

L'ambivalence de Barth à l'égard de Kierkegaard : un commentaire

Autor(en): **Bühler, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **63 (2013)**

Heft 3-4: **Søren Kierkegaard (1813-1855) : à l'occasion du bicentenaire de sa naissance**

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-514929>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'AMBIVALENCE DE BARTH À L'ÉGARD DE KIERKEGAARD

Un commentaire¹

PIERRE BÜHLER

Résumé

Dans son texte «Reconnaissance et révérence» de 1963, Karl Barth défend l'idée qu'il faut passer par l'école de Kierkegaard, mais qu'il serait dangereux d'y rester et qu'il convient aussi d'en ressortir. En guise de commentaire au texte de Barth, et en référence à d'autres passages dans son œuvre, cet article entreprend d'explicitier et de comprendre l'ambivalence qui marque le rapport de Barth à Kierkegaard. En un certain sens, on pourra dire que la recommandation de 1963 se traduit dans le parcours de Barth lui-même : forte inspiration au départ, puis prise de distance de plus en plus marquée.

Lorsqu'on lit les deux textes écrits par Barth en 1963, en lien avec le 150^e anniversaire de Kierkegaard, on réalise bien l'ambivalence qui habite le lien du théologien bâlois au philosophe danois. C'est non sans humour qu'il imagine le rencontrer dans les rues de Copenhague lorsqu'il y viendrait chercher son prix, l'entendant même se moquer avec ironie de ce qu'il est devenu : un vieil homme vénérable que l'on récompense en grandes pompes pour des raisons un peu douteuses, alors qu'il voulait être, dans ses débuts, un témoin vaillant de la vérité ! À travers ces lignes, à travers le clin d'œil de l'humour, on devine que le rapport fait problème, et puisque le discours prononcé durant la cérémonie de remise du prix doit aborder un thème significatif pour son existence théologique, Barth en profite pour rendre compte de ce rapport. En un sens, c'est peut-être la métaphore de l'école qui exprime le mieux cette ambivalence. Si Kierkegaard est un maître, on va à l'école chez lui. Mais il est normal que l'on ne reste pas à cette école : on en ressort un jour, comme tous les écoliers. Et la petite typologie de théologiens élaborée du point de vue du rapport à

¹ De manière générale sur le rapport entre Barth et Kierkegaard, on pourra maintenant consulter: L. C. BARRETT, «Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulsion», in: J. STEWART (éd.), *Kierkegaard's Influence on Theology*, t. 1: *German Protestant Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Ressources. Volume 10, t. 1)*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2012, p. 1-41 (bibliographie: p. 35-41).

Kierkegaard est parlante : entre ceux qui manquent la rencontre du maître de Copenhague et qui donc peuvent vivre et travailler paisiblement, sans tourment ni embarras, et ceux qui restent chez lui et qui, mis en suspens par lui, ne sont qu'un seul grand tourment dans leur vie et leur travail, il y a ceux – et Barth en est, évidemment ! – qui ont passé par cette école, qui ont reçu son enseignement, mais qui ont ensuite continué leur chemin, s'émancipant de lui, pour ne pas être aspirés par les spirales de sa dialectique ! Et pourtant, comme Barth le dit lui-même, tout en s'éloignant de lui, il pense pourtant «être resté fidèle au réveil de Kierkegaard», et ce «jusqu'à ce jour» !

Cela pourtant n'empêche pas Barth de formuler ses questions critiques : trop de négations, de contradictions et d'abîmes, dans lesquels l'Évangile de la libre grâce divine risque de se perdre ; trop d'insistance sur l'individu, au risque de perdre le sens de la communauté et la responsabilité pour les questions sociales ; trop de concentration sur les bases anthropologiques («une nouvelle systématique anthropocentrique»), qui montre que Kierkegaard était «bien plus profondément lié au XIX^e siècle que nous voulions le penser», victime malgré lui des dérives modernes du piétisme et du rationalisme auxquels il voulait pourtant passionnément s'opposer. C'est pourquoi, vers la fin de son discours, Barth peut reprendre de manière ramassée les trois objections fondamentales à Kierkegaard en soulignant le *oui* de Dieu à l'homme, contre les négations, la *communauté* transmettant le message dans le *monde*, contre l'insistance sur l'individu, et le message venant *d'en haut*, contre l'anthropocentrisme qui voudrait le fonder d'en bas.

