NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

99 N° 3 1977

Éthique et foi. Quelques réflexions inspirées par S. Kierkegaard

Patrick HANSSENS

p. 360 - 380

https://www.nrt.be/fr/articles/ethique-et-foi-quelques-reflexions-inspirees-par-s-kierkegaard-1099

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Ethique et foi

QUELQUES RÉFLEXIONS INSPIRÉES PAR S. KIERKEGAARD *

Nombre de croyants s'interrogent aujourd'hui sur la relation unissant leur foi et l'engagement au service d'un monde meilleur. La foi offre-t-elle un apport spécifique à l'engagement social ? Et d'autre part que signifie, pour la compréhension de la foi proprement dite, la lutte menée en vue d'une société plus humaine ? C'est principalement sous cette dernière forme que la question est posée par de nombreux chrétiens d'Amérique latine qui concourent à l'élaboration d'une théologie de la libération.

Dans ces pages nous voudrions illustrer les rapports entre éthique et foi d'après l'œuvre de Sören Kierkegaard [1]. Celui-ci n'a cessé de chercher comment définir la spécificité et le dynamisme de la foi chrétienne. Cette recherche ne se limite pas au problème de l'acte de foi, mais dès le départ le penseur y inclut la question de la foi comme attitude de vie. A ses yeux, en effet, il n'est pas possible de croire sans adopter effectivement un mode de vie dans lequel la foi trouve non seulement un sol nourricier, mais encore un moyen concret d'expression. Aussi rencontrons-nous chez lui la dialectique foi — éthique d'une manière continuelle et à partir de points de vue toujours renouvelés. Nous sommes dès lors persuadé qu'une étude de sa pensée peut fournir une contribution propre et originale à cette problématique actuelle.

---

* Ces pages, traduites du néerlandais par André Rummens, reprennent la substance d'une section de la thèse de doctorat récemment défendue par l'auteur à la Faculté de théologie de la Katholieke Universiteit te Leuven.

1. Sören Aabye Kierkegaard naquit à Copenhague en 1813. De son père il reçut une éducation luthérienne sévère. Il fit à l'Université des études de philosophie et de théologie. Célibataire, vivant de l'héritage paternel, ce personnage un peu étrange consacra toute son œuvre à la réflexion sur la foi. C'est entre 1843 et 1850 qu'il publia ses principaux écrits. Leur puissance d'expression autant que leur contenu soulevèrent bien des remous. D'après ses propres déclarations, ses ouvrages n'ont en vue qu'un but religieux ; il met son talent d'écrivain au service de la Révélation, dont il veut exposer clairement les exigences et les catégories propres afin d'y sensibiliser les gens. Il était en conflit ouvert avec l'Eglise officielle quand il mourut en 1855. Mal compris et peu apprécié de son vivant, c'est à notre époque qu'il a été découvert comme « le père de l'existentialisme ». De nos jours surtout, où tout risque d'être réduit en structures, le témoignage personnel de Kierkegaard pourrait projeter une lumière nouvelle sur la compréhension que nous avons de nous-mêmes et sur la spécificité des valeurs chrétiennes.

L'adoration

La religion, dit Kierkegaard, est essentiellement une relation à Dieu, l'Invisible et le tout Autre ; et l'attitude concrète qui exprime le mieux cette référence à l'altérité absolue de Dieu, c'est l'*adoration* [2]. Comme Dieu n'est pas directement perceptible, cette adoration est par essence une attitude intérieure. Kierkegaard ne nie pas pour autant que la religion influence les autres domaines de l'existence humaine, mais il affirme clairement que la religion est essentiellement une relation à Dieu et qu'aucun acte concret particulier ne peut être considéré comme sa manifestation directe. La relation à Dieu ne peut être réduite à quoi que ce soit [3] !

