



ACADEMIE DES SCIENCES ET
LETTRES DE MONTPELLIER

Séance du 06/05/2002

Conférence n°3781

**LE CHRISTIANISME TRAGIQUE DE
S. KIERKEGAARD DANS SON JOURNAL**

Un théocentrisme humaniste

Par Bernard Chédozeau

« ... Rendre clair ce qu'est le christianisme, quand bien même personne, pas même moi, ne pourrait y entrer... »¹

En guise d'introduction à ces notes sur la religion de Kierkegaard, il est permis de citer quelques textes qui usent librement du langage chrétien sans toujours en mesurer la portée, une portée que rappelle sans concession le théologien danois. On lit ainsi que le chapitre 15 de *1Co* « m'a révélé que je devais risquer ma vie sur une mission » ; une conférence s'intitule – ose s'intituler, dirait Kierkegaard – « La vision chrétienne du monde est-elle adaptée au troisième millénaire ? » ; un cardinal-archevêque a pu, il y a quelques années, inviter ses ouailles au « bonheur ». *Risquer sa vie*, ou cette inquiétude sur un christianisme qui devrait *s'adapter*, ou encore ces propos eudémonistes, autant de questions qu'a rencontrées Kierkegaard et auxquelles il apporte une réponse que je souhaite vous présenter aujourd'hui.

Les extraits publiés du *Journal* de Kierkegaard¹ permettent de cerner un peu l'extrême originalité du christianisme tel que l'entend le théologien danois.

Il y a deux aspects dans les analyses de Kierkegaard : des pans tout à fait traditionnels lorsqu'il rappelle après tant d'autres que le Christ condamne absolument le monde et prône la souffrance ; et des analyses qui lui sont propres et qui constituent son originalité : allant au-

¹ Paris, Gallimard, 1941-1955, 5 vol. L'étude qui suit est largement composée de citations extraites du *Journal*. Les références placées en fin de document renvoient à la numérotation des fragments du *Journal*.

delà de ce qu'enseignent les spirituels et la Tradition chrétienne, elles lui permettent d'affirmer que les propos très durs du Christ, qui ne s'adressent pas seulement aux clercs mais en fait à chaque chrétien, atteignent un tel degré d'incompréhension qu'on ne peut plus parler de christianisme dans la chrétienté. Son propos est alors de rappeler ce qu'est, selon lui, le vrai christianisme :

- L'Évangile ne vient pas promettre santé, argent, réhabilitation, mais enseigner qu'« être malheureux en ce monde c'est la marque du rapport à Dieu », et que ceux qui prêchent l'évangile écrit pour les souffrants doivent devenir eux-mêmes souffrants : « *La souffrance est indissociable du christianisme* ».
- Cette souffrance ne doit pas être choisie, être un auto-martyre comme dans l'ascèse monastique médiévale ; elle consiste dans le fait d'être bafoué et haï par le monde, d'être rejeté par lui comme l'a été le Christ ; la relation du chrétien au monde doit être non d'en sortir, mais d'*en être exclu* par les hommes.
- Il faut non pas montrer (comme dans le monachisme) qu'on se mortifie et qu'on souffre, mais il faut le cacher ; et cette condition de chrétien souffrant ne peut être dévoilée que *post mortem*.
- L'enseignement de ce christianisme revivifié doit être faite par un individu, *l'Extraordinaire, l'Isolé*, qui par la *réduplication* vit son propre enseignement.
- Ce christianisme destiné à tous les fidèles ne peut s'adresser à la foule, mais à des individus : il faut faire surgir d'autres Isolés.

Tout cela est parfaitement contraire à l'affadissement du christianisme tel que Kierkegaard le trouve et le dénonce dans l'Église d'État luthérienne danoise de son temps.

I. LES TEXTES FONDATEURS DU CHRISTIANISME TEL QUE L'ENTEND S. KIERKEGAARD

« L'affaire est simple comme bonjour. Prends le Nouveau Testament et lis : peux-tu nier, oses-tu nier que ce que tu y lis de renoncer à tout, d'abandonner le monde, d'être comme ton Maître et Seigneur bafoué, couvert de crachats : peux-tu nier que c'est très facile à comprendre ? » ; c'est là « ce qu'on lit en tant de passages de l'Évangile »ⁱⁱ. Tout au long du *Journal*, Kierkegaard reprend à la fois dans l'esprit de la tradition ascétique mais surtout pour les interpréter d'une façon originale les textes qui enseignent strictement le refus du monde et la recherche de la souffrance, thèmes qui sont étroitement liés.

Dans Mathieu : les textes durs auxquels se réfère Kierkegaard se trouvent pour l'essentiel dans les chapitres 4-10². Les deux enseignements du Christ sont « Repentez-vous » (*Mt* 4, 17) et n'appréhendez pas la persécution. Ainsi dans les dernières béatitudes, souvent oubliées : « Heureux les persécutés pour la justice [...]. Heureux êtes-vous si l'on vous insulte, si l'on vous persécute et si l'on vous calomnie de toutes manières à cause de moi.

² Ce qui, lorsqu'on lit cet évangile selon la perspective suggérée par Kierkegaard, instaure comme une organisation du texte de *Mt* : les chapitres 4-10 sont chargés d'une perspective prophétique qui s'atténue par la suite. En revanche, ces textes parsèment l'évangile de *Jean*.

Soyez dans la joie et dans l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux : c'est bien ainsi qu'on a persécuté les prophètes, vos devanciers » (*Mt 5, 10-12*). Et ensuite : « Quelqu'un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l'autre » (*Mt 5, 39*). « Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs » (*Mt 5, 44*). « "Nul ne peut servir deux maîtres", cet évangile pour moi si cher ! », s'exclame Kierkegaard (*Mt 6, 24*)ⁱⁱⁱ. « Si donc vous, qui êtes mauvais... » (*Mt 7, 11*). « Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes » (*Mt 7, 12*). « Seigneur, permets-moi de m'en aller d'abord enterrer mon père », et Jésus lui réplique : « Suis-moi, et laisse les morts enterrer les morts » (*Mt 8, 22*)³. « Vous l'avez reçu pour rien, vous le donnerez pour rien » (*Mt 10, 8*). « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups : montrez-vous malins comme des serpents et candides comme des colombes » (*Mt 10, 16 ; Jn 16, 2*)^{iv}. « Méfiez-vous des hommes : ils vous livreront aux sanhédrins et vous flagelleront dans leurs synagogues ; vous serez traînés devant des gouverneurs et des rois à cause de moi, pour rendre témoignage [...]. Et vous serez haïs de tous à cause de mon Nom, mais celui qui aura tenu bon jusqu'au bout, celui-là sera sauvé » (*Mt 10, 17-22*)⁴, « haïs de tous les peuples » (*Mt 24, 9*). « Du moment qu'ils ont traité de Beelzéboul le maître de maison, que ne diront-ils pas de sa maisonnée ! » (*Mt 10, 24*). « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps mais ne sauraient tuer l'âme [...]. Soyez sans crainte » (*Mt 10, 28*). « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. Qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. Qui ne prend pas sa croix et ne vient pas à ma suite n'est pas digne de moi. Qui aura trouvé sa vie la perdra et qui aura perdu sa vie à cause de moi la trouvera » (*Mt 10, 37-39*). « Bienheureux celui qui ne se scandalise pas de moi » (*Mt 11, 6*). « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (*Mt 12, 30*). « Engeance de vipères, comment pourriez-vous tenir un bon langage alors que vous êtes mauvais ? [...] Génération mauvaise et adultère [...] ; cette génération mauvaise... » (*Mt 12, 34, 39, 45 ; 16, 4 ; 23, 33*). « Passe derrière moi, Satan ! tu me fais obstacle, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu mais celles des hommes ! » (*Mt 16, 23*). « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive » (*Mt 16, 24*). « Engeance incrédule et pervertie [...], jusques à quand devrai-je vous supporter ? » (*Mt 17, 17*). « Malheur au monde à cause des scandales ! » (*Mt 18, 7*). Péricope du jeune homme riche : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor aux cieux ; puis viens, suis-moi » (*Mt 19, 22*). « Qui donc peut être sauvé ? [...] Pour les hommes, c'est impossible... » (*Mt 20, 26*). « ... Ils le condamneront à mort, et le livreront aux païens pour être bafoué, flagellé et mis en croix » (*Mt 20, 19*). « Le Fils de l'homme est venu [...] pour donner sa vie

³ Dans la *Bible de Jérusalem* : « Exigences de la vocation apostolique ». Cette *Bible* distingue fortement clerc et laïc et tend à réserver au clerc ces paroles exigeantes ; voir plus loin d'autres exemples.

⁴ Dans la *Bible de Jérusalem* : « Les missionnaires seront persécutés ».

en rançon pour une multitude » (*Mt* 20, 28). « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Mt* 27, 46).

Dans *Luc* : Le Christ n'a pas où reposer sa tête (*Lc* 9, 58). « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, après quoi ils ne peuvent rien faire de plus » (*Lc* 12,4). « Je suis venu pour jeter le feu » (*Lc* 12, 49-53)^v. Un texte est souvent repris par Kierkegaard en raison de sa dure clarté : « Comme de grandes foules faisaient route avec lui, il se retourna et leur dit : “Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. Quiconque ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite ne peut être mon disciple” » (*Lc* 14, 26)^{vi}. « Ainsi quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il a ne peut être mon disciple » (*Lc* 14, 33)^{vii}. « Vous pleurez et vous vous lamenterez [*vous serez dans la souffrance*], et le monde se réjouira ».

Dans *Jean* : les textes sévères de condamnation du monde repris par Kierkegaard sont nombreux, et ce tout au long de cet évangile. « D'ailleurs je vous connais : l'amour de Dieu n'est pas en vous » (*Jn* 5, 42). « Vous, vous êtes de ce monde ; moi, je ne suis pas de ce monde » (*Jn* 8, 23). « Vous avez pour père le diable, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir » (*Jn* 8, 44). « Qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle » (*Jn* 12, 25). « ... Le prince de ce monde va être jeté bas » (*Jn* 12, 31). « ... L'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir » (*Jn* 14, 17). « ... Je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde la donne : que vos cœurs ne se troublent point et ne perdent pas courage » (*Jn* 14, 27)^{viii}. Le grand texte : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous⁵ [...]. Mais parce que vous n'êtes pas de ce monde, puisque mon choix vous a tirés de ce monde, le monde vous hait [...]. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi [...]. Maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché. Qui me hait, hait aussi mon Père [...]. Ils nous haïssent, moi et mon Père [...]. *Ils m'ont haï sans raison* [...]. On vous exclura des synagogues. Je vous ai dit cela pour vous préserver du scandale : l'heure vient même où qui vous⁶ tuera estimera rendre un culte à Dieu » (*Jn* 15, 18-18, 24 ; *Mt* 10, 22)^{ix}. « Vous allez pleurer et vous lamenter : le monde, lui, se réjouira » (*Jn* 16, 20). « Dans le monde vous aurez à souffrir » (*Jn* 16, 33). « ... Les hommes que tu as tirés du monde pour me les donner » (*Jn* 17, 6). « Je ne prie pas pour le monde » (*Jn* 17, 9). « Le monde les a pris en haine parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde » (*Jn* 17, 14). « Mon royaume n'est pas de ce monde » (*Jn* 18, 36)^{x 7}. « Crucifiez-le ! ».

Kierkegaard insiste ainsi sur le fait que le Christ affirme sans ambiguïté l'incompatibilité du monde et de son enseignement : « La caractéristique du vrai christianisme

⁵ Interprété dans la *Bible de Jérusalem* : « La persécution ne devra donc pas surprendre les apôtres » (distingués des simples fidèles, qui semblent n'être pas concernés).

⁶ « Les disciples ».

⁷ Nombreux autres textes dans le Nouveau Testament.

est de ne pas cadrer avec le monde »^{xi}. Ce que signifient ces textes, c'est que le chrétien doit « perdre les biens terrestres et constamment souffrir et mourir au monde »^{xii} 8. « L'amour de Dieu, c'est la haine du monde » (*Jq* 4, 4) ; « l'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu », « *quicumque ergo voluerit amicus esse sæculi hujus, inimicus Dei constituitur* » (*Jq* 4, 4)^{xiii}. « Nous savons que nous sommes de Dieu, et que tout le monde est sous l'empire du malin » (*IJn* 5, 18). L'homme est « un voyageur et un étranger en ce monde »^{xiv}. Renoncement et pauvreté y sont de rigueur : « Il est plus facile au chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu »^{xv}. « Que la porte de la vie est petite, que la voie qui y mène est étroite, et qu'il y en a peu qui la trouvent ! »^{xvi}. On n'omettra pas cette prescription, essentielle aux yeux de Kierkegaard : « Apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit » (*Mt* 28, 20)^{xvii}. Encore le théologien estime-t-il que « le Christ n'a pas tout dit à ses disciples ; ils n'eussent pu le supporter »^{xviii}.

Kierkegaard souligne expressément qu'il ne dit pas *de lui-même* que le monde est mauvais ; il dit que *le christianisme enseigne* que le monde est mauvais. « Je ne me suis jamais hasardé à dire que le monde est mauvais [...]. Je dis que le christianisme enseigne que le monde est mauvais » (*IJn* 5, 19). « La Passion du Christ est le jugement le plus sévère porté sur le monde et les hommes », « mais ensuite le Christ meurt... et c'est là la rédemption : c'est là la grâce »^{xix}.

Bref, « le Nouveau Testament avec une perspicacité divine est fait pour blesser l'homme naturel sur la plus grande échelle possible »^{xx}. Cet enseignement est évidemment traditionnel dans l'Eglise⁹ : il fonde le *Fuge, tace, quiesce* qui dès la plus ancienne tradition est à la base de toutes les formes du monachisme, dont il porte la spiritualité dans le christianisme et, après la Réforme, dans le catholicisme. Ce qui est nouveau, ce sont les interprétations très nouvelles qu'en donne Kierkegaard : il veut un retour au christianisme primitif et, peut-être, une nouvelle Réforme.

II. DU CHRISTIANISME RADICAL A LA SAGESSE HUMAINE

« Comment diable pourrait-on se scandaliser du christianisme moderne ? »^{xxi}

S'étant donné ce socle violent, Kierkegaard le compare avec le christianisme qu'il a sous les yeux, le christianisme de l'Eglise luthérienne danoise de son époque. Il en dénonce l'affadissement, qui va jusqu'à la trahison du christianisme primitif. De nombreux points de son argumentation lui sont communs avec les spirituels du XVII^e siècle français, très théocentristes.

⁸ Sur le sacrifice d'Abraham et « crainte et tremblement » : t. I, p. 165 ; Xiv A 338 ; Xiv A 357 ; Xiv A 572 ; Xv A 132.

⁹ Et, ailleurs, dans les formes diverses de la spiritualité musulmane.

1. Le refus de la raison spéculative substituée à l'« autorité »

Premier point de conflit et d'enlèvement du christianisme, l'invasion de la raison et des sciences naturelles, philologiques et critiques dans le champ du religieux. Ce premier point est commun à Kierkegaard et à de nombreux spirituels catholiques du XVII^e siècle.

Trop de chrétiens s'appuient sur la critique savante pour atténuer la dureté des propos du Christ. Dire à Dieu : « Je ne le veux pas ! », personne ne l'ose : « Alors on y pare en donnant à tout ça l'air d'être si difficile à comprendre, et c'est pourquoi [...] nous nous plongeons dans l'étude et les recherches, etc., autrement dit nous y parons en nous abritant derrière les in-folio »^{xxii}. Pour les contradictions de l'Écriture, loin de les accepter telles qu'elles sont, « nous nous noyons dans la philologie scientifique »^{xxiii}. C'est ce que Kierkegaard appelle « les doutes de l'érudition », « la critique dissolvante », l'exégèse érudite^{xxiv}.

Kierkegaard refuse ensuite le jeu de l'histoire dans le christianisme. Pour justifier l'affadissement du christianisme, les prédicateurs affirment que les propos du Christ relèvent d'une histoire dépassée et qu'ils n'ont plus de sens aujourd'hui. Ainsi à propos des larmes de sang : « Les larmes de sang du Christ quand il pria... A présent le pasteur prouve par trois raisons que c'est pourtant une chose bien utile que la prière »^{xxv}.

Plus profondément, Kierkegaard explique l'affadissement du christianisme par une application scandaleuse au christianisme des valeurs de l'histoire et de la notion de progrès. Les pasteurs donnent en effet à entendre que les sacrifices et les souffrances qui selon l'Évangile doivent être le lot du chrétien ne sont qu'une étape dans une histoire qui se construit en évoluant ; il y aurait ainsi comme un perfectionnement des fidèles, grâce auquel des générations viendront qui, profitant de ces sacrifices, verront leur charge de chrétiens, le *fardeau* et le *joug*, allégée et atténuée. Kierkegaard dénonce fermement cette analyse : « Toute conception du christianisme qui le verse dans l'histoire ne fait que l'égarer, sans parler de toute théorie qui l'estime perfectible »^{xxvi}. A quelque époque qu'on le prenne, en effet, le christianisme enseigne la même nécessité d'être rejeté par le monde, d'en être « haï » et « bafoué » ; il enseigne toujours la même incompatibilité avec le monde, le danger de servir deux maîtres à la fois. Le chrétien est celui que le monde tient pour fou – la folie du Christ, les fous de Dieu en Russie et leur souffrance. C'est là le point fondamental du christianisme.

En conséquence le christianisme est « imperfectible » : il est éternel et constant en ce que, comme dit Kierkegaard, « il est l'absolu »^{xxvii}. Kierkegaard rejette avec horreur l'idée d'une amélioration du christianisme : « Décréter sa perfectibilité est un crime de lèse-majesté envers le Christ et ses apôtres »^{xxviii} ; « Ô blasphème ! le rendre perfectible »^{xxix}. Pour le christianisme il n'y a ni évolution ni histoire ; c'est même cette incompatibilité entre christianisme et histoire qui constitue le point majeur du divorce avec le monde. Cette affirmation rendra insupportable le rôle de l'*Extraordinaire* que joue Kierkegaard : « Humainement parlant, ce serait tout de même une sorte de consolation qu'un témoin de

vérité [*un Isolé, un Extraordinaire*] osât dire à sa mort : “Voyez, maintenant que j’ai souffert, c’est à vous d’être heureux”. Hélas ! non, il doit dire : “Maintenant à votre tour de souffrir...”^{xxx}.

Vouloir historiser le christianisme, accepter une évolution de ce qui est sa définition même, c’est le confondre avec le monde, c’est l’humaniser, le mondanser, le plonger dans ce que Kierkegaard appelle « la mondanité », terme qu’il faut bien comprendre : « La mondanité ne pourra jamais savoir ce que c’est que le sérieux, puisqu’en effet le sérieux c’est le rapport à l’éternel, et pour de bon : sans égard, *absolu* »^{xxxi} 10. C’est le plus dangereux des affadissements puisque c’est enlever les arêtes, les angles vifs du christianisme.

