

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 4 1974

La genèse de l'option théologique de Karl
Barth

P. GÉRADIN

p. 389 - 405

<https://www.nrt.be/fr/articles/la-genese-de-l-option-theologique-de-karl-barth-1196>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La genèse de l'option théologique de Karl Barth

Parmi les nombreux problèmes posés par l'œuvre de Karl Barth, la question des relations entre la théologie et la philosophie a principalement attiré l'attention des critiques. Ceux-ci ont surtout étudié l'expression systématique de la pensée du théologien protestant. Mais ils se sont moins interrogés sur la genèse de l'option théologique fondamentale de celui-ci. Or, il me semble qu'une telle démarche est indispensable si l'on veut comprendre la portée des affirmations massives d'un théologien souvent amené par les circonstances à durcir l'expression de sa pensée. Une étude exhaustive dépasse le cadre de cet article. Je voudrais cependant indiquer brièvement des points de repère : les « rencontres » existentielles et intellectuelles qui ont suscité et enrichi la réflexion de Barth.

L'élaboration de la pensée de l'auteur du *Römerbrief* et de la *Dogmatique* (1922 et 1932-1964) est étroitement liée à l'histoire. Histoire doit s'entendre ici en deux sens. Il s'agit en premier lieu de l'histoire immédiate, non encore élucidée, qui se crée et se vit chaque jour. Il s'agit ensuite de l'histoire de la pensée : celle de la fin du XVIII^e siècle et celle du XIX^e. Ces deux histoires, l'histoire en cours et l'histoire déjà faite, ne sont pas séparées aux yeux de Barth. La première l'incite à relire la seconde. Il les confronte l'une à l'autre afin de répondre à la question, lancinante sous sa plume de 1911 à 1922 : « Que devons-nous faire ? »

Que devons-nous faire ?

En 1911, Barth devient pasteur dans le village mi-industriel et mi-agricole de Safenwill. Il est alors confronté aux problèmes quotidiens des ouvriers et des paysans argoviens. Il perçoit l'urgence d'une étude de la législation sociale, de l'organisation syndicale et des théories politiques. Il n'a provisoirement ni le temps ni le goût de travailler dans la ligne de sa formation antérieure, la formation académique reçue à Berne, Berlin, Tubingue et Marbourg à l'écoute de maîtres tels que Harnack et Herrmann. Sa réflexion théologique se concentre sur la prédication, la catéchèse et le socialisme religieux. Avec son ami Thurneysen, il se familiarise aussi avec un autre monde théologique, non académique, avec des thèmes nouveaux qui se juxtaposent à l'héritage du libéralisme et commencent même imperceptiblement à miner celui-ci.

Pour le protestantisme libéral, la vie chrétienne serait une forme supérieure du sentiment de dépendance absolue, élément spécifique de la religion, qui serait elle-même forme supérieure de la conscience de soi. Barth et Thurneysen se demandent si la vie chrétienne, vivant de son objet et loin de le déterminer *a priori*, n'est pas plutôt l'accueil d'une promesse du Dieu transcendant, qui concerne tout l'homme, le revendique et l'ouvre à l'espérance victorieuse au sein de la lutte contre la détresse qui l'entoure. Le Royaume de Dieu est-il la réalisation de l'idéal humain de l'individu ou l'avènement du Maître de l'histoire qui veut régner sur la société actuelle et qui pourtant est toujours à venir ? Dans une coexistence plus ou moins pacifique, Christof Blumhardt et Hermann Kutter prennent place aux côtés de Schleiermacher et de Ritschl dans le bagage intellectuel de ces deux théologiens captivés par la praxis. Cette coexistence ne peut cependant qu'éclater en un conflit qui débouchera sur une vision théologique nouvelle.

La correspondance entre Barth et Thurneysen nous livre les premiers fruits d'un cheminement de trois années et nous permet de saisir sur le vif les circonstances de la maturation qui mènera Barth à une position de rupture. Elle s'ouvre sur une lettre du 4 septembre 1914 qui se réfère au manifeste de soutien de quatre-vingt-treize intellectuels allemands favorables à la politique militaire du Reich. « Jusqu'à nouvel ordre, les pensées absolues de l'Evangile sont mises de côté ; cependant, une théologie allemande de la guerre est mise en fonction, garnie chrétiennement par d'abondants discours sur le 'sacrifice' et autres considérations semblables »¹. Barth évoquera plus tard le retentissement de cet événement sur lui : « Tout un univers d'exégèse théologique, de dogmatique, d'homilétique, que j'avais tenu jusqu'alors pour authentique, fut ébranlé dans ses fondements... »². « Embarrassé par leur éthos, j'arrivais à la conclusion que je ne pourrais plus désormais emboîter le pas à leur éthique et à leur dogmatique, à leur exégèse biblique et à leur considération de l'histoire : la théologie du XIX^e siècle n'avait en tout cas désormais nul avenir pour moi »³. Une faillite sur le plan de l'éthos : voilà ce qui, aux yeux de Barth, frappe de suspicion le monde théologique dont il a vécu jusqu'alors. D'où provient le manque de sens critique des théologiens libéraux qui se modèlent aux vicissitudes de la politique ? Depuis Schleiermacher, leur norme est l'expérience intérieure. Cette norme s'avère bien inefficace, quand il s'agit de prendre position sans compromis...⁴.

Barth ne cessera de dénoncer la caution apportée directement ou indirectement à la domination économique et à l'injustice sociale par une Eglise qui prétend cultiver la « vie intérieure » au sein d'une société bourrée de contradictions. « Quelle incomparable évasion dans le christianisme comme sur l'île éternellement printanière, au milieu de la mer grise du quotidien ! Quel refuge

1. K. BARTH - E. THURNEYSEN, *Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der dialektischen Theologie*, Munich-Hambourg, 1966, p. 32.

2. *Nachwort von Karl Barth*, dans *Schleiermacher-Auswahl*, Munich-Hambourg, 1968 ; trad. : *Postface sur D. E. F. Schleiermacher*, dans *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève, 1969, p. 448.

3. *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurich, 1959, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 18-19.