La priorité réservée à cette relation exige nécessairement un renoncement à soi-même, car spontanément l'homme est tout entier absorbé par ses occupations immédiates. Il n'est pas religieux d'emblée ou de façon spontanée, il doit le devenir [4], et cela suppose qu'il prenne ses distances à l'égard d'une présence immédiate dans laquelle il se trouve spontanément enveloppé. La signification de ce renoncement est en réalité le renversement de la relation : nous détacher d'une immédiateté spontanée pour arriver à une relation absolue au fondement même de notre existence [5]. Aussi Kierkegaard estime-t-il que des gens qui sont matériellement dans le besoin ou vivent plongés dans une situation effective de détresse peuvent par le fait même arriver plus facilement à cette attitude de vie plus profonde. Car le bien-être et le succès rendent l'homme suffisant, de telle sorte qu'il ne fait même plus attention à la relation plus radicale qui dépasse une telle expérience immédiate du bonheur.

---

2. Cf. *S.V.* VII, p. 358. Voir aussi *P.S.*, p. 278 : « Justement parce qu'entre Dieu et l'homme il y a une différence absolue, l'homme s'exprime le plus parfaitement quand il exprime absolument la différence. L'adoration est ce qu'il y a de plus haut pour exprimer le rapport d'un homme à Dieu et en même temps sa ressemblance avec lui, car les qualités sont absolument différentes. » (*S.V.* = *Samlede Vaerker,* 1re édit. des Œuvres complètes, Copenhague, 1901-1906. — *P.S.* = *Post-scriptum aux Miettes philosophiques,* trad. P. PETIT, Paris, Gallimard, 1941.)

3. *S.V.* VII, p. 352 ; *P.S.*, p. 274 : « Il doit l'exprimer en existant, et pourtant aucune extériorité immédiate ou particulière ne peut en être directement l'expression. »

4. *S.V.* VII, p. 483 ; *P.S.*, p. 374 : « Une plante est, en germe, ce qu'elle sera essentiellement quand elle sera développée, et de même un animal ; par contre il n'en est pas ainsi pour un enfant, quelle que puisse être d'ailleurs la raison pour laquelle il y en a beaucoup dans chaque génération qui n'arrivent jamais à être placés sous la détermination absolue de l'esprit. »

5. *S.V.* VII, p. 401 ; *P.S.*, p. 311 : « La raison de cette souffrance réside en ce que l'individu dans l'immédiateté se rapporte à proprement parler d'une façon absolue aux buts relatifs, sa signification est le renversement du rapport, mourir à l'immédiateté. »

Pour cette relation absolue à Dieu, la prière représente un moment privilégié, car c'est là que l'homme vit consciemment sa relation absolue à l'Absolu [6]. Il n'est cependant pas possible de se livrer constamment à la prière comme expérience explicite. La prière est un moment dans le mouvement de la vie, mais elle doit aussi être capable de pénétrer et de nourrir les autres domaines de l'existence. C'est que la relation absolue à l'Absolu n'est pas une relation à côté des autres ; en tant que relation absolue elle est le fondement de toutes les autres et elle doit également se vérifier à travers elles en devenant elle-même leur inspiration. C'est ainsi que la relation éthique recevra elle aussi son sens et son dynamisme de la relation à Dieu.

En commençant par mettre en avant l'intériorité cachée comme vérifiant la religiosité authentique, Kierkegaard veut délivrer la piété de l'embourgeoisement d'une Eglise d'Etat dans lequel cette piété était bloquée et où tout ce qui importait, c'était les coutumes extérieures et la tradition ecclésiastique. En ce sens, la critique de Kierkegaard était dirigée en premier lieu contre le conformisme régnant dans la chrétienté de son temps, quoique sa réaction fût elle-même marquée par la culture bourgeoise. Car même si l'on met en évidence l'intériorité cachée, la piété reste finalement une affaire strictement personnelle et la relation à Dieu est détachée de sa dimension communautaire, ce qui a pour effet d'édulcorer les conséquences sociales du message évangélique, comme nous le montrerons plus loin.

