**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 30 (1942)
**Heft:** 124

**Artikel:** Étude critique : le rôle de Jésus dans le Römerbrief de Karl Barth et la christologie de Sören Kierkegaard
**Autor:** Rilliet, Jean-H.
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-380420

**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:** 07.12.2025

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

## *ÉTUDE CRITIQUE*

# LE ROLE DE JÉSUS DANS LE RÖMERBRIEF DE KARL BARTH ET LA CHRISTOLOGIE DE SÖREN KIERKEGAARD

La théologie barthienne est un monde. Depuis vingt-trois ans que l'illustre théologien a inauguré ce que l'on peut appeler une époque de la pensée protestante, d'innombrables écrits sont sortis de sa plume, et s'ils ont entre eux des liens évidents, s'il y a dans le barthisme une très nette continuité, il faut reconnaître cependant qu'il y a aussi une très nette évolution. Le Barth du *Römerbrief* et celui de la monumentale *Dogmatik* diffèrent incontestablement. Cela n'a d'ailleurs rien qui puisse nous étonner. Un de ses plus illustres prédécesseurs, théologien de race comme lui, Schleiermacher, a connu, quoique sur une autre ligne, une évolution analogue : entre les *Reden* et l'œuvre postérieure du dogmaticien berlinois il y a également de remarquables changements, en même temps qu'une indéniable continuité. Tracer à cet égard un parallèle entre ces deux hommes, serait à la fois instructif et piquant. Les *Reden* sont un retour au sentiment religieux après le desséchant rationalisme du XVIII^e^ siècle, c'est une première explosion, puis les années passent, l'auteur des *Discours* devient homme d'Eglise, professeur de théologie ; ses cours l'obligent à systématiser sa pensée, à la couler dans un moule. Karl Barth, de même, a réagi avec vigueur dans cet écrit extraordinaire qu'est le *Römerbrief* contre l'historicisme et le psychologisme du XX^e^ siècle commençant. Puis le temps de la systématisation est venu. Les paradoxes du début ont été creusés, reliés entre eux, ils ont abouti à un système théologique, à un enseignement méthodique. Karl Barth n'a pas renié sans doute sa première inspiration ; mais, comme il le dit lui-même dans la sixième édition du *Römerbrief*, il s'est peu à peu éloigné de sa première œuvre, quoique

*N.-B.* — Travail présenté à la Commission de littérature théologique de la Compagnie des pasteurs de Genève, le 7 mai 1942.

l'*impulsion* donnée par ce livre soit encore celle à laquelle il obéisse. Pour comprendre les écrits actuels de Karl Barth, il importe donc, aujourd'hui encore, de revenir à son premier ouvrage dont l'étude, si difficile soit-elle, reste extrêmement fructueuse pour la compréhension générale de sa pensée. Il me paraît même impossible d'en faire abstraction sous peine de risquer de graves erreurs de perspective théologique, et de confondre en particulier le barthisme avec un simple retour à l'orthodoxie, ce qu'il n'a pas été dans ses commencements, ce qu'il n'est probablement pas sous sa forme actuelle.

Il est extrêmement difficile, avouons-le, de donner une caractéristique générale du barthisme. Cependant il vaut la peine de s'y essayer, quitte à faire subir un jour quelques retouches à ces appréciations (1).

Disons donc que le barthisme apparaît tout d'abord comme une théologie de réaction contre l'historicisme et le psychologisme de la théologie allemande à la fin du XIX^e^ siècle et qu'il est ensuite, positivement, une nouvelle conception de la révélation, fondée sur une nouvelle théorie de la connaissance religieuse. Reprenant les critiques que Kierkegaard a formulées contre les théologiens de son temps, à l'occasion de sa lutte contre l'hégélianisme, Karl Barth les a dirigées contre ses contemporains et en particulier contre les héritiers de Ritschl. Celui-ci estimait seule connaissable la réalité phénoménale, le « noumène » nous échappant complètement. La tâche du dogmaticien est réduite, de ce fait, à une description systématique de la réalité historique du christianisme. Le croyant ne connaît le Christ que sur le plan de l'histoire où il se trouve avec lui. En conséquence, pas de connaissance réelle de ce qui est au delà de ce monde. Le christianisme tout entier est enfermé dans la même relativité. La théologie de Schleiermacher, prête à la même critique, sous une autre forme : elle est, en effet, la description du sentiment religieux, c'est-à-dire d'une réalité psychologique phénoménale, ce sentiment religieux se constituant dans l'Eglise en contact avec celui du Christ. Là non plus, pas de connaissance réelle de l'au-delà, quoique Schleiermacher se laisse aller à discuter de sujets comme la Trinité, ce qui, comme l'a montré Dorner, est en contradiction avec son système. Le Christ est donc pour le grand théologien du XIX^e^ siècle le sentiment religieux dans sa perfection et ainsi le reflet immanent de la vérité. La révélation, par conséquent, se produit entièrement sur ce que Karl Barth appellera le plan horizontal, c'est-à-dire le plan de l'immanence. Le Christ nous communique sa conscience de Dieu, sa paix intérieure. Il est ainsi le type créateur d'une humanité

