Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 13 (1963)
Heft: 4: Soeren Kierkegaard 1813-1963

Artikel: Kierkegaard et le Christ
Autor: Widmer, Gabriel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380796

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: 12.01.2026

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

KIERKEGAARD ET LE CHRIST [1]

Kierkegaard n'a été ni pasteur, ni professeur de théologie. Il a voulu être le poète du christianisme, à titre privé. Contre la divinisation de l'ordre établi politique et ecclésiastique, il a porté un témoignage accablant ; il a témoigné de la divinité du Christ. A une époque malade de la fièvre hégélienne, il eut l'audace de s'afficher contemporain de la Croix. En une quinzaine d'années, il consacre sa vie au Christ et lui dédie son œuvre avec ses innombrables *Nota bene*, dont voici quelques remarques marginales.

Dans son *Journal*, en date du 9 juillet 1838, Kierkegaard, âgé de vingt-cinq ans, énonce son projet : « Je veux m'efforcer d'entrer dans un rapport beaucoup plus intime avec le christianisme ; car jusqu'ici, j'ai combattu pour sa vérité en me tenant, en un sens, complètement en dehors de lui ; j'ai porté la Croix du Christ d'une manière tout extérieure comme Simon de Cyrène. » [2] A ce tournant de sa vie, Kierkegaard rompt avec une manière historique et philosophique de considérer le christianisme, celle que lui avaient enseignée ses professeurs. La connaissance historique et le savoir métaphysique ne mettent pas en relation avec le Christ véritable. Pour le rencontrer, il faut y accéder par une approche d'un autre ordre, celui de la foi. Kierkegaard se voue à l'étude de cet ordre de la foi à la lumière de ses épreuves, la confession de son père sur le destin maudit de sa famille, la rupture des fiançailles, la lutte contre le *Corsaire*, le combat contre l'Eglise officielle et ses autorités.

Au cours de cet « entraînement » au christianisme, Kierkegaard est conduit à dénoncer toujours plus violemment l'imposture de son temps. Le christianisme eut sa raison d'être dans la proclamation de l'Evangile contre les prétentions d'un paganisme divers et changeant, mais au cours des siècles, il s'est transformé lui-même en une

[1] Les exposés des professeurs Ricœur et Widmer ont été présentés à Genève, sous les auspices de la Faculté de théologie de l'Université et de la Fondation Marie Gretler, à l'occasion du cent cinquantième anniversaire de la naissance de Soeren Kierkegaard.

[2] *Journal*, II, A 232. Cité in S. KIERKEGAARD : *Christ* (Fragments extraits du Journal), traduit par P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1937, p. 4.

nouvelle forme de paganisme, malgré les essais de réformer l'Eglise, sa doctrine et ses mœurs. Il avait démystifié un monde aliéné dans ses idoles et ses croyances fantastiques. Dégénéré, il propage un nouveau type de mystification. Alors, « le moyen le plus facile de mettre fin à tout ce paganisme, à tout ce paganisme sentimental que, dans la chrétienté, on appelle le christianisme, c'est tout bonnement de le mettre dans la situation de contemporain (du Christ) » [1].

Ce Christ dont Kierkegaard se sent devenir contemporain au cours de la campagne qu'il mène contre l'Eglise, un combat analogue à celui de Jésus de Nazareth, qui est-il ? C'est le Christ de Kierkegaard et non le Christ « suave et doucereux » [2] des revivalistes romantiques à la Grundtvig. Or, Kierkegaard est un homme formé par une théologie de style luthérien, mais qui n'a pas voulu recevoir l'ordination. Il refuse le titre de « témoin de la vérité », parce qu'il se sait en dehors de la succession apostolique ; il n'a pas autorité pour prêcher, puisqu'il n'est pas ordonné. Il constate avec amertume qu'un Mynster, tout ordonné qu'il fût, a cependant droit au titre de « témoin de la vérité ». Il manque à Mynster la totale consécration au service du Christ, il a entretenu une illusion sur lui-même.

Le Magister Kierkegaard se nomme, en fonction de son projet, le « pénitent » ; toute sa dialectique est une démarche de conversion et de repentance provoquée par le Christ. Il se propose d'être le « correctif » de la chrétienté et non point le réformateur de l'Eglise, car il n'en a pas reçu mandat de Dieu. Il est appelé à être l'« espion », envoyé par Dieu aux frontières de l'Eglise et du monde, pour dépister les sophismes apaisants des prédicateurs patentés.

Mais que cachent ces titres ? Certes, l'assurance d'une mission extraordinaire, mais aussi le trouble d'un cœur hanté par l'alternative de l'élection et de la réprobation, celle de Sören Kierkegaard, celle de Mikaël Kierkegaard, son père, l'inquiétude insurmontable d'ignorer si la bénédiction divine l'emportera sur la divine malédiction. Ce Christ de Kierkegaard n'est pas tout d'une pièce ; il est comme son ombre portée sur le cœur de son espion, mélange de souveraine majesté et d'abjection servile.

* * *

Kierkegaard est doué d'une réflexion d'une puissance peu commune. Comment parvient-il à restituer au niveau de la conscience, puis à thématiser au niveau du discours l'épreuve christique qui fut

[1] S. KIERKEGAARD : *L'Ecole du christianisme*, trad. P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1935, p. 110.

[2] S. KIERKEGAARD : *Vie et règne de l'amour*, trad. Villadsen. Paris, Aubier, 1946, p. 400.

sienne et l'empreinte dont le Christ le marqua ? Par un détachement d'avec les christologies courantes et par un renversement de leur problématique, et simultanément par une relecture originale de l'Ecriture et des témoignages de la tradition sur le Christ.

Il y a, schématiquement, deux types de christologies classiques et modernes : les christologies dualistes qui s'efforcent de sauvegarder la nature divine et la nature humaine du Christ au risque de les séparer et d'aboutir à deux Christs, les christologies unitaires qui veulent respecter pleinement soit la nature divine, soit la nature humaine et finissent par sacrifier l'une à l'autre. Kierkegaard ne s'en occupe pas directement ; elles lui paraissent abstraites, par conséquent sans incidences sur l'existence. Elles escamotent la réalité du péché qui met une distance infinie entre la nature de l'homme et son ultime destinée, la béatitude. Elles passent à côté de la toute-puissante action de Dieu, créatrice et rédemptrice. Contre elles, Kierkegaard laisse entendre, en plein accord avec la tradition la plus fidèle à l'Ecriture, qu'il ne peut y avoir séparation entre la personne du Christ et son œuvre, entre la christologie et la sotériologie.

Tournant le dos à des considérations gratuites sur la nature du Christ, Kierkegaard s'interroge sur la relation qui doit exister entre l'œuvre du Christ, sa personne et la condition concrète de l'homme destiné à la béatitude. En effet, le Christ n'est pas une idée, un concept, un intelligible, même depuis son Ascension, ni l'homme non plus dans sa situation réelle ; ils sont l'un et l'autre des personnes. Kierkegaard ne les met pas sur le même plan ; il l'affirme clairement. Le réconciliateur est d'un autre rang que le réconcilié ; mais l'un et l'autre s'appellent à partir de leur situation respective et suivent leur propre chemin pour se rencontrer. Kierkegaard cherche à suivre ce double cheminement.