Quelques années plus tard, dans une lettre du 1^{er} novembre 1967 à un collègue canadien, Barth pourra caractériser son lien à Kierkegaard d'une manière assez comparable :

Je suis aussi peu un «adversaire de Kierkegaard» aujourd'hui que je ne l'ai été jadis. Mais, en somme, je n'ai jamais été non plus un véritable ami de Kierkegaard – même pas dans le commentaire de l'épître aux Romains –, et encore moins un inconditionnel de Kierkegaard. Je l'ai laissé me dire ses paroles avec tout le sérieux qu'il fallait – et quiconque veut être théologien, qu'il prenne garde de ne pas passer à côté de lui ! Mais ensuite, j'ai aussi laissé ses paroles être dites et j'ai continué avec joie mon chemin théologique – car je le pense encore toujours : quiconque l'a rencontré et reste auprès de lui, qu'il prenne garde que l'Évangile ne se transforme pas pour lui en une affaire ennuyeuse et légaliste.²

Ce passage montre bien qu'au jugement sur Kierkegaard s'associe chez Barth une rétrospective sur sa carrière théologique. En effet, on pourrait dire que la trajectoire personnelle de Barth dans son rapport à Kierkegaard correspond assez bien à l'attitude qu'il recommande en 1963 : il est allé à l'école chez Kierkegaard, l'a pratiqué, et même avec une certaine passion, mais a ensuite appris peu à peu à le quitter, pour poursuivre son chemin.

² K. BARTH, *Briefe 1961-1968*, in: ID., *Gesamtausgabe*. V: *Briefe*, Zürich, TVZ, 1975, p. 440 (trad. P. Bü.).

À l'école chez Kierkegaard

On peut dire que l'école de Kierkegaard s'ouvre pour Barth, comme il le dit lui-même dans son discours de Copenhague, «vers 1919, dans le tournant critique de la première à la deuxième édition de mon commentaire de l'épître aux Romains»³. Même s'il dit dans sa lettre tardive qu'il n'était pas non plus un véritable ami de Kierkegaard à cette époque, il peut pourtant dire à Copenhague que cette deuxième édition «est le document très parlant de ma participation à ce qu'on appela la 'renaissance de Kierkegaard'». On le sait, dans la préface, Kierkegaard fait partie, à côté de Dostoïevski et d'autres, des facteurs qui ont rendu cette nouvelle version du commentaire nécessaire, et on retrouve, à travers ce dernier, de nombreuses catégories kierkegaardiennes comme «paradoxe», «existence» ou «dialectique». Barth souligne même, au terme de sa préface, que s'il a un «système», ce serait celui de la «différence qualitative infinie» de Kierkegaard, également mentionnée dans le discours de Copenhague !

Cette influence de Kierkegaard se maintient dans les années 1920. Lorsqu'en 1924, dans son texte «La Parole de Dieu, tâche de la théologie», il définit sa «lignée d'ancêtres», il dit qu'elle «remonte par Kierkegaard jusqu'à Luther et à Calvin, à Paul et à Jérémie»⁴. Et dans la préface de sa *Christliche Dogmatik* de 1927, il dira de Kierkegaard qu'il fait partie d'une série d'auteurs «chez lesquels je me sens théologiquement plus ou moins à la maison sur certains points décisifs»⁵. Mais, dans cette phase déjà, Barth souligne surtout, comme il le fera aussi dans le discours de Copenhague, la force de la critique de Kierkegaard, «tellement impitoyable dans sa manière de trancher et de séparer», son combat passionné contre tout ce qui édulcore le message de l'Évangile dans la pensée, la chrétienté et la société. Ce n'est peut-être pas un hasard si, à Copenhague, Barth ne cite explicitement qu'une seule œuvre de son maître danois, l'œuvre tardive *L'instant*, achetée probablement en 1909 déjà et restée sans effet pendant plusieurs années de sa vie. Barth semble surtout inspiré par le combat du dernier Kierkegaard⁶, un combat qu'il transpose dans son propre combat révolutionnaire du début des années 1920, si bien que Kierkegaard

³ Cf. la traduction française de cette deuxième édition, de 1922 : K. BARTH, *L'épître aux Romains*, trad. par P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1972.