(1) Le silence intellectuel qui règne encore chez nous autour de certains travaux de Karl Barth est un phénomène frappant. Certains adoptent en bloc ses idées ; d'autres font, en bloc également, des réserves. Il n'existe pas, à notre connaissance, d'études détaillées des ouvrages exégétiques du théologien bâlois. Dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, M. CULLMANN a publié en 1928 un article sur la méthode exégétique de Karl Barth, qui en reste aux principes. En revanche, dans un compte rendu (1938) d'un livre du Suédois Holmström, il donne d'intéressantes indications sur le sens de l'eschatologie dans le *Römerbrief*.

nouvelle. Mais il se trouve, en somme, en dépit des différences statuées, sur le même plan que le croyant (1).

C'est cette communication positive de vie sur le plan de l'immanence que devait répudier Karl Barth. Le divin, à ses yeux, ne peut ainsi se transmettre à l'humain sur le plan de l'histoire, et le rôle du Christ est tout autre, parce que la théorie de la connaissance religieuse que notre compatriote a empruntée à Kierkegaard et la théorie de la révélation qui en dépend sont aussi tout autres (2). On sait que Karl Barth a reconnu l'influence exercée sur lui par le grand Danois dans la préface à la seconde édition du *Römerbrief*. A ceux qui lui reprochaient d'avoir un système, il répondait : « Si j'ai un « système », il consiste à garder constamment devant les yeux, dans sa signification négative et positive, ce que Kierkegaard a appelé « la différence qualitative infinie » du temps et de l'éternité » (3). Ainsi Karl Barth a lu, si l'on peut dire, l'épître aux Romains à la lumière de Kierkegaard. Son livre est, de ce fait, un livre à clef, et pour le bien comprendre, il faut connaître l'auteur dont il s'est inspiré (4). On découvre alors que la voix qui se fait entendre à nous sous le nom de saint Paul a des accents extraordinairement kierkegaardiens. Allons plus loin et disons que ce sont les problèmes auxquels Kierkegaard s'est attaché, que c'est l'optique avec laquelle il voyait le christianisme qui ont souvent guidé la pensée du théologien suisse. En sorte qu'il n'est pas exagéré de dire que le *Römerbrief* de Barth, sous sa seconde forme du moins, est peut-être plus, par moment, une épître de Kierkegaard aux chrétiens qu'une épître paulinienne.

* * *

(1) Sur ce point, voir *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, p. 152. Dans ce point de vue, il n'y a en somme pas de révélation. Le christianisme reste un donné humain. — (2) Nous ne nous attacherons dans cet article qu'à relever l'influence de Kierkegaard sur la christologie du *Römerbrief*, si manifeste dans sa seconde rédaction. On a pu relever dans ce livre d'autres influences théologiques et philosophiques, en particulier celles de COHEN et de sa *Logik des Ursprungs* (voir l'article de M. Ch. HAUTER, *Revue d'hist. et de philos. religieuses*, 1925). Il faut noter aussi celle de KUTTER. — (3) *Römerbrief*, p. 13 ; nous citons le texte de la cinquième réimpression de la deuxième édition (Kaiser, München, 1929). La première édition du *Römerbrief* (1919) est, on le sait, assez différente de la deuxième ; en ce qui concerne la christologie en particulier, l'influence de Kierkegaard est beaucoup moins sensible. La notion du Christ comme paradoxe — le *Knechtgestalt* — est ignorée. Les notions kierkegaardiennes d'*instant*, de *paradoxe* et de *scandale* sont représentées (p. 223 et 265, p. ex.), mais peu approfondies. — (4) Dans sa monumentale *Dogmatik* (I, 1, p. 129) Karl Barth a regretté que la première édition de ce livre (parue quelques années plus tôt) l'ait fait considérer comme un partisan de la philosophie existentielle. Il a affirmé n'avoir pas voulu bâtir sa doctrine de la Parole de Dieu sur une philosophie. En ce qui concerne le *Römerbrief*, il ferait peut-être les mêmes réserves. Mais si des théologiens comme Fr. Gogarten et Th. Siegfried ont pu s'y méprendre, n'est-ce pas parce que l'auteur de la *Kirchliche Dogmatik* était plus prisonnier de cette philosophie qu'il n'a voulu l'admettre ?

Les textes relatifs au rôle du Christ sont particulièrement probants. Lorsqu'on les lit pour la première fois, on est tout de suite saisi par la nouveauté de la conception qui y est développée. Il y a douze ans, l'auteur de ce travail se trouva par hasard lire, à peu près à la suite, le *Römerbrief* de Luther, son fameux cours de 1515, et le *Römerbrief* de Barth. Il eut le sentiment très net de vivre dans deux mondes différents, mais sans pouvoir alors comprendre la nature exacte de cette différence. Seule l'étude de Kierkegaard lui a permis, longtemps après, de préciser les causes de cette première impression.