L'imitation du Christ

Kierkegaard a pourtant remarqué lui-même la faiblesse de sa propre critique, car tandis que dans ses premières œuvres c'est surtout l'intériorité cachée qu'il décrit comme la vraie religiosité, après son *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* de 1846 il mettra l'accent principalement sur l'imitation du Christ comme comportement spécifiquement chrétien. Sans nier l'importance des

6. Au moyen de l'expression « relation absolue à l'Absolu » Kierkegaard attire l'attention à la fois sur l'aspect objectif et sur l'aspect subjectif de la véritable relation religieuse. L'objet de la relation, c'est Dieu, mais cet objet ne peut être atteint que lorsque le sujet se rapporte à lui de façon adéquate, c.-à-d. absolue. Dans la religion *la manière dont* j'entretiens une relation est au moins aussi importante que l'objet auquel m'attache cette relation. Aussi cette manière n'est-elle pas, selon Kierkegaard, de nature idéale ou spéculative ; si c'était le cas, le sujet resterait en lui-même et l'Absolu serait finalement réduit à quelque chose qui appartiendrait au sujet. Cette manière dont on est en relation ne peut consister que dans l'*interesse* (l'intérêt) radical grâce auquel le sujet met sa vie en relation avec celle de l'Autre. Cette relation absolue n'est pas une catégorie logique ; c'est une grandeur existentielle et, comme telle, elle prend chez Kierkegaard une signification très concrète : la relation à l'Absolu devra inspirer et englober toute mon action.

dispositions intérieures, il indique comment cette intériorité doit s'exprimer dans un témoignage concret [7]. L'expérience personnellement vécue avait appris à Kierkegaard que le véritable christianisme n'est pas possible sans une imitation qui se heurte nécessairement à des résistances dans les rapports avec les hommes. Aussi Kierkegaard ne considère-t-il plus un christianisme consistant en intériorité cachée que comme une possibilité abstraite pour la pensée, ne répondant pas à la situation de fait dans laquelle il se trouve placé. Il montre en outre comment en s'attachant à cette intériorité cachée on aboutit forcément à une falsification du christianisme [8]. En effet son honnêteté religieuse personnelle lui avait coûté cher et pendant près d'une année il avait été la cible des risées et des moqueries du *Corsaire*, le fameux journal boulevardier de Copenhague. Cette expérience pénible lui apprit que le christianisme comme pure intériorité n'est qu'une construction spéculative et que dans la vie concrète on reconnaîtra toujours la religiosité véritable à l'opposition qu'elle rencontrera. En effet les gens n'ont pas assez de crainte de Dieu pour accueillir volontiers un message religieux avec ses exigences de soumission et d'engagement radicaux. Il faut donc chercher la vraie religiosité en premier lieu chez ceux qui sont réellement persécutés, chez ceux qui sont mésestimés dans le monde. Bien sûr il ne suffit pas d'être méprisé pour être véritablement pieux, mais la piété authentique déplaît à l'esprit du monde ; c'est pourquoi subsistera nécessairement toujours un antagonisme entre elle et ce dernier [9].

---

7. *Papirer* VIII A 511 : « Mais venons-en au christianisme. Ici on retrouve encore la collision entre l'intériorité et l'expression au dehors. Si je réduis mon christianisme à une pure intériorité cachée et qu'au dehors je me conforme complètement au monde, sans révéler qu'au fond de moi je me règle sur une tout autre échelle (mon rapport à Dieu) tout en restant un honnête homme comme l'ordinaire des gens, etc., alors évidemment c'est bien une trahison. » (*Journal*, trad. K. FERLOV et J.-J. GATEAU, Paris, Gallimard, 1941-1961).

8. *S.V.* XII, p. 231 ; *E.C.*, p. 317 : « Le danger qui succède et se montre quand on prend au sérieux l'exigence du christianisme à renoncer à soi-même et aux biens de ce monde a également été l'objet d'une tentative analogue lorsqu'on a voulu reléguer la vie chrétienne dans le secret du for intérieur et l'y cacher sans qu'il en paraisse rien dans la conduite ... En tout cas, on a écarté le danger et du coup aussi, la distinction entre l'admirateur et l'imitateur ; et, pour rappeler le début de ce développement, le christianisme s'est mué en " considérations ".» (*E.C.* = *L'Ecole du Christianisme*, trad. P.-H. TISSEAU, Paris, Perrin, 1963.)

9. *Pap.* VIII A 312 : « L'existence chrétienne se compose de l'éternel et du temporel. Mais de nos jours, l'éternel ne peut jamais s'exprimer de façon décisive dans l'extériorité — c'est ainsi que l'ensemble a pu rapidement devenir une tromperie, une imagination. On vit de manière très mondaine, on s'accroche à l'existence terrestre et on est cependant en même temps un vrai chrétien, intérieurement, dit-on. Il pourrait bien se faire qu'on ne trouve que très rarement quelqu'un qui réalise en vérité cette chose étonnante de réunir de cette façon-là l'élément chrétien et l'élément mondain ...