Sur un autre plan, c’est la même confiance inopportune dans la raison et l’intellect qui, évacuant avec soin tout ce qui est scandale pour la raison^{xxxii}, tout ce qui rend le christianisme « invraisemblable », réduit le christianisme au simple respect de la morale et de la loi civile avec, à la fin et en prime, la Rédemption et le salut.

Toutes ces tendances renvoient à la volonté d’introduire la raison dans la religion. Elles constituent des déviances graves par rapport au christianisme primitif, qui ne repose que sur l’autorité : « Le christianisme est message existentiel, entré dans le monde par voie d’autorité. On ne doit pas spéculer »^{xxxiii}. En conséquence, « j’ai compris que la loi dans l’ordre religieux est d’agir contre l’intelligence »^{xxxiv}. « Moins je peux comprendre quand pourtant je crois, plus ma foi gagne en intensité »^{xxxv}. « ... On ne doit pas vouloir comprendre »^{xxxvi}. « La foi ne comprend pas ce qu’elle croit » (Hugues de Saint-Victor^{xxxvii}). La foi, l’espérance et la charité, « laisser la raison les remplacer, c’est compromettre son âme – ailleurs on emploie le terme de se perdre »^{xxxviii}. Il y a de l’invraisemblable, de l’absurde dans le christianisme : « Le concept de l’absurde est précisément de comprendre qu’il ne peut et ne doit pas être compris [...] ; mais de là ne s’ensuit pas que c’est du non-sens »^{xxxix}. Ainsi sur les *obscura* et les contradictions de la Bible : « C’est justement parce que Dieu veut que l’Ecriture sainte soit objet de foi et qu’elle scandalise toute autre façon de voir... »^{xl} ; « une Ecriture sainte exige de la “foi”, et pour cette raison même il faut des désaccords afin qu’intervienne le choix de la foi [...]. Il y faut la possibilité du scandale »^{xli} ; « ... Dieu disposera tout de manière à ne pouvoir devenir qu’objet de la foi, toujours il organisera le rapport pour qu’il heurte la raison [...]. Il ne peut être qu’objet de la foi »^{xlii}. « Oh ! pour le croyant qui a déjà admis de toutes les absurdités la plus absurde humainement parlant, celle qu’un homme est un Dieu, comment diable pourrait-il être embarrassé par un détail ! »^{xliii}. Et Kierkegaard a cette exclamation significative : « O péchés du cœur et des passions, combien n’êtes-vous pas plus proches du salut que les péchés de la raison ! »^{xliv}.

Cette analyse est proche de celles des spirituels catholiques français du XVII^e siècle qu’indigne l’introduction de la critique et de la philologie dans la lecture des textes

¹⁰ C’est l’*attachement au monde* ; autre définition : « La formule de toute hypocrisie, c’est de travestir des actes purement mondains sous un semblant religieux » (Xiii A 74).

scripturaires. Bossuet réduit ainsi à des « minuties grammaticales » les analyses de Richard Simon, et le jésuite Jean Hardouin, qui pourtant et par ailleurs est un grand savant, refuse d'appliquer l'intelligence dans le domaine religieux : « Plutôt mourir que de vouloir l'intelligence ! ». Les uns et les autres refusent toute confusion de la religion et du monde ; ils affirment la spécificité du croire, et sa prééminence absolue sur la raison.

On comprend alors ce cri de Kierkegaard : « Lire avant tout le Nouveau Testament sans commentaire : quel homme aimé aurait l'idée de lire une lettre de sa bien-aimée avec un commentaire ! »^{xlv}.

2. Le refus d'un christianisme qui colle au monde : la dénonciation de l'Eglise d'Etat

Sous une autre forme, la chrétienté du temps de Kierkegaard a oublié « le combat entre le christianisme et le monde » : tout au contraire de ce qu'a enseigné le Christ, la chrétienté est devenue un christianisme tranquille de gens bien installés qui concilient parfaitement le monde et le christianisme ; il existe même une Eglise d'Etat. Là encore les textes abondent.

« On abolit le christianisme, on fait sa petite vie »^{xlvi}. « Le christianisme s'est mis à l'aise ». Il est « toute douceur ». « La plupart des hommes ont trop de sécurité dans l'existence »^{xlvii}. C'est ainsi qu'on remercie Dieu d'être épargné par les tribulations ; on le prie de nous faire couler une vie facile^{xlviii}. On va même jusqu'à se réjouir de la prospérité et en faire un signe de bon christianisme. Ces éclats de colère de Kierkegaard peuvent se comprendre comme un refus des analyses qui voient dans le protestantisme des doctrines qui privilégient le succès sur cette terre, une justification du mercantilisme et du profit, comme si la prospérité et le succès sur terre étaient le signe d'un bon chrétien et d'un bon christianisme^{xlix} : pour Kierkegaard le protestantisme est effectivement cette garantie de succès, mais c'est précisément à ses yeux ce qui prouve qu'il n'est plus le christianisme primitif.

Dans cet esprit, Kierkegaard dénonce avec virulence la collusion de l'Eglise d'Etat, de l'Eglise établie, en raillant ces « mille pasteurs » luthériens danois en qui il ne voit que des fonctionnaires et non des prophètes. Ses reproches sont sans pitié. Kierkegaard raille le contraste entre la rude prédication dominicale et les douces réalités de la semaine ; la prédication n'est qu'une comédie dans laquelle les prédicateurs s'exaltent « une heure par semaine dans le même esprit qu'au théâtre » à jouer au vrai christianisme, à « jouer au chrétien persécuté ». Les prédicateurs ne sont que « des prêtres fanatiques qui discourent avec ferveur sans s'apercevoir que toute leur religiosité n'est qu'une circulation sanguine à haute puissance », qui recherchent « des ravissements esthétiques hebdomadaires »¹.

Kierkegaard refuse enfin une Eglise établie, dépourvue de tout esprit prophétique. Il est sévère pour les représentants les plus signalés de cette Eglise, les évêques Mynster, puis Martensen, qui sont au fil du *Journal* les cibles d'attaques de plus en plus virulentes. La dénonciation de l'évêque Mynster est douloureuse pour Kierkegaard parce que son père

admirait ce prélat, et il a beaucoup de peine à prendre ses distances par rapport à lui. Mais il en vient peu à peu à des attaques féroces : l'évêque Mynster « idolâtre l'ordre établi » ; le dimanche, il « s'engraisse de mondanité et se farcit de dévotion » derrière une soutane de velours^{li}. La critique peut-être la plus forte concerne sa religiosité, qui est de « vivre essentiellement comme un païen honnête, mais en avouant en même temps qu'on est loin d'avoir atteint l'idéal : c'est cet aveu qu'il considère comme le christianisme »^{lii}. Pourtant les attaques les plus violentes sont portées contre le successeur de Mynster, l'évêque Martensen^{liii}.

Il y a là entre l'Eglise et les pouvoirs établis une relation déviante que Kierkegaard dénonce jusque chez Luther : « cette confusion d'être réformateur en s'aidant de la politique ». Il déplore ce qu'il juge être une collusion inadmissible de l'Eglise et du monde : les relations entre l'Etat et l'Eglise établie sont une « forme supérieure de l'égoïsme »^{liv}. Sur ce sujet, Kierkegaard développe une analyse profonde. Il estime en effet qu'une Eglise *installée*^{lv}, une Eglise qui collabore pleinement avec le monde comme l'Eglise luthérienne danoise de son temps, est en contradiction avec le *devenir* chrétien : le christianisme est élan (« la vie chrétienne est en devenir », contre Schleiermacher^{lvi}), mission, dynamique, et certainement pas état, stabilité : « L'Eglise doit en propre représenter le “devenir” », à l'Etat au contraire d'incarner le permanent. Il y a dans leur liaison une contradiction scandaleuse. C'est pourquoi Kierkegaard prône vigoureusement la séparation de l'Eglise et de l'Etat : « C'eût même été son devoir [au clergé] de la proposer lui-même »^{lvii}. Et il s'indigne de ce que Guizot affirme que « la seule politique pour l'Etat est l'indifférence en matière de religion... », avec cet argument significatif : « ... comme si l'Etat n'avait pas besoin de la religion - alors que c'est elle qui n'a pas besoin de lui »^{lviii}.

3. Le christianisme a évacué les croyances dures

Sur le plan doctrinal, Kierkegaard dénonce l'évacuation et finalement la disparition des croyances dures portées par les phrases exigeantes du Christ. « L'usage actuel, c'est d'omettre les passages du Nouveau Testament qui exténuent [*cf. exténuant*] l'existence . On les tait... »^{lix}. L'exemple le plus net est la disparition de la croyance en la damnation éternelle, en l'éternité des peines de l'enfer : « Le Nouveau Testament repose sur l'idée qu'il y a une perdition éternelle, et peut-être qu'il n'y en a pas un seul de sauvé sur des millions d'hommes. Mais notre éducation chrétienne nous enseigne que finalement nous serons sauvés... »^{lx} ; c'est « cette mollesse de croire qu'en somme on sera tous sauvés »^{lxi}. Kierkegaard imagine un dialogue fictif : « Tu ne crois pas à une damnation éternelle ? – Mais le christianisme le dit partout ! »^{lxii}. Il en est de même à propos des exigences du Christ de haïr père et mère : « La chrétienté, inversement, emploie le christianisme à resserrer au plus intime tous ces liens déjà profonds de nature : le christianisme [*est-il enseigné aujourd'hui*], c'est justement d'aimer père et mère »^{lxiii}.

Kierkegaard a des formules très dures pour condamner cet affadissement. La chrétienté n'est plus qu'une « menterie pour l'existential » : « S'épargner passe pour sagesse

louable, et risquer pour extravagance et folie »^{lxiv}. « Voici comment on élève un enfant... dans le christianisme : tu n'as pas à t'inquiéter pour ta vie, il y a dans le ciel un Dieu tout-puissant, et quelque malheur qui t'arrive, tu n'as qu'à le prier et tu verras qu'il ne manquera pas de t'aider. Mensonge abominable de servir ça pour du christianisme ! Non, le christianisme c'est ceci : il y a au ciel un amour tout-puissant, qui en aimant veut être aimé et à cette fin qui veut que tu meures ; c'est lui ton ennemi mortel : tout ce que tu aimes spontanément, il le hait ; [...] il ne veut t'aider qu'à... mourir »^{lxv}. On a ainsi « édulcoré le christianisme en le purgeant de toute souffrance »^{lxvi} ; la chrétienté a été « démoralisée à force de douceur : la grâce, la promesse, l'éternel refrain que Dieu est amour, etc. »^{lxvii}. « Souffrir est précisément ce qu'on évite par tous les moyens, et on vante cela comme *sagesse chrétienne* »^{lxviii}. « On a transféré le christianisme du souffrir au jouir [...], en esthétique... en jouissance d'art pour l'auditeur [*dans la prédication, dans les édifices d'art, dans les théâtres que sont les églises*] »^{lxix}. Or « ce n'est pas pour s'améliorer moralement que le chrétien doit rester dans la société civile, - non, comme [*le christianisme*] le lui prédit, cela signifie qu'il aura à [y] souffrir »^{lxx}.

Kierkegaard analyse les divers moyens par lesquels les ecclésiastiques évacuent le dur message chrétien. Ou bien ils en donnent une interprétation métaphorique qui évacue le sens littéral : « On se gêne d'obéir, et c'est pourquoi on transfère tout en d'autres registres » par ingéniosité brillante^{lxxi}. « On ne veut pas tout bonnement se contenter d'établir l'absurde, alors on y substitue le sublime des sublimes »^{lxxii}. Ou bien on dit que c'est un paradoxe, « une exagération poétique ». Ou encore on ignore le message par indifférence, en faisant comme si ces propos n'existaient pas : on ne les reçoit pas. D'un mot, le clergé accepte l'homme « naturel » : l'homme naturel, « c'est proprement son état que cette indifférence », « cette indifférence qui rend la Rédemption superflue »^{lxxiii}. C'est la perte de « la conscience angoissée » qui pourtant fonde et définit le chrétien, cette conscience qui est la *conditio sine qua non* du christianisme (« cette conscience, c'est ce qui manque au paganisme »^{lxxiv}). Kierkegaard en donne un exemple imagé et profond : « A l'origine on baptisait en immergeant, et maintenant en jetant un peu d'eau sur la tête du nourrisson : dans le christianisme tout est devenu superficiel, on n'entre pas ou on ne plonge pas au fond du mystère chrétien ». Ou bien enfin les clercs réservent ces exigences trop dures à quelques-uns, aux seuls disciples et apôtres, à l'Isolé, à l'Extraordinaire, ou aux saints (mais Kierkegaard n'emploie jamais ce terme catholique), « toujours morts pour plus de sûreté »^{lxxv}. « Les pasteurs prêchant le renoncement au monde enseignent que tout abandonner n'est exigé que de rares croyants »^{lxxvi} ; « que de fois les ai-je entendus expliquer que les exigences qu'on trouve dans le Sermon sur la Montagne ne visaient que les apôtres ! »^{lxxvii} (*Mt 5, 1 ; Lc 6, 20*).

Le résultat est un christianisme « doux » et fade^{lxxviii}. Le meilleur exemple en est la sentimentalité de la fête de Noël, « cette fausse tendresse et sensiblerie », cette « sensiblerie de bien-pensant »^{lxxix}, cette « sentimentalité » du christianisme de l'enfance, qui pour Kierkegaard est « pur paganisme et mythologie »^{lxxx}. Kierkegaard va jusqu'à écrire que « la

fête de Noël [*dont il rappelle qu'elle est apparue tardivement*] est une hérésie, telle qu'on la célèbre de nos jours »^{lxxxix} 11. Le chrétien ne cherche qu'à mener une vie terrestre « en surabondance, en luxe et en splendeur »^{lxxxii} : c'est « une grandiose tentative de se moquer des hommes »^{lxxxiii} que « cette foi où le christianisme dépérit plus qu'il ne périt », simple « verbiage du cœur », « médiocrité confite en sucrerie »^{lxxxiv}. Bref, on a privé le christianisme de sa profondeur : « Même nos églises expriment combien tout est superficiel et tourné vers l'extérieur. Quand on entrait dans une de ces vieilles églises avec toutes ces stalles fermées, avec leurs archaïques tribunes, on avait spontanément une impression de tout ce qui peut se loger en secret aux profondeurs des cœurs – toutes ces stalles fermées en étaient bien comme le symbole »^{lxxxv}.

4. La condamnation des professeurs de théologie

Kierkegaard procède cependant à une mise au point fort importante, et qui cette fois lui est propre : « Ma thèse n'est pas que ce qu'on va prêchant dans la chrétienté ne serait pas du christianisme. Non, je soutiens que c'est la *prédication* qui n'en est pas »^{lxxxvi}. Ainsi est fondée l'ironie virulente à l'égard des prédicateurs et des professeurs de théologie. Les critiques tiennent à la fois de l'argument et du sarcasme : « Ôte le paradoxe à un penseur... et tu auras le professeur »^{lxxxvii}. « Un vrai penseur ne peut concevoir les professeurs qu'en figures comiques »^{lxxxviii}. « Il viendra certainement un temps où ce concept, le professeur, n'aura plus cours que comme personnage comique »^{lxxxix}. « Pourquoi se prend-on malgré soi à rire si, au passage où on lit que Dieu a choisi les uns pour prophètes, les autres pour apôtres, d'autres pour anciens - d'où vient votre rire involontaire si on lisait encore : d'autres pour professeurs de théologie ? »^{xc}. « Il n'aurait plus manqué au Golgotha qu'un professeur qui se fût établi *illico* professeur de théologie »^{xcii}.

Cela dit, il sait fort bien qu'il tombera entre les mains de ces professeurs, à commencer par votre serviteur, avec « ces menteries des enseignants qui voudront aussi vivre alors de moi »^{xciii}.

A Port-Royal même, Pascal a dû se défendre contre ceux qui lui reprochent l'emploi de l'ironie et des railleries dans les *Provinciales*, dans les « écrits durs ». Confronté à la même difficulté, Kierkegaard (qui connaît bien Pascal) adopte une position voisine : « C'est l'idée la plus néfaste du monde d'avoir fait de l'éloquence le *medium* pour prêcher le christianisme. La raillerie, l'ironie, l'humour touchent d'autrement près l'existential du christianisme »^{xciii}. « Même dans le discours édifiant il y a un comique qui en fait par essence partie intégrante, et qui est aussi vrai, aussi juste pédagogiquement que les larmes de l'austérité »^{xciv}. Mais il ne méconnaît pas les dangers qu'il y a à heurter la souffrance en la raillant : « Il faut absolument que l'homme dont on se moque soit lui-même heureux dans son illusion ridicule »^{xcv}.

¹¹ Encore qu'il voie aussi dans le Sauveur Enfant l'expression d'un « salut total par la grâce » (Xiv A 439).

5. Contre « l'humain » et le « naturel » : « se rapporter à Dieu signifie souffrir »

Il y a en fait bien d'autres modes d'atténuation et d'évacuation du christianisme tel que l'a voulu le Christ. A chaque fois, il s'agit d'effacer la doctrine que Kierkegaard estime fondamentale : « Cette idée que *se rapporter à Dieu* [je souligne ces termes très importants chez Kierkegaard, comme « l'homme relatif »] signifie souffrir lui devient [à l'homme] complètement étrangère »^{xvii}. « On verra à la fin, comme la métaphysique l'a déjà fait pour la théologie, la physique chasser la morale »^{xviii}. Kierkegaard dénonce l'assimilation du christianisme à la sagesse humaine parce que c'est le plus sûr moyen d'évacuer la souffrance qui doit être le lot du chrétien. « La pire façon de déformer le christianisme est de l'aligner sur ce qui n'est qu'humain »^{xix} et sur ce qui est « naturel » ; de nier la différence du naturel et du chrétien (point sur lequel il reviendra à propos de Schopenhauer). Kierkegaard rappelle la folie de Dieu, la nécessaire intériorisation au sens de moyen d'échapper au monde : toute réforme est volonté d'intériorisation, de retour à l'intériorité. « Etrange ! Les contemporains du Christ le haïssent, le persécutent et le mettent en croix – et puis l'humanité tire profit de la mort du Christ »^{xx}. Tout ce que refuse le christianisme primitif est ainsi évacué, ne pas souffrir, tout fonder sur la raison humaine, coller au monde. Quel sens peuvent désormais revêtir les propos si exigeants, cruels même, du Christ ? Quand et où voit-on des chrétiens « bafoués et couverts de crachats » parce qu'ils sont chrétiens (avec renvoi à Feuerbach, *et ab hoste consilium*) ? Au mieux le christianisme s'est transformé en une sagesse humaine - même déploration chez les spirituels français du XVII^e siècle - ; au pire, il s'agit pour les chrétiens de conserver une façade chrétienne qui dissimule l'amour du monde, avec cependant le salut *in extremis* : le chrétien ne fait que chercher excuses, échappatoires, se faire expliquer, interpréter le sens littéral par les autres sens dits spirituels. Constante au fil du *Journal*, la dénonciation est profonde et violente.