⁴ K. BARTH, «La Parole de Dieu, tâche de la théologie», in : Id., *Parole de Dieu et Parole Humaine*, trad. par P. Maury et A. Lavanchy, Paris, Les Bergers et les Mages, 1966, p. 201-230, citation p. 211.

⁵ K. BARTH, *Christliche Dogmatik*. Band 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, München, Kaiser, 1927, p. VI (trad. P. Bü.).

⁶ On peut constater que Barth mentionne relativement peu d'ouvrages de Kierkegaard, et souvent seulement ponctuellement : à côté de *L'instant*, principalement les *Miettes philosophiques*, les *Œuvres de l'amour* et des extraits des journaux.

devient, dans cette lutte, «l'un des coqs dont la voix semblait nous annoncer de près et de loin l'avènement d'un jour véritablement nouveau».

Sortir progressivement de l'école

Dans le contexte animé des débats de l'époque, en lien avec certains théologiens amis ou ennemis, Barth entrevoit déjà certains dangers de la pensée kierkegaardienne, même s'il dira à Copenhague qu'il avait alors omis certains traits plus problématiques «à force d'acquiescer avec joie à Kierkegaard sur sa ligne combative». Parlant, dans la correspondance avec son collègue Thurneysen, de Geismar, un théologien soupçonné d'appartenir au cercle de Holl et de Hirsch, les deux amis semblent s'entendre sur la formule que «sans aucune intelligence il aime le Kierkegaard du milieu [*den mittleren Kierkegaard*]»⁷, et il faudra probablement entendre par là le Kierkegaard des *Étapes sur le chemin de la vie* et du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, le Kierkegaard des sphères d'existence, du penseur subjectif et de la vérité comme subjectivité. Environ à la même époque, dans une lettre du 15 février 1925, Barth rapporte à Thurneysen une rencontre avec Bultmann et mentionne qu'il lui avait reproché sa «manière de penser anthropologico-kierkegaardiano-luthérienne»⁸. De telles expressions montrent combien la réception de Kierkegaard est marquée par les discussions théologiques de l'époque, au sein de la théologie dialectique, mais aussi dans le contexte des confrontations avec les événements socio-politiques.

La critique d'un anthropocentrisme que Barth repère tôt déjà chez Kierkegaard va s'accroître au moment où Barth quitte le projet de la *Christliche Dogmatik* pour s'engager dans celui de la *Kirchliche Dogmatik*. La prise de distance à l'égard de Kierkegaard est une partie constitutive de ce tournant. Il sort de l'école de Kierkegaard, ou, comme il le dira dans la préface du premier volume, il s'agit maintenant de débarrasser la théologie de tout le jargon existentialiste. Mais plus fondamentalement, il en va d'éviter toute tentation de fonder le discours théologique sur la philosophie de l'existence, danger que Barth désignera constamment comme celui de l'anthropologisation de la théologie. Ainsi, au fil des volumes successifs de la dogmatique, Kierkegaard n'occupera qu'une place relativement discrète, et si certains éloges ne manquent pas, c'est tout de même la critique qui prédomine : de manière un peu stéréotypée, les reproches sont ceux de l'anthropocentrisme, de l'individualisme, du subjectivisme, de la tendance à un christianisme privé, du légalisme, de l'existentialisme, des reproches que l'on retrouve aussi dans les deux textes de 1963. Pour le dire dans les mots de Barth : la tonalité particulière de Kierkegaard est

⁷ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, *Briefwechsel*, Band 2 : 1921-1930, in : ID., *Gesamtausgabe*. V: *Briefe*, Zürich, TVZ, 1974, p. 355 (trad. P. Bü.). La formule est utilisée par Thurneysen, mais en connivence avec Barth.