Dès la première mention du nom de Jésus, dans le *Römerbrief* de Barth, on est surpris par l'étrangeté de la pensée : « *Jésus-Christ, notre Seigneur* » (I, 4) « voici », commente le pasteur de Safenwil, « le message du salut, voici le sens de l'histoire. En ce nom se rencontrent et se séparent deux mondes, se coupent deux plans, l'un connu et l'autre inconnu. Le plan connu est celui du monde créé par Dieu, mais qui est déchu de son unité originelle avec Dieu et a par conséquent besoin de la rédemption, monde de la « chair », monde de l'homme, du temps et des choses, notre monde. Ce plan connu est coupé par un autre plan inconnu, par le monde du Père, monde de la création originelle et de la rédemption finale. Mais le rapport qui existe entre nous et Dieu, entre ce monde et le monde de Dieu doit être découvert. Voir la ligne de séparation entre les deux n'est pas chose qui aille de soi. Le point d'intersection qu'il faut trouver, c'est *Jésus*, Jésus de Nazareth, le Jésus historique, *né de la race de David selon la chair*. Jésus, en tant que détermination historique, signifie le point où se heurtent le monde qui nous est connu et celui qui nous est inconnu ». C'est pourquoi les années 1 à 30 de notre ère sont le « temps de la révélation et de la découverte » (p. 5) et le fait que Jésus est révélateur, qu'il est le Christ, qu'il est, comme le dit Karl Barth, « la fin du temps », dépasse l'histoire. Il est, selon l'expression de Kierkegaard, un paradoxe. Alors que la vie terrestre de Jésus ne se signale à l'attention que par certains vides extraordinaires, alors qu'elle ne contient en rien l'autre monde, le *Christ*, le *ressuscité* est cet autre monde se révélant : « *La résurrection* », dit Karl Barth, « *est la révélation* » (p. 6), formule qui ne saurait être trop méditée et qu'il faut rapprocher, pour n'en pas méconnaître le sens, des curieux commentaires que le théologien bâlois (1) donne ailleurs au fait du tombeau vide, montrant qu'il ne peut s'agir d'un simple fait *historique*, parce que cette résurrection est liée à une vérité générale qui dépasse elle-même l'histoire. La résurrection n'est donc pas la réapparition d'un corps visible, mais la révélation en Christ du monde de Dieu qui transcende complètement ce monde.

Mais continuons à développer la christologie du *Römerbrief*. A propos du verset 22 du chapitre III, le théologien bâlois montre que la révélation de Dieu en Christ ne saurait être une révélation directe. Elle n'est saisissable que par la foi, elle est un fait paradoxal, ce qui revient à dire qu'elle n'est

(1) Voir *Die Auferstehung der Toten*, 2e éd. (1926), p. 77.

pas objective. Le Christ n'est pas un apport positif, constatable en quelque sorte, d'éternité dans le temps (p. 70) et en ce sens, on peut dire qu'il n'appartient pas à l'histoire ; historiquement il n'est au terme même de sa carrière qu'« une grandeur purement négative : il n'est en rien un génie, un porteur de forces psychiques manifestes ou occultes, il n'est en rien un héros, un chef, un poète ou un penseur », mais précisément dans cette négation « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » ? — par le fait qu'il sacrifie à quelque chose d'autre qu'on ne peut voir toutes les possibilités humaines, les possibilités géniales, psychiques, héroïques, esthétiques et philosophiques, par cela même il est celui qui accomplit les possibilités humaines élevées à leur plus haute expression dans la Loi et les prophètes. C'est pour cela que Dieu l'a souverainement élevé, c'est par là qu'il est reconnu comme le Christ (p. 72) (1).

Cette mort du Christ nous fait découvrir l'éternité. Elle est son œuvre et il n'en a pas accompli d'autre. C'est pourquoi Karl Barth dans son fameux commentaire s'opposait vivement à la notion du *munus triplex* (p. 136), affirmant que la croix est son œuvre unique, la croix, c'est-à-dire cette mort devant Dieu qui révèle Dieu. Le royaume de Dieu ne commence qu'au delà de la croix, c'est-à-dire au delà de toutes ces richesses spirituelles de l'humanité que le Christ a dépassées.

Il les place toutes sous le signe de la mort ; pour leur redonner d'ailleurs ensuite une valeur dans leur relativité reconnue. L'expiation dont parle le célèbre verset Rom. III, 25 est interprétée dans un sens conforme à cette théorie du Christ révélateur par sa négativité même. Il est *Versöhnungsdecke ;* — Karl Barth ne traduit pas, comme Segond, « victime expiatoire », mais il entend ἱλαστήριον avec les LXX comme le couvercle, la plaque d'or qui est sur l'arche de l'alliance et, à la fois, note-t-il, « signale et couvre » le contenu de l'arche (p. 79). Elle est donc le *lieu* au-dessus duquel Dieu habite, le lieu d'où il parlait à Moïse, le lieu enfin où, au jour de l'expiation, la réconciliation du peuple avec Dieu s'opérait. C'est parce qu'elle est ce lieu qu'elle peut être comparée à Jésus, car Jésus est le lieu de l'histoire au-dessus duquel Dieu habite, d'où il parle et où s'opère la réconciliation *(Versöhnung).* Et comme le propitiatoire à la fois couvre et signale la présence des témoignages divins, de même le royaume de Dieu en Jésus est à la fois révélé et caché.

