nous apercevons un acteur capable d'agir, un organisme humain individuel. Nous tenons en lui l'unification de la nature et de la raison « sous un seul cas », et il s'agit en somme que cette unité individuelle encore ennaturée s'élève en direction de l'universel, en surmontant l'intersubjectivité du particulier, et se donne ainsi à elle-même, toute donnée qu'elle soit, la forme d'un individu naturel et raisonnable. Ce sujet éthique agissant, tel qu'il s'exprime encore complètement sous le moyen du naturel, trouve sans difficulté, aux yeux de Schleiermacher, sa socialisation primaire dans la famille. Car en elle, nous possédons une institution sociale rattachée de la manière la plus étroite au devenir personnel, dans la mesure où elle détient, écrit-il, « les noyaux des quatre sphères relatives qui ne se séparent que dans leur dissémination ultérieure »². La doctrine fondamentale des biens et des buts, qui doivent être visés dans les institutions, est par conséquent toujours à interpréter en fonction du sujet en quête d'orientation ; mais ensuite, les différentes « sphères » effectivement différenciées entretiennent aussi un rapport de densité variable avec le sujet agissant.

La constatation que la doctrine des biens, avec sa description des institutions comme des corridors d'actions, se prolonge dans une doctrine de la vertu et des devoirs, atteste elle aussi que la doctrine fondamentale est pensée dans la perspective d'une reprise et d'une appropriation dans l'effectuation de la vie. Quand le sujet ressent une obligation envers l'accomplissement unifiant symbolisé dans le Bien suprême, il forme des vertus, la sagesse dans la connaissance ou l'amour dans la présentation de soi. Ces vertus de l'intention (*Gesinnung*), orientées vers un but, se combinent, sous un angle plus pratique, avec les vertus de la compétence (*Fertigkeit*), à savoir la sagesse (*Besonnenheit*) et la persévérance (*Beharrlichkeit*). En un sens, on peut dire que l'éthique de Schleiermacher n'atteint véritablement son but que dans la doctrine des devoirs, dans la mesure, en effet, où ces devoirs sont compris comme une incitation à former des maximes sensibles à l'environnement. Car l'orientation au Bien suprême, qui se stabilise dans la formation des vertus, doit pourtant bel et bien à la fin se réaliser dans des actions concrètes, objets d'un choix spécifique. « La doctrine des devoirs est l'expression du processus éthique comme mouvement, et l'unité est donc le moment et l'acte. »³ Les devoirs qui attestent une relation avec l'universel en tant que devoirs juridiques ou professionnels sont particulièrement désignés pour définir de telle sorte des situations concrètes d'action qu'une décision devient possible en elles.

Ce point de départ dans l'organisme, de même que ce but assigné à la formation des maximes de l'action montrent clairement que le projet éthique

² F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Werke*, t. I-IV, éd. par O. Braun et J. Bauer, Leipzig, Felix Meiner, 1910-1913 ; t. II, p. 273.

³ *Ibid.*, p. 406.

de Schleiermacher, dans son élégante différenciation systémique, est habité par une nette impulsion de réalisation. Comme philosophie structurelle de l'histoire, l'éthique sert moins à analyser et à décrire les processus historiques (même si elle a aussi cette fonction), elle entend avant tout contribuer à rendre concrète dans l'histoire l'universalité de la raison, par la construction d'institutions fonctionnellement déployées au service du Bien suprême ; or cela ne peut se produire que moyennant l'intégration des individus agissants.

Cette observation pose alors la question de la localisation historique et religieuse de l'éthique de Schleiermacher.

2.2. *Le christianisme comme monothéisme éthique de la rédemption*

Dans ses *Discours sur la religion*, Schleiermacher avait déjà fait de l'histoire le médium de la religion, et il a maintenu cette position dans sa *Doctrine de la foi*. Lorsque, dans l'*Introduction* de ce dernier ouvrage, il se sert de thèses directrices tirées (*Lehnsätze*) de l'éthique, de manière à identifier l'institutionnalité de l'Église à une communauté de piété, comprise comme élément d'exégèse rationnelle et de domination du monde, il nous oblige à considérer sous un angle inverse la connexion même que nous avons observée : jusqu'à quel point le christianisme présenté dans la *Doctrine de la foi* contribue-t-il à une éthique saisie comme une théorie de l'histoire nourrie d'une théorie de l'action ?