à côté, au-dessus des difficultés de la vie personnelle et de la vie sociale, des difficultés des affaires et de la vie politique ! Quelle remarquable illusion quand nous nous consolons avec l'idée que dans notre Europe — côte à côte avec le capitalisme, la prostitution, la spéculation immobilière, l'alcoolisme, l'évasion fiscale et le militarisme —, dans cette Europe, la prédication de l'Eglise, l'éthique chrétienne et la vie religieuse continuent sans interruption. Nous sommes encore chrétiens, notre peuple est encore un peuple chrétien. Quelle merveilleuse illusion, mais quelle illusion tout de même, quelle duperie de nous-mêmes ! »⁵. Dès 1914, Barth pense que la « vertu », la « piété », la « civilisation chrétienne » sont autant de déguisements dont l'individu et la collectivité se parent pour masquer les vrais problèmes. Il affirme que la grâce met radicalement en question cet individu satisfait et qu'elle condamne ce monde confortablement enrobé dans sa culture. Il comprend que la foi ne peut se concrétiser que dans le témoignage de la venue d'un ordre nouveau qui disqualifie l'ordre établi. Que faire ? Emboîter le pas à la social-démocratie en lui reconnaissant un rôle providentiel, mettre sa foi dans un développement économique et social vu comme la réalisation du projet divin (Ragaz) ? Mais n'y a-t-il pas danger d'absolutiser un ordre qui, à son tour, s'établira ? Prendre ses distances vis-à-vis de la social-démocratie pour l'aider à devenir consciente de ses propres limites, mettre sa foi en Dieu et en son Royaume qui transcende toutes nos réalisations (Kutter) ? Mais n'est-ce pas là éluder les risques de l'engagement concret ? Conscient des dangers de la position de Ragaz — l'alignement du socialisme sur l'idéologie guerrière donnera raison à ces réserves —, Barth voit dans la tendance de ce théologien à prendre la pratique au sérieux un moment inévitable⁶. « Maintenant, je suis entré au parti social-démocrate. Précisément parce que, chaque dimanche, je m'efforce de parler des réalités dernières, il ne m'était plus permis de flotter dans les nuages au-dessus de la malice du monde d'aujourd'hui ; au contraire, maintenant précisément, il fallait témoigner de ce que la foi en l'infini n'exclut pas, mais inclut le travail et la souffrance au sein de l'inaccompli. Les socialistes de ma municipalité me comprendront maintenant, je l'espère, exactement, après ma critique ouverte au parti. Et moi-même, j'espère ne plus être infidèle à l'orientation essentielle, comme cela aurait encore pu être le cas il y a deux ans à l'occasion d'un tel pas⁷. »

Les positions prises ne vont pas sans éveiller l'opposition dans l'entourage ecclésiastique, dans la communauté de Safenwill aux prises avec un pasteur si turbulent, et dans les rangs des sociaux-démocrates que Barth ne ménage pas non plus.

A partir de 1919, et surtout de 1922, la confrontation s'élargira à l'ensemble d'un monde ecclésiastique outré par l'ingratitude du nouveau-venu à l'égard de ses anciens maîtres. « Notre relation aux 'autres' constitue pour moi un problème difficile. Si je ne me trompe pas, notre quasi-isolement a plutôt des résultats réjouissants : les gens se plaignent de notre 'dureté', et c'est pourtant elle qui les amène à se heurter aux problèmes. Cela alors que l'éternel 'compromis' laisse à sa manière tout reposer... La tactique oscillera toujours entre distanciation et participation, critique ouverte et acceptation silencieuse

5. *Das Wort Gottes und die Theologie*, Munich, 1928 (recueil d'articles de 1920 à 1928) ; trad. : *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris, 1933, p. 21-22.

6. *Ein Briefwechsel*, p. 37.

7. *Ibid.*, p. 33-34.

du *statu quo*, isolement et innocente fréquentation fraternelle. Pourquoi pas les deux selon les cas, qu'il s'agisse soit de 'se garder du monde', soit de 'porter les fardeaux les uns des autres', soit de 'laisser briller la lumière' ? Je pense que si la lumière était claire pour nous-mêmes, la tactique serait prête à chaque moment⁸. » Barth fait l'expérience crucifiante d'une relation à autrui traversée par la recherche de l'essentiel, tiraillée entre l'intolérance et la démission.

Eveil aux besoins et aux possibilités qu'offre une situation concrète, et sûreté dans les options auxquelles il restera fidèle jusqu'au bout. La présence de Barth à l'histoire, la clarté de ses jugements sur les tournants de celle-ci, restent une énigme pour beaucoup. Les textes cités indiquent clairement quelle est la norme de ces décisions, quelle est la source de cette capacité de continuelle remise en question.

Dans la période agitée qui va de 1914 à 1919, l'activité de Barth se concentre sur l'étude de la Bible et des commentaires bibliques des réformateurs. Il découvre avec émerveillement le « nouveau monde de la Bible ». Dans la correspondance, un fil relie les événements qui viennent d'être évoqués : cette étude quotidienne, qui porte surtout sur les épîtres pauliniennes et dont les résultats sont restés pour la plupart inédits⁹. « Quel homme que Paul ! Et quels gens aussi que ceux auxquels il pouvait ainsi, en quelques bribes de phrases embrouillées, jeter, insinuer ces réflexions lapidaires !... Les réformateurs, y compris Luther, n'arrivent pas à la cheville de Paul : voilà seulement que c'est devenu pour moi une claire conviction. Et alors, derrière Paul, quelles sont ces réalités qui, de la sorte, ont remué un homme ! Quel fatras de seconde main nous compilons dans nos écrits sur ses paroles dont quatre-vingt-dix pour cent du contenu authentique nous échappe ! Je ressens aujourd'hui fortement combien tous ces artifices pour 'laisser parler la Bible' sont à la fin relatifs au point que c'est déprimant¹⁰. »

Laisser parler la Bible... dans cette Europe déchirée, dans cette Eglise figée, dans cette société injuste. Telle est la position du pasteur qui conditionne aussi bien l'étude continue que le radicalisme des engagements. La vie de Barth est polarisée par une tâche : la prédication, à la préparation de laquelle il s'adonne chaque semaine consciencieusement, mais avec quelle anxiété « Indépendamment de ma formation théologique, j'ai été poussé, toujours plus fortement, par toutes sortes de circonstances, à m'occuper du problème pastoral par excellence, le problème de la *prédication*. Je cherchais ... à frayer mon chemin entre les problèmes de la vie humaine et le contenu de la Bible. *Pasteur*, je devais parler à des hommes aux prises avec les contradictions inouïes de la vie, et leur parler du message non moins inouï de la *Bible* ; de cette Bible qui se pose comme une nouvelle énigme en face des contradictions de la vie¹¹. » Cette tâche donne sens aux diverses prises de position et à l'effort de compréhension de l'Écriture. Elle focalise la tension et l'unité, l'insécurité et l'espérance qui animent l'interrogation de la Bible liée à l'interrogation des semblables. La situation du prédicateur délimite l'espace dans lequel commence l'existence théologique (entre la Bible et le journal, selon une expression célèbre). Elle indique à la théologie son unique objet : l'homme

8. *Ibid.*, p. 34-35.