Or, ce cheminement n'est pas celui qu'essaie de traduire l'érudition, historique ou philosophique. Il n'est pas un « discours de la méthode ». Il ne s'appuie pas sur un savoir, ni ne vise à formuler une science. Il est un cheminement de l'existence devant Dieu ou hors de sa présence. Le savoir, l'érudition, la science si prisée par les théologiens du XIXe siècle, n'est ici d'aucun secours ; bien plus, ils éloignent du seul chemin, le Christ, en le réduisant à une figure anodine, et de l'existence réelle en se forgeant des théories : « De nos jours, où l'on a transformé le Christ, signe de scandale, en un ami des enfants, à la oncle « Franz », en un bon vieux, ou en un professeur de l'assistance publique, on pense pourtant qu'on doit, en tant qu'homme, quelque chose, et alors il faut aller plus loin (vers la spéculation). » [1]

[1] S. KIERKEGAARD : *Journal* (Extraits 1850-1853), trad. Ferlov-Gateau, t. IV. Paris, Gallimard, 1957.

Schleiermacher et Hegel, à la suite de Spinoza pensent que le chemin entre l'homme et Dieu est continu, s'élevant par paliers successifs. Pour le premier, le croyant doit approfondir ce sentiment de dépendance qu'il éprouve en présence de Dieu, à la suite du Christ qui en a vécu d'une manière rayonnante en une communion parfaite avec son Père céleste. Pour le second, le vrai croyant doit substituer progressivement à sa foi naïve un savoir constitué par les vérités révélées décantées de leurs ingrédients mythiques ; le Christ avait inauguré ce travail de rationalisation de la religion, il faut en tirer les conséquences. Mais Kierkegaard constate que le chemin de la béatitude n'est pas continu. Sans issue du côté de l'homme, il est gardé par le Christ du côté de Dieu. Or, qui dit Christ, dit incarnation, l'éternité pénétrant dans le temps et non élévation, le temps se transformant en éternité. Kierkegaard rompt avec le spinozisme diffus de son temps.

L'œuvre de Kierkegaard est le contrepoison de ce spinozisme dégénéré. Elle n'est pas dominée par les interdits de cette religion nouvelle : Dieu l'immuable ne peut s'incarner, l'incorruptible ne peut mourir, l'indéterminé se limiter dans un homme singulier et par conséquent se nier. Elle ne se laisse pas gagner par ses enthousiasmes : à l'homme de se sauver de sa contingence mutilante, en se perdant dans le grand Tout. Elle a l'audace, au contraire, de souligner le scandale de la venue de Dieu dans le monde, la nécessité pour l'homme de prendre au sérieux le péché, la négativité. Pour ce faire, elle élucide les situations concrètes de l'homme dans la description des stades de la vie, met à nu l'angoisse, diagnostique la maladie mortelle, répète comme en contrepoint l'invitation du Christ à recevoir sa grâce ; elle restaure la foi dans son irréductible originalité contre ceux qui la travestissent en connaissance du troisième genre ou en un moment de la dialectique.

Kierkegaard veut mettre fin à une duperie : le Christ est autre chose que le dernier et le plus grand des prophètes, le fondateur de la religion universelle, comme une certaine exégèse croit le découvrir dans l'Ecriture en la dépouillant de ses catégories anthropomorphiques et de ses schémas mythiques. Il n'est pas non plus l'occasion d'une « spéculation fantastique sur l'union de Dieu et de l'homme » [1]. Toutes ces interprétations aboutissent à dissoudre le Christ et l'Ecriture qui l'atteste, comme le prouvent Strauss et sa théorie du Christ

[1] On se rend compte de ce spinozisme diffus, par conséquent assez infidèle à l'original, en étudiant par exemple les rapports entre Kierkegaard et Lessing (cf. J. Colette : *Kierkegaard et Lessing*, *RSPHTH*, tome XLIV, 1, 1960, p. 2 ss.).

mythique, création de l'imagination déréglée de quelques exaltés du premier siècle[1].

Le moment est donc venu d'opérer un mouvement de retour à la sobriété des Evangiles. Kierkegaard ne craint pas, en son temps de critique généralisée, d'affirmer l'autorité unique et exclusive du Nouveau Testament. Une telle autorité ne doit rien à la raison. Elle se dégage du Christ et de ses apôtres, de ce qu'ils ont vécu et sont morts conformément au message dont ils étaient les porteurs. Elle se fonde sur la rectitude de leur existence et non sur l'institution ecclésiastique, ses conciles, sa hiérarchie.

Pour le « correctif » que veut être Kierkegaard, seules les directives vétéro-testamentaires et néo-testamentaires ont valeur normative. Il faut lire la Bible, sans se laisser étouffer par les commentaires des glossateurs, mais comme une lettre d'amour, adressée par Dieu à chacun[2]. Il y a les affirmations fondamentales et les ordres directs qui ne demandent aucune explication ; ils éclairent l'existence et lui impriment la bonne direction, celle qui conduit à Dieu, à travers le renoncement à soi-même et le don de soi aux autres, à l'exemple du Christ et de ses apôtres. Il y a les textes moins explicites ; ils s'éclaireront au fur et à mesure du « devenir chrétien ». Quoi qu'il en soit de la richesse de l'Ecriture, la Parole de Dieu y est présente, lorsque son auditeur est mis en demeure de prendre une décision irrévocable positive ou négative sur son salut. Elle ne permet aucune tergiversation. L'existence est trop brève pour laisser place à une hésitation.

L'herméneutique de Kierkegaard est volontairement limitée. Elle lui est imposée par la crise contemporaine de la foi et le péril que court la Bonne Nouvelle. Devant la confusion de l'histoire profane et de l'histoire sacrée qu'entretiennent les idéalistes et les critiques, il est urgent de permettre à la Bible de projeter sa lumière. On ne peut connaître le Christ véritable ni en lisant l'histoire de l'esprit, ni en reconstituant son portrait à partir des renseignements très maigres conservés par les historiens. Car, « en ce qui concerne Jésus Christ nous n'avons que l'histoire sacrée qui raconte sa vie dans sa condition d'abaissement, et rapporte qu'il s'est donné lui-même pour Dieu »[3].

[1] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 150. Kierkegaard accélère la décomposition de l'hégélianisme, tout en restant dans la sphère d'influence de Hegel, comme le montre K. Löwith : *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in *Recherches philosophiques*, IV, 1934-1935, p. 232 ss. (cf. J. Wahl : *Etudes Kierkegaardiennes*. Paris, Aubier, 1938, p. 86 ss.).

[2] Le discours édifiant intitulé *Pour un examen de conscience* (trad. de P.-H. Tisseau, Bezoges-en-Pareds, 1934) développe ce thème herméneutique dans son introduction.