Il est tentant, de plus, de reporter sur l'histoire l'exposé des types historico-religieux annoncé par Schleiermacher dans les § 7 à 9 de la *Doctrine de la foi*. On découvre alors en effet que dans l'histoire est toujours prévu un couplage du monde et de la religion, certains moments précis du monde s'y voyant revendiqués comme fondements de la religion. C'est un mode de réalisation de la religion certes compréhensible mais par trop inconséquent. Le réflexe consistant à prendre distance envers le cours du monde puis d'y revenir, afin d'y trouver son propre ancrage, est tout à fait légitime : une influence sur le monde s'avère ainsi possible, mais sans céder aux précipitations du monde. La raison non encore réalisée dans le monde exige d'une certaine façon une anticipation motivante et plus certaine du but visé. Ni le «fétichisme» (que nous appellerions aujourd'hui l'animisme) ni le polythéisme – avec ses incohérences patentes – ne sont à même, aux yeux de Schleiermacher, de symboliser correctement la distance envers le monde, d'où leur incompétence éthique. Il n'en va autrement que dans le monothéisme ; en lui seul se dégage vraiment, en effet, le recours à une instance distincte du monde, le rapport à l'autre, capable de fonder la liberté et de permettre l'action, étant compris comme «dépendance absolue» (*schlechthinige Abhängigkeit*). Cela donne naissance à une mise à part du sujet agissant par rapport à l'horizon et au tissu de son agir mondain, or c'est précisément cette mise à part qui ouvre le regard par-delà le monde naturel et qui rend possible la réalisation de la raison dans la nature. Dans

cette dépendance absolue, les sujets agissants font l'expérience d'une prise de distance envers le monde et cela affecte leur propre fondation, désormais saisie à la fois comme une indépendance et comme une domination rationnelle du monde, de manière potentielle au moins. Car il s'agit maintenant d'éviter que cette distanciation envers le monde se complaise en un refus esthétique de toute action, identique à une sorte de fascination pour le numineux qui aurait pour résultat d'éliminer le sujet individuel agissant de manière consciente. Le fait que Schleiermacher introduise l'Islam à cet endroit prouve bien que sa typologie n'obéit en rien à une logique temporelle. En prenant au sérieux l'historicité des religions, on ne peut pas les classer selon l'ordre d'un progrès croissant. Les conditions génétiques et structurales des religions historiques n'obéissent pas à des lois externes. C'est bien pourquoi on ne peut jamais exclure une réanimation de l'animisme ou une réincarnation du polythéisme, si contraires à la raison de telles possibilités seraient-elles.

L'ambivalence de la structure générale du monothéisme peut alors seulement être surmontée s'il existe des conditions concrètes d'insertion et de réalisation d'une religion historique, et ce sont ces conditions qui stabilisent en fin de compte l'orientation vers l'éthique. Or le christianisme se caractérise justement, en tant que religion historique, dans le fait d'enseigner une perspective éthique traversante, aussi bien en ce qui touche sa genèse historique qu'en ce qui concerne sa conception interne.

Cette double conséquence découle de l'importance accordée à la figure de Jésus de Nazareth. Aussi longtemps que le monothéisme se présente encore sous la forme d'un Autre soustrait au monde, une appropriation esthético-quiétiste de la présence de Dieu est possible, ou alors, à l'inverse, une transposition activiste et inconditionnelle de cette même présence. Seule l'interprétation du monothéisme en partant des conditions de l'existence finie, sous la forme d'un homme individuel, apporte ici un changement décisif. Car le mode de l'insertion détermine toujours le mode de l'appropriation. Seuls des individus humains qui se sont ralliés à la suite de Jésus au fondement immédiat de la dépendance absolue peuvent marcher dans les pas de sa figure historique. En la personne de Jésus de Nazareth se manifeste le caractère absolu et du même coup la fonction libératrice de la relation à Dieu. Dans la mesure où cette intensité radicale du rapport à Dieu émerge ici pour la première fois, c'est la possibilité abstraite de l'être-humain qui se réalise alors de manière fondamentale. Et dans la mesure où toute religion est historique, plus aucune religion ne peut se dispenser de comprendre cette précédenace historique comme une priorité logique. Même celle qui ne le voudrait pas se voit contrainte au minimum d'imiter Jésus; la contradiction résultant d'une négation de l'exemplarité et de l'imitation priverait toute religion du *mimicry* de sa prétention à la vérité. Ainsi, l'introduction de la dépendance absolue, comme structure de la relation avec Dieu par le biais de l'individu Jésus de Nazareth, devient-elle le fondement de

l'individualité humaine comme mode de la vie religieuse authentique, et par là même aussi le fondement de tout agir éthique.