9. Introduction d'E. THURNEYSSEN, *ibid.*, p. 19.

10. *Ibid.*, p. 47.

11. *Parole de Dieu*, p. 128-129.

devant Dieu, ou, si l'on préfère, le mouvement de Dieu vers l'homme. Il s'agit pour le prédicateur d'annoncer aux *hommes*, dans leur langage, la *Parole de Dieu* qui s'adresse concrètement à eux.

Barth est donc crucialement confronté à la question du « faire ». Il n'est cependant pas question à ses yeux d'élaborer une nouvelle éthique. Il s'agit bien plutôt de revenir au point d'où procède toute éthique. Le XIX^e siècle ignorait la distance douloureuse entre l'être et le devoir-être qui faisait la grandeur de la pensée kantienne. Ce qui, chez Kant, était conscience d'une limitation tragique de l'homme était devenu un fait moral allant de soi pour les tenants du libéralisme. La génération théologique dont Barth se fait le porte-parole ressent au contraire le problème éthique comme un *vrai* problème : « Il est impossible de ne pas constater que nous nous sentons, en face de la question éthique, plus perplexes, plus embarrassés, plus incertains que la génération qui avait achevé sa tâche en 1914 ; nous sentons plus clairement l'inévitable perplexité, l'insécurité *dernière* que la question éthique prépare à l'homme »¹². Barth et certains de ses compagnons veulent suivre Kant. Mais ils veulent aussi aller plus loin que Kant parce qu'ils sont plus explicitement conscients de la voie sans issue où la question éthique engage chacun et plus lucides sur la possibilité transcendante qui relance tout homme sur le chemin du choix responsable en suscitant en lui ce paradoxe d'espérance et d'humilité qui a pour nom la foi.

Le carrefour kantien

Pendant les années 1919-1933, la réflexion théorique qui procède de la pratique dont il vient d'être question va s'expliciter au cours d'une méditation sur la tradition théologique des Temps Modernes¹³. Celle-ci permettra à Barth de préciser ses présupposés épistémologiques. Sa clé de voûte est la confrontation avec la philosophie kantienne. Barth perçoit celle-ci comme le carrefour entre deux siècles. En Kant, la raison qui, au cours du XVIII^e siècle, a conquis son autonomie s'affirme avec franchise et clarté, consciente de sa gran-

12. *Ibid.*, p. 163.

13. Le principal fruit de cette méditation est *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zurich, 1947. Sur cet ouvrage, cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, Paris, 1957, t. I, p. 151-156. Il s'agit d'un cours donné à Bonn durant les années 1932-1933, et qui reprenait en l'amplifiant un cours fait à Munster en 1929-1930. La traduction de Lore JEANNERET, *La théologie protestante* (citée note 2), omet le chapitre sur Hegel, précédemment traduit : *Hegel*, Neuchâtel-Paris, 1955, et le chapitre sur Rousseau, déjà traduit également : *Images du dix-huitième siècle*, Neuchâtel-Paris, 1949. Par ailleurs elle adjoint la postface signalée plus haut. — Nous référant fréquemment à *La théologie protestante* dans la suite de notre article, nous insérerons entre parenthèses dans le texte le renvoi aux pages de ce livre antérieur du même auteur.

deur mais aussi de ses limites. Et la pensée du XIX^e siècle, quelles que soient ses intentions, ne pourra se dérober à la critique kantienne.

L'homme du XVIII^e siècle découvre avec émerveillement qu'il est la valeur absolue. Qu'il soit raison ou sentiment, il règne sur l'ensemble du réel. Sur le plan religieux, cet absolutisme se manifeste par une *humanisation du christianisme* (de forme rationaliste ou piétiste). L'objet de la théologie est considéré comme une matière à laquelle l'homme, conscience de soi, doit pouvoir donner forme. Or, une seule chose s'avère importante au XVIII^e siècle : changer la vie pratique. La primauté accordée à la conscience entraîne donc une *moralisation du christianisme* (TP 25-27). La bourgeoisie montante dépouille le dogme chrétien de ses éléments transcendants, gênants, et le modèle sur ses propres normes morales. Quant aux théologiens, dont Wolff est, selon Barth, le représentant typique, ils tentent de sauvegarder un équilibre précaire entre raison et révélation (TP 32-49 ; 72-106).

Kant intervient alors. Avec lui, la raison s'affirme de manière précise et restreinte, et ainsi seulement de manière critique et sûre (TP 140). Elle seule est principe éclairant dans l'acte cognitif et dans l'agir éthique. Mais sa validité est limitée : « à partir de Kant, toute auto-affirmation de la raison devra s'interroger et se laisser interroger au sujet de sa majorité authentique » (TP 140).

1. Dans son analyse de la *Critique de la raison pure*, Barth ne se révèle nullement l'agnostique post-kantien, le contempteur de la raison que certains ont voulu voir en lui. Loin de radicaliser les réserves de Kant devant un usage transphénoménal de la raison pure, il situe celles-ci à leur niveau.

Il montre comment Kant ne nie pas *l'existence de Dieu*, de la liberté et de l'immortalité. Il souligne que la négation porte exclusivement sur la possibilité d'accéder à une connaissance *théorique* des données nouménales. La relation à l'absolu évoqué par les Idées n'est donc déclarée impossible qu'en tant que savoir objectivant, qui prétendrait saisir l'être sur le mode de l'apparaître. « En croyant avoir déclaré quelque chose à son sujet en lui attribuant ou en lui déniait l'être, nous ne parlons pas de Dieu *per se* » (TP 142). Cette citation montre déjà de quelle manière le théologien cherche à frayer son propre chemin en s'appuyant sur la démarche du philosophe.

2. Mais ce qui est absolument remarquable dans l'interprétation de Barth, c'est la manière dont celui-ci, contre toute attente, valorise la portée métaphysique de la critique kantienne de la raison pratique. La nature de la réserve dont Kant fait preuve devant la possibilité d'une connaissance théorique de Dieu est méconnue aussi longtemps que la raison n'est conçue que comme théorique et non d'abord com-

me raison agissante, *pratique*. C'est au niveau de l'action que se pose le problème de la destinée de l'homme.