Bref « le christianisme a disparu », et Kierkegaard ose même dire que « la “chrétienté” est une conjuration contre le Nouveau Testament »^{xi}. Bien d'autres l'ont dit avant lui, mais sans son radicalisme. Monsieur Pouget, par exemple, s'indigne lui aussi de l'affadissement du christianisme ; il dénonce « les âmes lâches qui voudraient que Dieu nous eût créés pour un bonheur qui ne nous coûtât rien, et non pour un bonheur joint à la gloire et *que dès lors il nous faut conquérir* »^{xii}. M. Pouget et Kierkegaard s'accordent sur un bonheur qui n'est pas sur terre (un bonheur « joint à la gloire », c'est-à-dire dans la béatification). Mais on est loin de la souffrance de Kierkegaard, et le théologien danois s'indignerait du dernier membre de phrase, qui peut paraître négliger l'apport de la grâce. M. Pouget serait peut-être pour Kierkegaard un exemple de ce qu'il appelle l'homme de l'ascèse médiévale, d'une ascèse dans laquelle il y a coopération de l'homme avec Dieu ; une ascèse que nie le théocentrisme absolu de Kierkegaard, ce qu'il appelle « la majesté de Dieu »^{xiii}, croyance qui est au fond de son christianisme.

Pour Kierkegaard, l'exemple le plus fort pour montrer qu'« on n'a plus la moindre idée du christianisme », c'est qu'on ne comprend même plus de tels propos : « Comme de grandes foules faisaient route avec lui, il se retourna et leur dit : “Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. Quiconque ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite ne peut être mon disciple” » (Lc 14, 26). Désormais « l'humain et le chrétien sont une seule et même chose », c'est maintenant le mot d'ordre. C'est la formule exacte pour dire que le christianisme est aboli »^{iv}. « Comme quoi le Christ devait souffrir et subir le martyre pour que nous jouissions de la vie en surabondance, en luxe et en splendeur ! »^v.

Le Christ Don Quichotte : Finalement, si le Christ revenait au monde, il serait accablé sous le ridicule^{vi}. « Quand la mondanité aura fini par imprégner le monde de raison, on fera alors du Christ et des apôtres des figures comiques », « un pendant de Don Quichotte »^{vii} ¹². « On a souvent dit : si le Christ revenait aujourd'hui au monde, il serait crucifié une seconde fois : ce n'est pas tout à fait vrai. Le monde a changé, il en est maintenant au stade de l'“intelligence”. C'est pourquoi le Christ serait moqué, traité de fou, mais comme un fou dont on rit »^{viii} ¹³.

III. LE CHRISTIANISME SELON KIERKEGAARD

« L'idée que l'idéal chrétien est folie pour le monde, c'est à prendre au sérieux »^{cix}

En réponse à cette trahison du christianisme primitif, Kierkegaard expose des conceptions d'une extrême logique et d'une grande dureté – *summum jus, summa injuria* ? -, qui témoignent à la fois de son génie, de son angoisse, de sa mysticité aussi.

L'originalité du christianisme de Kierkegaard se définit d'abord dans le refus des réponses apportées précédemment aux exigences du Christ. Kierkegaard ne nie pas que les chrétiens ont toujours eu la connaissance et la conscience des exigences « exténuantes » du christianisme primitif. Au moins deux grands efforts ont été faits pour y satisfaire : *l'ascèse médiévale*, dans le monachisme médiéval, puis catholique ; *la doctrine de Luther*. Mais ces deux tentatives gigantesques ont, aux yeux de Kierkegaard, pour des raisons différentes l'une et l'autre trahi le christianisme qu'elles prétendaient faire vivre, et chrétiens catholiques comme chrétiens luthériens se sont ainsi disqualifiés. C'est contre ces déviations et trahisons que Kierkegaard proposera sa propre analyse, peut-être une nouvelle Réforme.

¹² Repris en Xii A 32 sur le « chrétien essentiel » dépeint en « un pendant à Don Quichotte ».

¹³ Repris dans une autre perspective en Xiii A 257 ; Xiv A 507, cf. Dostoïevski, la légende du Grand Inquisiteur.

1. Ce que n'est pas l'imitation du Christ

Le refus de l'ascèse médiévale et du monachisme catholique

Kierkegaard ne nie pas l'existence et les valeurs de l'ascétisme médiéval, violent et rigoureux, fondé sur l'imitation du Christ, et il en connaît toutes les formes¹⁴. Bien des chrétiens médiévaux ont eu le souci de suivre les enseignements du Christ en l'imitant à la lettre, notamment dans le cas du monachisme¹⁵ qui recherche la souffrance dans l'ascèse¹⁶ ; et il ne nie pas que cette imitation médiévale a pu être enthousiasmante. Il la rejette pourtant avec violence pour deux raisons : le risque de croire que cette ascèse permet d'acquérir des mérites, par méconnaissance de la « différence de qualité » entre l'homme et Dieu.

a. Les dangers du méritoire

Un premier danger, déjà dénoncé par Luther, est constitué par **la croyance que cette ascèse permet d'acquérir des mérites**, et que l'acquisition de mérites obtient la grâce - cette « illusion [qu'on avait au Moyen Age] de venir presque en aide à Dieu en luttant pour sa cause »^{ex 17}. En réalité, l'idée que l'homme est « un collaborateur de Dieu est un enfantillage »^{exi 18} : « Aucun effort ne peut nous acquérir une béatitude éternelle »^{exii}. « Les bonnes œuvres au sens de mérite [de moyens de s'acquérir des mérites] sont naturellement pour Dieu une abomination »^{exiii}. « ... L'auteur de la pire infraction est bien autrement près de Dieu avec son simple appel : "Mon Dieu, aie pitié de moi qui ne suis qu'un pécheur !" » (Lc 18, 13)^{exiv}.

Kierkegaard revient souvent sur ces dangers du méritoire^{exv}, qui donne à croire qu'on peut calculer avec Dieu, passer avant Dieu, croire qu'il peut y avoir un « troc » avec Dieu - un troc qui était « copier » plus qu'« imiter », car « copier est justement saisir la forme extérieure »^{exvi}. Le renoncement en quoi consiste l'imitation médiévale ne saurait être un troc avec Dieu, un échange : c'est « je t'ai fait le don de m'aimer [la grâce], c'est pourquoi tu dois renoncer au monde »^{exvii}. Kierkegaard dénonce ironiquement ce qu'il appelle « les extravagances de l'ascétisme exalté »^{exviii}, les flagellations, jeûnes et cilices, tout un « auto-martyre »^{exix} qui n'a rien à voir avec une ascèse et une souffrance données par Dieu : « Dieu ne désire pas que l'homme se martyrise pour lui plaire » ; « l'imitation n'est pas une exigence de la loi avec quoi un pauvre diable d'homme doit se torturer lui-même »^{exx}.

¹⁴ Remarquable analyse du monachisme médiéval qui n'est pas nommé, voir « une expression réfléchie », « la réflexion » (IX A 224).

¹⁵ Kierkegaard parle du « cloître », et sauf exception assez rare il ne nomme pas les moines.

¹⁶ On pense aux « fous de Dieu » de Russie ou aux anachorètes - plus qu'aux cénobites - du mont Athos.

¹⁷ Le « presque » pourrait paraître distinguer entre pélagiens et semi-pélagiens...

¹⁸ Voir aussi « la familiarité envers Dieu [...] au point, si ridicule que ce soit, qu'il s'en est fallu de peu qu'en perfection il n'ait dépassé le Modèle... » (Xv A 9).

b. Le Christ Exemple et Don de la grâce

C'est que, contrairement à ce que croyait le Moyen Age, « le Christ n'est pas venu au monde pour nous léguer [*seulement*] un exemple : en ce cas on retombe dans la Loi et le méritoire [*comme dans l'ascèse médiévale*]. Il est venu [*d'abord*] pour nous sauver [*par le don de la grâce*], et [*ensuite*] il fournit l'exemple [*que la grâce permet alors de suivre*] »^{exxi}. « La chose décisive est la rédemption », « le Christ comme don »^{exxii}. Kierkegaard admire et reprend cette doctrine de Luther distinguant en Jésus l'exemple et la miséricorde, et il y revient sans cesse : « Il faut représenter le Modèle comme l'exigence : alors il t'écrase ; mais voilà que le Modèle qui est le Christ se transforme en la Grâce et la Miséricorde [...]. Et ainsi par le Modèle tu es mort au Modèle »^{exxiii} 19. « L'exigence de la loi fournit la tension [*vers l'imitation de l'Exemple*] » : mais « alors intervient la grâce [...] : crois seulement, et ton salut est assuré [...] et maintenant tu dois commencer précisément à réaliser la loi »^{exxiv}. « Le Modèle est ce qui s'exige de toi, hélas ! et tu sens terriblement la dissemblance [*entre le fidèle et le Modèle à imiter*] ; alors tu recours au Modèle pour qu'il te prenne en miséricorde [*en grâce*] »^{exxv}. Kierkegaard résume ainsi l'opposition : « L'hétérodoxe doit dire : la conversion précède et conditionne la rémission du péché [*la grâce*] ; l'orthodoxe [*luthérien*] doit dire : la rémission du péché précède, et renforce les hommes pour véritablement se convertir »^{exxvi}.

Kierkegaard distingue ainsi dans le Christ *le Modèle* qu'il a été pendant sa vie et aux yeux de ses contemporains, et le *Don de la grâce* qu'il est par sa mort et par la Rédemption, et il en tire une explication de l'évolution du christianisme sur le sujet de l'imitation. Pour ses contemporains qui ne voyaient pas Dieu en lui, le Christ a pu être un Modèle imitable ; de même dans la jeunesse de la chrétienté, chez les premiers chrétiens et les Pères de l'Eglise, l'imitation du Christ était « naïve » - « le méritoire ingénu »^{exxvii}, et presque au sens étymologique : elle était fondée sur la proximité dans le temps avec Jésus-Homme. Mais en vieillissant la chrétienté a dû en reconnaître les limites, les prétentions humanistes inadmissibles : seule la grâce don du Christ légitime et rend possible l'imitation du Christ^{exxviii}. « Le sérieux de l'adolescence [*de la chrétienté*] c'est d'emblée se mettre de bonne foi à vouloir imiter l'idéal ; le sérieux de l'homme mûr est d'interposer d'abord la foi »^{exxix} ; « revient ensuite l'imitation, non comme loi, mais après la grâce et par elle »^{exxx}. L'imitation naïve, à la façon des premiers temps, est une prétention insoutenable - c'est chez Kierkegaard le problème du *contemporain* qui ne reconnaît pas Dieu dans le Christ. Nulle part le théologien n'emploie le terme de « pélagienne » (ou « semi-pélagienne ») pour caractériser l'imitation du Christ dans l'ascèse médiévale monastique, mais c'est bien ce dont il s'agit : une ascèse dans laquelle l'homme se croit en mesure d'imiter le Sauveur.

L'ascèse médiévale est ainsi disqualifiée. Seule la grâce permet à l'homme d'imiter le modèle qu'est le Christ : « La doctrine du Modèle ne peut plus occuper tout bonnement la

¹⁹ Avec renvoi à *Gal 2, 19* : « Par la Loi je suis mort à la Loi ».

première place. Vient d'abord la foi, le Christ comme don »^{xxxxi}. C'est le Christ seul qui sauve le chrétien par la Rédemption, un chrétien qui de lui-même est « naturel » et « mondain », parfaitement incapable de collaborer si peu que ce soit à son salut, et qui de lui-même ignore et même fuit toute ascèse et souffrance. Sans disparaître, le rôle de l'imitation devient second par rapport à ce qu'il a pu être au Moyen Age.

c. L' « infinie différence de qualité »

Kierkegaard appuie sa condamnation d'une imitation « ingénue » sur un théocentrisme exacerbé et exclusif. Dès lors en effet qu'il sait que le Christ n'est pas seulement Modèle proche de l'homme mais qu'il est aussi et surtout Dieu et Don de la grâce, le chrétien prend conscience de l'infinie « *différence de qualité* » qui le sépare de Dieu : il est désormais impossible à l'homme de croire qu'il peut se lancer dans l'imitation de l'Homme-Dieu. Si Kierkegaard condamne avec Luther l'imitation « pour ressembler au modèle », c'est parce que cette imitation nie *de facto* la différence de qualité, qualitative, entre l'homme et Jésus. On ne peut « arranger sa vie à son image » en toute naïveté. « Un témoin de vérité est inférieur *de toute une qualité* ; même étant de bonne volonté, il faut cependant que Dieu le force »^{xxxxii}. Cette différence de qualité au sens le plus fort rend l'imitation inaccessible au simple fidèle, et elle disqualifie l'ascèse médiévale. De lui-même, le modèle ne peut que pousser à l'appel à la grâce, à la prise de conscience de la nécessité de la grâce. Imiter le Christ n'est pas refaire ce qu'il a fait, l'imiter par les stigmates, par exemple. « L'erreur du Moyen Age, c'était de s'imaginer qu'on peut en pratique ressembler au Christ. Ainsi se développa la satisfaction par les œuvres »^{xxxxiii}. Cela revenait à évacuer la différence infinie de qualité entre Dieu et l'homme^{xxxxiv} : il est impossible à l'homme d'« exprimer radicalement l'absolu ». « La grâce est le sérieux – mes œuvres ne sont qu'une plaisanterie »^{xxxxv}. De fait, si le Modèle qu'est le Christ n'était pas hétérogène à l'homme celui-ci n'aurait pas besoin de la grâce : son imitation serait sans difficulté ; et en même temps, « si le Christ n'était que le Modèle [*sans don de la grâce*], ce serait comme une cruauté de sa part de pousser si haut le prix d'être chrétien ; mais il faut que Lui meure... pour sauver le monde »^{xxxxvi}. Bref, l'homme ne peut pas imiter le Christ : « Les modèles ne s'imitent pas »^{xxxxvii}.

Modèle et Miséricorde sont certes indissociablement liées. Mais l'Évangile insiste davantage sur le Modèle qu'est le Christ dans sa vie publique, dans les épîtres sur le Rédempteur^{xxxxviii}. C'est là un des paradoxes kierkegaardien : à la fois le Modèle qu'est le Christ doit être imité pour ce qui est d'être bafoué, de mourir au monde, etc. ; pourtant, en même temps et surtout le Modèle-Christ est inimitable en tant que Don de la grâce.

Cela dit, Kierkegaard introduit des nuances et il accepte qu'on puisse prier pour obtenir la foi. On a la surprise de lire : « [...] Ne puis-je rien faire moi-même pour devenir croyant [« personne ne peut se donner de soi-même la foi, c'est un don de Dieu qu'il faut obtenir par la prière »] ? Ici, il faut ou répondre tout de suite un non absolu, et on a alors l'élection à la grâce au sens fataliste, ou faire une petite concession » ; il est peut-être louable

d'« exprimer, comme sa majesté l'exige, l'infinité de Dieu ; mais exclure la subjectivité n'est tout de même pas faisable »^{exxxix} : n'est-on pas alors proche de l'*initium fidei* tant reproché aux semi-pélagiens ?

Ainsi, certes l'ascèse médiévale a tenté de satisfaire aux exigences de l'enseignement du Christ ; mais pesait sur elle l'hypothèque du méritoire et en général de l'oubli de la transcendance divine.

Le refus des aspects déviants de la doctrine luthérienne ; la réhabilitation de l'imitation

Pour être entièrement différents des dangers de l'ascèse pélagienne médiévale qui méconnaissait l'altérité divine en croyant pouvoir imiter le Modèle, les dangers de la doctrine de Luther ne sont pas moindres. Cette doctrine s'est en effet déviée sur deux points : Luther, puis l'Eglise luthérienne, en particulier au Danemark, ont fondé leur doctrine en accointance étroite avec la société civile et les pouvoirs politiques, avec la société établie ; et, grief plus grave, la doctrine luthérienne de la grâce a quelque chose de « paralysant ». Sur ce point, Kierkegaard rééquilibre les reproches adressés à l'ascèse médiévale en restaurant les valeurs de l'effort et de l'imitation, le méritoire restant évidemment exclu. C'est sur ce point que se situe une première originalité de Kierkegaard, dans la réhabilitation de l'effort et de l'imitation.

La doctrine luthérienne de la grâce « tout par la foi » a « quelque chose de paralysant » : c'est le risque de considérer que puisque la grâce du Christ prend tout en charge, l'action humaine est inutile. « La simple nature humaine trouve autrement de satisfaction à faire effort, à se renier elle-même, etc. – quand on attribue à cela une valeur »^{exl}, et « à la place de la foi on substitue une assurance de foi »^{exli}. Ainsi du jeûne qui, pour Luther, « doit se pratiquer pourvu seulement que le salut n'en dépende pas » : « donc, pense-t-on, on peut complètement laisser tomber un effort de ce genre »^{exlii}, ce que n'a jamais voulu Luther. L'intériorisation qui devrait donner la force nécessaire pour agir, la grâce, a été détournée de son sens premier : si tout se fait *par la foi*, l'action [l'imitation du Modèle] aux yeux de la plupart des hommes apparaît comme inutile^{exliii}. L'interprétation déviante de la doctrine luthérienne finit par n'être qu'un moyen de « se débarrasser de l'effort du christianisme »^{exliv} : « La doctrine de la grâce est alors comme un narcotique : Les hommes se disent : “Il est vain de s'efforcer et c'est toujours la grâce qui agit” »^{exlv}. Le protestantisme, « où d'un trait on biffe tout ce qui se veut obligation dans le christianisme en le prenant au contraire comme don pur »^{exlvi}, a, « par égoïsme », substitué la Rédemption qui sauve à l'Imitation que permet et qu'exige pourtant cette Rédemption : « On ne prend du Christ que “le rédempteur” et on omet complètement le modèle »^{exlvii}. C'est ainsi que « la mondanité en bloc se précipite » et que l'on prend « la grâce en vanité »^{exlviii}.

En réponse, Kierkegaard conserve l'imitation : ce n'est pas « l'intention du christianisme de vouloir par la grâce écarter tout effort », mais au contraire c'est d'obtenir par

la grâce l'accomplissement de la Loi^{cxix}. Le protestantisme a supprimé l'imitation parce qu'il l'a jugée extérieure, et il a prôné « l'intériorité cachée ». Il ne faut pourtant pas croire que la Rédemption supprime l'imitation : « C'est une erreur grave [*de croire*] que la Rédemption doit nous exempter de la peine »^{cl}. C'est pourquoi Kierkegaard insiste sur la grâce en premier, certes, mais sans négliger l'imitation et une ascèse redéfinies : « L'imitation [*du Modèle*] doit être réaffirmée. Non pas certes dans ce déraillement presque comique comme au Moyen Age. Non, mais pour imiter au sens de témoigner pour la vérité et souffrir pour »^{cli}. Le Christ est modèle, mais sans les erreurs du Moyen Age^{clii} : « Il faut qu'il y ait imitation, mais non jusqu'à nous remplir d'importance à nos propres yeux ou à vouloir ainsi mériter le salut. Non, il faut que la grâce soit l'élément décisif »^{cliii}.