« Tout comme grâce au mensonge des moments de dépassement on a supprimé toute morale dans la vie, ainsi aussi on supprime l'élément chrétien par l'illusion

Et de fait la piété véritable suscitera de l'opposition même chez un grand nombre de gens qui se disent croyants, parce qu'elle entraîne des conséquences pour la vie pratique. Une religion qui ne fait appel qu'à des moments d'émotion et procure à l'homme pieux une exaltation émotive n'est pas dangereuse. Mais quand la religion porte l'individu à devenir lui-même et à authentifier cette nouvelle attitude de vie en un choix personnel, alors les autres ne peuvent pas rester indifférents. Car le sérieux du choix démasque le caractère illusoire de ce qui n'était qu'émotion ; c'est pourquoi nombreux sont ceux que l'homme religieux remplit d'amertume [10].

Quoique la religiosité en elle-même ne soit pas directement visible, on peut, pour mettre à l'épreuve son authenticité, chercher un critère négatif du côté de l'attitude éthique vitale et de son sérieux. Celui-là passe à côté de la vraie piété qui n'est pas prêt à donner à sa vie une signification éthique dans l'extrême sérieux d'une décision personnelle. C'est en ce sens, dit Kierkegaard, qu'on peut reconnaître à la charité la foi, qui n'est pas elle-même visible. Mais encore le sérieux de la charité et l'engagement de la décision éthique ne peuvent être identifiés avec les réalisations concrètes. Ce n'est pas la personne qui accomplit le plus de bonnes œuvres ou qui réussit la plus grande révolution qui est l'individualité éthique réellement la plus haute. La vérité éthique ne peut être mesurée à des étalons historiques ou extérieurs, elle ne peut être évaluée à son juste poids que dans le sérieux de l'engagement personnel [11].

L'engagement éthique comme disposition à la foi

Selon Kierkegaard l'attitude éthique n'est pas seulement l'expression concrète de la foi comme attitude de vie : elle constitue

---

que ce qui est le plus élevé ce n'est pas d'abandonner ou de renoncer à ce qui est mondain etc., mais de rester dedans et d'être un chrétien dans le plus profond de son être. Le christianisme n'est pas bête au point de penser que chaque personne qui risque tout dans une décision extérieure serait pour autant un chrétien. Mais il dit : c'est parmi eux qu'il faut trouver le chrétien et non parmi ces lévriers qui acceptent tout le terrestre et sont encore en même temps dans le plus profond de leur cœur bons chrétiens. »

10. *S.V.* XII, p. 230 ; *E.C.*, p. 317 : « L'imitateur, au contraire, s'efforce d'être l'objet de son admiration — et, chose curieuse, même s'il vit dans la " chrétienté établie ", il voit surgir devant lui le même danger qui était jadis lié à l'état où l'on confessait Christ. Grâce à la vie de " l'imitateur ", il se révélera encore quels sont les admirateurs ; car ils ne seront pas peu exaspérés devant lui. »

11. *S.V.* VII, p. 128 ; *P.S.*, p. 102 : « Ce qui fait éthiquement, d'une œuvre, celle d'un individu, est l'intention, mais il n'y a justement pas place pour celle-ci dans la perspective de l'histoire mondiale, car ici il n'y a que l'intention historico-mondiale qui compte. Du point de vue de l'histoire mondiale je vois l'effet, du point de vue éthique je vois l'intention, mais quand je vois éthiquement

en même temps le lieu à l'intérieur duquel le véritable acte de foi devient possible. Son œuvre le montre en réaction très violente contre l'idée d'une foi qui découle immédiatement d'un sentiment ou d'une réflexion spéculative. Car à ses yeux on ne devient pas croyant du fait d'avoir beaucoup réfléchi à la foi. Celle-ci ne correspond pas non plus à un sentiment spécifique. Ce n'est ni dans le sentiment ni dans la spéculation que l'homme s'engage en tant que personne. A ces niveaux il ne met pas en jeu sa propre existence, mais il se tient personnellement à distance. En réalité c'est seulement à l'heure où l'homme a le courage de prendre au sérieux le choix éthique qu'il devient conscient de sa valeur personnelle et capable de s'ouvrir de manière authentique à un message religieux de réconciliation et de rédemption.