« Dans la doctrine de Kant, la raison pratique n'est pas une sorte de seconde raison à côté de la raison théorique ; l'unique raison, théorique elle aussi, est simultanément une raison principalement pratique » (TP 143). Dans l'expérience absolue du devoir, dans l'impératif que le sujet moral se donne à lui-même quels que soient les motifs sensibles qui se disputent son choix, la raison s'affirme comme édictant souverainement, dans une rupture par rapport à la chaîne des conditions phénoménales, ce qui *doit être* inconditionnellement. Le progrès indéfini de la connaissance dans la remontée de l'enchaînement des conditions se déployait sur l'horizon de la pensée de l'inconditionné. Cette pensée, nous n'en pouvions dire qu'une chose : elle accompagne notre activité cognitive. Les Idées qui en sont l'objet, nous n'en pouvions dire qu'une chose : elles sont indispensables à l'unité et à la progression de la connaissance. Mais nous ne pouvions nous prononcer, sous peine de verser dans l'illusion, ni sur leur vérité ni sur leur contenu. Voici que, dans son exercice pratique, la raison se voit obligée, sous peine de se nier, de se reconnaître comme relevant d'un monde qui échappe à la connaissance phénoménale. Ce monde s'affirme, dans l'impératif absolu du devoir, comme existant et devant être ce qui fait la loi dans le monde des phénomènes. Le sujet connaissant est donc relatif au sujet moral qui, requis dans son action par une loi qu'il se donne à lui-même, se voit obligé d'adopter le point de vue d'un monde de la liberté où la raison règne sans entrave quels que soient les déterminismes. « La véritable réflexion s'effectue dans et par l'action ; la vraie *theoria* qui accompagne, fonde et contient toute la connaissance de l'expérience, la débordant authentiquement et légitimement, s'accomplit dans la *praxis* » (TP 143). Comme le dit Jean Lacroix, « la voie est ouverte pour une métaphysique qui ne serait pas théorique et abstraite, qui ne serait pas pur savoir objectif »¹⁴. Qu'en est-il, en effet, de la vérité des Idées de la raison ? Pour la raison théorique, elles étaient des hypothèses possibles, non contradictoires. Mais cette pensée n'était pas convertible en connaissance. Discernées maintenant *in concreto* dans l'acte conforme au devoir, elles sont authentifiées comme des hypothèses nécessaires parce que liées à l'affirmation de la *raison pure pratique*, objets d'une *connaissance pure pratique*.

Remarquons l'insistance de Barth : la raison pratique, posée comme fondement de la métaphysique, est la raison pure, et la connaissance pratique n'a rien d'une connaissance au rabais. Une même raison est fondée, non seulement à savoir, mais à croire, et cette foi n'est pas moins rationnelle que le savoir : elle est, dans l'acte moral, liée à l'affirmation de la raison. « L'acte accompli par bonne volonté, l'acte moral, comporte non la supposition, mais bien la *présupposition* (Kant a usé ici du terme quelque peu malheureux de postulat) de la vérité des Idées qui surpassent toute expérience, bien qu'elles en contiennent toute la connaissance... La *vérité des Idées*... est vérité pratique, c'est-à-dire la vérité sous la forme d'une présupposition accomplie par l'acte moral (pour Kant : sous la forme de postulats) » (TP 144). Cette insistance veut dissiper un malentendu parallèle à celui qui tend à réduire la raison à la raison théorique. Quand Kant parle de postulats, il ne vise pas du tout, comme ce terme peu heureux pourrait le laisser entendre, que la vérité des Idées « postulées » serait une simple supposition intellectuelle, somme toute facultative, se greffant sur l'acte moral. A une métaphysique théorique, Kant substitue bel et bien

une métaphysique présumée par la praxis, une preuve morale de l'existence de Dieu. La connaissance pure de la raison, impossible comme théorique, est « inévitable, réelle et fondée de façon sûre en tant que connaissance des Idées que l'on ne saurait ni affirmer ni nier, mais que l'on ne peut que croire, et croire rationnellement en tant que connaissance fondée en rapport avec la sollicitation morale de la raison » (TP 144).

La volonté kantienne de philosopher du point de vue de l'homme se double d'une franche reconnaissance des limites de celui-ci : Barth a très clairement perçu le caractère tragique de la lucidité qui donnait à Kant une conscience aiguë de la tension insoluble entre la subjectivité finie et la subjectivité infinie (TP 137). Dans l'expérience absolue du devoir, le sujet moral appréhende sa finitude et découvre en même temps que sa vocation, c'est ce qui doit être. Situé entre Dieu et le monde, l'homme est appelé à rechercher sans relâche, non le bonheur, mais la bonne volonté qui l'en rendra digne.

3. Quand il aborde la *Religion dans les limites de la simple raison*, Barth ne considère pas l'épanouissement de la morale dans la religion comme une option irrationnelle pour un sens de l'activité morale. Au contraire, il voit comment morale et religion sont indissolublement liées par Kant dans l'affirmation de la raison pure pratique. Il n'y a entre elles qu'une différence formelle. Ce qui pour l'une est connaissance des devoirs est pour l'autre connaissance des commandements divins. Ce qui pour l'une est objet d'un respect suprême est pour l'autre objet d'adoration. La foi est donc conforme au dynamisme de la raison. Elle est déjà présente comme présumé de chaque acte de bonne volonté authentique (TP 148).

Interprétant ainsi l'œuvre de Kant et lui attribuant une importance centrale, Barth se demande quelle est pour la théologie la signification de cette pensée à la fois absolutiste et étrangement humble.

Il apparaît tout d'abord que le chemin est barré pour la théodicée fondée sur le « savoir » sous la dépendance de laquelle la théologie s'était placée. Celle-ci « ne pourra plus désormais formuler ses propositions, quelle que soit la manière dont elle les formule, sans être au clair sur la méthode dont elle fait usage pour cette formulation. La théologie qui n'a pas au moins effleuré cette question, pour pouvoir légitimer sa propre démarche en conséquence, est désormais arriérée et dépassée ; elle ne saurait être la théologie du siècle nouveau qui vient de poindre » (TP 140). Il apparaît ensuite que l'utilitarisme moral au service duquel la théologie s'était laissée mobiliser fait place à l'austérité d'une vision qui présente le Bien inconditionné comme la seule fin digne d'être poursuivie sans relâche et dans un désintéressement total. Barth pose une double interrogation : la théologie répondra-t-elle aux conditions que Kant impose à sa survie ? Saura-t-elle saisir les questions que, bon gré mal gré, le philosophe a dû laisser ouvertes ?

Religion... dans les limites de la simple raison. La religion est en tout cas affaire de raison : quoi qu'il en soit de la possibilité d'une révélation, la « simple raison » n'en est pas moins la forme de toute raison que comblerait la foi en la révélation (TP 137). A ce titre, la religion relève de la philosophie, et Kant exprime ce qu'il exige d'elle si sa réalité se réduit à ce qui relève de la critique de la raison (TP 167). La raison pure, dont l'usage pratique authentifie les Idées, est la mesure de toute religion positive révélée ou soi-disant révélée. Si révélation il y a, ce ne pourra être qu'en accord avec ce que la raison déclare par ailleurs convenir à Dieu. Par rapport à la pure foi religieuse, la croyance historique, statutaire, n'est qu'un véhicule totalement relatif et provisoire. Sans doute, elle est nécessaire pour une humanité à cheval sur la raison et la sensibilité, mais elle est nuisible une fois qu'elle est érigée en absolu au détriment de l'unique nécessaire, la pure foi religieuse qu'elle est censée affermir (TP 147-167).