⁸ *Op. cit.* (note 7), p. 306 (trad. P. Bü.) – Barth ajoute : «(+ gogartanisch !)

devenue de plus en plus «une tonalité sous-jacente [...] parmi d'autres». C'est Bultmann qui, lui aussi, fera ce constat dans une lettre du 10 décembre 1935 à Barth: reprochant à Barth et Thurneysen d'opposer parole et existence et donc de ne plus prêcher à la manière de Paul et de Luther, en veillant à ce que la parole de Dieu pénètre avec force dans l'existence humaine, il ajoute: «Je pourrais aussi dire: l'élément de Kierkegaard qui, jadis, agissait de manière si vigoureuse chez vous et Thurneysen, a disparu.»⁹

Un mauvais maître, finalement, comme Schleiermacher ?

En 1924, dans l'article cité ci-dessus, lorsque Barth inscrivait Kierkegaard dans sa «lignée d'ancêtres», il en excluait explicitement Schleiermacher: «je tiens Schleiermacher pour un *mauvais* maître de théologie». Et un peu plus bas, dans le même texte: «Car ce que signifient les noms de Kierkegaard, de Luther et de Calvin, de Paul et de Jérémie, c'est une compréhension très nette, totalement différente de celle de Schleiermacher, du fait que le service de l'homme doit être service *de Dieu* et jamais inversement.»¹⁰ Lorsqu'on lit de tels passages, dans lesquels l'héritage de Schleiermacher est radicalement opposé à celui de Kierkegaard, il est d'autant plus frappant d'observer comment, dans ses dernières années, ces deux héritages sont rapprochés l'un de l'autre, pour être mis à distance tous deux de sa propre position. Déjà dans le discours de 1963, Barth souligne qu'on aurait pu voir les dangers d'anthropologisation que comporte la philosophie de l'existence de Kierkegaard si l'on avait lu Schleiermacher «de manière suffisamment attentive pour être définitivement averti du danger de tous les prolongements de son programme, y compris du prolongement existentialiste».

C'est dans sa postface à un recueil de textes de Schleiermacher, qui paraît en 1968¹¹, l'année de sa mort, que Barth, dans le contexte d'une discussion avec Bultmann, radicalise cette critique d'un Kierkegaard placé à l'enseigne de Schleiermacher, aux côtés de Luther, d'ailleurs, comme déjà en 1925, avec la formule «anthropologico-kierkegaardiano-luthérienne»! Ainsi, «quant à Luther: il n'y a pas de doute: on peut tirer de l'édition de Weimar, cette grande boîte de Pandore, entre autres un fil qui relie à la théologie existentielle, et donc

⁹ KARL BARTH – RUDOLF BULTMANN, *Briefwechsel 1911-1966*, in: ID., *Gesamtausgabe*. V: *Briefe*, Zürich, TVZ, 2^e éd. révisée et augmentée, 1994, p. 161 sq. (trad. P. Bü.).

¹⁰ *Art. cit.* (note 4), p. 212.

¹¹ Édité dans la collection de poche Siebenstern par H. BOLLI, le recueil s'intitulait: *Schleiermacher-Auswahl*, München/Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag (Siebenstern, N° 113/114), 1968. La postface de Barth se trouve aux pages 290-312. Elle se trouve en traduction française à la fin de l'ouvrage: K. BARTH, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 445-465, citations p. 456.

indirectement à Schleiermacher.» Et peu après suit la remarque concernant l'ancien maître danois: «Quant à Kierkegaard, j'avoue que la façon dont les théologiens existentiels se réclament de lui, qui est leur grand initiateur direct, m'a rendu quelque peu réticent vis-à-vis de lui-même.» Et Barth d'enchaîner avec la question suivante: «Pourquoi s'est-il distancé – à sa manière originale, qui n'en est pas moins conforme à l'esprit du milieu du XIX^e siècle – si rigoureusement de Hegel et si peu de Schleiermacher, pour autant que je sache ?»

Kierkegaard est-il allé à l'école chez Schleiermacher ?