Jésus est donc par sa mort le révélateur de Dieu et de notre vraie attitude envers Dieu, et la foi chrétienne consiste à reconnaître avec lui cette ligne de mort, à se taire, à prier, à ne pas savoir (p. 182). Sa mort, ne l'oublions pas, qui a frappé même Jésus le guérisseur et le Sauveur, même Jésus le prophète, même Jésus le fils du Père ! Toute sa grandeur, placée sous le qualificatif de la croix, révèle la distance infinie entre Dieu et l'homme à celui qui se sait placé avec Jésus sous la croix.

(1) La première édition du *Römerbrief* ignore ce dépouillement de la gloire humaine par le Christ devant Dieu. Elle ne retient que l'idée d'un appel de Dieu en Christ qui donne à la vie humaine sa signification positive (voir p. 68 et 107).

Mais à cet abaissement s'oppose la révélation de la fidélité de Dieu qui s'opère en Jésus, cette révélation, cette contemplation, qui est la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. C'est pourquoi, cette mort est vie, et ce *non* dit à la vie est *oui*. Mais à ce titre, cette révélation n'appartient plus à l'histoire : elle la dépasse (p. 183).

C'est dans le néant de la vie à ses yeux que Dieu nous révèle en Christ, mais si nous découvrons en lui la fin des possibilités humaines, nous retrouvons en même temps Dieu. Et c'est le don de Dieu : « Dieu a envoyé son propre fils » (Rom. VIII, 3). Dieu seul pouvait le faire, Dieu qui n'est pas une idée, mais une personne et d'un caractère unique (p. 259). Dieu ainsi, par lui, nous a fait percevoir l'autre monde, le vrai, celui dont la réalité est seule vraie. Le Christ, envoyé par Dieu, n'a donc pas eu pour but « de changer quelque chose ici-bas, d'améliorer la « chair » par la morale, de l'élever par l'art ou de la rationaliser par la science, de l'élever au-dessus d'elle-même par la *Fata Morgana* de la religion, mais d'annoncer la résurrection de la chair, le nouvel homme dans lequel Dieu reconnaît son image et qui se reconnaît lui-même en Dieu comme en son image originelle » (p. 260). Ne prenons pas non plus dans ce passage le mot de résurrection au sens habituel, lisons plutôt à ce propos ce curieux commentaire aux trois mots : *Jésus le Seigneur, et la résurrection, et la foi* (Rom. X, 9-11) ; ils désignent ce qui est au delà de l'Eglise, la « possibilité de toutes les possibilités sans possibilité », « le *Seigneur*, dit Karl Barth, signifie l'exigence impérative absolue ; la *résurrection*, l'absolument étranger, et la *foi* la libre initiative du moment absolu de la justice de Dieu » (p. 365).

* * *

Pour comprendre le *Römerbrief*, nous l'avons dit, il faut connaître Kierkegaard. Or on sait que ce dernier a formé sa philosophie en opposition à celle de Hegel, dont il avait tout d'abord subi, partiellement au moins, l'influence. Un critique perspicace de son œuvre, M. Jean Wahl (1), a remarqué que c'est à l'aide d'arguments hégéliens que Kierkegaard combat, par exemple, le romantisme, mais d'autre part que c'est au romantisme qu'il doit la notion même d'existence. Kierkegaard a longuement médité sur ce qu'est l'existence, et c'est parce que la pensée logique lui semblait une abstraction par rapport à la vraie réalité, celle de la vie, qu'il s'est séparé de Hegel. D'autre part, dans cette réaction il a conservé incontestablement un important

(1) Voir ses *Etudes kierkegaardiennes*. Paris, Aubier, 1938. Nous laisserons ici de côté la question de savoir dans quelle mesure Kierkegaard a voulu ou n'a pas voulu faire œuvre de philosophe. S'il a publié la partie la plus philosophique de son œuvre sous des pseudonymes, les ouvrages signés *Climacus* lui appartiennent cependant ; c'est par eux qu'il agit encore et l'affaire de Rasmus Nielsen, le disciple qu'il essaya de former, prouve que, contre sa volonté peut-être, c'est un bagage d'idées que Kierkegaard a jeté dans la chrétienté.