Telle est la première étape de l'*accomplissement d'un programme* que Kant va mener à bien dans la décantation d'un ensemble de concepts liés à la forme chrétienne de croyance statutaire. Kant a clairement averti ses lecteurs de la présupposition rigoureusement anthropocentrique qu'il adopte en tant que philosophe. Voici quelles devraient être les conséquences de cette hypothèse : la religion est une possibilité humaine ; elle n'est rien d'autre que l'accomplissement des devoirs humains comme commandements d'un législateur moral, dans l'espérance que celui-ci accomplira son œuvre si le sujet moral fait tout ce qui est en son pouvoir. Dieu est l'horizon omniprésent de l'agir moral de l'homme qui, dans la praxis, éprouve la profondeur de sa nature. Toute notion qui connoterait une quelconque réciprocité entre Dieu et l'homme (révélation, grâce, miséricorde, pardon, réconciliation en Christ) est exclue comme dépassant les limites de la simple raison et susceptible d'affecter, par le recours à des mobiles sensibles d'action, la pureté de la foi religieuse, le désintéressement de l'agir éthique. Le sujet moral ne trouve nul dérivatif sensible : il est seul, avec l'exigence et l'espérance qui l'habitent, relatives à un monde qu'il poursuit sans relâche mais dont il ne *sait* rien.

A la croisée des chemins

C'est d'ici que procèdent les cheminements de la théologie du XIX^e siècle et la voie propre que Barth va se frayer. Dans le schéma de Kant, Barth distingue (TP 168) un présupposé déterminé (à savoir la considération de la religion comme relevant de la simple raison) et sa mise en œuvre conséquente (à savoir la relativité totale de la foi par rapport à l'éthique). Ce schéma est l'accomplis-

sement de l'*Aufklärung*, consciente maintenant de la spécificité de son point de départ strictement anthropologique et opérant en conséquence les démarcations nécessaires par rapport à une pensée théologique. Dans son ensemble, la théologie du XIX^e siècle acceptera de payer, comme rançon de la modernité, le prix qu'exige d'elle le dernier et le plus brillant représentant de l'*Aufklärung* ; mise en demeure de choisir, elle accepte plus ou moins tacitement de prendre la succession de celle-ci. Il n'est pas question de donner ici un aperçu global de la présentation que Barth donne de la théologie du XIX^e siècle. Arrêtons-nous à deux lignes : celles auxquelles sa formation l'a confronté (TP 169).

1. D'abord la ligne qui, avec le renouveau kantien, aboutit, dans le climat positiviste de la fin du XIX^e siècle, à A. Ritschl. La présupposition kantienne y est acceptée sans discussion, et le programme est exécuté avec des retouches plus ou moins importantes.

Ritschl renonce à toutes les tentatives de dépasser l'*Aufklärung* et renoue ouvertement avec son intention profonde : ce que l'homme moderne demande au christianisme, c'est de le confirmer dans son idéal de vie raisonnable. Kant assignait comme tâche au sujet moral, non l'idéal de vie bourgeois, mais le Bien inconditionné. Or Ritschl interprète Kant comme un moraliste antimétaphysicien.

La tension de la métaphysique kantienne est levée dans un recours au christianisme saisi, dans le climat positiviste de l'époque, à travers les données de l'histoire des religions. L'homme restait, chez Kant, à la frontière du monde nouménal et du monde phénoménal, sujet moral appelé à conformer, dans une tâche indéfinie, le Règne de la nature au Règne des fins, et confronté dans cette tâche à sa finitude. Selon Ritschl, le christianisme le tire de cette situation inconfortable. Comment peut-il s'affirmer comme sujet moral et dominer le monde en dépit de sa limitation naturelle ? « Voici le sens d'une apologétique du christianisme : mettre en évidence sa signification pour la réalisation de l'idéal humain de vie, montrer que seule la pensée chrétienne de Dieu offre le lien idéal et nécessaire entre la conception du monde, dont la seule ressource est la reconnaissance de la nature dans toute sa limitation, et l'autocritique morale nécessaire, et indiquer que, dans cette mesure, elle comble une lacune que la philosophie ne pouvait que laisser ouverte » (TP 443).

Dieu devient une puissance spirituelle que l'homme adore parce qu'elle maintient sa conscience spirituelle de soi contre les entraves de la nature. Cette suppression des limitations naturelles constitue le sens du pardon des péchés et de la justification, garanties de la réalisation d'un idéal de vie identifié à la réconciliation. Jésus devient le prototype de l'humanité qu'il s'agit d'associer au Royaume de Dieu : comme tel, il nous révèle, dans son existence historique, que Dieu est amour. Non que nous soyons appelés à une relation immédiate avec lui, mais en ce sens que, puisqu'il *est* amour, le but absolu de l'homme coïncide absolument avec le sien. Nous sommes ses enfants, libres du poids de la culpabilité engendrée par notre limitation naturelle, la vraie réalisation de l'exigence chrétienne consistant dans la fidélité à l'activité professionnelle et dans la réalisation de la vertu (TP 438-444).

Dernière manifestation du caractère spontanément et expressément bourgeois de la théologie libérale, cette pensée est partie du pré-supposé du programme de Kant (TP 47). Mais elle ne s'est pas hissée à la hauteur de celui qui lui avait donné le coup d'envoi. Accident de parcours ou dégradation inhérente à la méthode théologique elle-même ?

2. Une seconde ligne (TP 168) voit le jour dans le climat du romantisme. Elle estime la présupposition kantienne incomplète, veut l'améliorer et modifier en conséquence l'exécution du programme. Son représentant le plus important est Schleiermacher. Outre la raison théorique et pratique, celui-ci discerne une autre faculté *a priori* de la raison humaine : le sentiment, condition de l'expérience religieuse.

Cette tentative vise, en élargissant le concept kantien de raison, à sauvegarder la spécificité de la conscience religieuse par rapport à la conscience morale, à mettre en évidence le christianisme comme sommet de la conscience religieuse, à sauver le statut de la théologie comme science.