C'est que l'imitation est comme un témoignage concret de la foi : « L'imitation (comprise exactement, non pour se faire tourmenteur de soi-même, ni pour tomber dans l'hypocrisie ou la justification par les œuvres, etc.) fournit au fond la garantie que le christianisme ne tourne pas en poésie, mythologie, idéologie abstraite – ce qui s'est presque produit dans le protestantisme ». En conséquence, « ce n'est pas par une vie de vertu, de bonnes actions, etc., qu'on parvient à la foi. Non, c'est la foi qui fait qu'en vérité on fait de bonnes œuvres »^{cliv}, et l'imitation prend alors son plein sens : elle « est pour assurer l'ordre, pour enseigner l'humiliation et le besoin de la grâce, pour arrêter le doute »^{clv}. Kierkegaard a encore cette belle formule : « L'évangile ne nous enseigne pas ce que nous devons faire, mais d'où prendre la force pour faire ce que nous devons »^{clvi}.

En toute logique paradoxale, cette réhabilitation de l'effort et de l'imitation en milieu luthérien accompagne d'une volonté de restauration de la solitude et du cloître, mais d'un cloître bien défini^{clvii}. Déjà Kierkegaard rappelle que saint Augustin « exige pour un penseur qu'il pratique l'ascèse »^{clviii}. Ainsi s'expliquent peut-être ces exclamations : « Tout homme de quelque profondeur a son ascétisme » (repris de Schleiermacher), et encore « tout propos sur la vie humaine ici-bas où il n'entre point de mélancolie n'a ni musique ni justesse »^{clix}. Certes l'ascèse doit se pratiquer « pourvu que je n'y attache aucun mérite » ; mais aussi « le protestantisme aurait besoin de cloîtres » pour accueillir les gens « écrasés par l'exigence religieuse »^{clx} : l'ascèse est nécessaire car la pénitence dans la solitude est « un besoin dans l'homme »^{clxi}. Kierkegaard rêve de cette solitude, de sa propre retraite au cloître, dans un cloître conçu non « comme un aristocratism comme au Moyen Age » mais « comme une sorte de baignoire »²⁰. Il raille le fait que la solitude n'est plus conçue que comme une punition, celle de la prison : « C'est en même temps la voie du vrai rapport à Dieu [...] ; et en outre Dieu aussi en un sens habite la solitude »^{clxii}. Les néo-piétistes, les *Stillen im lande* se retirent ainsi du monde, intériorisent le christianisme, et se rapprochent du cloître dans ce qu'il a de

²⁰ A comprendre peut-être aussi, à cette période de sa vie, par le passage suivant : « Tel s'enfuit qui n'a pas le cœur de troubler les autres, dont il sait très bien qu'on ne les entraînera pas tout à fait et qu'ainsi il ne sera pour eux qu'un fléau » (XIi A 85) ; voir ci-après.

positif ; mais ils ne sont pas plongés « dans le double danger » : à côté de leur christianisme ils mènent une vie bourgeoise, et ils n'ont pas à « souffrir pour la foi », en quoi ils partagent l'idéal du christianisme « douce vérité »²¹²².

Tels sont les griefs adressés aux deux grandes tentatives par lesquelles la chrétienté chrétienne, puis catholique et luthérienne, a tenté de satisfaire aux exigences du christianisme primitif, dans l'ascèse monastique et par la doctrine luthérienne de la grâce.

2. Que doit donc faire le chrétien ? Qu'est-ce qu'être chrétien ?

Dans sa lecture du christianisme primitif, Kierkegaard apporte un éclairage nouveau, profond, révolutionnaire et utopique.

Le chrétien est d'abord un pénitent qui doit avoir de sa condition de pécheur une conscience angoissée. Ne connaît pas le christianisme celui qui n'est pas passé par « la conscience du péché », « la lutte et la détresse d'une conscience anxieuse »^{clxiii}, « la conscience angoissée » de celui qui vit « en crainte et tremblement ». « C'est seulement quand un homme est si malheureux, si torturé ici-bas que sa souffrance en semble misanthropique, c'est alors seulement que le christianisme commence d'exister pour lui »^{clxiv}. Pour cela, le chrétien doit être conscient du poids des fins dernières : « Otez l'épouvante de l'éternité, béatitude éternelle ou éternelle perdition, au fond c'est de la fantaisie alors de vouloir imiter Jésus »^{clxv}. « Il n'y a qu'une preuve de la vérité du christianisme, et fort justement c'est la preuve pathologique, quand l'angoisse du péché et le tourment de sa conscience pressent l'homme de franchir la mince démarcation entre le désespoir qui confine à la folie et... le christianisme. Là gît le christianisme »^{clxvi}. La phrase « Seigneur, à qui ir[i]ons-nous ? » (*Jn* 6, 68) trouve ainsi une pleine signification : « Pour moi il signifie que la conscience du péché enchaîne l'homme au christianisme ».

C'est là la découverte du « terrifiant »^{clxvii}, qui est la conscience même de la profondeur du christianisme, « ... que le salut exige la crucifixion d'un dieu »^{clxviii}. Le terrifiant, ce n'est pas la souffrance ; c'est découvrir « cette nécessité où je suis de comprendre qu'en m'engageant au Christ j'aurai obligatoirement à souffrir »^{clxix} ; ensuite seulement viendra l'« édifiant », qui renvoie à l'imitation. Kierkegaard peut s'écrier : « Je suis un pénitent, c'est ma clé la plus profonde »^{clxx}. « Si je n'avais conscience de moi comme pécheur, je devrais me scandaliser du christianisme »^{clxxi}. Il est le « pécheur essentiel », celui « qui comprend

²¹ Grief repris contre les grundtvigiens : « Ils se commettent presque avec le siècle » (Xii A 335).

²² Dans son *Journal* (p. 425), J. Guittou évoque le prieur Schutz de Taizé pour qui le « sacrifice total » « c'était la vie monastique avec ses trois vœux », pour que les protestants se demandent si la Réforme « exclut les vertus proprement monacales : la voie austère, les conseils, la prière médiévale, la prière monastique », et que les catholiques ne voient plus dans le protestantisme « une spiritualité au rabais ». Mais ces perspectives iréniques (et qui de plus envisagent une sainteté « mise en œuvre d'une manière visible ») ne reposent pas sur les analyses paradoxales de Kierkegaard.

exactement qu'il est un pécheur ». Sa vie n'est qu'« austérité » ; « humainement, le repentir est son unique passion »^{elxxii}. C'est dans cet esprit de pénitence que le chrétien satisfera aux exigences du christianisme²³. Mais cette pénitence définie de la façon la plus traditionnelle se fera selon des perspectives et des modalités très originales.

La première modalité, très remarquable, c'est que **ce chrétien doit non pas s'isoler du monde mais s'en faire chasser** : il doit « rechercher la persécution ». Certes Kierkegaard rappelle (une seule fois, sauf omission) que Dieu n'ordonne pas mais conseille le retrait hors du monde, car « l'amour préfère les conseils aux préceptes »^{elxxiii}. Mais après et avec toute la tradition chrétienne, le théologien souligne que pour le Christ et les autres modèles la seule voie est la souffrance dans la rupture avec le monde, et à la lumière des propos du Christ entendus au sens le plus strict il donne de cette rupture une analyse dure et nouvelle.

S'il faut fuir le monde, il y a en effet deux façons de le faire : jusqu'alors, on a pensé qu'il faut *se retirer soi-même du monde*, sortir du monde et se retirer dans la solitude comme l'ont fait les moines du Moyen Age dans l'anachorèse et l'érémisme (« gardez-vous des hommes », Mt 10, 17). Mais Kierkegaard estime qu'au contraire *il faut rester dans le monde pour en être exclu*, à l'image de Jésus qui en a été refusé, chassé, qui a été bafoué, haï (peut-être, pourrait-on dire, comme le fut à un certain moment le P. Surin) : « [...] Reste parmi les hommes, et alors il te faut chercher la persécution... pour conserver l'hétérogénéité qui sauvegarde en retour l'individualité [*contre la foule*] et l'échelle de l'idéal »^{elxxiv}²⁴.

Kierkegaard revient indéfiniment sur ce point. « Le vrai costume du chrétien ne serait-il pas d'être moqué pour une bonne cause, bafoué et couvert de crachats ? »^{elxxv}. « La religiosité c'est un mourir à la vie »^{elxxvi}, c'est « souffrir, renoncer, cet état religieux d'arriver à être moins que rien en ce monde »^{elxxvii} ; être « aussi peu que possible, c'est là l'idée même de ma mélancolie »^{elxxviii}. On pense aux « fous de Dieu » : comme le Christ être haï, méprisé, bafoué. L'immortalité et mourir au monde se correspondent^{elxxix}. Le chrétien doit ainsi d'abord être victime : haine du monde et souffrance seront étroitement liées. C'est par là que Kierkegaard nuance sa condamnation du monachisme : il considère en effet que bien qu'il ait trahi nombre d'aspects du message du Christ, « le catholicisme a tout de même une intelligence, une idée de l'idéalité chrétienne, qui est de n'arriver à rien en ce monde »²⁵.

²³ Traditionnel chez les tous les spirituels : « De telles âmes amoureuses, qui ont reçu vocation de prier et de souffrir pour tous... » (L. Massignon, *Diwan* d'Hallaj, p. 37).

²⁴ Ainsi des moines gyrovagues de l'Athos : « Comme les *Baïl* du Bengale, les *Malâmatiyah* de l'Islam, certains provoquent le mépris pour connaître l'humiliation. Tel brisera les fenêtres d'un monastère pour en être chassé. Ainsi, non seulement ils fuient tous les lieux, mais font en sorte qu'on les en fasse fuir » (Jean Biès, *Athos. Voyage à la Sainte Montagne*, Dezrivy-Livres, 1980, p. 230). L'analyse de Kierkegaard semble plus exigeante.

²⁵ Xlii A 123. Kierkegaard revient rarement sur le catholicisme. « Le catholicisme a vu avec justesse qu'il était bon que ce médium appartint le moins possible au monde. De là le célibat, la pauvreté, l'ascèse, etc. » (Xli A 532). Mais par orgueil spirituel le clergé catholique veut être le *médium* : « Le défaut du catholicisme

Sur le point de **la signification de la souffrance** pour ce pénitent, Kierkegaard développe une autre analyse tout aussi dure. Il rappelle que le Christ n'est que *souffrance* par exclusion hors du monde : ainsi dans son rejet par la foule, son abandon par ses amis, par Pierre qui l'a renié^{clxxx} ; le choix de Judas renvoie à cette solitude : « Moi je vous ai choisis, et pourtant l'un de vous me trahira » (*Mt 26, 21*) ; « ce qu'il y a de volontaire dans la souffrance du Christ », c'est d'avoir choisi lui-même celui qui le trahira^{clxxxi}. Le Christ a même été abandonné par le Père : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Mc 15, 34*) ; « mon âme est triste jusqu'à la mort » (*Jn 12, 27*). Dans cette vision de la souffrance, « la pire des horreurs, c'est la passion et la mort du Christ »^{clxxxii}, les larmes de sang, les soldats qui « crachant sur lui prenaient le roseau et en frappaient sa tête » (*Mt 27, 30*), le choix de Barabbas préféré à Jésus de la façon la plus humiliante^{clxxxiii} : « Tu frissonnes d'horreur ».

C'est dans l'imitation de cette souffrance que s'exprimera le christianisme du pénitent – et tout chrétien doit être un pénitent. Adossé à « cette conception de vie qui voit dans le sacrifice la plus haute victoire, et que c'est cela le christianisme »^{clxxxiv}, Kierkegaard peut écrire : « Je lis dans le *Nouveau Testament* que prêcher le christianisme est la voie qui mène à la dérision, à la persécution, à la mise à mort »^{clxxxv}. Si le chrétien doit imiter le Modèle qu'est le Christ, c'est dans ce qu'il a de plus extrême : « Sa doctrine [*de Jésus*] c'est sa vie. Aussi ce qu'il dit est : suis-moi ; hais ton moi ; quitte toutes choses ; crucifie la chair ; prends la croix ; hais père et mère, etc. En outre : vous serez haïs de tous à cause de mon nom » (*Mt 10, 22*²⁶ ; *16, 27*^{clxxxvi}). L'imitation du Christ ne sera « rien que souffrance, lamentations et

[*médiéval*] fut son clergé, c'est-à-dire qu'un clergé d'une sévérité presque monacale a voulu par égoïsme être l'instance intermédiaire [...]. Le mot de passe du protestantisme fut : nous sommes tous clercs » (IV, 82, avec ensuite d'importantes réserves ; voir nos analyses sur le fait que les clercs médiévaux enfermés dans leurs chœurs clos ont confisqué le sacré). Depuis le Christ « ou bien on en fait [*du christianisme*] un royaume de ce monde : c'est le catholicisme, et par là les conflits chrétiens disparaissent [*voir le Grand Inquisiteur*] ; ou bien on a transféré le christianisme en intériorité cachée » ; mais même cette intériorité cachée est inférieure au christianisme du Nouveau Testament, qui veut en plus avoir « l'estampille du paradoxe » sans laquelle ne peuvent surgir « tous les conflits chrétiens » (V, 220).

En insistant sur la grâce que suit l'imitation du Modèle, et grâce à l'idée que le christianisme est vie et non doctrine ou dogmes (en donnant un autre sens au *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur* de Vincent de Lérins et à la perpétuité telle que l'entendent les catholiques du XVII^e siècle), les protestants se défient de la perpétuité et pensent non que la doctrine évolue, mais que le christianisme vit, est vivant, ne se fige pas. En un sens ils ne refusent pas la perpétuité mais ils insistent sur la mission dynamique du christianisme. L'idée que le christianisme est une vie plus qu'une doctrine toujours menacée de se figer leur permet d'accepter l'histoire et l'évolution sans difficulté.

²⁶ Cf peut-être le « quoi à toi et à moi ? » des noces de Cana.

gémissements²⁷, tout cela aggravé par le Jugement dernier »^{elxxxvii}. Kierkegaard va dans ce sens de la façon la plus explicite : « Etre malheureux en ce monde, c'est la marque du rapport à Dieu »^{elxxxviii}. Le rapport à Dieu se reconnaît « à ce que tout va mal pour nous »^{elxxxix}. Cet idéal est absolu, sans concession. Le Modèle qu'est le Christ « écrase » le chrétien de l'exigence de « se haïr soi-même »^{exc}. « Voir Dieu, c'est mourir au monde [...] ; et éthiquement, la tâche est de mourir au monde pour voir Dieu »^{exc*i*}. « Le but de cette vie, c'est d'être porté au suprême degré du dégoût de vivre »^{exc*ii*}. « La souffrance est amour, elle est pour que tu meures au monde... et pour qu'alors tu puisses entrer en ineffable entente avec Dieu comme amour »^{exc*iii*}. « Il n'y a qu'un seul vrai rapport au christianisme : se haïr soi-même en aimant Dieu »^{exc*iv*}. Souffrir, c'est se faire haïr pour répondre à l'appel du Christ : « Vous serez haïs, persécutés ». Ainsi se ressent « l'impatience du martyr, qui est avoir le sens de ce qui est de Dieu »^{exc*v*} : chez les premiers chrétiens, « les vues sur la vie culminaient dans l'idée que mourir est naître à la vie »^{exc*vi*}.

Dans sa jeunesse, Kierkegaard croyait comme tout le monde que l'amour de Dieu pour l'homme donnait bonheur et prospérité, permettait de jouir de la vie ; mais il a compris que « tous ceux que Dieu a vraiment aimés, les Modèles²⁸, tous ont dû souffrir en ce monde » ; et que « c'est là la doctrine du christianisme : être aimé de Dieu et l'aimer, c'est souffrir » : « chrétiennement, aimer Dieu, être aimé de Dieu, c'est souffrir ». C'est la tâche du pénitent. Etre chrétien, c'est ainsi être haï de tous, « c'est souffrir, rien que souffrir ». « La souffrance est indissociable du christianisme ». « La prière du chrétien est de demander toujours plus de souffrance »^{exc*vii*}. « Le christianisme fait de toute cette existence terrestre souffrance et crucifiement »^{exc*viii*}. Il s'agit, « comme dans l'ancien temps », de « reconnaître que le christianisme c'est que toute notre vie terrestre ne doit être que souffrance »^{exc*ix*} ²⁹.

Séparation du monde et souffrance sont ainsi inséparables, et l'une explique l'autre : « La souffrance est pour que tu meures au monde » et « que tu puisses entrer en entente avec Dieu ». Sans les choix fondamentaux de fuir le monde en en étant chassé, et de souffrir non par automartyre mais du fait des autres, il n'y a pas de christianisme : « Oui, oui, c'est littéralement à en perdre la raison, cette vérité chrétienne que plus tu auras de douceur, d'humilité et de bonté de cœur, pire ça ira pour toi. Sans ce fond chrétien on ne cesse de perpétuer un blasphème contre le Christ, le blasphème qu'il n'a sans doute pas eu assez de douceur, d'humilité et de bonté de cœur, puisqu'il a été maltraité comme il l'a été »^{exc}. Kierkegaard insiste sans cesse sur la force, la violence et même « la cruauté » des

²⁷ Cf. les « gémissements ineffables » dont parle l'Apôtre.

²⁸ Jamais Kierkegaard n'emploie le terme catholique de *saint* en raison des arrière-plans théologiques de la sainteté, mérite et intercession qu'il récuse.

²⁹ On pourra confronter ces analyses avec cette citation de Nicole (Joubert, *Carnets*, p. 287) : « Voici une belle pensée de Nicole : "Le dernier degré de faiblesse qui nous est permis est de demander à Dieu la délivrance des maux". Cela est tout à fait stoïque ».

enseignements du Christ, qui n'est nullement « le doux Jésus », et sur le sens réel des mises en garde qu'il adresse en conséquence à ses disciples *parce qu'ils* sont ses disciples, des nombreux textes évangéliques qu'il faut entendre au pied de la lettre, ce dont on se garde bien.

Pourtant ici encore il arrive à Kierkegaard d'infléchir ces analyses si dures. A propos de la phrase « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés » (*Mt* 11, 28), il écrit : « Il ne faut certes jamais oublier que le Christ adoucissait pourtant aussi les peines humaines d'ici-bas », et il ne faut pas « le spiritualiser au point qu'il devienne cruauté pure »^{cei}.

La souffrance ne doit pas être choisie par l'ascète mais être reçue des hommes. De même qu'il y avait deux modes de retraite hors du monde, en sortir de soi-même ou en être chassé, de même il y a divers modes de la souffrance du chrétien. Kierkegaard refuse que le pénitent se fasse souffrir comme dans l'automartyre complaisant de l'ascèse médiévale ; mais à l'image du Christ il faut se faire « haïr », être « couvert de crachats », être humilié, bafoué par le monde : il s'agit ici encore d'imiter le Christ en ce qu'il ne s'est pas martyrisé lui-même (encore que Kierkegaard s'interroge sur le droit de se livrer à la mort comme l'a fait le Christ), mais qu'il a été persécuté par les hommes. Le chrétien doit ainsi s'exposer aux attaques du monde. On comprend à quel point cette recherche de la souffrance venant du monde est différente de la souffrance de l'ascèse médiévale, qui était une souffrance choisie par l'ascète dans les mortifications et les afflictions : « Cette conformité avec le Christ dont la superstition du Moyen Age faisait tant de cas, comme d'avoir sur son corps les plaies du Christ (saint François), n'était que de l'exagération – mais être bafoué, etc., voilà la vraie conformité »^{ceii} ³⁰.