[3] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 37, cf. p. 83.

L'histoire sacrée racontée dans l'Ecriture écarte l'évolutionnisme progressiste comme la possibilité de toute mystique fuyant l'histoire pour l'éternité. Elle est la préhistoire et l'histoire de Jésus-Christ, c'est-à-dire de celui qui est venu de l'éternité dans le temps. Elle provoque une tension avec l'histoire profane, puisque le Christ, sa personne et son message cherchent à faire éclater l'anonymat de la foule. L'histoire sacrée est l'histoire des moyens dont use Dieu pour acheminer l'homme vers sa béatitude. On ne peut donc la lire et la comprendre comme l'histoire profane qui est celle de l'affaissement de l'homme dans l'inconscience de l'espèce.

Ainsi le Christ de Kierkegaard se meut, pense et agit dans un cadre tout différent du Christ de Schleiermacher ou du Christ de Hegel. Ce changement de perspective va très loin. Kierkegaard regarde le Christ avec d'autres yeux que ses prédécesseurs et ses contemporains, parce qu'il éprouve d'une manière différente d'eux le regard du Christ posé sur lui. Pour lui, seul ce Christ biblique sort l'homme de la foule dans laquelle il s'englue et le promeut au rang d'« individu », de personne, en le faisant participer à l'histoire sacrée elle-même et en le détachant de ce vague, mais envahissant « socialisme » du milieu du XIXe siècle [1]. Un tel Christ fait saillir l'absolue antinomie de l'existence et de l'éternité [2] sur laquelle Kierkegaard compose des variations infinies, à la suite des Pères, de saint Bernard et de Pascal, mais dans un contexte historique différent des leurs.

Le « renversement copernicien » opéré par Kierkegaard conduit à mettre en question les arguments avancés pour prouver la divinité et l'efficacité de l'œuvre du Christ. Seule sa présence cachée dans l'existence du croyant en marche sur la route étroite et saccadée du « devenir chrétien » peut tenir lieu d'indice de sa réalité. Il ne peut y avoir de garanties évidentes du christianisme ; il n'y a que des signes existentiels analogues à ceux de l'Ecriture qu'on ne peut déchiffrer qu'en les vivant. Kierkegaard renverse le postulat de Descartes : l'existence ne suit pas la pensée, mais la conditionne [3]. Il dépouille la pensée de sa prétendue capacité à connaître Dieu et à discerner le chemin de l'éternité ; il constate qu'elle n'échappe pas à la maladie et à la mort, frappée qu'elle est de négativité.

[1] Kierkegaard a des réactions très vives aux événements politiques et sociaux des années 48, mais sa pensée se situe à un autre niveau qu'à celui de l'opposition réaction-révolution ; elle a une dimension eschatologique, en ce qu'elle pressent l'avènement, à une date indéterminée, de l'« individu », l'homme à l'image du Christ par opposition à l'homme à l'image de l'espèce. Cf. *L'Instant* et les notes annexes, trad. par P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1948, et les allusions nombreuses à Schopenhauer dans le *Journal*.

[2] Cf. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit. Paris, Gallimard, 1941, p. 386.

[3] Cf. les critiques sur Descartes, *id. op.*, p. 211.

Le Christ n'est pas étranger à cette transmutation du rapport entre la pensée et l'existence. En effet, « il est la vérité en ce sens que le fait de l'être est la seule véritable explication de ce qu'elle est. On peut donc interroger un apôtre, un chrétien. Ils répondraient, montrant le Christ et en disant : « Regarde à lui, apprends de lui. Il est la vérité. C'est-à-dire au sens où Christ l'est, non comme une somme de propositions, non comme une définition de concepts, mais comme une vie. »[1] Ainsi, ce renversement radical inauguré par le Christ, repris par le message néo-testamentaire et redécouvert par Kierkegaard revient à affirmer qu'on est, qu'on vit dans et de la vérité, avant de la connaître. Un tel changement exclut une pré-adaptation en l'homme à recevoir le Christ, sinon sous la forme d'un vide, d'un manque dont le péché dessine les contours. Le sentiment, la raison, l'intuition sont congédiés, quand sonne l'heure de la rencontre avec le Christ et de la décision. Le Christ comme Dieu « veut être aimé inconditionnellement »[2].

* * *

Si Kierkegaard marque ses distances envers les christologies classiques et modernes, s'il opère un renversement de leurs problématiques en se fondant sur l'autorité de l'Ecriture, garantie par le Christ et les apôtres, quelles seront les caractéristiques de sa christologie et de sa sotériologie ? Elles seront existentielles, en ce qu'elles sont dictées par la vie douloureuse du Christ lui-même et ses exigences à l'égard de ses disciples. Elles ne favorisent pas cette facilité de devenir chrétien à laquelle s'en prend Kierkegaard au nom de l'« honnêteté » ; mais elles mettent en relief la seigneurie du Christ sur toute existence considérée dans sa totalité.

L'incarnation et la rédemption constituent la base partout supposée des déclarations kierkegaardiennes sur la personne et l'œuvre du Christ. Dieu choisit de s'incarner dans l'homme Jésus pour pénétrer, lui l'Eternel, dans le temps. Il paraît se dépouiller de sa divinité, mais en fait il la dissimule dans son incognito, dans sa bassesse. Dieu choisit de mourir en la personne du Fils, pour élever l'homme à la béatitude, en vainquant la mort. Incarnation et rédemption sont les deux ordonnées de l'Instant de la compénétration de l'éternité dans la temporalité et de la temporalité dans l'éternité, mais sans confusion. Elles sont irréitérables, uniques, ne se laissent approcher que par un saut par-dessus la raison et l'intuition, le saut de la foi.

[1] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 250.
[2] Journal de 1848, IX, A. 347, trad. Tisseau, *Christ*, p. 55.

Elles ouvrent sur la victoire du Christ, l'unique victime et l'unique sauveur [1] : « Christ a souffert une fois. Il triomphe éternellement. Son triomphe n'aura pas de fin. » [2]

Kierkegaard emprunte, semble-t-il, ce présupposé à la tradition des Pères, à celle d'Athanase, d'Hilaire de Poitiers qu'il connaissait à travers les œuvres de J.-A. Moehler. Il est conscient de donner une assise trinitaire à son œuvre : « ... le Christ qui n'était qu'un avec le Père, formait une communauté d'amour avec le Père et l'Esprit ; lui-même qui aime le genre humain tout entier... ressentit pourtant le besoin d'aimer et d'être aimé de chaque homme individuellement. Certes, il est l'Homme-Dieu, et comme tel éternellement différent de tout homme, mais en même temps, il fut tout de même un homme véritable, tenté dans tout ce qu'il avait d'humain. Il ne fut pas un fantôme qui nous faisait signe d'en haut. » [3] On aurait tort de considérer de telles notations comme secondaires, elles sont au contraire primordiales pour la compréhension de la pensée de Kierkegaard, parce qu'elles forment le centre rayonnant, la source vivante de son dessein.