Mais cela ne suffit pas. En effet, pour parvenir à une individualité concrète dans l'histoire, il importe de garder présent à l'esprit le chemin par lequel l'individu accède à une subjectivité capable d'action. Autant il est certain que l'appropriation du monothéisme éthique dépend uniquement, dans le christianisme, de la figure de Jésus de Nazareth, autant il va de soi que pour tous les autres hommes il faut compter avec une origine du rapport à Dieu qui demeure pour ainsi dire étrangère à Dieu. Cela ne vaut pas seulement pour le devenir-chrétien mais aussi pour l'être chrétien. Car, dès lors que la pureté du rapport à Dieu remonte à Jésus, toute tentative de la couper de lui et d'en disposer soi-même est vouée à l'échec, échec auquel il ne peut être remédié que par une nouvelle appropriation de la force de Jésus. C'est précisément cela que signifie le mot de rédemption. La concentration du christianisme sur l'individu opérée par Jésus et la rédemption comme forme de l'appropriation constituent ensemble, de cette manière, les deux piliers de ce monothéisme éthique.

Le christianisme prépare donc sous l'angle historique le potentiel dont une traduction réussie de l'éthique peut se servir : l'individualité comme mode d'accomplissement de l'agir éthique concrétisant la victoire sur la dépendance mondaine, et cela avant même le succès définitif de l'agir réalisant le Bien suprême. Le sujet agissant expérimente en et sur lui-même le fondement démonstré de sa propre compétence d'agent, ainsi que la puissante impulsion d'un changement du monde en direction du but même visé par la raison. Vue sous cet angle, la rédemption est le seul présupposé prometteur dans l'optique d'une réalisation éthique à l'impératif de laquelle tous les humains sont cependant soumis. Oui, on peut dire aussi que c'est bien cette expérience interne au christianisme qui a motivé la conception de Schleiermacher lorsqu'il a distingué la physique et l'éthique en science de la nature et en science historique, alors même qu'elles exposent l'image déchirée de l'unité.

Or le fait que cette conception peut maintenant apparaître dans l'éthique philosophique comporte deux implications tacites. Celle, d'abord, selon laquelle seul peut valoir comme éthiquement authentique, dans le champ historique, un agir se conformant au mode d'agir de l'individualité. Il y a, pourrait-on dire, une construction historique du niveau d'exigence requis pour l'agir éthique, et cette construction a un effet normatif, ne serait-ce que si le mépris de cette norme déclenche aussitôt l'exigence de la respecter. La deuxième implication n'est pas moins importante. C'est justement la concentration sur la forme individuelle de la modalité de l'action qui manifeste en effet que la réalisation effective a elle aussi besoin de l'individualité. En ce sens, si la réalité historique du christianisme peut certes contribuer à établir le statut normatif de l'agir, le christianisme n'est pas en mesure d'accomplir lui-même la mise en œuvre du devoir ; il ne peut que veiller à former les sujets pour qu'ils soient compétents dans la recherche du Bien. La normativité historique du christianisme, telle

qu'elle apparaît chez Schleiermacher, est par conséquent limitée à une théorie de l'individu – de fait, elle est née à la source même d'une individualité qui la fonde ! Il y a l'universel – accessible uniquement à travers l'intégration active des individus en vue de l'universel – et c'est précisément pour cette raison aussi qu'une réalisation collectiviste lui est refusée. La seule chose qu'on puisse espérer, c'est que l'unité de la nature et de la raison qui se présente comme nature raisonnable au sein de l'organisme humain puisse aussi valoir comme incarnation (*Inbegriff*) du Bien suprême, et que l'expérience religieuse personnelle d'un sentiment de dépendance absolue n'exprime rien d'autre qu'une orientation libératrice et motivante en cette direction.