Qu'en est-il de ce rapport de Kierkegaard à Schleiermacher, sur lequel Barth s'interroge ici ? Sans vouloir le traiter de manière exhaustive, il vaut la peine de mentionner ici quelques éléments de réponse à la question de Barth¹².

Commençons par quelques faits bio- et bibliographiques qui montrent que Kierkegaard non seulement connaît l'œuvre de Schleiermacher, mais fait aussi l'effort d'entrer en débat avec elle. Au moment où il y fait ses études, la Faculté de théologie de Copenhague est fortement influencée par la pensée de Schleiermacher. D'ailleurs, ce dernier viendra lui-même à Copenhague en 1833, peu avant sa mort, occasion de l'unique rencontre des deux auteurs, le jeune étudiant et le professeur en fin de carrière. Comme l'attestent des notes de cours, Kierkegaard entend parler de Schleiermacher dans les cours de Martensen, et des notes de lecture montrent qu'il a lu la dogmatique de Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, un ouvrage qui se trouvait d'ailleurs dans sa bibliothèque, à côté des *Discours sur la religion*, de la *Dialectique*, de recueils de prédications et de la traduction allemande des œuvres de Platon, sur laquelle il travaillera de manière intense dans la période de la rédaction de sa thèse, consacrée au *Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*.

Malgré cette étude apparemment intense du théologien allemand, il faut dire que, globalement, à la différence d'autres auteurs, Schleiermacher occupe une place relativement discrète dans l'œuvre de Kierkegaard. Dans l'œuvre publiée, l'essentiel des remarques se trouve dans la thèse de doctorat, en lien avec la traduction allemande de Platon et un article que Schleiermacher avait consacré à Socrate. D'autres réflexions sur Schleiermacher se trouvent en priorité dans ses notes de journal, où il se réfère de temps à autre à la dogmatique ou discute la conception de la religion développée dans les *Discours*. Ces remarques, souvent lapidaires, expriment un avis assez fluctuant, entre

¹² Pour une présentation détaillée du dossier, on pourra consulter: R. E. CROUTER, «Schleiermacher: Revisiting Kierkegaard's Relationship to Him», in: J. STEWART (éd.), *Kierkegaard and His German Contemporaries*, t. II: *Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Ressources. Volume 6, t. II)*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2007, p. 197-231 (bibliographie très fournie: p. 222-231). – Je reprends ici quelques indications tirées d'un bref article paru dans le mensuel *Évangile et liberté*: P. BÜHLER, «Kierkegaard et Schleiermacher», *Cahier Évangile et liberté*, N° 88: juillet 1990, p. V-VI.

des critiques souvent très sévères, formulant avec fermeté les erreurs et les faiblesses de sa pensée, et des éloges parfois dithyrambiques. Ainsi, soulignant que Schleiermacher lui permet de résoudre des problèmes de dogmatique, notamment sur la prédestination et le péché originel, Kierkegaard parlera des «immortels services que Schleiermacher a rendus à cette science».¹³ Cette ambivalence témoigne d'une relation ouverte, vivante, et non pas figée et fermée. On peut dire qu'elle s'inscrit dans le contexte de préoccupations théologiques communes, mais sans pour autant que Kierkegaard s'abstienne de formuler ses questions critiques. Considérons ces deux moments successivement.

a) Le souci commun qui habite les deux auteurs me semble pouvoir être explicité selon trois perspectives :

Tous deux me semblent être animés par l'effort d'assurer à la religion ou, comme le dira de préférence Kierkegaard : à la religiosité, son statut propre. C'est pourquoi on pourrait montrer sans trop de peine que Kierkegaard partage la double démarcation que Schleiermacher effectue pour la religion à l'égard de la métaphysique et de la morale. C'est même probablement ce qui anime sa lutte contre les systèmes de l'idéalisme allemand et contre les compromissions de la chrétienté danoise avec la mondanité. La religiosité n'est pas affaire de connaissance, ni d'action, mais d'existence (de *pathos existentiel*, dira Johannes Climacus dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*).