Dans le même sens, Kierkegaard confesse la préexistence du Christ en relation avec son œuvre rédemptrice, sans se répandre en spéculations hasardeuses à la manière des théologiens hégélianisés, mais en s'appuyant sur l'Ecriture : « ... mais songe que celui dont l'Ecriture dit qu'il a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes, fut aussi celui qui était depuis l'éternité auprès du Père, celui qui vint à la plénitude des temps, qui accomplit ce que le Père avait commencé et acheva la création et changea la face du monde » [4].

Ce Christ n'a plus rien de commun avec celui de la piété populaire ou avec celui des philosophes. Il est l'origine et le terme de la foi, son sujet et son objet ; une foi nue, « la foi en un homme particulier qui est Dieu » [5]. Ce Christ authentique est le serviteur qui a été réellement maltraité, outragé, crucifié. Il est le mal-aimé, le souffrant. Il est étranger à la caricature qu'en donne la théologie moderne, sous les traits du « grand héros, du bienfaiteur qui nous a une fois pour toutes assuré la félicité » [6]. Il est réel, contrairement à l'hypercritique de Strauss, qui se détruit elle-même par manque de sérieux. « Ce Christ

[1] *Journal*, 1854, XI, 1, A 159, ed. cit., tome V, p. 67.

[2] S. KIERKEGAARD : *Discours chrétiens*, trad. P.-H. Tisseau. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1952, p. 101.

[3] *Vie et règne de l'amour*, ed. cit., p. 171. Pour Kierkegaard, les hérésies anciennes, ébionisme, gnose, sont moins nuisibles que les modernes, qui évacuent le Christ historique, volatilisent son œuvre. *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 151 ss.

[4] *Discours chrétiens*, ed. cit., p. 62.

[5] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 150.

[6] Journal, 1847, VIII, 1, A 303, trad. Tisseau, *Le Christ*, p. 23.

mythique, observe Kierkegaard avec perspicacité, provient, dit-on, de l'enfance de notre ère, car le propre de l'enfance est de forger des mythes... c'est tout le contraire : d'abord paraît le Christ historique. Puis à la longue, le Christ mythique, découverte de la raison qui l'impute à l'enfance, faisant comme si sa tâche était maintenant d'expliquer ce mythe forgé par elle. » [1]

Procédant à cette redécouverte du Christ véritable, Kierkegaard ne se laisse pas entraîner, comme certains contemporains, à lui faire subir des retouches enjolivantes pour en adoucir les traits ou pour en feutrer la voix. Il accentue, pour éviter toute méprise, sa particularité. Une « différence éternelle » sépare le Christ des hommes [2]. Il est maître d'appliquer cette loi d'échange en vertu de laquelle il s'appauvrit lui-même pour enrichir les hommes, selon un thème remarquablement exploité par saint Augustin et Luther [3]. Il est seul à pouvoir remplir tous les commandements, à la place des hommes défaillants, car son amour, à l'inverse de l'amour humain, est sans limite [4].

Est-ce à dire que Kierkegaard se contente de restaurer une antique tradition en la dépoussiérant ? Nullement. Son intention, les remarques précédentes suffisent à le montrer, est de commenter librement et pour un temps de crise, la foi au Christ. Là où il innove par rapport à la tradition dont il se réclame, c'est en insistant sur l'incognito du Christ. Jésus cache sa divinité au sein de la condition servile qu'il emprunte. Il dissimule sa souveraineté pour ne pas exercer une contrainte et une violence d'une part, et pour partager pleinement le statut de la créature d'autre part. Mais l'incognito ne signifie nullement que le Christ aurait abandonné sa divinité en s'incarnant, comme le prétend la doctrine moderne de la « kénose » : « Christ est Christ, un être éternellement présent, puisqu'il est le vrai Dieu. » [5] Kierkegaard, semble-t-il, ne conçoit pas cette permanence de la divinité sur le mode de la permanence d'une substance, mais sur celui d'une permanence de relation. Même dans son abaissement, le Christ participe à son Père en une communion aussi intime que dans son élévation, « il se rapporte d'une façon absolue à Dieu, en toutes choses » [6].

[1] *Id. op.*, 1848, IX, A 160, p. 44.

[2] S. KIERKEGAARD : *L'Evangile des souffrances*, trad. P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1937, p. 111.

[3] *Discours chrétiens*, ed. cit., p. 59, 232.

[4] *Vie et règne de l'amour*, ed. cit., p. 125, 198.

[5] Journal, 1848, VIII, 1, A 565, trad. Tisseau, *Christ*, p. 30.

[6] *Id. op.*, 1849, X, 2, A 317, p. 113. On ne peut cependant pas taxer de christocentrisme la position de Kierkegaard ; il écrit : « ... C'est le Père qui adresse au Fils et le Fils qui renvoie à l'Esprit, et alors seulement en retour, c'est l'Esprit qui conduit au Fils et le Fils au Père. » *Id. op.*, 1852, X, 5, A 23, p. 208.

On pourrait objecter à cette interprétation de la pensée de Kierkegaard la rareté de tels textes sauf dans les *Papiers*. On pourrait même à la rigueur prétendre avec Hohlenberg [1] que Kierkegaard reste étranger aux dogmes. Mais alors comment aurait-il pu réinterpréter d'une manière existentielle les vérités centrales de l'Evangile, s'il ne s'était référé justement aux dogmes ? Assurément avec Barth, il est juste de constater le caractère « irrégulier » de la dogmatique de Kierkegaard par rapport à celle de Martensen, pour prendre un exemple parmi ses contemporains et ses adversaires. Pourtant, nulle part, on ne trouve dans son œuvre une critique directe des dogmes, sinon de leur formulation. Bien plus, les dogmes lui apparaissent comme l'une des conditions de la décision à prendre en face du Christ, l'une des voies à suivre pour explorer l'existence humaine. A travers les affirmations dogmatiques relatives au Christ et à sa rédemption, il procède à une relecture de la situation écartelée de l'homme entre son néant et sa vocation surnaturelle.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre, à partir de l'incarnation, de l'expiation et de la victoire du Christ, les titres de Rédempteur et de Modèle que Kierkegaard lui reconnaît le plus fréquemment. Il ne les invente pas. Il les trouve inscrit dans les évangiles (le Modèle) et les épîtres (le Rédempteur) [2] et les envisage complémentairement : « Pendant sa vie, le Christ fut surtout pour ses contemporains, un Modèle, tout en étant le Sauveur, toute sa vie étant une souffrance, à tel point que vivant, on peut dire qu'il portait les péchés du monde. Mais son rôle dominant pendant cette période est celui de Modèle... Mais il meurt. Et sa mort change infiniment tout. Non qu'elle abolisse la signification du fait qu'en même temps, il est le Modèle, mais cette mort devient l'infinie consolation ; le gage infini que celui qui lutte, peut baser son effort sur l'assurance que la satisfaction infinie est accomplie. » [3]

Le Christ est non seulement le Sauveur ; il est aussi celui qui donne la possibilité de s'approprier le salut. En cela, il est le Modèle. Ce dernier titre pourrait prêter à malentendu. Il laisse entendre, si on ne le précise, que le chrétien à l'instar des pélagiens n'est vraiment sauvé qu'en copiant servilement les faits et gestes, les comportements et les sentiments du Christ lui-même. Mais alors, pourquoi insister sur la différence éternelle qui distingue le Christ des hommes ? Pourquoi affirmer l'accomplissement total et définitif de la satisfaction ? Pour-

[1] JOHANNES HOHLENBERG : *L'œuvre de Soeren Kierkegaard, Le chemin du solitaire*, trad. P.-H. Tisseau. Paris, Albin Michel, 1960, p. 268 ss.