2.3. *Le christianisme dans l'histoire mondiale*

Dans sa dissertation soutenue à Göttingen, Wilhelm Gräb a donné l'interprétation du rapport entre l'éthique de Schleiermacher et sa théorie du christianisme que j'ai moi-même reprise ici : l'éthique est un des éléments doctrinaux fondamentaux de la philosophie de l'histoire, dont le christianisme historique exprime le noyau même de réalisation⁴. On voyait en effet dans notre approche qu'une impulsion de réalisation est déjà inscrite dans l'élément constitutif de départ – de même qu'à l'inverse, la compréhension spécifiquement religieuse du christianisme – même indépendamment de l'éthique – implique justement elle-même un impact considérable sur la compréhension du monde historique.

Cette compréhension englobe une vision critique mais aussi très classique touchant les liens entre la citoyenneté et le christianisme. Le moment classique porte sur l'unité du Bien suprême comme unité de la nature et de la raison. Le moment critique réside dans le fait de limiter la représentation de cette unité à des phénomènes aussi inapparents que le sentiment humain, le fondement transcendant de la pensée et le mode de dépendance absolue comme marque caractéristique de la religion. Ce moment critique se signale aussi par sa manière de ramener la réalisation du général à la seule médiation des individus. Pourtant, cette critique ne peut pas faire imploser le cadre fondamental dans lequel elle se situe : le passage par la religion et par l'individualité contribue lui aussi, justement, à la réussite définitive du tout. À la fin, l'anticipation de la religion et le regard sur l'unité de la nature et de la raison coïncident bel et bien. Le christianisme, dans son sens religieux si particulier, est justement un élément qui contribue à l'accomplissement de l'advenir mondial (*Weltgeschehen*).

⁴ W. GRÄB, *Humanität und Christentumsgeschichte. Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. Cf. aussi son ouvrage à paraître : *Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie bei Schleiermacher*.

3. *L'anthropologie christologique de Karl Barth et l'éthique de la création*

On a souvent reproché à Karl Barth un constructivisme christologique, et renvoyé sur ce point en particulier à l'anthropologie⁵. Cela n'est pas pertinent. Si on lit Barth à partir de la problématique telle qu'elle s'est développée chez Schleiermacher, on peut dire que le théologien bâlois a configuré de manière absolument réfléchie les deux piliers de l'anthropologie théologique et de l'éthique en un nouveau modèle tenant compte de la suite de l'histoire, et soulignant que seule l'individualité de la vie donne accès au général. Dans les pages suivantes, je vais essayer de justifier de plus près cette interprétation étonnante à première vue.

3.1. *Anthropologie de l'individualité*

Une des caractéristiques les plus remarquables de l'anthropologie et de l'éthique de Barth consiste à fonder l'éthique dans la doctrine de Dieu comme telle. Le § 36, qui ouvre le huitième chapitre de la *Kirchliche Dogmatik*, porte le titre : «L'éthique envisagée comme tâche de la doctrine de Dieu»⁶. Or Barth ne fait que tirer, dans ce paragraphe, la conséquence de la doctrine de l'élection qui ouvre le volume II/2.

L'idée y est la suivante : si on prend au sérieux l'auto-manifestation de Dieu en Jésus-Christ, elle appartient elle-même déjà à l'être et à l'essence de Dieu. Il faut dès lors compter sur une auto-détermination originaire de Dieu envers l'homme – c'est là, on le sait, la thèse centrale de la doctrine barthienne de l'élection. Mais comme il ne peut y avoir d'auto-détermination envers une généralité, seul entre en jeu, comme corrélat de l'autodétermination, un individu : Jésus-Christ, justement. Ainsi se trouve incluse d'entrée de jeu dans le concept de Dieu, de manière première et éminente, une structure d'individualité : c'est la raison pour laquelle un discours direct au sujet de l'universel ne convient plus pour parler désormais de Dieu. Mais la manière dont Dieu s'interprète et se saisit lui-même en Jésus-Christ ne peut être un accomplissement de l'individualité que si on reconnaît aussi au Christ une autonomie

⁵ Cf. F. W. GRAF, «Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths», in : T. RENDTORFF (éd.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1975, p. 76-118.