héritage de l'hégélianisme qui est le rôle donné au principe de contradiction. De même que la logique de Hegel contient l'opposition de l'être et du non-être, de même l'existence pour Kierkegaard est riche de contradictions et aussi de mouvements. Hegel avait placé le mouvement dans l'idée ; or le mouvement, pour son contradicteur, étant l'illogique par excellence, ne saurait être ainsi ramené à l'idée. Il est, au contraire, à ce titre, une part de l'existence. Celle-ci est qualité, discontinuité, transcendance. Chose curieuse, Kierkegaard, tout en critiquant Hegel, retrouve donc transposée dans l'existence une dialectique inspirée de celle du philosophe allemand, mais qui sera une dialectique de la vie au lieu d'être une dialectique de la pensée. « Partout », a remarqué Reuter, « nous trouvons des doubles déterminations : le doute et le désespoir sont là qui guettent à l'intérieur même de la croyance ; l'angoisse signifie à la fois craindre et espérer, vouloir et ne pas vouloir ; l'instant est éternité et temporalité, le saut n'est pas le passé et n'est pas l'avenir » (1). L'unité dans la dualité est pour Kierkegaard la caractéristique de l'esprit, en sorte que le positif se reconnaît au négatif, la perfection suprême à son délaissement et à sa persécution (2).

Ainsi Kierkegaard nous apporte un hégélianisme intériorisé, si l'on peut ainsi s'exprimer. La contradiction, au lieu d'être la richesse de la pensée, devient la richesse et la vérité de la vie, d'une vie intensément subjective, puisque le pathétique, comme Kierkegaard le développe dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* (3), s'unit à la dialectique. Le paradoxe est la « passion de la pensée, et les penseurs qui en manquent sont comme des amants sans passion, c'est-à-dire de piètres partenaires ». Comme la passion vraie rêve toujours de se perdre, ainsi la passion suprême de l'intelligence est de rechercher le choc qui la détruira, « de vouloir découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut pas penser » (4).

Dans cette vision d'une réalité intensément contradictoire, il y a certes de la grandeur et une part de vérité, car la réalité est souvent plus paradoxale que ne le voudrait la logique. Elle est pleine de contingence. Mais poser la contradiction à la base de l'existence, c'est partir d'un redoutable *a priori*. Pour Kierkegaard, toute existence est contradiction, et plus l'existence sera intense, plus la contradiction sera aiguë : « En une tension terrible », note M. Jean Wahl, « l'existant choisit non pas l'un ou l'autre des deux contraires, mais l'unité des deux contraires dans leur contrariété même et les maintient tous deux devant lui » (p. 146). Le christianisme, pour Kierkegaard, est la vérité suprême de l'existence, parce qu'il enferme la contradiction absolue, contradiction de l'homme et de Dieu, du fini et de l'infini. La vérité de la vie étant dans cette contradiction, la grandeur et la vérité de la révélation chrétienne sont dans l'approfondissement de la contradiction. C'est pourquoi il ne rend pas heureux, mais malheureux : « la souffrance,

(1) Cité par WAHL, p. 142. — (2) Cf. WAHL, p. 143. — (3) Trad. de Paul PETIT (2e édit.). Paris, Nouvelle Revue Française, 1941. — (4) Les *Riens philosophiques*. Trad. Ferlov et Gateau (Paris, N. R. F., 1937), p. 100 s.

signe de la relation à Dieu ou de l'amour de Dieu » (p. 664 et 674). Christ, vérité absolue, sera la souffrance absolue, le paradoxe absolu (1), et le vrai chrétien devra souffrir avec le Christ, dans la même tension.

Le *Journal* de Kierkegaard nous permet de le voir appliquer son système à la christologie. A le suivre, nous retrouverons l'étrange image de Jésus que nous avait offert le *Römerbrief*. Tout d'abord, Christ est le Sauveur parce qu'il est la vérité : « Christ », note Kierkegaard, en 1847, « n'est pas amour, surtout pas au sens humain ; il fut la Vérité, la vérité absolue » (2).

En 1848, Kierkegaard précise en quoi le Christ nous offre en lui-même le paradoxe, la contradiction absolue : « Le vrai problème consiste à se représenter Jésus-Christ tel qu'il était, allait et vivait il y a 1800 ans... Il n'en est pas de Jésus-Christ comme de nous. Un homme a pu vivre méprisé, peu considéré... après sa mort on a découvert qu'il y avait en lui une certaine grandeur et il est désormais un grand homme. On ne se soucie plus de sa médiocrité, elle est effacée, elle offre tout au plus un intérêt historique ; il est et reste la grande idée qu'il a été. C'est dire que son ancienne médiocrité ne lui est pas essentielle.

Il en est autrement de Jésus-Christ. Il est le paradoxe, sa médiocrité lui est absolument essentielle, il est précisément ce composé paradoxal de Dieu — et d'un homme d'humble condition » (3).

Notant un peu plus loin qu'il est exact de parler de la grandeur de Christophe Colomb, quoique celui-ci ait pu momentanément passer pour fou, Kierkegaard écrit : « Il en est autrement de Christ, il a voulu être l'humble, il est descendu du ciel pour revêtir la forme du serviteur... Chez Colomb, l'éternel, c'est sa grandeur, mais chez Jésus-Christ, l'éternel, c'est le composé de médiocrité et de divinité ». Et l'adoration du Christ devra, note encore le penseur danois, exprimer « d'une manière approchée, mais existentielle, la même chose que lui, de sorte que l'état de médiocrité, de mépris soit inséparable de l'état chrétien » (p. 37).