[2] Cette origine scripturaire est bien mise en lumière dans un fragment du Journal, 1852, X, 5, A 45, trad. FERLOV-GATEAU : ed. cit., IV, p. 391.

[3] S. KIERKEGAARD : *La pécheresse*, in *Discours édifiants*, trad. par J. Colette. Paris, Desclée De Brouwer, 1962, p. 81 s.

quoi garder le silence sur les mérites ? L'imitation du Modèle se traduit en terminologie calvinienne par la sanctification, comme signe de la justification, opérée par le Christ. Affirmer que le Christ est Modèle revient à dire qu'il est celui qui veut conformer le croyant à son image, en le marquant de son empreinte, mais avec l'assentiment de celui-ci et non par contrainte. Le terme de modèle est à prendre dans un sens actif, dynamique pour désigner le Christ en tant qu'il se considère comme la norme constitutive de l'existence nouvelle du croyant.

Pour Kierkegaard, cette notion est essentielle comme celle de rédempteur. Si le Christ n'était que Modèle, il laisserait ses disciples enfermés à l'intérieur d'un nouveau légalisme et les enfoncerait plus profondément encore dans le désespoir, si grand serait l'écart entre l'exemple et celui qui cherche à l'imiter. S'il n'était que le Rédempteur, il abandonnerait le croyant à un quiétisme débilitant, tant la paresse de l'homme est grande. Si, historiquement, le Christ s'est d'abord présenté comme Modèle, puis comme Rédempteur, actuellement « il ne faut pas commencer avec l'imitation, mais avec la grâce et l'imitation suivra comme un fruit de gratitude selon nos pauvres moyens » [1].

Une autre distinction éclaire la précédente, celle du « Christ historique » et du « Christ dogmatique » [2], qui, elle aussi, s'appuie sur la distinction et la complémentarité entre les évangiles et les épîtres. La théologie moderne poétise le Christ historique, dans ses vies de Jésus, comme la philosophie religieuse rationalise le Christ dogmatique, dans ses synthèses spéculatives. En fait, il y a un seul et même Christ, celui qui invite dans les évangiles et celui qui répand les bienfaits de son sacrifice dans les épîtres, le Modèle, le Rédempteur qui reviendra dans sa gloire : « Il vient pour nous sauver, et il développe l'exemple, lequel doit justement nous humilier et nous apprendre que nous sommes infiniment loin de ressembler à l'idéal... Chaque fois qu'il s'agit pour nous d'aller de l'avant, il y a alternance : tantôt il est le Modèle et nous chancelons et perdons courage, tantôt il est l'amour secourable, et il est de nouveau le Modèle. » [3]

Ces distinctions ne sont pas à prendre dans un sens chronologique. Elles se situent à l'intérieur de la révélation du Christ dans son incarnation et dans sa gloire : « S'il est aujourd'hui le même qu'hier et qu'il y a mille huit cents ans, il est le Jésus-Christ qui s'est abaissé et a pris forme d'un serviteur... c'est également lui qui a dit qu'il reviendra

[1] Journal, 1850, XIII, A 667, trad. Ferlov-Gateau, tome IV, p. 180. Cette phrase est significative de la position de Kierkegaard à l'égard de la primauté de la grâce ; l'imitation est seulement l'indice, le signe de l'action de la grâce, donc de la présence du Christ. Calvin n'aurait pas dit autre chose.

[2] Journal, 1849, X, 1, A 127, trad. Tisseau, *Christ*, p. 63.

[3] Journal, 1849, X, 1, A 279, trad. Tisseau, *Christ*, p. 77.

dans la gloire. A son retour dans la gloire, il est encore le même Jésus-Christ, mais cela n'est pas encore arrivé. »[1] C'est ainsi que Kierkegaard sauvegarde la plénitude du message évangélique, faisant preuve de rectitude à l'égard du Christ. Il lui apparaît alors comme l'Unique, l'Exception, l'Extraordinaire, l'Individu. Mais dans la plénitude de cette révélation, place est faite — est-ce une survivance de l'hégélianisme ? — à la négativité : Christ est aussi « la pure négation poussée à l'extrême » et comme tel, « il est voué à mourir »[2]. En cela, il est encore l'Exception, n'a-t-il pas assumé toutes les déterminations et toutes les limitations de la condition humaine ?

Si Christ est l'Unique à la lumière de la révélation qu'il donne de lui-même, il ne se rend présent qu'à la foi. Il y a une relation étroite entre l'incarnation au cours de laquelle le Christ nie sa divinité en la cachant et la foi qui suspend la raison pour reconnaître le Sauveur : « Crois que Christ est Dieu, puis invoque-le, prie-le, et le reste ne t'embarrassera pas. Quand sa présence au fond de ton âme est pour toi, infiniment plus certaine que toutes les données de l'histoire, tu te dégages du détail de sa vie historique. »[3] L'Unique ne s'objective ni à travers un souvenir historique, ni à travers une idée ou une fantaisie de l'imagination ; il se dévoile en se rendant présent d'une présence sans preuve, mais entraînant une certitude irrécusable. Cependant, seul un Pierre lors de la Transfiguration ou un Paul sur la route de Damas ont contemplé l'Unique dans sa gloire, les autres croyants ne croient en lui qu'à travers son abaissement et sa passion, qui sont comme l'envers de sa gloire.

Le Christ est aussi l'« Examinateur » dont le regard scrute le tréfonds de l'âme humaine pour y mettre au jour les pensées les plus secrètes et pour y déclencher un mouvement de « retour sur soi », une « démarche vers l'intériorité ». Ici, la pensée de Kierkegaard est difficile à suivre. Cette intériorité n'est pas donnée sur le modèle de l'extériorité du monde, semble-t-il, mais se constitue et se défait pour se reconstituer et ainsi de suite, au cours de la prise de conscience du péché, du désespoir. Le Christ ne paraît pas étranger à cette contestation de l'homme par l'homme lui-même, de sa raison, de sa volonté, de son être même et cependant, l'Examinateur ne se découvre pas. Il assiste invisible et ignoré à la dépossession de soi-même qui se traduit par le repentir et la résignation, l'aveu de son néant, jusqu'au moment

[1] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 29.