⁶ *KD* II/2, p. 564 (1942) = *Dogmatique* II/2**, Genève, Labor et Fides, 1959, p. 1 («Ethik als Aufgabe der Gotteslehre»). L'original allemand est peut-être plus péremptoire que la traduction française («comme l'une des tâches de la doctrine de Dieu») : Barth ne dit pas qu'il pourrait s'agir d'une tâche parmi d'autres (note du traducteur).

individuelle. Contrairement à ce qui se passe dans la relation de Dieu à lui, cette autonomie individuelle du Christ tient au fait qu'il se rattache quant à lui également aux hommes, en tant qu'ils sont, avant même la «création» comprise comme leur «venue-au-monde», les vis-à-vis signifiants (*Sinngegenüber*) de Dieu. De manière spécifiquement différente de Jésus-Christ, les êtres humains se comprennent et s'interprètent comme individus d'un côté à partir du Christ, fondement de leur être, et d'un autre côté dans la perspective du monde et de sa diversité, lieu de leur existence. Ils sont dans cette mesure des individus de rang spécifique, mais d'ordre secondaire.

De la sorte est déjà donné le schéma que suivra Barth dans son anthropologie dans la *Dogmatique* III/2. Avant de nous concentrer sur ce point, il importe de reconnaître que Barth ne construit nullement ici des «inventions» christologiques qui ne pourraient pas figurer dans d'autres types d'anthropologie. Une telle tentative serait absurde dès le départ. Il s'agit tout au contraire d'insérer des considérants anthropologiques de base dans un cadre d'interprétation spécifique, ce qui n'empêchera pas, comme nous le verrons par la suite, de se rallier *a posteriori* et en retour à d'autres conceptions anthropologiques.

Le concept central de l'anthropologie est l'élection de Jésus-Christ, et cela précisément au nom du principe d'individualité ! En effet, son individualité réside dans le fait qu'il tient son origine purement de Dieu et qu'il est totalement orienté vers les hommes, dont il partage le mode d'existence. En conséquence, l'individualité de Jésus consiste en une double relation⁷, qui s'avèrera être aussi la forme fondamentale de l'existence individuelle des autres hommes. En tant qu'ils sont reliés à l'individu Jésus-Christ, ils sont rattachés à Dieu, et en même temps avec les hommes autour d'eux. Il convient de concrétiser de manière anthropologiquement plus précise cette description structurelle de l'individualité. L'argumentation de Barth revient à ceci : la relation de l'homme à Dieu se réalise dans un va-et-vient entre l'histoire et l'action (*Tat*). Eu égard à leur origine, les hommes font partie de l'histoire que Dieu a ouverte avec eux en Christ : ils sont élus, ils sont auditeurs de la Parole de Dieu. Mais cette histoire ne devient le fondement réel de leur individualité qu'à la condition expresse qu'elle leur devienne subjectivement appropriée : dans la gratitude comme certification de l'origine, dans l'obéissance comme vie traduisant cette origine par la suivance d'une destination, dans l'invocation comme forme empirique de l'annonce de cette corrélation ; bref, pour résumer cette dynamique, de tout cela naît la liberté humaine comme incarnation et point culminant de la vie humaine individuelle. Il est clair que Barth a ici devant les yeux une structure de la dérivation (*Abkünftigkeit*) de la vie humaine, structure qui comme telle doit être acceptée et réalisée. La liberté naît justement de cela, elle est donc fondée de manière pré-empirique. L'individualité ne surgit donc pas par la renonciation à des déterminations, comme si elle était le dernier «abstract» de

⁷ Cette figure ouvre des possibilités d'interprétation de la doctrine des deux natures du Christ.

l'existence humaine, mais uniquement en étant elle-même un mode d'existence déterminé et chaque fois différent de l'existence humaine propre à chacun.

À cette relation dérivée avec Dieu et à son acceptation responsive correspond, sur l'autre plan, la vie parmi les hommes. Barth conçoit cette dimension pour ainsi dire horizontale de l'anthropologie à l'aide du concept spécifique de la «rencontre» comme on disait à l'époque. Il désigne par là des formes élémentaires de la socialité en ses médiations corporelles, incluant le voir, le parler et le soutien et ayant recours aussi bien à l'œil, la bouche et l'oreille qu'aux mains comme médiums de la vie humaine. En analogie avec la liberté comme incarnation de la relation avec Dieu, on peut aussi faire valoir ici une formule synthétique en guise de conclusion : il y va d'«accomplir volontiers» ces processus interactifs. On peut en déduire que la liberté et la disponibilité, ou la liberté et la communication s'accordent bien au sein d'une telle anthropologie.