Même année encore : « Christ exprime simplement qu'il fut homme comme les autres, et c'est pourquoi il est en vérité le modèle, mais aussi pourquoi il est l'éternel tourment d'être homme. Il rend le divin incommensurable à l'état de l'homme tout ordinaire, il ne donne de relâche à personne... » (p. 140).

En 1850 : « Devenir chrétien, c'est la plus grande souffrance humaine ; Christ, comme l'absolu, fait éclater toute la relativité où nous vivons pour faire de nous des esprits » (p. 143).

« Si donc tu dois te tenir à lui dans la situation du contemporain, tu dois te conformer à son existence, car Christ n'a pas exposé une doctrine sur la

(1) Voir les *Riens philosophiques*, p. 112-115, 122, 128. — (2) *Christ, fragments extraits du Journal de Sören Kierkegaard*, par P.-H. Tisseau (édité par le traducteur, 1937), p. 28. La plupart des pensées que nous extrayons du *Journal* se retrouvent dans d'autres écrits de Kierkegaard, voir tout d'abord : le *Droit de mourir pour la vérité* (même trad., 1935), p. 19, 20, 26. — (3) *Christ*, p. 36 s. Mêmes pensées développées dans les *Riens philosophiques*, chap. III et IV.

mort au monde, il est lui-même cette mort vécue d'une manière existentielle (p. 125).

« Christ est le dogmatique ; sa mort est la rédemption » (p. 64). Ce qui veut dire que Christ est non pas exemple moral, mais introduction dans la suprême vérité, cette vérité qui est contradiction. Sa mort nous introduit dans le vrai rapport avec Dieu, dans cette souffrance qui est de nous sentir fini devant l'infini. La rédemption est conçue, en somme, de manière « gnostique », en ce sens qu'elle est une connaissance (1), mais une connaissance qui s'inscrit et se découvre dans la vie. Elle n'est pas action, au sens moral de ce terme ; elle est intensité d'intériorité. Or c'est dans cette mort nécessaire que la vie apparaît. C'est la loi de la connaissance existentielle. Ainsi la résurrection succède à la mort.

Parlant du doute religieux, Kierkegaard écrira : « C'est, semble-t-il, l'idée même de Dieu qui cause le tourment. Il s'agit de tenir dans la foi. Si tu n'abandonnes pas Dieu, tu es finalement d'accord avec lui pour reconnaître avec félicité que cette souffrance était un bienfait » (p. 94). Souffrance nécessaire, contradiction intérieure indispensable, parce que seule elle donne la vérité, telle est la foi du disciple, analogue — quoique Kierkegaard ne le dise pas expressément dans ce passage — à celle du Maître.

* * *

Il n'est pas difficile de reconnaître dans ces textes la christologie dont Karl Barth s'est servi dans le *Römerbrief*. Pour lui aussi, Christ est rédempteur et révélateur par la contradiction. Il y aurait intérêt sans doute à développer certains points de détail, en particulier la notion d'*incognito* et ses motifs (2), Christ ne pouvant révéler Dieu directement, mais seulement de manière indirecte —, mais je suis obligé de me limiter.

Il faut essayer maintenant de porter un jugement de valeur sur la christologie de Kierkegaard, dont celle de Karl Barth ne paraît être qu'une reproduction, avec la réserve que ce dernier a de manière générale accentué l'élément positif, la redécouverte de la fidélité de Dieu dans et par la souffrance du Christ, cette fidélité de Dieu qui donne son sens vrai à notre existence et en est en conséquence la résurrection.

Nous avons déjà vu le lien indéniable qui unit la philosophie de Kierkegaard à sa christologie. Celle-ci s'exprime dans les catégories de celles-là, en sorte que cet adversaire des philosophes, cet anti-intellectualiste, nous offre cependant une image du Christ sinon entièrement formée par sa conception intellectuelle de la réalité, du moins enserrée dans les catégories qu'il a peu à peu élaborées. Sa christologie est donc, en une certaine mesure, prisonnière de sa philosophie.

(1) Voir sur ce point les *Riens philosophiques*, p. 68 et 69, où les mots *sauveur*, *libérateur* et *rédempteur* sont définis en rapport étroit avec la question de la connaissance. — (2) Voir sur ce point les *Riens Philosophiques*, p. 139-141, où Kierkegaard relève que la forme de serviteur n'est pas « un faux-semblant », mais un élément essentiel de la révélation.