[2] *Id. op.*, p. 62. Il semble bien que Kierkegaard doive beaucoup plus qu'il ne le pense à Hegel, ne serait-ce, dans ce cas particulier, sa manière d'insister sur la « différence » entre le Christ et les hommes et non pas sur l'« identité », tout en radicalisant la négativité ; mais Kierkegaard ne parlerait certainement pas de « Vendredi-Saint spéculatif » comme Hegel.

[3] Journal, 1848, VIII, 1, A 565, trad. Tisseau, *Christ*, p. 30.

où la raison se voit crucifiée par le Signe de contradiction et le Paradoxe, et la volonté suspendue par le Scandale.

C'est dire que le Christ fait passer l'homme aussi par la négativité, par l'abandon de toutes ses prétentions, le lançant sur une mer de 70 000 brasses. Il le conduit à la foi à la suite d'une rencontre où lui-même se manifeste comme « paradoxe » : « Immédiatement, il est homme particulier, tout semblable aux autres, d'humble condition, n'attirant pas les regards ; la contradiction, c'est qu'il est Dieu. » [1] Christ est le paradoxe, c'est-à-dire celui dont l'histoire dépasse la raison et ce qu'elle peut concevoir à l'aide de ses normes et de ses critères ; c'est pourquoi comme tel, il crucifie la raison comme l'imagination. Mais cela ne signifie pas que le paradoxe soit non-sens : « Le paradoxe réside essentiellement dans le fait que Dieu, l'Eternel, est né dans le temps comme homme individuel » [2] et qu'il est venu pour y souffrir. Dieu donc n'est plus l'absolu ; il est vulnérable. Or, la raison s'achoppe à ce paradoxe insurmontable pour elle [3]. Elle abdique, car elle n'a plus que « la possibilité de comprendre qu'elle ne peut comprendre » [4].

La foi n'est donc pas déterminée par elle-même, car d'elle-même et en elle-même, elle n'est rien, ni par la raison qui se substituerait progressivement à elle, ni par le sentiment religieux, dont elle serait l'aspect chrétien. La foi est instituée par le Christ lui-même, ou elle n'est pas. Elle est instituée par le Christ, Signe de contradiction, Paradoxe, Scandale : « Le scandale dans le sens strict, a trait à l'homme Dieu et prend deux formes : ou bien il va dans le sens de l'élévation, on se scandalise d'entendre un homme particulier se dire Dieu, agir et parler d'une manière qui révèle Dieu. Ou bien, il va dans le sens de l'abaissement ; on se scandalise de voir que celui qui est Dieu est cet homme de peu, souffrant comme un humble... Dans un cas, on part du terme homme et le scandale porte sur le terme Dieu ; dans l'autre, on part du terme Dieu et le scandale porte sur le terme homme. » [5]

Les démarches de la foi se rapportent, pour ces raisons, toujours à ce quelqu'un qui demeure en un sens étranger à l'homme, puisqu'il est l'Unique, l'Exception, l'Extraordinaire et cependant proche de lui,

[1] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 155.
[2] *Post-scriptum*, ed. cit., p. 404.
[3] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 101.
[4] *Post-scriptum*, ed. cit., p. 381 ss., 392. Il va sans dire que Kierkegaard n'a pas suffisamment poussé son analyse de la raison et celle de la « compréhension » pour s'apercevoir du caractère un peu unilatéral de ses déductions ; sur son rationalisme et son opposition à tout fidéisme, cf. C. Fabro : *Foi et Raison dans l'œuvre de Kierkegaard*, *RSPHTH*, t. XXXII, 1948, p. 169 s.
[5] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 100.

puisqu'il est aussi l'Examinateur, le Modèle et le Rédempteur qui lui fait sentir son action. Mais le Christ n'exerce, lointain ou proche, ni séduction, ni violence qui contraindraient. Il ne s'impose ni par son éclat, ni par sa puissance. Il ne s'impose pas comme un objet. Certes, on peut, on doit parler de l'objectivité de sa présence, mais elle est plus fonctionnelle, relationnelle qu'ontologique, en ce qu'elle se donne comme corrélat une subjectivité, celle du croyant, de l'individu, réduite à son acte d'exister ; elle provoque l'acte de choisir pour ou contre le Sauveur, sans avancer des garanties ou des preuves ; elle est l'occasion d'une liberté responsable.

Thématisée dans les catégories « incarnation-rédemption », « Modèle-rédempteur », « Unique, Exception, Examinateur, Signe de contradiction, Paradoxe, Scandale », la christologie de Kierkegaard cherche, semble-t-il, son point d'ancrage à cette profondeur qui est celle de la foi et du choix. Kierkegaard a cherché à exprimer une vérité profondément inscrite dans l'Evangile, le Christ est à la fois le choix et l'occasion du choix : « Cependant, le Christ est le même dans l'abaissement et dans l'élévation ; et le choix ne serait pas correct, si l'on croyait devoir choisir entre le Christ de l'abaissement et le Christ de l'élévation. Car le Christ n'est pas divisé, il est une seule et même personne. Le Christ n'est pas : ou bien l'abaissement, ou bien l'élévation, non, le choix est Christ. » [1]

Contre toutes les formes de « dyophysisme » qui veulent par trop distinguer la nature humaine du Christ de sa nature divine, sa condition de serviteur de sa condition de Seigneur, qui risquent de concevoir deux Christs entre lesquels on pourrait choisir selon des critères tout personnels et tout humains, Kierkegaard affirme l'unité des deux natures et la continuité entre les deux conditions. C'est le Christ dans la plénitude de ses natures et la totalité de sa condition qui occasionne le choix, le consentement ou le refus. Ce Christ est hors d'atteinte de l'homme et de ses préférences ; il garde sa souveraineté face aux efforts humains entrepris en vue de le comprendre à force d'analyse et de reconstitution. Mais cette seigneurie ne s'impose pas avec une évidence telle que personne ne pourrait s'y soustraire ; elle se présente de telle manière qu'elle fait appel à la décision, à l'assentiment ou au rejet. Elle libère pour permettre le choix. Elle affranchit pour conférer à l'homme la responsabilité de son engagement ou de son retrait. Ce faisant, elle se manifeste comme la seigneurie du Christ total, Dieu et homme, en condition de Fils et en condition d'esclave. C'est cette complexité qui fait de la décision chrétienne un acte contradictoirement motivé. Il est conditionné du côté de Dieu à la fois par le Christ triomphant et par le Christ outragé.

[1] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 195.

Kierkegaard cherche à surmonter les oppositions certaines qui existent entre les christologies traditionnelles soit de type unitaire, soit de type dualiste, et les christologies modernes. Les premières sont menacées par un intellectualisme notionnel qui les transforme en théorie sans prises sur l'existence du croyant. Les secondes mettent l'accent sur l'acquisition des bienfaits du Christ par le croyant au risque de dévaluer son enseignement sur sa personne et son œuvre. Les unes sont par trop objectives, les autres par trop subjectives. Kierkegaard a-t-il réussi dans son entreprise qui devait, selon lui, mettre le christianisme à l'abri des déviations provoquées soit par Schleiermacher, soit par Hegel ? Il faut laisser la question ouverte [1].