Ce réseau relationnel croisé reliant aussi bien à Dieu qu'aux hommes constitue, dans une étape suivante, le point de départ pour l'analyse anthropologique de l'homme dans sa différenciation interne comme âme et corps, ainsi qu'en sa temporalité telle qu'elle s'accomplit en direction du monde. On y découvre qu'il n'y a précisément aucune autre unité du corps et de l'âme qui soit vraiment utile à l'homme que celle qui se fonde dans la double relation qu'il entretient déjà avec Dieu d'une part, et avec son propre compagnon d'humanité (*Mitmensch*) d'autre part ; Barth résume cette union du corps et de l'âme par le terme d'«esprit». La perspective originaires qui s'exprime ainsi trouve alors d'un autre côté sa traduction temporelle dans la perspective de l'avenir. L'homme dans son temps à lui reste lui-même, comme être temporel, «entouré» par le temps propre de Dieu. On pourrait bien sûr développer ce thème en y apportant de nombreuses nuances et cela nous amènerait à considérer des aspects très intéressants du débat anthropologique actuel. Mais nous devons revenir à l'éthique, en constatant en résumé que les liens relationnels dans lesquels s'énonce l'individualité remontent tous à l'action éminemment personnelle et singulière de la conduite de la vie. L'appropriation individuelle est la clef de l'anthropologie, si l'on se place du point de vue de sa détermination christologique.

3.2. *Éthique de la liberté*

Il peut aussi paraître étrange ici, vu du dehors, que l'éthique barthienne de la création se caractérise comme une éthique de la liberté. On pourrait le mettre en question aussi bien d'un point de vue anti-barthien que d'un point de vue barthien. Dans l'optique d'une critique de Barth, en effet, son anthropologie théologique peut être comprise comme une construction christologique dépourvue de tout lien avec la réalité ; si on se place par contre dans une optique barthienne, on s'attendrait plutôt à voir l'accomplissement de la liberté être

réservée à la rédemption plutôt qu'à la création. Vérifier si cette prétention de Barth au sujet du lien étroit entre la création et la liberté est légitime constituera la meilleure mise à l'épreuve de notre interprétation.

L'éthique de la création décrit l'histoire de la liberté : telle est la thèse de Barth. En d'autres termes, la perception de la liberté comme acte existentiel s'exprime aussi en même temps, dès l'instant où cet acte est un acte d'auto-détermination, comme une détermination de l'agir et du comportement. Mais comme cet acte existentiel de la liberté appartient lui-même à une histoire qui fait le récit d'une origine et d'un avenir en Dieu, l'éthique se donne à penser comme une théorie accompagnant l'exposé de l'autodétermination. L'éthique a donc la fonction d'un «commentaire»⁸ d'accompagnement au service de la conduite de la vie. Elle est une «instruction précise» (*geformter Hinweis*)⁹, prenant en compte la constance (*Stetigkeit*) dans le développement de l'acte vital, fondateur et fondé.

L'éthique suit donc l'anthropologie dans sa construction :

Au commencement se trouve l'attestation active de l'origine divine de la vie (§ 53 : «La liberté devant Dieu»). Lors des fêtes, du temps est donné et libéré pour que cette relation puisse s'exprimer sur l'horizon du temps mondial. Cette orientation de la vie envers Dieu s'exprime activement lors de la confession de la foi ; et, lors de la prière, le temps et la parole se tournent de manière concentrée et synthétique vers l'origine de la vie.

Suit, dans le sens indiqué, le commentaire éthique de la vie intersubjective (§ 54 : «La liberté dans la communauté»). Dans cette perspective aussi se manifeste d'abord une relation fondatrice, à savoir que les rapports humains de réciprocité découlent eux aussi d'une dimension structurelle originaire, que Barth différencie à l'aide des disjonctions anthropologiques élémentaires homme/femme ainsi que parents/enfants. Ainsi est souligné le fait que la vie humaine se meut au sein de ces différences irréversibles, qui sont à comprendre et à mettre en forme comme le lieu même de la liberté. On le sait, un débat parfois passionné a eu lieu au sujet de la pertinence de la doctrine barthienne du rapport entre les sexes. Sans en traiter ici, on se contentera d'émettre une considération : Barth a-t-il eu raison d'assimiler la réciprocité structurelle des relations interhumaines (que la logique de son éthique donne à penser comme primordiales) avec une relation d'ordre certes légitime au point de départ, mais qui devient de plus en plus problématique au fur et à mesure de l'effectuation concrète ? Quoi qu'il en soit, il faut noter que le terme de «peuple» ne vaut pas comme structure éthique de premier rang, pour cette raison qu'on ne peut déduire de lui en aucune façon des différences anthropologiques structurelles ; en d'autres termes, la dimension de la dépendance et de la domination naturelles n'appartient pas aux modes d'effectuation d'une éthique de la liberté.