On note bien que, pas plus qu'il ne condamnait le monde mais soulignait que c'est le christianisme qui condamne le monde, de même Kierkegaard ne dit pas que la vie elle-même est souffrance mais que *la vie de souffrance doit être un choix volontaire du chrétien*. Il précise ce point à l'occasion de sa lecture de Schopenhauer dont il se sent très proche (« ses expressions ont parfois tant d'affinités avec les miennes que je finis peut-être, avec une angoisse exagérée, par lui attribuer ce qui est pourtant de moi »³¹^{ceiii}). Mais ce qui les distingue est d'une part que Schopenhauer ne réduplique pas^{ceiv} ; et surtout Kierkegaard distingue

³⁰ Kierkegaard semble alors être l'écho des mystiques. « Reprenant le cri rituel de la foule “labbayk”, à *Tes ordres*, Hallaj demande à Dieu qu'il l'appauvrisse encore davantage, le fasse méconnaître et exclure ; afin que ce soit Dieu seul qui Se remercie Lui-même à travers ses lèvres » ; « il exprime le désir de mourir anathème, frappé par la Loi de l'Islam, pour tous » (Louis Massignon, *Diwan*, Seuil, Points-Sagesse, 1992, p. 17) : « Il n'est pas au monde pour les musulmans de devoir plus urgent que ma mise à mort » (Hallaj, *ibid.*). Mais Hallaj mourra effectivement anathème, « saint damné par amour de Dieu » (*Diwan*, p. 32 et 36 ; cf. les « suppositions impossibles » des spirituels mystiques du XVII^e siècle français).

³¹ Schopenhauer : « Il n'est qu'une idée innée, et elle est fausse, c'est celle qui consiste à croire que nous sommes ici pour être heureux ».

fondamentalement la souffrance chrétienne de la souffrance telle que l'entend Schopenhauer : chez le philosophe de Francfort qui se fait l'écho du bouddhisme, la souffrance est l'état *naturel* de l'homme ; ce n'est pas comme chez le chrétien un choix volontaire : « Contre cette thèse qu'exister c'est souffrir, je proteste, car alors le christianisme s'évanouit [...]. Le christianisme ne dit pas qu'exister c'est souffrir », mais qu'à « l'appétit de vivre » doivent succéder le renoncement et l'existence chrétienne souffrante^{cv}.

Kierkegaard prend aussi ses distances par rapport aux stoïciens en découvrant le contraste qu'il y a entre leur volonté de supporter la souffrance et leur acceptation du suicide là où le christianisme enseigne non le suicide mais le mourir au monde^{ccvi} 32.

Dernier point, **l'abandon final du chrétien par Dieu**. C'est là l'aspect le plus difficile, mais le plus remarquable et peut-être le plus riche parce que Kierkegaard rejoint là les grands mystiques³³. Quand le chrétien a atteint le fond de l'humiliation, quand la souffrance est à son paroxysme, alors qu'il peut être tenté de croire qu'il a satisfait à ce que Dieu attend de lui, c'est alors que Dieu abandonne le chrétien : « Eh bien ! Au nom de Dieu je choisis Dieu et j'abandonne tout. Mais alors, alors j'espère qu'on peut se fier à Dieu, qu'il ne va tout de même pas me lâcher [...]. Mais le divin Modèle enseigne que cela fait partie aussi de la souffrance d'être lâché par Dieu au moment le plus dur de la souffrance »^{ccvii}. « Vient alors pour les glorieux³⁴ une dernière phase, de toutes leurs souffrances la pire : la force les quitte et Dieu aussi les quitte »^{ccviii} : c'est l'abandon de Dieu (*Mc* 15, 34^{ccix}), celui que connaît le Christ lui-même. Les *glorieux*, qui sont aussi des *modèles*³⁵, vivent alors le cri d'angoisse du Christ : « *Eli, Eli lamma sabacthani ?* », Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? (*Mt* 27, 46). C'est là l'« absolu »^{ccx}, un absolu de l'expérience mystique, ce que les grands spirituels appellent *la nuit de la foi*, un abîme de dérélition proche, semble-t-il, de celui qu'ont connu Heinrich Suso, le P. Jean-Joseph Surin, ou sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Profondément, Kierkegaard retrouve cette même angoisse chez la Vierge qui, comme le Christ abandonné de Dieu lors de la Passion, éprouve en écho de la souffrance divine une souffrance humaine : « Et toi-même, une épée te transpercera l'âme » (*Lc* 34-35), ce que Kierkegaard interprète ainsi : la Vierge « *doutera* si tout n'a pas été une imagination, une

³² Mais en Xv A 63 il nuance : le stoïcisme permet le suicide non en raison des grandes souffrances mais devant « la misère de toute la finitude, de tous ces riens », devant l'aspiritualité.

³³ Hallaj : « Ô mon Dieu, si Tu témoignes Ton amour à ceux qui Te font tort, pourquoi n'en témoignes-tu pas à ceux à qui il est fait tort en Toi ? » (*Diwan*, p. 26). L. Massignon, à propos du « désir d'être éprouvé, comme les prophètes, dans le creuset des souffrances » (*Diwan*, p. 28).

³⁴ Ceux qui jusqu'au bout ont été « les témoins de vérité du christianisme », au sens de ceux qui sont dans la gloire, ceux qui nous crient : « Imite-moi, imite-moi » (Xli A 100), proches des saints du catholicisme.

³⁵ « Les témoins de vérité du christianisme depuis les premiers martyrs » (*Journal*, t. IV, p. 387 n. 1).

illusion, toute cette histoire de Gabriel envoyé de Dieu et son annonce qu'elle était l'Elue »^{ccxi}. Dans de tels passages se laisse peut-être deviner la mystique de Kierkegaard³⁶.

La souffrance et plus encore cet abandon sont le signe même de la relation à Dieu.

L'abandon par Dieu du chrétien au moment où il est au plus profond de la souffrance est un signe, le signe du rapport qu'a à Dieu « l'homme relatif ». Pour être des plus cruels, cet abandon de Dieu n'est en effet qu'apparent : c'est lui qui donne son sens à la souffrance, c'est la marque même de la relation à Dieu, et (ce que ne dit pas Kierkegaard) c'est peut-être là l'explication du Mal. Il y a en effet deux maximes du christianisme : « Parce que tu es souffrant, Dieu t'aime (Mt 11, 28) : votre souffrance n'exprime pas votre abandon par Dieu, bien au contraire » ; et « parce que Dieu t'aime, tu dois souffrir »^{ccxii}. Kierkegaard peut prêter ces propos à Dieu : « Je suis Dieu. Ralliez-vous à moi, croyez en moi [...] : vous obtiendrez alors d'être persécutés, maudits, abhorrés, chassés des synagogues, mis à mort : voilà le divin » : « C'est là l'absolu, l'esprit, la preuve que le Christ est l'Homme-Dieu, parce que dans sa volonté de nous gagner absolument tous, il nous repousse tous par l'épouvante »^{ccxiii}. En effet, « c'est un abus éhonté » que de distinguer entre « la Loi, qui épouvante », et l'Évangile « qui rassure » : « Non ! L'Évangile en soi est et doit être au premier abord ce qui épouvante »^{ccxiv}. Loin d'être, par un effet pervers et masochiste, félicité ou jouissance, la souffrance est ainsi conscience d'être en relation avec Dieu, conscience d'être par elle ou avec elle un instrument de Dieu. Kierkegaard le dit sous une autre forme : le renoncement, « c'est proprement un rapport d'amour avec Dieu », « une entente amoureuse avec Dieu »^{ccv}.

La souffrance ne doit pas être comprise comme une punition ou une sanction, quelque chose à fuir. « Être malheureux en ce monde, c'est la marque du rapport à Dieu ». Le chrétien n'est là que pour souffrir : « Ce n'est qu'en souffrant qu'un être de chair peut s'apparenter à Dieu ». « Être en parenté avec Dieu, c'est souffrir »^{ccxvi}. « Le destin chrétien c'est : fais le bien et tu en seras puni »^{ccxvii}. « L'inéluctable, ce sans quoi on ne peut parvenir à aimer Dieu », c'est « la transformation de l'homme naturel en esprit » par la mortification, ce qui est « monstrueusement douloureux »^{ccxviii}.

En conséquence, Kierkegaard reproche à Luther ce qu'il appelle son optimisme, lorsque le réformateur explique la souffrance, les tracas et les persécutions « comme venant du Diable : sans lui, être chrétien serait une vie de cocagne » : « Chrétienement, cette

³⁶ Il y a dans le *Journal* de J. Guittou comme des échos de Kierkegaard (rarement nommé). Ainsi à propos de la Vierge : le P. Philippe lui parle « de la conscience qu'a pu prendre la Vierge de la Résurrection. A son point de vue, c'est une prise de conscience qui s'est faite non dans une apparition du Christ à Marie, mais dans la foi. Le premier battement du Christ ressuscité [...] a dû être ressenti par la Vierge *dans la foi*. Non pas du tout dans la palpation interne qu'elle avait connue au moment de l'Incarnation [...] *mais*] dans l'obscurité de la nuée, dans l'obscurité diaphane de la foi [...], dans une lumière qui ne se donne pas tant comme lumière que comme amour. Et cet acte de foi, étant divin, n'a pas besoin de signe [...]. Et si je voulais "bultmanniser" [*dit le P. Philippe*], je dirais que la Résurrection comme telle, pour être perçue par la foi, n'a pas besoin de signe historique » (p. 562).

conception n'est pas vraie [...] : Luther n'élève pas assez haut la majesté de Dieu » en face de « la majesté de l'acabit de Satan »³⁷. « Je suis une majesté qui n'a pas besoin des hommes » : « le paradoxe chez Dieu c'est d'être majesté jusqu'à devoir faire le malheur de l'aimé »^{ccxix}. Les souffrances de la vie chrétienne ne viennent pas du Diable, mais « la souffrance vient du rapport même à Dieu »^{ccxx}. « Cette nécessité de souffrir pour le chrétien ne vient pas du Diable [...] : penser que la souffrance vient de Dieu ! [...] Cette idée est comme meurtrière pour notre fond humain »^{ccxxi}. Le Mal et le livre de *Job* peuvent trouver là un magnifique commentaire³⁸.

Par une intuition géniale et tragique, Kierkegaard peut alors voir dans **la souffrance la forme même de la grâce**. « Le christianisme nous fournit un secours absolu [*la grâce*], mais cet absolu à son tour est dans sa première forme pour l'homme relatif [*qui se rapporte à Dieu*] une souffrance »^{ccxxii}. Loin d'être une « grâce » paisible qu'apporterait Dieu, une « promesse » comme elle l'est dans le « christianisme-radotage », c'est-à-dire une grâce souriante qui favoriserait l'adaptation au monde, « la grâce devient ce qui nous apporte souffrance et tourment » : « Plus il y a de sévérité, plus la grâce se révèle comme grâce, à cent lieues de cette fade compassion des hommes »^{ccxxiii}. Et encore : « Plus tu t'approches de Dieu, plus il devient sévère »^{ccxxiv}. *A contrario*, Kierkegaard peut écrire : « Non, cela ne peut pas venir de Dieu, puisqu'ici il n'y a pas de quoi se scandaliser »^{ccxxv}. « “Toute grâce excellente et tout don parfait viennent d'en haut, etc.” (*Jc* 1, 17) [...]. Mais combats, combats en croyant : alors ce qui te fait souffrir est un don parfait qui te vient d'en haut »^{ccxxvi}. La souffrance ainsi comprise et vécue est la marque de l'Extraordinaire, de l'Isolé. Imiter c'est souffrir, mais grâce à la grâce...

Il n'empêche qu'en même temps « cette souffrance signifie béatitude » : c'est là l'« ambivalence » du chrétien, son dédoublement ; « c'est là ce qui exténue, en rendant si difficile l'entente avec autrui ». « D'où l'on voit par ailleurs aussi que le christianisme est fait exprès pour l'asocialité, fait exprès pour nous boucler dans un rapport d'Isolé à Dieu »^{ccxxvii}.

Le chrétien n'en doit pas pour autant demander la souffrance. Certes « la prière du chrétien, c'est de demander toujours plus de souffrance » ou plus exactement de demander à Dieu « qu'il le fortifie pour tenir bon dans la souffrance » : « plus alors [*le témoin de vérité*] se fixe dans la souffrance »^{ccxxviii}. Ce sont là les analyses des spirituels les plus stricts, comme par exemple Suso ou Surin. Mais ce propos soulève bien des réserves. Il est évident que cette recherche de la souffrance entraîne le soupçon de ce qu'aujourd'hui on appelle masochisme. Kierkegaard revient à plusieurs reprises sur ce point pour récuser toute complaisance. Il se demande « s'il n'y a pas après tout un peu de torture volontaire dans ma religiosité »^{ccxxix}, pour répondre que de toute façon c'est préférable à « cette païenne insouciance » : « Oh ! si même

³⁷ Autre forme des distances que Kierkegaard prend parfois par rapport à Luther qui « est l'exact contraire d'un apôtre » (Xlii A 266).

³⁸ *Sicut nubes... quasi naves... velut umbra* (*Jb* 30, 15 ; 9, 25 ; 18, 9).

en partie c'était mélancolie en moi, c'est bien pourtant du christianisme »^{ccxxx}. Mais à la question : « La souffrance n'est-elle pas alors jouissance ? »^{ccxxxi}, Kierkegaard sait répondre qu'il ne faut pas vouloir « souffrir pour souffrir »^{ccxxxii} : dans la souffrance, il faut éviter l'égoïsme et « ne penser qu'à consoler les autres » : « La tâche n'est pas de chercher à se consoler soi-même, mais à consoler les autres », consoler les lépreux, les méprisés, les pécheurs, les publicains.

Et surtout, si elle est vraiment le signe de la relation à Dieu et la plus grande richesse de l'homme, il ne faut pas demander la souffrance « comme condition pour percevoir le témoignage de l'Esprit ». Outre le risque de croire qu'on pourrait ainsi s'acquérir des mérites, ce serait en effet tenter Dieu, vouloir se mesurer avec lui : « Le danger de cette pensée [...], si la souffrance est le signe du rapport à Dieu, l'individu alors (en stoïcien [*mais non en chrétien*]) pourrait comme provoquer Dieu à lui envoyer de la souffrance » : ce serait « indiscrétion et impertinence impie »^{ccxxxiii}. D'une part, ce serait tenter Dieu ; et de l'autre, soucieux de préserver l'altérité et la transcendance divines Kierkegaard appréhende le risque « sans être appelé, [*de*] trop m'approcher de Dieu »^{ccxxxiv}. Et il a cette belle prière (il y en a plusieurs semblables dans le *Journal*) : « Quand je pense à tes souffrances, ô mon Maître et Sauveur, je n'ai pas envie de larmoyer du haut d'une chaire, mais je veux, *pour autant que tu me le permettes*, vivre entouré d'insultes et perdant tout bien terrestre »^{ccxxxv}.

Il ne faut donc pas tenter Dieu, mais en même temps et à l'inverse il ne faudrait pas « avoir si peur de Dieu qu'on n'ose plus du tout l'approcher... »^{ccxxxvi}.

On ne sera pas surpris de ce que **le monde refuse ce chrétien souffrant**. « Le génie comme l'orage va contre le vent »^{ccxxxvii}. Ce refus prendra diverses formes. Ou bien ce seront des railleries (« Il veut jouer au Christ »^{ccxxxviii}). Ou bien le chrétien est tenu « pour l'artisan de son propre malheur », car le monde ne pouvant comprendre les raisons qui le font agir se moque du chrétien et de ses inutiles souffrances : « Il est absolument impossible, absolument, pour un chrétien de ne pas se rendre ridicule en appliquant par exemple “tout ce que vous voulez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux : voilà la Loi et les Prophètes” »^{ccxxxix}. La raison humaine dit en effet : « Qu'ai-je à faire d'une doctrine ou d'un secours [*la grâce*] qui rend la chose pire encore qu'elle n'était ? »^{ccxl}. Kierkegaard imagine cette objection, cette « fiction poétique » : « Comment nous viendrait-il jamais à l'idée que le péché soit quelque chose de si terrible, qu'afin d'apaiser ta colère il fallût ton propre Fils ? »^{ccxli}. Ou bien enfin le monde le persécute et le met à mort si ce chrétien le gêne dans ses perspectives propres.

Ainsi *Mundus vult decipi*^{ccxlii}. Kierkegaard entend l'expression en ce que le monde veut se tromper, ne veut pas comprendre celui qui est bafoué, persécuté, en butte à la dérision^{ccxliii} : « être mécompris ». Dans son attitude à l'égard du christianisme, le monde commet un « double mensonge » : de « faire le mal », que Kierkegaard assimile au « faux » ; plus grave, de prétendre que c'est là le bien que de faire ce mal^{ccxliv}.

Tel est le christianisme « exténuant » que Kierkegaard réaffirme en un système d'une extrême logique et d'une exigence terrifiante : « Il s'agit d'exposer le christianisme à nouveau dans toute son intransigeance »^{ccxlv}. « L'idée que l'idéal chrétien est folie pour le monde, c'est à prendre au sérieux »^{ccxlv}.

3. L'hétérogénéité du chrétien : l'Isolé, l'Extraordinaire

Ce qui définirait peut-être le mieux le chrétien selon Kierkegaard, ce serait le terme d'*hétérogénéité*^{ccxlvii}. « L'hétérogénéité, voilà ce que Dieu veut, l'hétérogénéité *d'avec ce monde*. Le mourir au monde au lieu de la joie de vivre ; le célibat au lieu de mariage... »^{ccxlviii} 39. L'hétérogénéité sera la caractéristique de *l'Isolé*, de *l'Extraordinaire*, seul vrai chrétien, seul à même de transmettre le christianisme à d'autres Isolés. L'« Isolé » prêche le christianisme et la pénitence au cœur de la souffrance : « Le christianisme reste inébranlable sur son principe [...] que la première condition du salut est de devenir l'Isolé »^{ccxlix}.

Le terme d'« Isolé » a plusieurs significations. L'Isolé est d'abord « seul avec Dieu », car « pour une vraie primitivité (et sans elle impossible de devenir chrétien), il faut être littéralement seul, seul avec Dieu »^{ccli}. Mais s'il est offert à chacun d'être l'Isolé, « entre des dizaines de talents on ne trouve pas un seul chrétien »^{ccli}. Il est rarissime, l'Isolé « dont la vie est réellement tournée vers l'esprit » : et si seulement il pouvait « arriver à agir sur l'homme du commun... »^{cclii}. Point évident mais capital en ce qu'il rend compte de l'hostilité de Kierkegaard à l'égard de la foule, *du nombre*, l'Isolé est « contre le nombre : un homme, un seul, peut détenir la vérité, quelqu'un d'absolument seul en face de tous, en antagonisme à tous, absolument tous [...]. Il faut apprendre à ne pas avoir peur du nombre »^{ccliii}. « Il est certainement une personne, mais qu'il veuille l'être en face de l'individu dépend si cela lui plaît. C'est une grâce de Dieu de vouloir être avec toi personnalité [...]. Le nombre ne plaît pas à Dieu »^{ccliv}. C'est qu'en fait Dieu ne parle qu'au cœur de la personne, de l'individu. L'Isolé exprime ainsi le refus de la foule et, peut-être fondamentalement, il explique le conservatisme politique de Kierkegaard. Enfin l'Isolé n'a aucun confident, « pas même un seul », et bien sûr il n'a ni école ni disciples^{cclv} 40.