Elle n'en est pas moins apparentée au pré-supposé kantien. D'une part, elle s'origine dans un dessein éthique prononcé. Schleiermacher est d'abord un homme moderne soucieux de participer au progrès de la culture. Il est convaincu que la culture sans la religion n'est pas une culture intégrale (TP 242-243 ; 247). D'autre part, le mouvement de sa théologie correspond à cette orientation « éthiciste ». Sa théologie chrétienne concrète est étayée par une théologie philosophique à portée apologétique, qui veut montrer dans l'existence des Eglises un moment nécessaire à l'évolution de l'esprit humain. Cette théologie se fonde sur une philosophie qui montre comment la nature et la valeur de la religion sont éclairées par l'éthique, science des principes de l'histoire (TP 248). Enfin, même dans la théologie proprement dite, le schéma de pensée reste rigoureusement anthropologique, puisque l'élément objectif du message chrétien est entièrement relatif à la subjectivité religieuse (TP 260-271).

Cette géniale tentative du « Père de l'Eglise » du XIX^e siècle est-elle philosophiquement tenable ? « Le fait que la raison est originellement sans fenêtres, et que le monde des idées est de l'autre côté, ce fait a été admis un jour, et il est impossible de l'oublier entièrement » (TP 287).

Comment faire de la théologie après Kant ? Barth nous dit qu'avant 1910 déjà, il se sentait profondément étranger au monde bourgeois de Ritschl et de ses disciples (TP, Postface, 446). La platitude de cette théologie modelée sur l'éthos de l'époque, son incapacité à adresser une parole neuve à ce monde qu'elle aspire à rejoindre, éclatent au grand jour dans la démission du monde théologique allemand à l'aube de la première guerre mondiale.

Et Schleiermacher ? Barth n'a cessé de témoigner une profonde admiration pour sa personne et pour son œuvre. Mais comment méconnaître que, en deçà du positivisme ritschlien, il était le fondateur de la théologie qui inspirait le manifeste de soutien à la politique du Reich ? Barth nous dit d'ailleurs que, à partir de 1916, il s'est passé de lui pour tout ce qu'il a pensé, dit et écrit (TP, Postface, 450). Or cette année est précisément celle où il s'est remis à l'étude de Kant.

3. Barth est arrivé à son option théologique définitive grâce à une démarche apparentée aux deux lignes de pensée évoquées ci-dessus. Disciple de Ritschl, mais ouvert à la théologie de Schleiermacher, W. Herrmann a réfléchi sur la signification théologique de la morale de Kant. Infiniment plus religieux que son maître, il a saisi profondément le sens du tragique de cette morale. Non seulement il a introduit Barth à la pensée kantienne, mais il a exercé une influence profonde sur lui. Le théologien suisse avoue — quelles que soient par ailleurs les réserves qu'il peut mettre dans une telle affirmation — être redevable de son existence théologique à son maître de Marbourg¹⁵.

Herrmann sanctionne l'affirmation kantienne de l'autonomie de la morale. Mais il conçoit la relation entre la morale et la religion d'une manière originale. Il considère en effet que la religion possède une vie propre¹⁶. La question éthique revêt selon lui un caractère tragique : elle jette le sujet moral dans la détresse à cause de l'abîme qui sépare l'être du devoir-être. Mais, par elle-même, elle s'avère incapable de rendre compte de la vie propre de l'homme. Ce qui oriente vers la religion, c'est justement cette situation de détresse du sujet moral qui veut réaliser l'idée morale dans son agir¹⁷.

Confronté à la question éthique, l'homme est invité à se livrer humblement à une force qu'il ne peut produire lui-même. Cette force transcendante donne sens à son cheminement. En deçà de la séparation entre l'être et le devoir-être qui reste invincible pour le sujet moral, elle fonde et unifie la vie de celui-ci. Cette libération intérieure de l'homme, c'est la religion. La pensée morale conduit donc à la religion, mais elle ne la crée pas¹⁸.

Envisageant alors l'expérience religieuse pour elle-même, Herrmann s'attache à dépasser le caractère vide de l'expérience kantienne du devoir, la référence formelle à un législateur suprême. L'expérience religieuse est la rencontre avec le Dieu vivant et créateur de vie. De cette vie, Jésus est la manifestation historique. La foi saisit, au-delà de la lettre des récits néo-testamentaires, la force spirituelle qui émane de la vie intérieure de Jésus : il suscite en nous le respect par sa grandeur morale et la confiance par sa conviction de la bonté de Dieu. Conscients de notre finitude, mais délivrés de toute crainte, nous découvrons cette force cachée dans tout le réel, et notre relation au monde s'en trouve transformée¹⁹. « *Abandon total à Dieu dans l'autonomie de la morale* »²⁰ : ainsi Herrmann définit-il la vie chrétienne. La question éthique garde tout son sérieux : sans la bonne volonté qui nous contraint à prendre sur nous le combat avec la nature, le nom du Dieu transcendant reste vide pour nous. Ainsi donc la pleine compréhension de la morale ne peut manquer de rendre compte de la détresse de celui qui livre le combat éthique. Elle n'y arrive qu'en s'ouvrant à une autre dimension, concrètement

15. *Die Theologie und die Kirche*, Munich, 1928, p. 240-241 ; 284.

16. W. HERRMANN, *Ethik*, Tubingue, 1921, p. 12 ; 15 ; 21 ; 44-45.

17. *Ibid.*, p. 87-92.

18. *Die Theologie*, p. 252-253 ; W. HERRMANN, *Ethik*, p. 92-94.

19. W. HERRMANN, *Ethik*, p. 135-136.

20. *Ibid.*, p. 154.

liée à la conscience morale, mais autonome, tout comme celle-ci : l'expérience religieuse, qui vit de la révélation ²¹.

La tentative de Herrmann apparaît donc comme un essai de dépassement par l'intérieur, de manière existentielle, de la problématique de Kant. Non seulement Herrmann a perçu que la philosophie kantienne était une philosophie du point de vue de l'homme, mais il a vu aussi, pour reprendre une expression de J. Lacroix, qu'elle était, comme telle, un « modèle exemplaire de philosophie de l'ina-chèvement ». « *Selber hören* », tel était le conseil de Herrmann à ses disciples. En faisant un pas décisif en avant, Barth suivra cette consigne de son « inoubliable maître ».

L'option théologique de Barth : du Römerbrief à la Dogmatique

1. Dans la conférence sur la *Justice de Dieu* de 1916 et même dans celle sur le *Problème éthique à l'heure actuelle* et dans le *Römerbrief* de 1922²², Barth reste marqué par Herrmann, mais il livre déjà les fruits d'une réflexion personnelle sur la philosophie kantienne.