⁸ KD III, 4, p. 28 = *Dogmatique* III/4, p. 26.

⁹ KD III, 4, p. 18 (1951) = *Dogmatique* III/4, p. 17 (1964) : «Le renvoi à la verticale de l'événement éthique aura un contour déterminé» et donnera «une instruction précise».

Le rapport anthropologique entre le corps et l'âme est traité éthiquement sous le titre «La liberté de vivre» (§ 55), puis la temporalité de la vie sous le titre «La liberté dans la limitation» (§ 56). Dans notre perspective, nous intéressent surtout les derniers passages de ces paragraphes, qui nous offrent à chaque fois la quintessence de la pensée : la liberté de vivre débouche sur une dialectique du jeu et du repos ; par-delà la vie active s'annonce ainsi l'origine immémoriale de la vie à partir de Dieu, à laquelle donnent prise l'agir gratuit ou même le *farniente*. Cette liberté dans la limitation s'exprime dans «l'occasion unique», dont le traitement clôt l'éthique de la création. Cette expression étrange au premier abord possède en fait un rôle-clef pour l'ensemble de cette éthique créationnelle. C'est d'ailleurs ce qui m'a conduit à l'introduire dans le titre de cette conférence. Car elle ne désigne pas du tout la simple contingence de l'action solitaire en situation limitée. L'expression vise plutôt la structure de base propre à tout agir, selon laquelle toute action individuelle est l'expression d'une vie individuelle, qui s'expose justement dans la singularité et l'enchaînement des actions. Ce dernier paragraphe, souvent négligé du fait même de son titre, ne fait en réalité rien d'autre que de conceptualiser le sens global de l'éthique barthienne de la création. Tous les processus relationnels et toutes les autodifférenciations à effectuer suivent le modèle et le principe de l'individualité. C'est seulement à la suite de l'agir individuel que naît une généralité anthropologique de type historique. Le fait que la théologie et l'Église mettent déjà en récit les éléments de cette unité comme l'histoire même de Dieu avec les hommes anticipe en quelque sorte le destin humain qui, pourtant, ne peut atteindre sa pleine expression que dans l'agir humain.

3.3. *L'Évangile dans l'histoire du monde*

Nous pouvons passer ainsi à une caractérisation synthétique de l'éthique de Barth. C'est précisément comme éthique de la création qu'elle s'interdit le risque de cheminer de l'universel au particulier ou d'édifier des structures générales de l'expérience sensible que l'homme a du monde, structures dont il s'agirait ensuite de spécifier ou de consommer le sens chrétien et religieux. Elle prend donc clairement le contrepoint des tentatives menées en parallèle, à la même époque, pour édifier des «ordres de la création» quasi-généraux et censés former le cadre encore abstrait des déterminations chrétiennes ultérieures. Barth est d'avis, au contraire, que les structures anthropologiques de la vie humaine, effectivement existantes, doivent toujours être strictement pensées à partir de leur réalisation individuelle. Cela apparaît aussi bien dans le cas de figure constitué par la construction anthropologique de l'origine tirée de Dieu et se réalisant dans l'acte de l'autodétermination individuelle que dans le point culminant de «l'occasion unique» comme marque caractéristique de la vie humaine tournée vers la présentation active d'une existence humaine fondée en Dieu.