Conscient de « tout ce qui lui a été octroyé »^{ccxvi}, qui est « cette sorte d'isolation sans laquelle on ne découvre point le christianisme »^{ccxvii}, Kierkegaard a la fierté et l'angoisse d'assumer le poids de l'Extraordinaire, de l'Isolé : « ... J'ai pu dire sans fard de moi que m'avait été octroyé l'Extraordinaire. [*Mais il n'ose le dire que pour le passé :*] Même pour la minute suivante je n'ose dire que l'Extraordinaire m'a été octroyé... je n'ai pas de rapport immédiat à Dieu »^{ccxviii} 41. Ce qui définit en effet l'Extraordinaire, c'est ce « rapport immédiat à Dieu », le fait qu'il est « l'homme relatif ». L'Extraordinaire est « un prêcheur de pénitence »

³⁹ Sur « étouffer le feu » : « Travaille à disperser : l'Isolé, voilà le mot d'ordre » (XIii A 206).

⁴⁰ Voir l'échec avec Ramus Nielsen.

⁴¹ Sur *l'immédiat* dans l'Écriture sainte (XIii A 273).

(comme Rancé, et tout aussi mécompris que lui par le monde qui le raille ou le persécute) ; c'est en cela qu'il doit « prêcher le christianisme ». « Combien est-ce un état divin d'inviter les hommes à seulement souffrir, et souffrir soi-même [*forme de réduplication*] ! C'est être assuré de la justesse de sa cause, c'est un état divin »^{ecclix}. « Je ne suis pas un apôtre chargé par Dieu d'un message et investi d'autorité. Non, je suis au service de Dieu, mais sans autorité. Ma mission est de déblayer le terrain [*en souffrant*] pour que Dieu puisse entrer en action »^{ecclx}. En fait, il l'a, cette « autorité » ; mais c'est l'autorité qui, s'opposant à la raison, donne poids à son annonce parce qu'il sacrifie tout par « l'intransigeance de l'infinitude »^{ecclxi} : « Celui qui a l'autorité s'adresse toujours à la conscience, non à l'intelligence ; à l'homme, non au professeur ». C'est un prophète (terme que Kierkegaard n'emploie pas, pas plus qu'il n'emploie des termes traditionnels comme *saint*).

Il n'est possible ni permis à quiconque de se considérer de soi-même comme l'Extraordinaire. « Personne raisonnablement ne peut s'y embarquer », sinon il y a « effronterie ». Ce ne peut être le fait que de l'individu certain « de ce qu'on exige particulièrement de lui »^{ecclxii} ; l'appelé répond ainsi à une vocation.

Cet Isolé, cet Extraordinaire souffre de sa condition. La souffrance est certes le signe du lien avec Dieu, la marque de l'Isolé, de l'Extraordinaire ; mais Kierkegaard lâche quelques confidences douloureuses : « En vérité c'est une effroyable aventure de devoir vivre en Isolé [...], de devoir s'adresser à Dieu » « jusqu'à cette détresse qu'elle comporte d'être abandonné de Dieu ». « Etre l'Extraordinaire chrétien, en un sens c'est vraiment si terrible que c'en est presque mortel »^{ecclxiii}. C'est le problème du *volontaire* qui se sent porteur d'une « exigence supérieure à l'exigence commune à tous les hommes »^{ecclxiv} : confiance suprême, il doit tout de même savoir s'il a le droit de se « rendre volontairement malheureux au point de pouvoir vraiment goûter le christianisme »^{ecclxv}.

Pour comprendre l'Extraordinaire et ce qu'est **le rapport médiat ou immédiat à Dieu**, on peut reprendre ce que Kierkegaard dit du jeune homme riche (*Mt 19, 22*). Ou bien le jeune homme riche a reconnu Dieu en Jésus : il a un *rapport immédiat* à la divinité et il est renvoyé à la responsabilité et à la souffrance de l'Extraordinaire ; ou bien le jeune homme n'a pas reconnu Dieu dans le Christ, et il est dans la même situation, *sans rapport immédiat* à Dieu, que tous les hommes des siècles suivants, notamment dans l'imitation médiévale. Kierkegaard l'explique avec clarté : le Nouveau Testament « ne pose pas d'exigence égale pour celui qui apprend immédiatement de lui ce qu'il a à faire, et pour celui qui doit, sous sa propre responsabilité, débrouiller par lui-même quelle est sa tâche ». « Débrouiller » : en fait seule la grâce, et non l'imitation qui ne peut que suivre la grâce, lui permettra d'y voir clair^{ecclxvi}.

Cacher le « rapport à Dieu » ; le refus du « reconnaissable direct » médiéval

Kierkegaard sait tout de même qu'il est cet Isolé, cet Extraordinaire. Mais il sait surtout qu'il ne peut ni ne doit se présenter aux hommes comme tel : ce serait à la fois provoquer le monde et tenter Dieu (comme à propos de la souffrance qui ne doit pas être

demandée). L'Isolé doit chercher la souffrance en se faisant rejeter par le monde, mais sans se faire connaître : « Un “témoin de vérité” vise précisément à l'hétérogénéité du christianisme d'avec ce monde et pour cette raison ne cesse de souffrir, de renoncer, de rater ce monde »^{celxvii}. L'ascèse doit se faire de façon à provoquer les réactions d'exclusion du monde, et l'imitation doit se faire à l'insu des autres. Kierkegaard a ces mots significatifs : « Je suis un pénitent ; mais si je le laissais voir, par là même je n'en serais plus un, *et peut-être même alors on m'aimerait*, c'est-à-dire que je les gagnerais *directement*, ce qui serait les tromper »^{celxviii}. Nul ne doit le savoir pénitent, puisqu'il doit être exclu du monde et, bien loin d'être approuvé et/ou aimé, être au contraire haï et bafoué par les hommes. Je dois « empêcher tant que je peux qu'on me confonde avec un semblant d'apôtre »^{celxix}. Ce que doit faire l'Extraordinaire, ce que devrait faire tout chrétien, c'est vivre le christianisme sans le dire.

Dès lors, au refus déjà signalé de la part du monde s'ajoute un immense malentendu avec ce monde, qui ou bien le tient pour un effronté (« un élément de sa souffrance [*de l'Extraordinaire*], c'est d'être inévitablement confondu avec le pur et simple effronté »^{celxx}), ou bien se moque de lui, ou enfin et au mieux le persécute. Le regard que le monde porte sur lui est faussé : « Tant que les hommes interpréteront ma conduite comme vanité, orgueil, etc., c'est-à-dire comme si, en dernière analyse, je ne me rapportais qu'à moi-même avec suffisance et caprice, *au lieu qu'il s'agit de mon rapport à Dieu*, aussi longtemps les hommes me maltraiteront »^{celxxi}. « On m'a toujours fait un tort indescriptible en imputant sans cesse à l'orgueil ce qui n'était qu'une tactique pour sauver le secret de ma mélancolie »^{celxxii}, la volonté de se faire haïr. « Ce n'est pas de l'orgueil mais de la souffrance »^{celxxiii}. Le mot est lâché : être incompris du monde, c'est « le sommet du tragique »^{celxxiv}.

Cette recherche de l'hétérogénéité par rapport au monde, ce refus de se donner pour l'Extraordinaire, fonde et explique un nouveau grief, le plus fort peut-être, adressé à l'ascèse médiévale. Dans le monachisme médiéval, dans le « cloître », le moine se présente en effet *directement* comme l'Extraordinaire ; il encourt alors le reproche du « reconnaissable direct ». Déjà, rappelle Kierkegaard, alors que « le chrétien doit se mêler au monde pour être sacrifié »^{celxxv} l'ascète médiéval fait retraite et se sépare des autres hommes et du monde : il se soustrait ainsi à la nécessité du sacrifice *dans le monde* ; il se sépare du monde par choix personnel, sans en être chassé ni « mis à l'écart », « haï » et « bafoué » comme le veut le Christ, « couvert de crachats » ; et même l'ascète attire favorablement l'attention des hommes^{celxxvi} : ils ne pratiquent pas leur ascèse en le cachant mais en se présentant comme tels : « Ce qui rendait l'ascèse du Moyen Age “sans situation”, c'est au fond qu'on était tombé dans *le reconnaissable direct*, qu'on voulait être honoré et que chacun l'était selon sa propre ascèse » : ainsi, contradiction scandaleuse par rapport à l'idéal originel, pouvait se concevoir un ascète aimant le monde, accepté par lui, et dès lors ayant peur du martyre⁴².

⁴² Xlii A 161, avec une analyse ironique de l'ascète comparé à un pitre.

Au moins telle que l'entend Kierkegaard (car comment y reconnaître toute l'ascèse médiévale et tout le monachisme ?), cette ascèse est un élitisme, un « aristocratism », parfaitement contraire à la recherche chrétienne de l'exclusion par le monde et de la souffrance reçue de Dieu. L'ascète oublie de faire en sorte que sa vie « ressemble à celle des miséreux »^{ecclxxvii}, d'être chassé du monde en raison de sa vie proprement chrétienne : « L'erreur de l'ascèse du Moyen Age était de biffer d'un trait la souffrance spécifiquement chrétienne, [qui est] souffrir du fait des hommes » et non souffrir de son propre choix^{ecclxxviii}. Directement reconnaissable comme tel, se donnant comme tel, l'ascète médiéval se présente comme admirable par ses souffrances et son statut : « Le cloître [...] acceptait de se laisser considérer, lui et sa vie, comme *l'Extraordinaire*, que payait directement l'admiration des contemporains »^{ecclxxix} ; il aspirait « au prestige de l'Extraordinaire »^{ecclxxx}.

Kierkegaard s'indigne de quelques exemples de ce « reconnaissable direct », de cet « aristocratism » : les mortifications, humiliations, jeûnes, flagellations, et plus encore les stigmates du Christ, toutes ces dévotions ne sont que « de l'exagération » ; ou le lavement des pieds par le pape : tout le monde sait que c'est le pape qui agit, et « le gain est double : prestige pontifical et prestige de l'humilité »^{ecclxxxi}. Kierkegaard vomit cette « effronterie » de se prétendre meilleur que les autres, au lieu au minimum de passer inaperçu.

Bref, loin d'en faire une victime du monde cette imitation qui se veut ascétique rend en réalité le chrétien conforme au monde : c'est une « mondanité déguisée », une complète trahison de l'idéal du Christ. Cette imitation mal conçue se trahit, « se mondane », *elle se fait accepter par le monde* au lieu de naître du refus du chrétien par le monde, de son exclusion hors du monde par le monde ; à vue humaine, le chrétien y trouve même son compte. C'est la condamnation au fond de l'ensemble des pratiques du monachisme, et le catholicisme n'est pas moins la cible des attaques de Kierkegaard que le luthéranisme de ses compatriotes.

« Le message indirect » et les pseudonymes

C'est par cette volonté de s'effacer que s'explique, au moins en partie, le recours aux pseudonymes.

Certes Kierkegaard se sait l'Extraordinaire, mais il ne peut le reconnaître : « Je pourrais, je crois, avoir le courage de céder la vie pour faire place à l'Extraordinaire – mais quant à être tenu pour lui, non, j'en suis incapable : il me semblerait contaminer par là ce qui m'a été confié »^{ecclxxxii}. Pour éviter ce danger, « je revêtis l'existence d'un homme malin et léger en usant [...] de pseudonymes », en un « parcours édifiant » qui est comme le Guadalquivir qui « se précipite sous terre à un certain endroit »⁴³ ; « ce n'était pas une idée fautive d'arrêter

⁴³ II A 497 et XI A 546 ; voir aussi à propos de *Crainte et tremblement*, quand celui qu'on regardait comme l'auteur « se promenait sous l'*incognito* d'un flâneur avec l'air d'incarner l'espièglerie, l'esprit, la légèreté... » (XII A 15).

ma production en y remettant un pseudonyme. Comme le Guadalquivir... cette image me plaît tant ».

« Comme un pénitent [...], je n'ai pas voulu me mettre en avant »^{celxxxiii} : Kierkegaard a retenu « le message indirect », qui consiste à publier son message sous le voile du pseudonyme. « Je suis une voix », comme saint Jean-Baptiste : « Pour empêcher qu'on ne me confonde avec l'Extraordinaire, je retire toujours ma personne et il reste la voix, c'est-à-dire ce que je dis »^{celxxxiv} : « Cela finit par un pseudonyme qui pose l'exigence idéale du christianisme et devant laquelle je me définis moi-même comme m'y efforçant »^{celxxxv}. Dans mon œuvre, « la sévérité [*de ce que je dois annoncer*] y figure poétiquement par des pseudonymes, la clémence personnellement par moi-même »^{celxxxvi} - inattendu renversement des rôles, la clémence étant le fait de l'homme... « *Inhumainement* [*pour le message dans sa sévérité*] je n'ai pu opérer que comme esprit, c'est-à-dire à la troisième personne [*sous le voile du pseudonyme*]. Si Dieu veut ensuite me rendre capable d'opérer *plus humainement*, de sorte que je n'aie pas toujours besoin de me mettre à la troisième personne et que je puisse ainsi intervenir personnellement dans la situation : alors je suis tiré d'affaire »^{celxxxvii}.

Kierkegaard explique ainsi que *L'Entraînement au Christianisme*, paru sous le pseudonyme d'*Anticlimacus* avec une préface qu'il a signée, lui est destiné à lui-même : c'est « un idéal trop haut pour lui ». Il n'a pas voulu se donner pour l'Extraordinaire ; « la manière indirecte juxtapose des contradictions dialectiques et ne souffle mot de ce qu'on comprend soi-même » et *Anticlimacus* n'est pas « une communication indirecte car il y a avec une préface de moi »^{celxxxviii} ; « je me suis servi d'un pseudonyme et lui ai fait prendre de si haut la chose que le jugement me retombe aussi dessus »^{celxxxix}. « C'est pourquoi c'est mon pseudonyme qui dit que le christianisme n'existe pas ; pour moi, dans la préface, je me borne à dire de moi que je n'ose pas, radicalement, m'appeler un chrétien »^{celc}. « Je ne me proclame pas un chrétien, ma tâche est de poser le problème, condition première pour qu'il puisse à nouveau être question du christianisme »^{celcxi}. De même, lorsqu'il raconte la publication de *l'Anticlimacus* et de *la Maladie mortelle* Kierkegaard se demande s'il n'aurait pas dû se soustraire au devoir de publier ces pensées « communiquées par Dieu » : « Est-ce ça qui est exigé de moi ? », car les hommes peuvent se dire : « Qu'est-ce qu'il se croit donc ? »^{celcxii}. La solution fut de publier *la Maladie mortelle* sous un pseudonyme, « en crainte et tremblement ».

Le recours aux pseudonymes renvoie donc non au refus de se mettre soi-même dans son œuvre, mais au refus de publier sous son nom un message auquel il se sait lui-même inférieur. Sans les pseudonymes, tout n'est que « ventriloquerie » et « décor de théâtre », et « personne, personne n'ose dire "je" ! »^{celcxiii}. C'est que le vrai christianisme ne peut relever « de la catégorie du direct »^{celcxiv}.

L'urgente réduplication existentielle : la rupture avec Régine

Le trait majeur de l'Extraordinaire, c'est le lien qu'il établit entre son message et sa vie, la *réduplication*.

Kierkegaard rompt ses fiançailles avec Régine ; dans les derniers temps de sa vie, il dénonce avec fureur les trahisons de l'Eglise luthérienne danoise^{exciv} : deux formes de cette réduplication qui doit caractériser le chrétien en le contraignant à vivre ce qu'il croit, quitte à le faire rejeter par la société, et ce de la façon la plus douloureuse.

« Rédupliquer, c'est vivre ce qu'on dit »^{excvi} 44 ; c'est doubler la pensée par l'existence concrète^{excvi}. « La loi du christianisme à ses origines, c'était que ta vie fournisse la caution de tes paroles »^{excvi} : c'est exprimer le christianisme en le vivant. Il faut ainsi être perspicace dans les lectures, et « doubler dialectiquement dans l'existence ce qu'on a pensé ». Etudier et comprendre sans mettre en œuvre, sans mettre en pratique, n'a aucun sens^{excix}. Kierkegaard renvoie à Pascal : « Peu parlent de l'humilité humblement »^{ccc} 45.

En ce domaine, le prédicateur est une cible de choix pour le théologien danois. Le prédicateur devrait « provoquer l'auditeur à mettre sur-le-champ en pratique les paroles entendues »^{ccci}, et tout chrétien doit tenir sa vie « prête à exprimer ce qu'il a compris »^{ccci}. En réalité, dans la prédication on « s'habitue à tout entendre sans que vous vienne le moins du monde l'idée de faire quelque chose » : il manque la *réduplication existentielle*^{ccci}, le fait de redoubler dans la vie ce que l'on dit croire. De ce point de vue, Kierkegaard insiste sur la différence fondamentale entre l'acteur et le prédicateur : « Tandis que la tâche de l'acteur est de tromper en effaçant complètement sa propre existence – celle du pasteur est au sens le plus profond de *prêcher par sa vie* »^{cccv}. De plus, trop souvent le prédicateur procède comme à une inversion de la réduplication : c'est lorsqu'« un habile habilement dit la même chose » que l'Extraordinaire, et « fait florès ! ». Certes il peut affirmer : « Mais je dis littéralement la même chose ! » ; surgit le fond du reproche : « Mais tu n'agis pas en parlant ». Kierkegaard est sans pitié pour cette attitude qui trahit le christianisme : « En vérité, l'éternité ne plaisanterait pas avec ce genre de crime »^{cccv}. Ce genre d'avertissement menaçant est rare dans le *Journal*.

C'est à cette exigence de réduplication, de mise en pratique existentielle de ce que l'on croit, que se rattache la violente dénonciation de ce que Kierkegaard appelle « la doctrinomanie », le goût de la doctrine le plus souvent substituée à l'action. Il refuse que le christianisme soit une doctrine que l'on étudie et que l'on dissèque ; c'est une vie, « un message existentiel »^{cccv}. Or « on discute de ce qu'est le christianisme comme de ce qu'est la philosophie platonicienne »^{cccvii}. Il faut empêcher que cela finisse « en leçons et en conférences », que « le christianisme tourne en mythologie »^{cccviii}. C'est pourtant le seul aspect

⁴⁴ Xiv A 176 sur Eugène Sue et la réduplication éthique.