Dans cette prise de conscience éthique, le modèle de vie laissé par Jésus-Christ lui-même va jouer un rôle important. L'admiration ne peut être qu'un premier moment. Comme début elle n'est pas mauvaise, mais à elle seule elle est insuffisante, car à la moindre opposition elle se renversera pour se muer en trahison [12]. La véritable admiration, ce sera l'imitation. Celui qui imite aspire à devenir lui-même ce qu'il imite, il identifie sa propre vie à celle de l'autre [13]. Cette identification dit bien plus qu'une copie extérieure. Il s'agit d'une identification intime en vertu de laquelle on devient soi-même quelqu'un d'autre. C'est dans cette imitation que se profile le sérieux éthique et que l'homme arrive à la situation existentielle dans laquelle la foi devient possible.

Dans cette imitation même l'homme trouvera finalement le dynamisme qui lui donne accès à la foi. Car dans l'enthousiasme des commencements l'homme peut croire qu'il imite la vie de Jésus par ses propres forces. Mais quand il s'y met effectivement, sans rabaisser d'un pouce la sublimité de l'idéal ni atténuer la radicalité des exigences, il va faire l'expérience de la profondeur de ses défaillances [14]. L'exemple est en effet si élevé que l'homme se prend à douter de lui-même [15].

---

l'intention et comprends l'éthique, alors je vois en même temps que tout effet est absolument indifférent, quel qu'il soit, mais ainsi je ne vois pas l'historico-mondial.»

12. *S.V.* XII, p. 225 ; *E.C.*, p. 312 : « L'admiration déplacée ou appliquée au cas où l'imitation seule est vraie, est un feu aussi douteux que celui de l'amour charnel capable de devenir en un clin d'œil exactement le contraire, la haine, la jalousie, etc. »

13. *Pap.* IX A 372 : « Un admirateur est lui-même un autre être que ce qu'il admire ; un imitateur est lui-même ce qu'il admire. C'est donc cela la seule véritable admiration. »

14. *Pap.* IX A 153 : « A devenir contemporain du Christ (le modèle) tu découvres précisément que tu ne lui ressembles en rien, même pas dans ce que tu appelles un de tes meilleurs moments. » (*Journal*).

15. *Pap.* X² A 47 : « Il est certain que l'exemple doit rester l'exemple et qu'il

Ce peut être une cause d'amertume et de désespoir, mais le fait de douter de soi ménage aussi la possibilité de faire l'expérience du Christ comme sauveur et rédempteur. Pour arriver à la foi, on ne peut esquiver les exigences absolues que pose Jésus pris comme exemple, mais il faut « placer l'exigence chrétienne, l'imitation, dans toute son infinité pour pousser au recours à la grâce » [16]. Quand on maintient le caractère absolu des exigences chrétiennes, on est amené au point où il faut choisir : ou bien succomber au scandale de ces exigences, ou bien chercher refuge dans la rédemption.

Outre le doute sur ses possibilités personnelles, il y a aussi l'opposition que l'homme rencontre à cause du bien qu'il accomplit ; elle le place dans la situation qu'il faut pour s'ouvrir à la dimension propre de la rédemption [17]. Comme imitateur, en effet, l'homme entre en conflit avec le monde environnant au point que cela lui devient insupportable et qu'il tourne des regards pleins de désir vers une existence nouvelle. Toute la souffrance quotidienne à endurer, tous les sacrifices à consommer, toute la résistance de l'entourage, les affronts et les railleries, tout cela propulse en l'homme le désir qui fait sauter les motifs purement humains de consolation (comment d'ailleurs ceux-ci pourraient-ils consoler l'homme qui doit souffrir parce qu'il fait le bien ?) [18].

---

par sa distance infinie, écrase pour ainsi dire l'imitateur ou le rejette le plus loin possible — et alors c'est de nouveau l'exemple qui, pris de compassion, aide l'homme à devenir son égal. »

16. *Pap.* X⁵ A 88. (*Journal*).