Cette renonciation au primat de l'universel se paie d'un prix non négligeable. Eu égard à la situation de communication et par là même aux possibilités de compréhension sociale du christianisme, le danger surgit en effet de devoir compter en un certain sens avec une double perspective téléologique. D'un côté, compte tenu du fondement de l'éthique sur l'élection et de son rôle décisif dans l'interprétation des structures anthropologiques, la certitude prévaut que le commencement initié avec Dieu a aussi son but en lui. D'un autre côté, dans une perspective sociale extérieure, il ne découle de la suite des actions éthiques comme telles aucun but pouvant prétendre à une universalité sociale. On doit donc s'attendre ici à une vision entièrement controversée des questions éthiques, aussi bien en ce qui touche leur fondement qu'en ce qui concerne leur réalisation. Certes, l'éthique théologique défend aussi l'universel, mais elle ne peut le faire selon Barth que dans la mesure où sa signification originaire et téléologique n'est plausible que pour les chrétiens, si vrai soit-il par ailleurs que dans la formulation religieuse des processus se trouvent aussi impliquées des structures anthropologiques susceptibles de ratification. Cet état de fait n'est cependant pas catastrophique si on peut montrer qu'il n'y a pas non plus de nos jours, en dehors de la théologie, de théorie éthique disposant d'un accès immédiat à l'universalité. L'éthique théologique serait dès lors un dispositif discursif parmi d'autres ayant lui aussi pour tâche d'attester sa plausibilité communicationnelle et sa pertinence logique en débat critique avec d'autres projets éthiques faisant état de la compréhension de soi et de la structuration du monde.

4. *Éthique, religion et histoire*

L'analyse de l'éthique philosophique de Schleiermacher et de l'éthique de la création de Barth a montré des proximités et des différences. Nous allons, en conclusion, en résumer la teneur et en interroger le sens.

Que les deux éthiciens doivent se poser la question de l'universel et du particulier tient à la nature de l'objet considéré. Il est tout aussi clair que tous les deux, comme théologiens modernes, traitent de l'individualité comme forme de réalisation de l'éthique. Ce qui est intéressant, c'est de voir au prix de quels déplacements d'accent ils le font. Typique de Schleiermacher était sans doute que, s'appuyant sur le projet universel de l'humanité, il y incluait déjà le moment de l'individuel, pensé comme la limite critique de l'universel ; seule la religion motive – encore ! – les forces nécessaires au progrès de l'humanité. Or ce qui tient lieu de limite critique chez Schleiermacher devient point de départ chez Barth. Une généralité ne peut s'édifier que par la continuité et le perspectivisme de l'agir individuel, ce qui fait qu'ici l'horizon universel est seulement chiffrable – encore ! – sur un mode religieux. On a donc affaire à une concurrence entre diverses conceptions de l'universel ; dans cette compétition, chacune d'entre elles doit se justifier quant à ses choix méthodologiques,

ses sources de motivation et ses certitudes téléologiques. Dans cette différence entre Schleiermacher et Barth se reflète l'histoire en mouvement de la modernité, avec son obligation de faire face à un pluralisme conséquent.

De toute façon, cette prise en compte du caractère irréversible du pluralisme ne saurait nous dissimuler qu'il est impossible de renoncer en éthique à la dimension de l'universalité. L'éthique théologique en tient compte dans la mesure où elle voit en Dieu le fondement et le but de tout agir. De cette manière, les théologiens éthiciens sont effectivement les témoins de l'universel, même si c'est seulement sous une forme restreinte et concentrée. C'est pourquoi l'opposition entre Schleiermacher et Barth est particulièrement significative pour l'idée qu'on se fait de l'éthique théologique. D'un côté, Schleiermacher peut et doit attirer l'attention des tenants d'une éthique d'inspiration barthienne sur le fait que la symbolisation religieuse des structures éthiques ne peut pas se limiter à un patois de Canaan entre chrétiens pratiquants. Elle soulève par là un malentendu né de la forme langagière de la théologie barthienne. D'un autre côté, l'éthique barthienne peut rappeler à ceux qui se meuvent dans le sillage de Schleiermacher que la construction des représentations universalisantes est déjà imprégnée religieusement, de telle sorte que l'accord donné à une théorie éthique pleinement déterminée ne peut jamais aller sans un accord parallèle donné à son fondement religieux. Il s'ensuit qu'on peut très bien comprendre l'éthique de Barth comme une continuation éclairée de l'éthique de Schleiermacher, et l'éthique de Schleiermacher comme un gardien permanent face à toute mise au pas ecclésiastique de la théologie de Barth.

(Traduction de l'allemand par Denis Müller)