Par tout ce qu'ils veulent et ce qu'ils font, les hommes concrets prouvent qu'ils ne sont pas la personnalité visée par Kant. Et pourtant « le fait demeure que l'homme, en sa qualité d'homme, est obligé inexorablement de concevoir son existence comme une activité dont il est responsable, ses désirs comme n'allant pas de soi, ce 'non-existant' comme 'ce qui doit être' et ce 'devoir-être' comme la vérité du vrai, la règle dernière de toute son activité »²³. L'homme soumis à l'exigence morale est déchiré. L'exigence d'un acte de foi, présumée dans la théorie kantienne des postulats, ne fait qu'accentuer cet écartèlement. « Si c'est cet acte de foi, où l'infini est partout postulé, qui est le fondement et l'essence de la personne morale, alors qu'en advient-il des personnes historiques, de l'homme que je suis, des hommes que nous sommes ? Qu'en advient-il de l'homme réel, le seul que nous connaissons, si le seul homme qui mérite d'être dit bon n'est ou ne peut être que l'objet d'un acte de foi ?... Comment une éthique idéaliste pourrait-elle se développer autrement qu'en une critique de toute éthique ? Son plus profond postulat n'est-il pas la reconnaissance de l'incapacité radicale de la volonté humaine à faire le bien, la reconnaissance du *seruum arbitrium* ²⁴ ? »

2. Dans les années trente, Barth affranchira son discours théologique de toute forme de recours à une pensée existentielle. Il évaluera alors la signification véritable du virage pris dans le *Römerbrief* en rupture par rapport à la théologie du XIX^e siècle qui s'était référée à la présupposition kantienne.

Celle-ci avait conduit la théologie à une impasse, et la tentative pour la dépasser de l'intérieur s'était avérée vaine : suspecte du point

21. *Ibid.*, p. 6-7 ; 107 ; 127 ; 135 ; 154-161.

22. Il s'agit de la version remaniée : *Der Römerbrief*, Munich, 1922.

23. *Parole de Dieu*, p. 158.

24. *Ibid.*, p. 173.

de vue philosophique, réductrice quant à l'objet de la foi. N'est-ce pas en fin de compte son propre reflet, auréolé de la lumière de l'infini, que l'homme retrouve dans le sentiment ? L'essence du Dieu que vise une considération théologique rivée à un schéma anthropologique n'est au fond que l'essence de l'homme. Il est possible, sans modifier fondamentalement cette théologie, de la transformer conformément à son dessein secret, en anthropologie (TP 328-333)²⁵. La tentative de Herrmann, qui se mouvait dans un schéma anthropologique, ne menait-elle pas aux limites de ce schéma ? Barth se demandera en 1928 si ce théologien ne voulait pas dire autre chose que ce qu'il disait à l'époque. Une soumission au mystère du Dieu biblique ne précédait-elle pas implicitement la soumission à l'expérience religieuse ? Et la position de la question éthique ne présupposait-elle pas, non l'expérience religieuse, mais la *révélation* qui précède et la morale et la religion ? Quoi qu'il en soit, la théologie commence pour Barth là où elle finit pour Herrmann²⁶.

Barth constate que, au-delà des deux lignes de la théologie du XIX^e siècle qui avait donné le meilleur d'elle-même dans la pensée de Herrmann, il a opté pour une *possibilité théologique entièrement autre*. Le présupposé de Kant était que la religion entre dans le cadre des possibilités humaines, qu'elle est en tout cas affaire de raison. Barth a refusé ce présupposé : antérieure à cette fonction humaine est « l'action d'un Dieu non identique à la substance de la raison humaine » (TP 168). Optant pour cette troisième possibilité, la théologie se contente de son indépendance : elle reconnaît son point de départ dans la révélation aussi réellement que la philosophie reconnaît le sien dans la raison (TP 169).

Dans les années vingt, Barth pouvait se demander si Kant avait vu les difficultés inhérentes à l'accomplissement de son programme, difficultés que lui-même mettait en évidence dans sa conférence sur le *Problème éthique à l'heure actuelle*²⁷. Mesurant, dans les années trente, le double aspect de la pensée de Kant, il affirme que celui-ci était bien conscient de la possibilité d'une considération tout autre que la sienne. Dans sa rigueur et son honnêteté, sa position avait le mérite de placer la théologie devant une option méthodologique inéluctable. Le philosophe considère, d'un point de vue formel, la religion « dans les limites de la simple raison ». Méthodologiquement, il exclut la révélation, c'est-à-dire « la raison positive et concrètement croyante » (TP 147). Mais cette exclusion n'est pas ignorance d'une autre possibilité : « même s'il la situe à l'extrême bord de sa pensée, en tant que vis-à-vis refusé, elle

25. Cf. J. GLASSE, *Barth zu Feuerbach*, dans *EvTh* 28 (1968) 464-466. Dès 1914, Barth se réfère à la pensée de Feuerbach. Ce n'est qu'à Göttingen qu'il en acquerra une connaissance sérieuse. Il souscrit, dans la période des années vingt, au refus de Feuerbach d'attribuer un contenu objectif au sentiment religieux et à la manière dont ce philosophe a compris le mouvement de la théologie du XIX^e siècle : un reflux vers l'anthropologie.

26. *Die Theologie*, p. 264-266.

27. *Parole de Dieu*, p. 173.

n'en constitue pas moins pour lui un vis-à-vis, une sollicitation avec laquelle il rompt, non pas fondamentalement, mais pratiquement, c'est-à-dire qu'il ne peut faire entrer dans sa propre position » (TP 136).

Barth ne veut pas s'ériger en philosophe de la religion et réviser le kantisme. Mais considérant la frontière que Kant s'est refusé à franchir, il constate que, si ce dernier ne veut pas en dire plus que ne lui permet son hypothèse de travail, l'accomplissement de son programme ne s'en heurte pas moins à des éléments rebelles au processus de rationalisation. On peut les considérer comme accidentels. Barth y voit plutôt la limite du système. Limite dont Kant est conscient, mais que, fidèle à sa méthode, il se refuse à franchir. Ce domaine limitrophe, il s'en écarte ou, quand c'est possible, il en intègre des éléments interprétés conformément à son herméneutique (TP 160-161).