Il est certain que Kierkegaard a essayé de réduire ces oppositions en dirigeant son attention non plus d'abord sur le Christ puis sur l'homme séparément ou vice versa, mais sur la relation entre le Christ et l'homme, dont il découvre le fondement dans la double nature et la double condition du Christ lui-même : « Aussi Christ veut-il commencer par aider tout homme à devenir lui-même ; il exige tout d'abord qu'il rentre en lui-même et devienne lui-même, pour l'attirer comme être libre, c'est-à-dire par un choix. » [2] Dans cette perspective, le chemin de l'abaissement qu'emprunte le Christ pour sauver les hommes devient le chemin de la repentance que doit suivre l'homme pour recevoir le salut. Au saut du Christ qui le conduit de sa condition de Dieu à sa condition d'homme correspond d'une manière dérivée le saut de la foi qui mène du statut du vieil homme à celui de l'homme nouveau. Kierkegaard rejoint ici l'un des thèmes fondamentaux de sa réflexion, celui de la « répétition » : comme le Christ l'accomplit dans le sens de la temporalité, le croyant l'accomplit dans le sens de l'éternité [3].

* * *

Il n'y a pas à proprement parler une christologie et une sotériologie kierkegaardiennes, si l'on entend par là des doctrines systématisées autour de dogmes formulés par les conciles ou les synodes. Il y a par contre des thèmes relatifs à la personne et à l'œuvre du Christ, empruntés à l'Ecriture et aux théologiens, sur lesquels Kierkegaard fait d'innombrables variations dans un but à la fois critique et édifiant, conformément à sa vocation de correctif et de poète du chris-

[1] Même après l'étude très fouillée de HAYO GERDES : *Das Christusbild Sören Kierkegaards*, Düsseldorf, Diedrich, 1960, sur l'originalité de la christologie de Kierkegaard par rapport à celle de ces deux illustres devanciers.

[2] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 194. Il faut souligner une fois encore que le Christ de Kierkegaard ne contraint pas, mais attire et son attrait est libération ; cela exclut la violence, mais non la force.

[3] S. KIERKEGAARD : *La Répétition*, trad. P.-H. Tisseau. Paris, Alcan, 1933, p. 182, 190.

tianisme. Le Christ et la rédemption n'entrent pas comme une pièce maîtresse dans un système de relecture de l'histoire, à la manière de Hegel. On ne trouve pas chez Kierkegaard un « Vendredi-Saint spéculatif », mais seulement la reconnaissance du Vendredi-Saint biblique.

En ce sens, on peut dire que Kierkegaard procède à une sorte de dépouillement aussi bien de la christologie traditionnelle que de la christologie moderne. Sa théologie est une théologie de la pauvreté, ou mieux, la pauvreté de la théologie par retour à la simplicité et à la sobriété néo-testamentaire. Il n'est pas question pour lui de concevoir la théologie comme un couronnement d'une philosophie de l'existence. Qu'il n'ait pas réussi complètement dans son effort, qu'il charrie après lui une partie de l'héritage de Schleiermacher et de celui de Hegel, ne fait pas de doute. Lui, non plus, n'est pas sorti définitivement de la problématique de l'Aufklärung. Mais il tente de renouer non seulement avec le jeune Luther, mais aussi avec les théologiens spirituels du XIIe siècle, les considérant comme autant d'illustrations du « devenir chrétien ».

C'est dans et à travers cet effort de décantation du christianisme qu'il faut, semble-t-il, comprendre la conception kierkegaardienne de la vérité comme subjectivité qui tient une place centrale dans les *Miettes* et leur *Post-scriptum* et projette sa lumière dans les œuvres pour l'édification : « Je ne connais en vérité la vérité que lorsqu'elle devient vie en moi. »[1] Le cœur vivant de l'Evangile est l'affirmation johannique si souvent reprise par Kierkegaard : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jean 14 : 6), où la vie, la vérité, et la voie qui en marque l'actualisation sont indissociables. On voit percer ici ce que l'on pourrait nommer l'« actualisme » kierkegaardien pour désigner l'intervention à chaque instant du Christ dans l'abaissement pour fonder la foi, par rapport à un historicisme qui situerait une intervention dans l'histoire dont les prolongements se feraient sentir dans la vie de l'Eglise au cours des siècles.

Le Christ de Kierkegaard n'est pas docétique ; son incarnation et sa mort ne sont pas des simulacres ; sa personne en Jésus n'est pas un fantôme. Pourtant, l'indifférence, voire le mépris de Kierkegaard pour l'histoire sont indéniables. Dans son souci d'aller à l'essentiel, il limite la connaissance que le Nouveau Testament donne du Christ ; il la réduit à une certitude : l'éternité est venue en Jésus-Christ dans le temps. La pauvreté de la théologie frise l'indigence par réaction contre l'opulence de l'hégélianisme.

Il y a plus, on retrouve chez Kierkegaard la contradiction inhérente à toute la théologie réformée et luthérienne, mais poussée à

[1] *Ecole du christianisme*, p. 252.

l'extrême : si Christ est tout, puisqu'il est le chemin, la vérité, la vie, comment exige-t-il encore les « œuvres » de l'imitation, de la sanctification ? On rétorquera que cette contradiction ne se situe pas au niveau de la logique, mais de l'existence vécue et qu'à ce niveau, elle est la condition de la nouvelle naissance. Il n'en demeure pas moins que si Christ est tout, si l'obéissance à sa volonté y est inhérente, il faut le connaître et s'informer de son action et de sa volonté. Pourquoi refuser le service de l'exégèse, sans laquelle la connaissance du Christ tourne à l'illuminisme. On retrouve ici l'influence de Hamann, dont Kierkegaard se réclame.

A la lumière de ces réserves, on ne sera pas surpris de lire rarement le nom du Christ dans les œuvres pseudonymes et même dans les discours édifiants. Kierkegaard en use avec beaucoup de retenue dans les œuvres qu'il destine à la publication ; il le mentionne par contre très fréquemment dans ses *Papiers*. Il rompt délibérément avec l'habitude des piétistes qu'il avait fréquentés chez son père et celle des professeurs hégéliens dont il avait suivi les cours. Piétistes et hégéliens abusent du nom du Christ ; ils négligent l'essentiel dans leurs « bavardages », le rapport nécessaire entre le Christ et l'existence. Le Christ authentique n'est, selon Kierkegaard, ni celui des conventicules avec leur piété un peu mièvre, ni celui des auditoires académiques avec leurs prétentions doctrinales. Le témoignage de Kierkegaard n'est pas publicitaire, mais confessant.