Pour déterminer ce statut propre du religieux, tous deux se concentrent sur une dimension accentuant l'implication de la subjectivité humaine dans la vérité, ce qui leur vaudra d'ailleurs, à tous deux, l'objection de subjectivisme ou d'anthropocentrisme de la part de Barth, comme nous l'avons vu ci-dessus. Que ce soit par les concepts de sentiment ou de conscience de soi chez Schleiermacher ou par celui d'existence, d'appropriation ou de réduplication chez Kierkegaard, il en va toujours d'une dimension dans laquelle l'être humain est touché au plus profond de sa personne, à la source même de lui-même. Pour les deux, c'est cette perspective qui constitue l'ancrage déterminant de tout effort théologique. Contre le reproche barthien de subjectivisme, on soulignera que les deux auteurs mettent l'accent non pas sur l'activité du sujet, mais bien sur la réception passive, et considèrent donc comme constitutive l'ouverture de l'être humain à une dimension qui vient de l'extérieur à sa rencontre.

Pour les deux, l'effort théologique fondamental consiste à situer la foi chrétienne dans le contexte général de la vie humaine préalablement saisie et interprétée. C'est ce qui leur a valu à tous deux le reproche «d'anthropologiser la théologie». Pourtant, il y a là un défi élémentaire auquel les deux s'exposent : la foi chrétienne doit pouvoir être saisie dans son originalité par le contraste avec les formes habituelles de la vie humaine. C'est ce qui anime chez Schleiermacher l'effort d'explicitation la conception chrétienne dans le contexte de l'expérience religieuse inscrite dans la réalité humaine et chez Kierkegaard ceux de définir les différentes sphères d'existence auxquelles la foi chrétienne se trouve confrontée dans le monde.

¹³ *Le concept d'angoisse* (1844), OC 7, p. 122.

b) Sur ce fond commun, les jugements critiques que Kierkegaard porte sur Schleiermacher dans ses notes des journal permettent de dégager quelques divergences dans leur manière d'accomplir leur démarche. On en formulera quatre dont la cohérence interne apparaîtra sans peine :

Comme la foi chez les dogmaticiens hégéliens, la religion chez Schleiermacher, dit Kierkegaard, «n'est au fond rien d'autre que l'immédiateté première, la condition de tout – le fluide vital – l'atmosphère qu'on respire dans la vie spirituelle – et qu'on a donc tort de désigner par ces mots»¹⁴. Autrement dit : à la différence de l'existence, qui plonge l'être humain dans les tensions de ses choix et de ses efforts quotidiens, le sentiment religieux se situe au niveau d'une intuition immédiate et finalement quelque peu poétique. C'est pourquoi, dans le jugement de Kierkegaard, la compréhension de la religion est chez Schleiermacher de connotation esthétique, raison pour laquelle il peut caractériser ce dernier comme un «esthète-métaphysicien»¹⁵.

Pour cette même raison, l'objet de l'expérience religieuse est lui aussi saisi de manière trop immédiate : l'être humain se trouve face à l'univers, grand tout qui s'impose à lui à travers ses manifestations finies et le subjugué par sa plénitude et sa nécessité. Cela conduit Kierkegaard à parler de l'erreur de Schleiermacher dans sa définition de la religion comme panthéisme «lorsqu'il fait de ce moment situé hors du temps où fusionnent l'universel et le fini – la religion»¹⁶. C'est dans cette même perspective qu'il faut comprendre le soupçon de spinozisme¹⁷ et cette autre remarque lapidaire étonnante : «Schleiermacher est comme une renaissance du stoïcisme dans le christianisme.»¹⁸

C'est dans la note X, 2 A 416-417 des *Papirer*, de 1850, déjà citée au point précédent, que Kierkegaard formule de la manière la plus claire ses réserves à l'égard de la dogmatique de Schleiermacher. Les reproches de panthéisme et de spinozisme sont explicités à l'aide de l'opposition entre l'être et le devenir¹⁹. «L'erreur de la dogmatique de Schleiermacher c'est qu'au fond la religiosité est toujours pour lui un état, elle est, il représente tout en 'être'». Le sentiment de dépendance comme principe de toute religion, c'est encore «de la religiosité en 'être'». Pour cette raison, estime Kierkegaard, Schleiermacher ne peut pas poser le problème de la vérité et de la non-vérité du sentiment religieux : «le sentiment est toujours vrai». «Quand on se place dans l'être, la vérité est

¹⁴ *Journal (extraits)*, t.* : 1834-1846, éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1963, p. 86 (*Papirer* I A 273).