17. *S.V.* XII, p. 459 ; *S.V.*² XII, p. 531 : « Qu'est-ce à dire ? Qu'on ne devient pas chrétien en entendant quelque chose sur le christianisme... ; non, une *position* (*situation*) est requise : ose un acte décisif ; la preuve ne précède pas, elle suit ; elle est dans et avec l'imitation par laquelle on suit Christ. Quand en effet tu as risqué l'acte décisif qui t'oppose à la vie de ce monde qui ne peut être la tienne, car il y a conflit entre ces deux vies, tu entres alors peu à peu dans une tension telle que tu sais bientôt de quoi je parle. Peut-être cette tension aura-t-elle sur toi pour effet de te faire comprendre que tu ne peux tenir sans mon appui ; à ce point, nous pourrons commencer. » (*Jugez vous-mêmes*, dans *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, Orante, 1966. — *S.V.*² = *Samlede Vaerker*, 2e éd., Copenhague, 1920-1936.)

18. *S.V.* XII, p. 353 ; *S.V.*² XII, p. 406-407 : « Toutes ces souffrances, tous ces tourments quotidiens, tous ces sacrifices qu'il leur fallut consommer, la résistance, le mépris, la raillerie, les ricanements et la sanguinaire cruauté des hommes, tout cela fut un martyre d'où naquit, pour " l'imitateur ", une aspiration qui, semblable à l'Ascension défiant ou faisant éclater les lois de la nature (argument dont le doute se sert), fait sauter les motifs de consolation humaine (comment pourraient-ils consoler quand on souffre parce qu'on fait le bien ?) et cherche une autre sorte de consolation, celle de l'Ascension du maître et seigneur, en se frayant par la foi le même chemin des cieux. » (*Pour un examen de conscience*, dans *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, Orante, 1966).

Le Christ rédempteur

Au milieu de cette situation de doute et de persécution il devient maintenant possible de voir le Christ comme sauveur. Et de fait le Christ n'est pas seulement l'exemple sublime, mais il a lui-même accompli la loi jusqu'au bout et c'est ainsi qu'il est le rédempteur [19]. Ici changent les catégories, mais ici également se trouve le nœud de la question, où les extrêmes se touchent : en accomplissant la loi jusqu'au bout le Christ devient source de grâce. Il importe de remarquer à ce propos que le comportement humain dans lequel il est possible de découvrir une référence à la dimension transcendante, c'est selon Kierkegaard la fidélité même du Christ à la loi, passion et mort incluses. Le don de sa vie comme accomplissement de l'amour est le lieu où il peut être question d'un salut qui nous soit offert. Kierkegaard nous avertit cependant de ne pas expliquer l'un à partir de l'autre, sans plus. La théologie ne peut qu'indiquer où se trouve le nœud de la question : elle n'est pas habilitée pour expliquer comment s'opère dans le Christ le contact entre Dieu et l'homme, sans réduire nécessairement l'une des deux catégories. « C'est là la différence. Sa mort est en effet la rédemption. Ici la catégorie fait un revirement qualitatif [20]. » La mort du Christ comme accomplissement de la loi ne peut par elle-même rendre compte de la rédemption. A chaque moment celle-ci n'est pensable que comme événement original et il ne peut en être question que comme d'une initiative personnelle de Dieu.

Dans la rédemption en Christ et à partir du désespoir où l'homme est plongé par sa propre situation, il peut se confier à la puissance salvifique de la grâce de Dieu. C'est ici qu'il faut parler de la prédication qui annonce le Christ comme sauveur. Quand dans son effort éthico-religieux l'homme a fait l'expérience de sa finitude personnelle et que le désir d'une existence nouvelle a grandi en lui, il est capable d'écouter l'annonce du Christ comme sauveur et d'en saisir la pleine signification. Dans l'imitation effective l'homme est mis sous la plus haute tension et il lui devient possible de s'en remettre au Christ.