Il est significatif que cette perturbation du programme intervienne au nœud de la doctrine kantienne de la religion rationnelle, là où il est question de la raison pratique qui s'affirme dans l'acte conforme au devoir et fonde la métaphysique (TP 156). Rompant avec l'optimisme que le XVIII^e siècle lui a légué à travers Rousseau, qui considère une supériorité du bien inhérente à nous comme une sorte d'*a priori*, Kant nie la possibilité d'un progrès basé sur un développement des qualités morales de l'homme. La possibilité de nous écarter de la loi après l'avoir reconnue renvoie à la coexistence, à côté du principe du bien, d'une source du mal dans la raison. Non le poids des penchants naturels, mais un *mal radical* qui affecte le fondement suprême et objectif de toutes les maximes, et est donc comparable à la « liberté pour le bien ». De là surgissent des concepts qui font appel, au-delà de la raison, à une transformation du cœur impossible pour nous, au-delà de l'action humaine, à l'action créatrice d'un Dieu non identique à celle-ci. Le philosophe est conscient d'atteindre ici une frontière où des concepts relevant d'un domaine extérieur menaceraient, s'ils y étaient introduits, la rationalité de son propre système (TP 156-164). « La grâce, les miracles, les mystères de la vocation, de la réparation, de l'élection, la possibilité de moyens de grâce sont, comme le dit cette expression très claire du point de vue de la méthode, des '*parerga*' de la religion dans les limites de la simple raison ; ils n'ont pas leur place à l'intérieur de celle-ci, mais ils y touchent. La raison, consciente de son incapacité à satisfaire à ces exigences morales, s'étend jusqu'à des idées transcendantes qui peuvent combler cette insuffisance. Elle ne se les approprie cependant pas comme un accroissement de son domaine. Sans contester ni la possibilité ni la réalité de leurs objets, elle ne peut cependant les intégrer aux maximes de sa pensée et de son action » (TP 164²⁸).

Faisant preuve de cette réserve, Kant semble jeter un regard « sur la frontière au-delà de laquelle il se sent et se déclare incom-

28. Citation de *La religion dans les limites de la simple raison*.

pétent et où il est spectateur, membre respectueux et quelque peu malicieux d'une autre faculté, non habilitée en cette affaire ; il se comporte en conséquence sans protester ni consentir, décline toute responsabilité et attend de voir si le théologien a le désir et le courage d'occuper vraiment la position d'annonciateur de la révélation, c'est-à-dire de la religion à l'intérieur et à l'extérieur de la simple raison » (TP 148). Cette théologie se porterait responsable d'un domaine où la philosophie de la religion ne veut ni ne peut intervenir. La philosophie de la religion ne peut rendre compte aux yeux de la raison humaine de la réalité et de la possibilité de la révélation, et servir ainsi d'appui à cette « théologie biblique » à laquelle, selon Kant interprété par Barth, elle ménage un espace. Réciproquement, elle n'a pas le droit de nier cette révélation. Quant à la théologie à laquelle cette philosophie s'offre comme « amie et compagne », il ne lui appartient pas de prouver *de l'extérieur* que Dieu a parlé par la Bible. Que le théologien entre dans son *domaine propre* : ainsi seulement il fera œuvre d'homme de science. Qu'il *prouve qu'il y a un Dieu au moyen des paroles de celui-ci dans la Bible* (TP 169-173).

Barth ne nourrit pas d'illusions sur les motifs de la prudence dont Kant fait preuve : il est conscient du caractère précaire de cette localisation de la théologie dans le cadre de l'entreprise kantienne. N'empêche que la démarche du philosophe l'a stimulé et que l'œuvre de sa vie consistera à conquérir haut la main, par la valeur d'une « existence théologique », la place que Kant lui ménageait ironiquement, mais non peut-être sans une secrète attente.

Conclusion

La réflexion sur les circonstances de la maturation de l'œuvre de Barth permet de percevoir la cohérence interne de la démarche de l'auteur du *Römerbrief* et de la *Dogmatique* et d'esquisser une hypothèse concernant la signification de celle-ci.

La pensée de Barth a été mise en branle par la volonté de soustraire la foi dans le Dieu biblique à la mainmise d'une société qui légitimait religieusement un statu quo social et une politique guerrière. Cette situation de pseudo-chrétienté permet de comprendre pourquoi Barth s'acharne en 1922 à proclamer que Dieu est le Tout Autre et que l'agir humain est précaire, même et surtout là où il se pare du nom de chrétien. Dans les années trente, une fois la rupture consommée et les ambiguïtés dissipées, Barth sera en mesure de redire la même chose, mais positivement : la foi qui cherche à comprendre — il est clair désormais qu'elle n'a rien à voir avec les motivations d'un christianisme sociologique — annonce l'**Humanité de Dieu et la signification éminente dont l'agir humain se voit investi.**

Le théologien qui opère cet itinéraire intellectuel a très clairement saisi l'enjeu de la question posée à la théologie par une philosophie pour laquelle l'*action humaine* était devenue le point de départ de toute interrogation sur le sens ultime. Nous avons vu combien il valorise la portée métaphysique de la *Critique de la raison pratique*. Mais le discours philosophique peut-il, dans sa tentative d'élucidation, répondre à la question du sens, rejoindre l'*homme réel* ? En d'autres termes : l'action humaine manifeste un *dynamisme* qui la porte à un dépassement continu. La philosophie réfléchit sur cette expérience et aboutit à poser un *horizon nouménal omniprésent de notre agir dans le monde des phénomènes*. La dignité de l'homme consiste à prendre en main sa destinée. La philosophie a-t-elle pour autant résolu le problème du *salut* ? Le discours philosophique a dévoilé l'existence comme appel à une transcendance qui la comblerait. Mais la volonté, d'où jaillit cet appel, est simultanément travaillée par une force de dissolution qui voue son projet à l'échec. La philosophie kantienne amène la réflexion à ce seuil, à la conscience du tragique d'un vécu que la réflexion ne peut épuiser. Elle débouche sur l'attente d'une réponse qui la dépasse, qui ne pourrait venir que d'au-delà de l'humain.

Négativement, elle indique ainsi à la théologie le domaine dans lequel pourrait se déployer son propre discours au cas où cette attente serait comblée. En 1922, Barth se concentre sur ce moment négatif : au regard des possibilités humaines, la Parole de Dieu reste l'inimaginable. Dans les années trente, le théologien, conséquent avec lui-même, renoncera à toute autre apologétique que celle que le philosophe a lui-même élaborée implicitement dans le cours de sa démarche. Considérant que le Dieu qui s'annonce a la puissance de s'attester comme digne de foi, il entreprendra de témoigner tout simplement de la révélation.

On ne rend pas justice à Barth quand on l'accuse de s'être retranché dans une tour d'ivoire ou d'avoir adopté une attitude de mépris à l'égard de la raison humaine. Le véritable drame de Barth, c'est d'avoir pris part comme croyant aux aspirations et revendications de mouvements historiques qui montaient en dehors du christianisme ou contre celui-ci. Le théologien n'a vu qu'une issue à cette tension : renoncer à l'apologétique stérile qui spéculait sur des prémisses philosophiques théistes, sur le rôle sociologique de l'Eglise ou la supériorité d'un style de vie chrétien ; prendre son point de départ suffisamment haut pour être en mesure de rejoindre critiqueusement les forces vives de son époque sans pour autant renoncer à son identité chrétienne.