¹⁵ *Journal (extraits)*, t.*** : 1849-1850, Paris, Gallimard, 1955, p. 331-332 (*Papirer* X, 2 A 416-417) ; p. 332 : «C'est de cette façon, je pense, que Schleiermacher a raté le portrait de la vie chrétienne, car en esthète-métaphysicien il ne la conçoit que comme état [...]»

¹⁶ *Journaux et cahiers de notes*, Paris, Fayard/Orante, Volume I : *Journaux AA-DD*, 2007, p. 153 (DD : 9 ; *Papirer* II A 91).

¹⁷ *Op. cit.* (note 15), p. 331 : «c'est du spinozisme».

¹⁸ *Op. cit.* (note 14), p. 87 (*Papirer* I A 305) ; probablement à comprendre au sens d'une tendance du stoïcisme au panthéisme.

¹⁹ Toutes les citations qui suivent sont tirées de cette note ; cf. *op. cit.* (note 15).

d'être.» Pour Kierkegaard, en revanche, «toute la lutte ne commence qu'au devenir». Que faut-il entendre par là ? La catégorie du devenir n'est pas utilisée ici pour marquer une progression constante, un développement linéaire. Elle a un accent éthique, parce qu'elle marque la saisie de la foi chrétienne en tant qu'effort existentiel. C'est pourquoi, en contraste avec l'état religieux de «l'esthète-métaphysicien», Kierkegaard souligne : «Dès que la question devient éthique, donc dès qu'il s'agit du devenir de cet état, comment il naît, ce que j'ai à faire pour qu'il naisse, et comment il se conserve ou comment je me conserve en lui, ce qui est aussi du devenir, aussitôt le visage de la religiosité change.» C'est cet élément du portrait de la vie chrétienne que Schleiermacher a raté. Ce qui manque à Kierkegaard chez ce dernier, c'est l'aspect de la lutte, du devenir chrétien dans ses tensions, ses conflits : «De là la crainte et le tremblement, et cet essentiel "tu dois" : de là aussi la possibilité du scandale, etc. Tout cela n'occupe guère Schleiermacher.»

C'est ce qui conduit au quatrième élément critique, par lequel Kierkegaard établit un lien entre la théologie de Schleiermacher et les compromissions de la chrétienté du XIXe siècle. Cette remarque porte sur la notion de «conscience chrétienne», exprimant le christianisme comme une grandeur culturelle et historique²⁰. Dans le jugement sévère de Kierkegaard, cet aspect ne constitue qu'un simple vernis culturel, volatilisant le trait spécifique du christianisme qui est d'abord et fondamentalement «pour l'individu». Ainsi, l'immédiateté facile, sans effort, de la religion chez Schleiermacher ne serait pas sans liens avec les facilités de la chrétienté mondaine que Kierkegaard fustige à Copenhague.

En guise de conclusion, on pourra donc dire que, de par ses réticences à l'égard de Schleiermacher, Kierkegaard est peut-être plus proche de Barth que ce dernier ne voulait le croire dans ses dernières années, et peut-être précisément sur le plan que Barth redoutait tout particulièrement : le plan du «Kierkegaard du milieu», celui de l'anthropologie, de l'explicitation de l'existence croyante et de ses enjeux concrets. Toutefois, il faut alors pouvoir accueillir l'Évangile non en dehors des tourments, mais en leur sein, «dans la lutte des souffrances»²¹.

²⁰ *Papirer X*, 2 A 232 (note non traduite en français à ce jour).

²¹ Allusion au titre de la deuxième série des *Discours chrétiens*, OC 15, p. 87-149 : *Sentiments dans la lutte des souffrances*.