⁴⁵ « Ceux qui écrivent sur l'humilité, avec l'air d'y croire, me font rire. C'est un sentiment *impossible*. A quoi bon parler de ce qui ne saurait exister ? » (Cioran, *Carnets*, Gallimard, p. 229).

du christianisme bien reçu du monde : « Dès que je prends le christianisme comme une doctrine » pour le présenter aux hommes, je suis à leurs yeux « un chrétien sérieux » ; « dès qu'existentiellement je veux exprimer ce que je dis, donc installer le christianisme dans la réalité [...], le scandale est tout de suite là »^{cccix}. « Dans la chrétienté on a transféré tout le christianisme en intellectualité : il devient alors doctrine [...] : tour de coquin ! »^{cccx}.

Sur ce point encore, Kierkegaard développe une argumentation originale : ce n'est que chez l'individu et non dans l'anonymat de la foule que peut s'opérer la réduplication tant souhaitée. Pour la foule, pour le groupe et le « nombre », la prédication générale du christianisme suffit, et dans la chrétienté il est entendu qu'on naît chrétien. Mais dans la foule, à la fois l'Individu se dissout et le groupe ne peut comprendre l'appel à souffrir en étant rejeté hors du monde, à souffrir : « Partout où est la multitude [*qui a pouvoir et influence*] est la fausseté »^{cccxi}. De plus, le danger doctrinaire pointe partout. A propos de Luther qui veut qu'on s'intéresse à la parole plus qu'à la personne, Kierkegaard note que le danger est de s'intéresser à la doctrine plus qu'à la vie : « Le christianisme est ce paradoxe que l'important c'est la personne » ; « la personne est au-dessus de la doctrine »^{cccxi} ; de plus, c'est là ce qui fonde l'*auctoritas*.

C'est en effet seulement chez l'individu, jamais dans la foule et le « nombre », que la conscience angoissée peut faire passer à l'action, à la dynamique vivante du christianisme : « Le christianisme tel qu'il est dans le Nouveau Testament vise la volonté de l'homme [...] : renoncer au monde, l'abnégation de soi-même, mourir au monde, etc, se haïr, aimer Dieu, etc. : un changement de la volonté » - ce qui ne peut concerner que l'individu. Dans « le nombre » en revanche, le christianisme s'arrête, perd sa vie, s'établit et devient statique : il devient doctrine, c'est la « doctrinomanie [...] qui laisse l'intérieur de l'homme dans une parfaite tranquillité »^{cccxiii} ⁴⁶. La doctrine ruine les potentialités mêmes du christianisme ; elle en fait un objet d'étude et d'analyse, de critique ; elle ne crée pas un sujet chrétien. Le christianisme cesse alors d'être mouvement et vie (« la vertu ne s'enseigne pas, elle n'est qu'un pouvoir, un pratiquer, un exister, une transformation existentielle »^{cccxiv}). Bref, « la doctrine est... pour cacher le défaut de pratique »^{cccv}, elle est au fond de l'absence de réduplication.

L'hétérogénéité impliquera, pour le chrétien, le refus du mariage, de la procréation, le choix du célibat ; *la réduplication* prendra la forme de la rupture des fiançailles avec Régine.

Dans le dernier volume du *Journal*, Kierkegaard pousse ses analyses à leur point extrême sur le sujet du célibat. Il développe plusieurs arguments. D'une part, « le célibataire est un étranger – et c'est justement là l'existence où tend le christianisme pour le chrétien » : « Dieu veut le célibat parce qu'il veut être aimé », et parce que c'est une souffrance ; mais aussi Dieu veut « que l'homme abandonne cet égoïsme qu'il y a à donner la vie »^{cccvi}. Souffrir,

⁴⁶ Voir aussi la comparaison avec Socrate qui seul « exprime constamment l'existentiel », « sans avoir de doctrine [...], l'ayant seulement en acte » (Xii A 229).

ce sera donc refuser le mariage, car comment pourrait-on se marier et avoir des enfants « pour se repentir ensemble » ? Comment condamner des enfants à cette terrible condition^{ccccvii} ? Certes Kierkegaard ne pense pas que le christianisme soit contraire au mariage, mais enfin il estime que « le christianisme n'ordonne pas le mariage »^{ccccviii} : « S'il ordonne le mariage [*de deux êtres « pour se repentir ensemble »*], le christianisme est alors folie ». « L'idée chrétienne est de ramener l'érotisme à l'indifférence et de faire du mariage un devoir »^{ccccix}. A la veille de sa mort, en 1855, il condamnera même la reproduction comme un « crime aux yeux de Dieu »^{ccccx} : ainsi – notation discrètement autobiographique - il arrive qu'« un fils lisant réellement [*et non comme on lui a appris à le lire*] le Nouveau Testament » y découvre « qu'il a été conçu dans le péché, qu'il est né par infraction..., qu'ainsi son existence est un crime »^{ccccxi} (ce qui n'est peut-être aussi qu'une allusion aux circonstances de sa naissance, secret de son père qu'il ne peut rapporter).

Tout cela se conjugue dans la rupture de ses fiançailles avec Régine. Kierkegaard a peur de faire d'elle une pénitente, certes ; mais aussi et tout aussi profondément : « J'ai presque un frisson d'horreur en pensant [...] quel miracle m'a arrêté et renvoyé au célibat [...] en me comprenant comme une exception », comme l'Extraordinaire qui ne se marie pas^{ccccxii}. Son attitude de rupture avec Régine Olsen doit s'entendre comme un des lieux éminents de son christianisme et de son hétérogénéité souffrante, d'un choix douloureux en vertu duquel il sera exclu, mis à l'écart par le monde. Point essentiel, il n'explique pas à Régine les raisons de cette rupture^{47 ccccxiii} ; et cette attitude qui le fait mépriser et haïr de son entourage, de ses amis, le met dans une situation éminemment chrétienne en ce qu'elle lui permet de vivre lui-même ce qu'il enseigne, et cela sans que son entourage le soupçonne : c'est peut-être pour Kierkegaard la plus douloureuse des formes possibles de réduplication. Le théologien vit le christianisme tel qu'il l'entend, en souffrant d'être ou raillé par le monde, ou méprisé par lui ; en tout cas cette ascèse ne l'en fait pas admirer. « J'ai buté non sur Régine mais sur le fait même du mariage, et ce fut un échouage d'ordre religieux »^{ccccxiv}. Conclusion poignante : « Mes fiançailles avec Régine et leur rupture sont au fond mon rapport à Dieu, ce sont, si j'ose dire religieusement, mes fiançailles avec Dieu »^{ccccxv}.

Ces « voyageurs » que sont les Isolés, quand ils sentent qu'approche la fin, quand ils ont « produit l'effet le plus intense », ils quittent la vie non « en douceur » mais « par catastrophe »^{ccccxvi}. Alors seulement, *post mortem*, le sens de leur vie pourra peut-être être connu et compris des autres hommes : car il convient de « n'expliquer qu'en mourant quelle était en fait la vérité... »^{ccccxvii}.

⁴⁷ Voir par exemple Xi A 485, « je répondis par une blague ».

Scandale et paradoxe

Tel est l'idéal du chrétien, de l'Isolé, de l'Extraordinaire, que caractérise son hétérogénéité : hétérogénéité du Christ et du chrétien, par différence qualitative ; hétérogénéité de l'Extraordinaire et de l'Isolé par rapport aux autres hommes ; hétérogénéité de chaque chrétien au sein de la foule. « Bref, l'enjeu du combat chrétien c'est le droit de Dieu d'avoir tout simplement, sur tous les points de notre vie, en toute circonstance, une priorité radicale »^{cccxxviii} : c'est là un théocentrisme absolu. « Le Christ est le paradoxe ; tout ce qui est chrétien porte ce sceau, ou par la synthèse est marqué du signe de la possibilité du scandale », et ce scandale est « comme un passage à franchir pour devenir chrétien »^{cccxxix}. Pour Kierkegaard, le titre d'un de ses ouvrages, *Enten-Eller, Aut-Aut, Ou bien... Ou bien* résume parfaitement cet idéal : *ou* « jouissance de la vie » *ou* « souffrir, renoncer »^{cccxxx}, et cela sans intermédiaire...

Les choses n'en restent pourtant pas moins complexes. Si c'est très tôt que Kierkegaard a eu ce qui n'est peut-être encore qu'un idéal d'hétérogénéité (« Je suis si peu compris qu'on ne comprend même pas mes plaintes de ne pas l'être »^{cccxxxi}), au terme de son long et douloureux parcours il peut encore s'écrier : « Cependant ça ne se passa pas comme je l'avais attendu et visé : je ne fus pas haï ni abhorré, etc. »^{cccxxxii}.

IV. PEUT-ON, ET DOIT-ON ENSEIGNER UNE TELLE DOCTRINE ?

Une telle doctrine radicale et tragique peut être comprise et vécue par l'Isolé, l'Extraordinaire. Mais doit-on, et même peut-on l'annoncer à tous les hommes ?

Comment oser prêcher cette doctrine ?

Comment oser prêcher aux hommes cette doctrine « exténuante » ? Le terme « exténuant » est ainsi défini : « Dans l'idée de Dieu, l'*exténuant* est de devoir comprendre que la souffrance n'est pas seulement supportable mais que c'est un bien, le don d'un Dieu de l'amour [...]. Quand celui qui vous inflige la souffrance dit : "C'est un bienfait !", n'est-ce pas vraiment à en perdre la raison aux yeux des hommes ! »^{cccxxxiii}. « ... C'est terriblement exténuant d'endurer que précisément de Dieu vienne la souffrance »^{cccxxxiv}. Pour l'annoncer personnellement au monde, il faut une autorité et surtout un courage que Kierkegaard estime ne pas avoir directement : « ... Quand on comprend que c'est souffrir, rien que souffrir... oui, il faut alors une foi et une autorité divine pour pouvoir tout tranquillement y inviter les autres. J'ai déjà bien du mal à m'en tenir moi-même à la souffrance, à ne pas lâcher (moi qui, pourtant, à côté des glorieux [*de ceux qui sont dans la gloire divine, si le terme est bien traduit*] n'ai que des souffrances d'enfant) : mais je n'ai réellement pas de forces pour alors y inviter les autres »^{cccxxxv}. « Parfois, j'ai l'impression d'être chargé d'un crime avec tout mon savoir sur le christianisme »^{cccxxxvi}.

« J'ai entendu dire que quelques pasteurs objectent qu'«on ne peut pas prêcher ça aux fidèles» »^{cccxxvii}. Il partage souvent cette impression. Comment oser susciter en l'homme la « conscience angoissée » du péché et du mal ? Ces chrétiens qui vivent « tout gentiment dans une espèce d'innocence », « il n'a pas le cœur de les troubler ». Comment les « déranger dans leur bonheur » tout terrestre, tout humain ? « Comment les arracher à ces pompeux fantasmes ? »^{cccxxviii}. « Que de fois j'ai eu peur de rendre la vie des autres trop sérieuse ! »^{cccxxix}. Comment avoir le courage d'aller prêcher une telle doctrine aux heureux ? Le christianisme « n'est-il seulement que pour les malades et les affligés, ceux qui travaillent et plient sous le fardeau ? »^{cccxl}. Et finalement faut-il le prêcher ? Comment ne pas penser à Richard Simon et, au XVIII^e siècle, à l'abbé Bergier dénonçant dans l'augustinisme étroit une doctrine « massacrate », « assommante », ici « exténuante » ?

Les prédicateurs évacuent la difficulté en distinguant entre le peuple et des élus. D'une part il y aurait l'apôtre et le disciple appelé et souffrant, et chargé de « tout ce qui est exténuant dans le christianisme », l'Isolé ; et de l'autre le chrétien ordinaire dispensé de la souffrance. Il y aurait d'un côté ceux auxquels est destiné cette doctrine qu'« être aimé de Dieu, c'est souffrir »^{cccxli} : ce sont les élus (« beaucoup sont appelés, mais peu sont élus »), les « glorieux », les apôtres, les disciples, les bienheureux, ceux qui à l'image du Modèle Christ ont été faits Modèles [*les saints, mais il n'emploie pas ce terme catholique*] ; il y aurait de l'autre côté la masse des peuples.

Faut-il alors alléger le fardeau, « en rabattre sur les exigences » ? « Gjødvad m'a dit hier qu'il a bien dû y avoir quelque licencié de théologie que j'ai découragé de se faire pasteur par ma peinture trop idéale »^{cccxlii} ; et « si ta conception du chrétien est juste, il n'y aura rigoureusement pas de chrétien »^{cccxliii}. Il y faudrait de la « compassion humaine », qui « en rabat sur l'exigence ». Mais alors pourquoi le Christ n'en a-t-il rien rabattu, pourquoi les apôtres n'en ont-ils rien rabattu « en se faisant tuer plutôt que d'en rabattre » ? Kierkegaard tire une preuve de la justesse de ses analyses dans ce qu'il appelle « la cruauté du Christ » : si ses propos ne sont pas à prendre au sérieux et au pied de la lettre, pourquoi le Christ les auraient-ils prononcés et les évangélistes les auraient-ils rapportés ? Jésus parle de « celui qui ne hait pas père et mère pour moi, etc. » : mais si on croit qu'il est possible et permis d'atténuer un tel propos, « quelle faute indéfendable au Christ de jeter ainsi à la légère ces mots qui ne sont pas dits à tous ! »^{cccxliv}. Si c'est une « exagération », comment accepter « une telle solitude »^{cccxlv} pour celui saurait effectivement quitter père et mère ? Il en est de même de l'adresse à saint Pierre : « Arrière de moi, Satan, car tes paroles... » (*Mc 8, 33*). A propos encore de l'apostrophe « Laisse les morts enterrer les morts » (*Mt 8, 21-22*)^{cccxlvii}, Kierkegaard souligne la cruauté du Christ à l'égard d'une attitude qui se veut d'abord une manifestation de piété. « Engéance de vipères, comment pourriez-vous tenir un bon langage, alors que vous êtes mauvais ? » (*Mt 12, 34*).

Pour sa part, Kierkegaard refuse de rien rabattre des exigences du Nouveau Testament. « Le christianisme est l'absolu, tu dois »^{cccxlvi}, et « il n'a d'évidence que dans son rapport à la conscience du péché ». « Prends le Nouveau Testament, tu n'y trouveras aucune définition, aucune, de ce qui est chrétien qui ne porte la marque de l'absolu », un absolu que le monde n'a de cesse d'éluder^{cccxlviii}.

« Ce doit être dit à tous »

En dépit de moments où Kierkegaard semble se décourager (« Nous ne sommes pas bons pour être chrétiens »^{cccclix} ; « est-il possible d'être chrétien ? » ; « c'est comme si le christianisme ne convenait pas à ce monde »), lui-même, non sans paradoxe mais du fait qu'étant enfant « il a avalé un soi-disant christianisme », « ne peut pas lâcher l'idée, malgré l'abîme de non-sens où nous plongeons, que malgré tout nous serons tous sauvés »^{ccccl}. Pourtant la réponse est catégorique : « Ce doit être dit à tous » ; il est faux que ce ne soit valable que pour « quelques Extraordinaires isolés », « toujours des morts pour plus de sûreté »^{ccccli}. « Lâcher cette idée que tous, absolument tous [...], nous sommes malgré tout capables de la compréhension suprême, celle de la religion : je ne le peux pas. Si cette idée est fausse, le christianisme alors au fond n'est qu'un non-sens »^{ccccli}. Ainsi s'explique le but de toute l'œuvre : « ... **Rendre clair ce qu'est le christianisme, quand bien même personne, pas même moi, ne pourrait y entrer** »^{ccccliii}.

Est-ce « exagéré » ? « Mais si tu dois maintenir ferme tout cela, tu n'auras pour toi aucun chrétien ! » Eh bien soit ! tout à fait indifférent »^{ccccliv}. Kierkegaard apporte la même réponse à une autre objection plus rarement formulée : « Peut-être diras-tu : “C'est pourtant Dieu lui-même qui a créé ce monde avec ses beautés et ses joies ; n'est-ce pas contradictoire qu'alors le christianisme vienne tout changer en péché et nous tendre l'exigence de mourir au monde ?” ». Kierkegaard ne répond pas en opposant Ancien et Nouveau Testament, mais il se borne à dire que « s'il reste établi que c'est ce qu'enseigne le christianisme, je n'ai rien à faire de telles objections »^{cccclv}.

L'adresse à l'Individu : l'humanisme de Kierkegaard

Mais attention ! Si ce christianisme doit être « dit à tous », il n'a pas à être proposé au groupe, à la foule mais au chrétien individuellement : il s'agit de faire surgir des Isolés, des Extraordinaires, d'« unir chaque individu à Dieu »^{48 cccclvi}. Le « paradoxe » chrétien, c'est la seconde naissance, la vie éternelle, l'immortalité, « c'est de naître à un âge déjà avancé »

⁴⁸ Ici encore un mystique comme Hallaj et Kierkegaard se rejoignent dans la conception d'une chaîne *orale* (point des plus traditionnels) d'« intimes » de Dieu, chaîne dans laquelle « l'amour crucifié est vie et résurrection » : « fleurir et fructifier enfin, chez les autres comme chez nous-mêmes » (L. Massignon, dans *Diwan* d'Hallaj, p. 37).

(Jn 3, 7)^{ecclvii}. L'adresse rappelle cette relation singulière à l'*abba*, au père spirituel qui fait naître le disciple : « Père, dis-moi une parole ! ».

L'Isolé s'adressera à l'Individu pris isolément : « La tâche recommence pour chaque individu »^{ecclviii}, pour quiconque accepte de se sentir hétérogène au monde. C'est dans la solitude que peut naître ou renaître le chrétien : « C'est toujours comme individu seulement qu'on peut avoir le rapport à Dieu le plus vrai [*et non dans le groupe social*] ; car l'idée de notre propre indignité, c'est toujours quand on est seul qu'on l'a le mieux »^{ecclix}. Il s'agit d'obtenir que revive chez ce chrétien un christianisme qui ne soit plus doctrine intellectuelle et spéculative, mais dynamique, vie et mission. Il faut que l'individu redevienne « le missionnaire dans la chrétienté même, afin de ramener le chrétien à l'intériorité »^{ecclx}. « ... J'ai voulu rejeter le public tout en voulant pourtant, si possible, que chacun de nous fût l'Isolé, donc cependant une unité »^{ecclxi}. Ainsi surgit un dernier paradoxe, mais de quelle richesse : « ... **Un homme, toujours un seul, est suffisant, il est le tout, et avec lui les plus grands événements sont possibles** »^{ecclxii} : le tragique christianisme théocentrique de Kierkegaard est aussi un humanisme.