Pourtant, on ne peut esquiver la question que pose l'œuvre de Kierkegaard : a-t-il cru au Christ, Seigneur et Sauveur ou s'est-il efforcé de croire en lui ? [1] La ferme assurance des réformateurs, leur inébranlable conviction par-delà la contradiction logique « foi-témoignage » paraissent absentes chez l'auteur des écrits pseudonymes et des discours édifiants, dont la polyvalence voulue trahit son hésitation. Kierkegaard demeure enfant de la première moitié du XIXe siècle. On peut, selon lui, confesser de deux manières le nom du Christ, une fois écartées les effusions des piétistes et les spéculations des pseudo-théologiens : une manière directe, manifeste et immédiate, celle des apôtres du premier siècle, des martyrs et confesseurs de l'Eglise militante, celle des témoins de la vérité qui donnent leur vie pour elle, à la suite de leur Seigneur, sans équivoque et arrière-pensée ; une manière indirecte, cachée, plus critique et négative que constructive et positive, celle des poètes du christianisme et des penseurs privés, dont les noms et les intentions ne seront révélés qu'au jour du Jugement. Kierkegaard n'a cessé d'être hanté par cette question :

[2] On ne pose pas ici la question de la foi de Kierkegaard en Dieu, et à ce sujet, cf. C. FABRO : *L'existence de Dieu dans l'œuvre de Kierkegaard*, in *L'existence de Dieu*. Paris, Casterman, 1961, p. 37 ss.

suis-je appelé au martyre pour la cause du Christ, mon Seigneur, exige-t-il ce renoncement total pour le rétablissement du christianisme authentique ? Plus il avance dans l'accomplissement de sa tâche, plus il aperçoit que sa place est à côté des seconds. Il s'est mis à l'école de Job, l'école de la contestation ; il n'a pu quitter l'école de Socrate, l'école de la maieutique. Il se reconnaît partagé entre Jérusalem et Athènes ; mais, à la différence du maître dont il cherche à se distancer, Hegel, il ne se contente pas d'une conciliation jugée plus apparente que réelle. Il maintient la scission à un niveau plus radical que celui des doctrines, au niveau de l'existence des hommes, sans pour autant interrompre le dialogue entre Job et Socrate.

Mais l'attitude de Kierkegaard se complique encore du fait que, chemin faisant, il rencontre les transfuges du christianisme, cette troisième force qui a nom Feuerbach, Strauss, Schopenhauer. Il s'en fait des alliés dans sa lutte contre le christianisme officiel et la chrétienté établie. Il les lit, les annote, prend très au sérieux leurs critiques. Il intègre leurs négations et la négativité qu'ils représentent, dans sa compréhension du christianisme. Sur ce point, il prend une distance considérable par rapport aux réformateurs : le Christ de Kierkegaard a devant lui l'Anti-Christ. Kierkegaard se tient sur le parvis de l'époque contemporaine, avec sa conscience de la réalité du mal. Lui, l'« espion », descend dans les rangs de l'armée ennemie, pour accomplir sa besogne vile et cependant nécessaire.

« Cheval de renfort », Kierkegaard est chargé de tirer l'Eglise de l'ornière de son infidélité, en l'attelant à la force de la Parole de Dieu, en s'efforçant de suivre devant elle le chemin de la rectitude et de la rigueur. Il se compare aussi à un chien danois qui aboie pour remettre le troupeau dans la bonne direction, toujours soucieux de rejoindre à travers les siècles de désobéissance Jésus de Nazareth dans son abaissement, celui qui éternellement combat contre toutes les formes de l'idolâtrie, les illusions de la spéculation et les compromis du spirituel avec le temporel, celui qui éternellement déjoue les ruses de l'Anti-Christ... mais Kierkegaard va prendre l'Anti-Christ par derrière, à la différence des réformateurs qui l'ont attaqué de face.

Kierkegaard a en horreur une foi confortablement installée dans la mésalliance à la manière hégélienne de l'Etat prussien et de l'Eglise luthérienne. A ses yeux, toute conciliation de ce genre désamorce l'explosif de la Bonne Nouvelle, affadit la foi, amollit la vérité en la couchant dans le lit du processus historico-mondial. Il ne veut pas prêter son concours à cette caricature du christianisme et du Christ. Partisan de l'honnêteté en théologie et en ecclésiologie, de la rectitude qui conforme ses normes à celles de l'Ecriture, il attaque obstinément les prétentions du savoir et de l'histoire. Sans relâche, il retend le

« paradoxe » qu'ils contribuent à détendre [1], quitte à ce que le ressort lui saute à la figure ; car « l'histoire peut transmettre le savoir et dans une large mesure, mais le savoir anéantit Jésus-Christ » [2].

La foi de Kierkegaard ne rentre dans aucun cadre. Elle est celle d'un homme qui se considère comme une « exception ». Elle est suscitée par un Christ qui est l'Exception, au-delà de la foi et de la non-foi, comme Jésus-Christ est au-delà de l'homme et de Dieu, définis conceptuellement. Ce Christ ne se laisse approcher et appréhender ni à travers l'expérience de la conversion instantanée, ni à travers le déchiffrage de l'histoire mondiale. Il n'est ni projeté vers un avenir lointain dans un sentiment d'attente exaspérée, ni rejeté dans un passé révolu dans une représentation neutre. Il est à la fois présent et absent, le Présent et l'Absent, lorsqu'un homme répond à son invitation, décide de le suivre, milite pour lui à couvert ou à découvert dans une communauté en marche [3].

Si la question de la foi de Kierkegaard demeure ouverte, sa prière anxieuse et quêteuse, reconnaissante et joyeuse, humble et confiante, si proche de celle d'un saint Augustin ou d'un Pascal, laisse entrevoir ce que le Christ fut pour lui : « Seigneur Jésus-Christ, puisses-tu remplir ma pensée de telle façon que l'on puisse aussi voir sur moi que j'ai pensé à toi. Et à quoi le verrait-on — serait-ce à mon regard levé vers le ciel ? Cela pourrait signifier que je regarde les étoiles, ou des visions, ou des chimères. Non, si ton exemple me donnait une telle conviction que, modeste, méprisé, raillé, je proclame ta doctrine — on pourrait alors voir à ma personne (non à mon regard, mais à ma manière d'être quotidienne), que j'ai pensé à toi. » [4]

GABRIEL WIDMER.

[1] *Ecole du christianisme*, ed. cit., p. 41.

[2] *Id. op.*, p. 60.

[3] Kierkegaard ne majore pas l'événement aux dépens de l'institution ; dans ses prédications pour la préparation à la Cène, il insiste sur la nécessité du sacrement, comme sacrement de la communauté ; mais il se dresse contre l'institutionalisme factice, ce qui est tout autre chose. Pourtant ses références à l'ecclésiologie comme ses notes christologiques sont limitées et limitatives. On ne saurait l'oublier.

[4] Journal, 1850, X, 3, A 11, trad. Tisseau, *Prières*, Bazoges-en-Pareds, 1937, p. 24.