Mais la christologie de Kierkegaard ne dépend pas uniquement — qu'on nous comprenne bien — de ses concepts philosophiques. Elle est moulée en eux, tout en tirant une partie de sa vie d'ailleurs. D'autres facteurs, en effet, ont contribué à sa genèse. Et, tout d'abord, la foi personnelle du méditatif danois, formée au contact d'un père profondément religieux, mais mélancolique. La théologie du vieillard était celle du Christ ensanglanté (1). Il disait à son fils : « Pauvre enfant, tu t'en vas dans un désespoir sans cri », et le fils déclarait de son père et de lui-même qu'ils étaient les deux hommes les plus mélancoliques qui aient vécu sur la terre. Or la mélancolie est souvent à la fois une source d'intensité intérieure et d'approfondissement intellectuel. Elle rive l'individu à ses pensées, et, s'il a la foi, à celle-ci. Certains aspects de la vérité se dévoilent plus volontiers à elle qu'à l'optimisme souriant. On peut comparer son rôle dans la vie de certains hommes à celui de l'épreuve.

La mélancolie cependant peut écarter du croyant certains aspects de la vie et par conséquent aussi de la vérité. Source d'enrichissement, elle peut par ailleurs appauvrir. Dans le cas de Kierkegaard, il faut noter qu'elle l'a tenu à l'écart de l'action. Il n'a pas eu de ministère actif, il n'a pas fondé de foyer. Il a vécu replié sur lui-même, se nourrissant de ses pensées et de son affliction et s'efforçant de les communiquer aux autres. Il n'a guère vu de la vie que son aspect tragique et le livre de la *Répétition* contient l'aveu typique d'une sorte d'incapacité à goûter à réitérées fois certains aspects positifs de l'existence. En particulier, son amour brisé pour Régine et l'approfondissement de son amour par le refus même d'aimer complètement ont déterminé de façon certaine la conception qu'il se fait du Christ (2). Un de ses biographes, Vetter, n'a pas hésité à dire qu'il avait été l'amant malheureux de Dieu, comme l'amant malheureux de la jeune danoise (3).

S'il ne faut pas juger tout Kierkegaard sur cette inadaptation à la vie, il est certain qu'elle a contribué à accentuer sa crainte de tout ce qui est communication directe de la vérité. Elle doit nous inviter à n'utiliser son message religieux qu'avec certaines précautions. Tel quel, il peut servir utilement de contrepoids à l'optimisme religieux sous toutes ses formes, intellectuelles ou pratiques (4). A une théologie trop familière avec la révélation, il

(1) WAHL, p. 2. On a relevé l'influence que les Moraves ont eue sur lui. — (2) Voir sur ce sujet *Christ*, p. 75-77. — (3) Cité par WAHL, p. 439. Voir sur ce point les *Riens philosophiques*, p. 81 : « Cet amour cependant est foncièrement malheureux : tant d'inégalité sépare maître et disciple ». Et dans le *Traité du désespoir* (trad. Ferlov et Gateau, N. R. F., 1932), la peinture du poète qui aime la religion « en amant malheureux » (p. 163). — (4) De nombreux traits du *Journal* (trad. française partielle, édit. N. R. F., 1941 et extraits divers dans WAHL) montrent que Kierkegaard a transféré au Christ les réactions de sa sensibilité personnelle, l'a vu à travers lui-même. Relevons, pour mémoire, l'existence d'un livre de P.-A. HEIBERG intitulé : *Segment*, qui montre par des extraits du *Journal* comment la pensée de Kierkegaard est liée tout entière à ses expériences personnelles (cité par GEISMAR : *Sören Kierkegaard*, Göttingen, 1929). Ce dernier auteur relève, de son côté, les rapports indéniables chez Kierkegaard de l'angoisse et de la sexualité et, à la suite de BOHLIN, le rôle des influences romantiques, Schelling, Hamann, etc.

rappellera la distance qui sépare la pensée de Dieu des pensées humaines. A une piété oublieuse de la souffrance et du péché, il redira le relatif humain et le saut mortel qui permet seul de passer de ce monde en un autre ; il permettra le nécessaire retour à une théologie et à une vie chrétienne où la croix ait sa place. A l'égard de la théologie relativiste de la fin du XIX[e] siècle, il pouvait jouer le rôle d'un explosif intellectuel. La traduction en allemand de ses œuvres par Christoph Schrempf (1909-1922) devait lui permettre d'agir en dehors des frontières du Danemark. Karl Barth a été le premier à s'en servir pour « torpiller » une théologie qui perdait de plus en plus le sens de l'absolu : on ne peut que le féliciter pour cette bonne œuvre (1).