CONCLUSION : « AU FOND, JE PENSE QUE TU ES FOU » (REGINE)

Peut-être comprend-on mieux à présent la phrase de Kierkegaard mise en exergue : « ... Rendre clair ce qu'est le christianisme, quand bien même personne, pas même moi, ne pourrait y entrer... », ou encore : « Tout mon effort servait à éclaircir ce qu'est le christianisme »^{ecclxiii}. A la lettre des propos du Christ lui-même, l'Évangile enseigne qu'« être malheureux en ce monde c'est la marque du rapport à Dieu ». Ceux qui prêchent l'évangile écrit pour les souffrants doivent devenir eux-mêmes souffrants, car « la souffrance est indissociable du christianisme ». La souffrance est le don même de la grâce de Dieu ; loin d'être un automartyre comme dans l'ascèse médiévale, elle consiste dans le fait d'être bafoué et haï par le monde ; et la relation du chrétien au monde doit être non d'en sortir de soi-même, mais d'en être douloureusement exclu par les hommes. Cette souffrance créatrice, il faut non la montrer mais la cacher ; la condition de chrétien souffrant ne doit être dévoilée que *post mortem*. L'enseignement de ce christianisme revivifié ne peut se faire que d'individu à individu : elle est le fait d'un Individu, l'Extraordinaire, l'Isolé, qui par *la réduplication* vit et prouve son propre enseignement, et a pour mission de faire surgir d'autres Isolés. C'est là « une échappée sur le christianisme »^{ecclxiv} ; elle permet de mesurer à quel point s'est affadi jusqu'à la trahison le christianisme actuel.

Kierkegaard se voulut-il, espéra-t-il être un réformateur, au même titre que Luther⁴⁹ ? Il se définit comme « un réformateur en petit », dont la mission originale est de « chuchoter à chacun isolément ce qu'on pourrait exiger de lui »^{ecclxv}, de prêcher à chaque individu le « tu

⁴⁹ Il ne parle pas de Calvin dans les extraits publiés, sauf allusion en Xiv A 398.

dois ! » qui devrait en faire un vrai missionnaire. Il a une étrange et puissante conscience de son originalité lorsqu'en une vaste vision il peut aussi écrire « que dans ces 1800 ans depuis les apôtres, on ne trouve personne qui vraiment représente le christianisme dans l'intérêt de Dieu, dans la haine de la nature humaine, la haine de soi-même, et dans cette haine aimant Dieu, au service de l'absolu ; tandis qu'on trouve de grandes probités humaines, mais toujours ne visant que l'intérêt des hommes [...]. Ne serait-ce pas là le dessein de la Providence [...] : une fois atteint le comble du désordre⁵⁰, alors seulement intervenir en envoyant à nouveau des individus qui totalement dans la main de Dieu exprimeraient le christianisme dans l'intérêt divin ? »^{ccclxvi}. N'est-ce pas là son portrait ?

En fait il a toujours refusé de s'engager dans cette voie. Dans ma vie « qu'ai-je appris ? que je n'ose guère m'appeler un chrétien... Comment oser alors vouloir réformer l'Eglise ou me mêler de chose pareille ! »^{ccclxvii} ; mais l'appel n'en a pas moins été constamment entendu.

Quoi qu'on pense de ces analyses très dures, on y trouve une analyse qui rend compte de la présence du mal dans le monde, et qui permet de lui donner du sens. « Ce ne sont pas des méchants qui persécutent le juste, mais c'est Dieu lui-même qui l'éprouve pendant de longues années »^{ccclxviii}. Pour Kierkegaard c'est la meilleure explication du mal dans le monde : « Non, le christianisme est tout de même la seule explication de l'existence qui tienne le coup. Cette vie terrestre est souffrance... »^{ccclxix}. Le chrétien n'est pas là pour « faire » mais pour subir les épreuves ; il n'est pas là pour améliorer le monde car il n'y a pas de progrès : « Ce n'est pas à toi à refaire le monde ». C'est peut-être une des très rares explications profondément chrétiennes du mal.

Enfin Kierkegaard est un spirituel mystique. On retrouve chez lui bien des traits chers aux mystiques, qu'il lit et qu'il connaît bien⁵¹. Il a ainsi la conscience d'être l'Extraordinaire (au moins pour le passé^{ccclxx}). L'Extraordinaire est celui qui a reçu le don d'un rapport immédiat à Dieu, ce que n'ont pas les autres hommes, ce qu'il ne peut, n'ose et ne doit rechercher^{ccclxxi}. Le point sur lequel il semble être le plus proche des mystiques est son théocentrisme absolu. La conception d'un christianisme « exténuant », de la dérélition, de l'abandon final par Dieu est courante chez nombre de spirituels ; ou encore les propos sur le néant de l'homme : « Dieu élève l'homme, l'homme est élevé en acquérant une idée infiniment plus haute de Dieu, et par là-même il est dégradé »^{ccclxxii} : « Il faut que lui grandisse et que moi je diminue (*Jn 3, 30*), c'est la loi pour toute approche de Dieu »^{ccclxxiii}.

Constat sévère et probablement incompréhensif de la plus exigeante et la plus complète des réduplications chrétiennes, le mot de Régine : « Au fond, je crois que tu es

⁵⁰ Pour le conservateur Kierkegaard, les événements populaires de 1848 eux mêmes sont un témoignage de ce « comble du désordre ».

⁵¹ Ainsi de Ruysbroeck.

fou »^{ceclxxiv} 52 est, au contraire de ce que croit peut-être la jeune femme dans sa « mondanité », la meilleure couronne qui puisse être posée sur la tête du chrétien Kierkegaard.

ⁱ *Journal*, Xiii A 367.

ⁱⁱ VII A 222 ; Xiii A 34 et *passim*.

ⁱⁱⁱ IV, 113, 120.

^{iv} Xiv A 508

^v Xlii A 15.

^{vi} Xiii A 502 ; Xiii A 506.

^{vii} Xli A 116.

^{viii} IX A 355.

^{ix} Xiv A 508.

^x Xli A 151 ; Xlii A 400.

^{xi} Xiv A 394.

^{xii} Xiv A 572.

^{xiii} Xiii A 506 ; Xv A 24.

^{xiv} *He* 11, 13 ; Xli A 503 ; cf. *exsules filii Evæ*.

^{xv} II A 84.

^{xvi} Xli A 16.

^{xvii} Xlii A 84.

^{xviii} IV A 73.

^{xix} Xii A 451.

^{xx} Xli A 157.

^{xxi} VIII A 510.

^{xxii} Xlii A 376.

^{xxiii} Xii A 548 ; Xiii A 702.

^{xxiv} Xiv A 433, 428.

^{xxv} VIII A 304.

^{xxvi} Xiv A 474.

^{xxvii} Xiv A 474.

^{xxviii} Xv A 98.

^{xxix} Xli A 38 ; Xlii A 233 ; et IV A 71.

^{xxx} Xi A 346.

^{xxxi} IX A 387, je souligne.

^{xxxii} VII A 434.

^{xxxiii} Xii A 119 ; Xiii A 209.

^{xxxiv} Xli A 277.

^{xxxv} Xiii A 186.

^{xxxvi} Xi A 367.

^{xxxvii} Cité en Xii A 354.

^{xxxviii} III A 139.

^{xxxix} Xii A 354.

^{xl} Xiii A 328.

^{xli} Xiii A 702.

^{xlii} Xiv A 422.

^{xliii} IX A 196.

^{xliv} Xiv A 550.

^{xlv} Xii A 555.

^{xlvi} VIII A 242.

^{xlvii} VII A 222.

^{xlviii} VII A 213.

⁵² « *Nullum umquam exstitit magnum ingenium sine aliqua dementia* » (Sénèque, *De tranquillitate animi*, 17, 10). Et encore : « Vouloir écrire un roman où l'un des personnages devient fou, et peu à peu en l'écrivant le devenir soi-même et terminer le roman à la première personne » (II A 634) - comme Swift âgé enfermé dans l'asile qu'il a lui-même fait construire.

- xlix Voir aussi Xii A 461, et *passim*.
l VII A 214, Xii A 149, VIII A 98 ; V A 17 ; V A 94.
li IX A 403.
lii VIII A 508.
liii Xi A 618, 619, 621 ; et Xiii A 192.
liv Xii A 111.
lv Une Eglise d'Etat et d'état, Xv A 122 ; VIII A 388 ; Xiv A 460.
lvi Xii A 417.
lvii Xii A 414.
lviii Xiii A 679.
lix Xiii A 541.
lx Xv A 146 ; et VIII A 242 ; V A 62.
lxi Xi A 455.
lxii VIII A 157.
lxiii Xiv A 607.
lxiv Xiii A 519.
lxv Xii A 420.
lxvi Xii A 349.
lxvii Xii A 100.
lxviii Xii A 55 (souligné dans le texte).
lxix Xii A 72.
lxx Xii A 108.
lxxi Voir la citation de S. Basile de Césarée contre les allégoristes, Xii A 533.
lxxii Xii A 549.
lxxiii VII A 192.
lxxiv V A 10.
lxxv VIII A 202.
lxxvi VIII A 572.
lxxvii Xiii A 233.
lxxviii Xii A 131 ; Xiv A 352, et *passim*.
lxxix VII A 161 ; VIII A 470.
lxxx IX A 472.
lxxxi IX A 460.
lxxxii Xiv A 471.
lxxxiii Xi A 540.
lxxxiv Xii A 152.
lxxxv Xi A 579.
lxxxvi IV, 125.
lxxxvii Xi A 609.
lxxxviii Xi A 573.
lxxxix Xii A 431.
xc Xii A 633.
xci Xiii A 122 ; Xiii A 398
xcii Xiv A 18.
xciii Xi A 523.
xciv Xi A 673.
xcv Xii A 304 ; cf. le comique de Molière.
xcvi Xiv A 499.
xcvii VII A 15.
xcviii Xiv A 460.
xcix VIII A 330.
c Xii A 163.
ci Xii A 174.
cii *Mélanges*, p. 41.
ciii Xii A 54 sq, et *passim*.
civ Xiv A 258.
cv Xiv A 471.
cvi IX A 435.
cvii VIII A 519.

- cviii Xi A 187.
cix XI A 621.
cx Xiv A 640.
cxi Xiv A 640 ; Xiv A 492.
cxii Xiv A 640.
cxiii VIII A 19.
cxiv Xiv A 419.
cxv XI A 72 ; Xiii A 638.
cxvi Xiii A 776.
cxvii Xiv A 673.
cxviii Xi A 213.
cxix VIII A 116.
cxx Xiii A 767.
cxxi Xi A 279 ; Xi A 246.
cxxii Xii A 208.
cxxiii Xii A 170.
cxxiv Xii A 239.
cxxv IX A 153.
cxxvi VII A 161.
cxxvii VI A 52.
cxxviii Xv A 88.
cxxix Xii A 207.
cxxx Xiii A 615.
cxxxi Xii A 207 à 229.
cxxxii Xi A 115, je souligne.
cxxxiii Xii A 30.
cxxxiv VIII A 415.
cxxxv Xiii A 672.
cxxxvi Xii A 253.
cxxxvii Xv A 88.
cxxxviii Xv A 45.
cxxxix Xii A 301.
cxl Xiv A 191.
cxli Xii A 207.
cxlii Xiii A 323.
cxliiii Xv A 8.
cxliv Xiv A 354, 357, 369.
cxlv Xiv A 640.
cxlvi Xli A 4.
cxlvii Xiv A 521.
cxlviii Xiv A 230.
cxlix Xv A 8.
cl Xi A 462.
cli Xiii A 776.
clii Xi A 154.
cliii Xiii A 409.
cliv Xii A 208.
clv Xiv A 352.
clvi Xii A 219 ; très belles prières en Xii A 342 et 343.
clvii Xli A 198.
clviii Xiv A 172 ; de même saint Anselme, Xiv A 212.
clix VII A 135.
clx VIII A 403 ; Xiii A 304 et *passim*.
clxi VIII A 116.
clxii Xi A 463.
clxiii Xi A 133.
clxiv Xi A 209.
clxv Xi A 455.
clxvi Xi A 467, souligné dans le texte.

- clxvii VIII A 32.
- clxviii Xiii A 253.
- clxix Xiii A 276.
- clxx Xi A 78.
- clxxi IX A 310.
- clxxii Xv A 158, bon résumé.
- clxxiii VIII A 587.
- clxxiv Xli A 16.
- clxxv VIII A 102.
- clxxvi Xiv A 335.
- clxxvii Xiv A 663.
- clxxviii VII A 169.
- clxxix Xiv A 440.
- clxxx Interprétation en IX A 99.
- clxxxi IX A 410.
- clxxxii VIII A 367.
- clxxxiii VIII A 477.
- clxxxiv IX A 125.
- clxxxv Xiii A 215.
- clxxxvi Xli A 199.
- clxxxvii Xli A 76.
- clxxxviii Xiv A 578.
- clxxxix Xiv A 426.
- exc Xii A 170 ; Xv A 58.
- exci Xlii A 113.
- excii Xlii A 439.
- exciii Xiv A 620.
- exciv Xlii A 427.
- excv Xii A 58.
- excvi VII A 161.
- excvii Xiv A 565.
- excviii Xi A 301.
- excix IX A 393.
- ec IX A 349.
- eci Xii A 86.
- ecii VIII A 349.
- eciii Xlii A 59.
- eciv Xli A 144 ; Xli A 537, voir ci-après.
- ecv Xli A 181.
- ecvi Xiii A 14.
- ecvii IX A 283.
- ecviii IV, 387.
- ecix Xv A 38.
- ecx IX A 284.
- exci Xli A 45.
- ecxii Xiv A 593.
- ecxiii Xiv A 468.
- ecxiv Xii A 445.
- ecxv Xiv A 673.
- ecxvi Xiv A 471.
- ecxvii VIII A 510.
- ecxviii Xiv A 620.
- ecxix Xlii A 130 sq., pages très riches.
- ecxx Xlii A 132.
- ecxxi Xlii A 130.
- ecxxii IX A 292.
- ecxxiii IX A 227.
- ecxxiv Xiv A 132.
- ecxxv Xlii A 182.

- cexxvi Xi A 293.
cexxvii Xlii A 65.
cexxviii Xiv A 565.
cexxix IX A 393.
cexxx Xii A 48.
cexxxi Xiv A 488.
cexxxii Xiv A 630.
cexxxiii Xiv A 630.
cexxxiv Xv A 72.
cexxxv IX A 120, je souligne.
cexxxvi Xiv A 630.
cexxxvii II A 535.
cexxxviii Xii A 183.
cexxxix IX A 394.
cexl IX A 292.
cecli Xii A 420.
ceclii Xiii A 450 ; Xiv A 653.
cecliii VII A 148.
cecliv Xi A 178.
ceclv IX A 213.
ceclvi Xi A 621.
ceclvii Xii A 375.
ceclviii Xlii A 172, je souligne.
ceclix Xli A 227.
cecl Xlii A 125 sqq.
cecli Xlii A 91.
ceclii Xlii A 149.
cecliii Xlii A 89.
cecliv Xlii A 175 ; voir aussi V A 60.
ceclv Xlii A 125.
ceclvi Xli A 275.
ceclvii IX A 210.
ceclviii Xv A 89.
ceclix Xv A 38.
ceclx Xlii A 250.
ceclxi VIII A 416.
ceclxii Xiii A 617 ; Xii A 159.
ceclxiii Xli A 409 ; Xlii A 19.
ceclxiv Xiii A 617 ; Xii A 159.
ceclxv Xiv A 459.
ceclxvi Xv A 95 et 96.
ceclxvii Xlii A 252.
ceclxviii IX A 150, je souligne.
ceclxix Xii A 195.
ceclxx Xiv A 590.
ceclxxi IX A 195, je souligne.
ceclxxii VIII A 179.
ceclxxiii VIII A 185.
ceclxxiv I A 33.
ceclxxv Xlii A 161.
ceclxxvi Xiv A 531 ; Xiv A 541.
ceclxxvii Xiv A 541.
ceclxxviii Xlii A 436.
ceclxxix Xiv A 531.
ceclxxx Xli A 7 ; Xli A 134 ; Xli A 532, sur « l'orgueil spirituel ».
ceclxxxi VIII A 345.
ceclxxxii Xiv A 130, et tout le paragraphe.
ceclxxxiii Xii A 130.
ceclxxxiv Xii A 281.

- cehxxv Xii A 375.
cehxxvi Xii A 525.
cehxxvii Xi A 519, je souligne.
cehxxviii Xiii A 624.
cehxxix Xiii A 535.
cexc Xiii A 657.
cexci Xlii A 206.
cexcii Xiv A 299 ; Xiv A 302.
cexciii Xi A 531.
cexxiv Xlii A 193.
cexcv Voir les textes de Boelsen, t. V, p. 389 sq.
cexxvi IX A 208.
cexxvii VIII A 91.
cexxviii Xiii A 720.
cexxix Xi A 185.
ccc Br 377 ; Xiii A 544.
ccci Xi A 185.
cccii IX A 344.
ccciii Xii A 19.
ccciv Xii A 149, je souligne.
cccev Xii A 466.
cccevi Xiii A 150 et *passim*.
cccevii IX A 207 ; Xv A 113.
ccceviii Xiv A 369.
ccceix XII A 141 ; Xiii A 454 ; Xiii A 496.
cccex Xlii A 86.
cccxi VII A 176.
cccxi Xii A 312.
cccxiii VIII A 554.
cccxiv Xii A 606.
cccxv Xlii A 117 sq.
cccxvi Xlii A 154.
cccxvii Voir aussi VI A 32.
cccxviii Xii A 566 et Xiii A 316.
cccxi X A 310.
cccxx Xlii A 420.
cccxxi Xlii A 157.
cccxxii Xlii A 154.
cccxxiii Xi A 494 ; Xi A 661 ; Xlii A 125.
cccxxiv Xi A 663.
cccxxv Xv A 21.
cccxxvi Xlii A 247.
cccxxvii Xiv A 553.
cccxxviii Xii A 63.
cccxxix Xii A 389.
cccxxx Xiv A 663.
cccxxxi II A 123.
cccxxxii Xv A 146.
cccxxxiii Xi A 478.
cccxxxiv Xiv A 426.
cccxxxv Xv A 38.
cccxxxvi Xiii A 42.
cccxxxvii Xiii A 610.
cccxxxviii VIII A 414.
cccxxxix Xii A 459.
cccxl Xi A 644.
cccxli Xv A 72.
cccxlii Xiii A 525, avec une réponse énergique.
cccxliii IX A 413.

- cccxlv VIII A 202.
- cccxlv Xiii A 696.
- cccxlvi Xi A 72.
- cccxlvii IX A 414.
- cccxlviii Xii A 205.
- cccxlix Xii A 135, et voir Xiii A 42.
- cccl Xlii A 244.
- cccli VIII A 202.
- ccclii Xii A 348.
- cccliii Xiii A 367.
- cccliv Xii A 150.
- ccclv Xiv A 260.
- ccclvi Xli A 96.
- ccclvii Xlii A 81.
- ccclviii VIII A 491.
- ccclix IX A 318.
- ccclx VIII A 482.
- ccclxi Xiii A 63.
- ccclxii Xli A 175.
- ccclxiii Xi A 646.
- ccclxiv Xii A 538.
- ccclxv VIII A 347.
- ccclxvi Xli A 309.
- ccclxvii Xiv A 27 et 33.
- ccclxviii VIII A 98.
- ccclxix IX A 358.
- ccclxx Xv A 89.
- ccclxxi Xv A 95.
- ccclxxii Xv A 23.
- ccclxxiii Xv A 23.
- ccclxxiv Xv A 149, § 9.