Mais si, de ce point de vue, nous ne pouvons que nous réjouir de l'action posthume de Kierkegaard sur la théologie européenne, il faut mettre en garde le théologien contre l'application massive de sa pensée à l'explication de l'Ecriture sainte. Qu'on n'oublie pas que la philosophie existentielle du solitaire danois, comme son tempérament même, l'ont éloigné de tout un aspect de la révélation. Il lui fallait retrouver partout la contradiction absolue. La conception du Christ, comme image *positive* de Dieu, que Vinet — qui a peut-être méconnu certains autres aspects de la foi chrétienne — a si bien saisie à la suite de saint Jean (« Celui qui m'a vu a vu le Père ») lui est absolument étrangère. N'est-ce pas cependant l'amour du Sauveur, penché sur toute la vie, accueillant les plus pauvres comme les plus instruits (Nicodème) et donnant pour eux son corps et son sang, n'est-ce pas le mélange *positif* de douceur, d'humilité et de patience constituant sa vie morale qui attirent à lui beaucoup d'âmes et leur apprennent à connaître leur péché ? La sainteté du Christ, culminant dans l'acceptation du suprême sacrifice, est donc une part à tout le moins aussi importante de son message que l'angoisse de la Croix. Aux exagérations sentimentales de naguère, au moralisme si vivement critiqué par l'école barthienne, à certains égards avec raison, n'est-ce pas une erreur de substituer, sous l'influence de Kierkegaard, une sorte de dureté romantico-métaphysique, un primat de la douleur comme condition de la connaissance, une défiance extrême à l'égard de la vie mystique positive, telle que nous la trouvons dans la condamnation du piétisme, si fréquente chez Karl Barth (2). Il ne faut pas oublier que les réformateurs, tout en insistant sur

(1) En particulier les vues de Kierkegaard sur l'impuissance à établir la foi sur une étude objective de l'histoire ou sur une apologétique philosophique, son insistance sur la subjectivité passionnée de la certitude chrétienne méritaient d'être utilisées (voir la récente traduction du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* par M. Paul Petit déjà citée plus haut). — (2) Il serait inexact, croyons-nous, d'attribuer à la seule influence de Kierkegaard l'anti-moralisme de Karl Barth. Celui-ci a sans doute fortifié au contact du penseur danois une conception des choses antécédentes à leur rencontre : la valeur relative des différences morales et religieuses, ici-bas est un des éléments les plus personnels de sa théologie : « La différence entre montagne et vallée perd toute signification, lorsque le soleil à son zénith les emplit toutes deux de sa lumière » (*Römerbrief*, 1[re] édition, p. 35). Pour le théologien bâlois, tout l'humain est humain devant le divin ; la prétention des

la réalité et la gravité du péché, n'ont jamais rejeté la notion d'une communion mystique réelle entre le Ressuscité et ses disciples, à preuve les remarques de Calvin sur la *conjunctio* et l'*unio mystica* (1), si proches de la pensée luthérienne telle qu'elle apparaît en particulier dans le traité de *la Liberté chrétienne.*

Il faut sans doute écouter les critiques de Kierkegaard — beaucoup d'entre elles gardent leur valeur — mais il y aurait danger pour le protestantisme à reprendre la construction intellectuelle qu'il a édifiée pour en faire la base des dogmatiques futures. Ce serait lier une fois de plus celles-ci à une théorie philosophique de la connaissance et subir ainsi le joug d'une nouvelle philosophie. Trop fidèle à ces hégéliens et à ces romantiques qu'il critiquait si âprement, Kierkegaard a voulu bâtir le christianisme sur les trois idées de subjectivité, de contradiction et d'angoisse. Sa pensée apparaît en conséquence comme une hégélianisation de celle d'Hamann, ce romantique avant la lettre (2), dont il a repris la confiance dans la valeur cognitive de l'angoisse, si bien accordée à sa mélancolie naturelle : « Cette inquiétude impertinente, cette hypocondrie, avait écrit Hamann, au cœur du rationaliste XVIII[e] siècle, est peut-être le feu avec lequel les victimes que nous sommes doivent être salées et préservées de la putréfaction du siècle présent » (3). Or l'angoisse, même élargie par une dialectique subtile, est une base trop limitée pour supporter tout le christianisme. On n'en peut tirer qu'une gnose négative qui fait de Jésus-Christ le révélateur par la contradiction de sa vie, mais lui interdit toute action réelle et positive sur le cœur de ses disciples. Le christianisme kierkegaardien, inévitablement, est exclusif de toute communion entre le Sauveur et ses disciples : le Christ, pour lui, ne peut être que la vérité ; il ne saurait être la vie qui se communique, le cep dont les sarments tirent leur force, le pain spirituel dont se nourrissent les croyants.

Jean-H. RILLIET.

piétistes et des moralistes à posséder ici-bas quelque chose d'éternel est donc erronée. Ce rappel du relativisme de tout effort humain a pu se nourrir des critiques romantiques de Kierkegaard contre la piété de la bourgeoisie, il en est cependant indépendant. Dans ce que l'on rappelle communément le « barthisme », les deux motifs se sont mêlés et c'est en général l'élément kierkegaardien qui domine. — (1) Voir DOUMERGUE, *Jean Calvin*, t. IV, p. 240-242. — (2) Né en 1730, mort en 1788. Surnommé le « Mage du Nord », un des maîtres de Herder. — (3) Cité par Kierkegaard dans *Le Concept d'angoisse*, trad. Tisseau (Paris, Alcan, 1935), p. 228.