Mais quand il s'en remet au Christ comme à son sauveur, le croyant ne s'égare pas dans un *dolce farniente*. Dans la foi l'imitation revient à la charge, mais comme fruit de la foi, comme signe de gratitude. « L'imitation suivra ensuite comme un fruit de gratitude

---

19. *Pap.* X³ A 615 : « Le Christ comme Modèle relève encore de la prédication de la loi ; la propre vie du Christ comme Modèle accomplissait précisément la loi. Et c'est en l'accomplissant qu'il nous a rachetés de la loi à la Grâce. » (*Journal*).

20. *Pap.* X¹ A 132 (*Journal*).

selon nos pauvres moyens [21]. » Tandis que le doute rendait l'action impossible à l'homme, la foi rend l'homme libre, de telle façon que, renouvelé à partir de la rédemption, il peut se mettre en route pour suivre le Christ [22]. Dans la foi est brisée la force aveugle du doute, et l'homme trouve une espérance libératrice dans le Christ. Et ainsi l'impuissance même de l'homme est devenue l'espace dans lequel Dieu accorde la rédemption, si bien que l'homme retrouve la faculté d'agir.

Alors que précédemment l'homme déployait des efforts personnels pour imiter le Christ, voici qu'il apprend par expérience que c'est chose impossible sans la grâce. Il comprend maintenant que la véritable imitation n'est réalisable que dans la foi. C'est ainsi dès lors que foi et grâce prennent la première place et qu'elles sont la condition de possibilité de l'imitation. La rédemption ne rend donc pas l'homme passif ; c'est elle, au contraire, qui fonde cette possibilité.

Dialectique et dépassement

Il y a donc chez Kierkegaard une dialectique continuelle entre éthique et foi. Le comportement éthique, on l'a vu, n'est pas seulement le fruit de la foi ; il est encore le lieu même où l'homme peut parvenir à la foi. Sans le sérieux éthique, l'homme n'est pas conscient en tant que personne, et de sa part tout choix en ce qui concerne la foi reste illusoire. Par rapport aux attentes mondaines spontanées, l'inégalité dans laquelle l'exigence éthique place l'homme fait en sorte que cette attente plus profonde peut prendre corps en lui. Simultanément, l'homme fait, vis-à-vis de la radicalité de l'exigence éthique, l'expérience de sa propre impuissance, de telle sorte qu'il commence à douter de lui-même et s'ouvre à une réconciliation qui dépasse ce doute. Par cette analyse Kierkegaard montre que l'acte de foi n'est pas un choix isolé qui serait séparé du comportement humain d'ensemble. Bien au contraire, le véritable *choix de la foi* n'est possible que *dans un comportement éthique* qui ait lui-même été inspiré par la vie même du Christ. La mise en lumière de ce va-et-vient entre la foi comme attitude dans la vie et l'acte de foi, tel que Kierkegaard l'esquisse, fait apparaître la grande faille de beaucoup d'études sur la foi. De telles recherches, isolées du comportement concret dans lequel la foi grandit et peut arriver à vivre, restent une affaire théorique et abstraite qui passe à côté des vraies catégories existentielles.

21. *Pap.* X³ A 667 (*Journal*).
22. *Pap.* X³ A 322 : « C'est la foi qui doit rendre l'effort possible, car le fait que j'ai été racheté par la foi . . . , est précisément ce qui doit rendre possible pour moi d'arriver à faire des efforts. »

Mais en même temps Kierkegaard montre de quelle manière la foi dépasse l'éthique. Car l'approfondissement du désir que creuse l'aspiration à un accomplissement personnel de l'existence [23] et qui surgit dans la confrontation avec la souffrance et la mort, et d'autre part l'offre de la réconciliation qui peut être acceptée comme une réalité pleine de sens à partir de l'expérience que l'on a faite de sa propre culpabilité [24], tout cela dépasse le domaine éthique. C'est ainsi que la religion ouvre une nouvelle perspective dans laquelle l'homme peut espérer un salut personnel qui aille au-delà de ce dont il peut être question en éthique. C'est le domaine propre de la foi, qui ne peut être réduit aux catégories existentielles éthiques ou sociales.

Reconnaissance de la signification singulière de la rédemption et de la foi

Chez Kierkegaard le lien entre éthique et foi intervient aussi quand il parle de la possibilité de reconnaître la foi. C'est précisément l'éthique chrétienne elle-même qui amène l'homme à ce point où la Révélation va lui apparaître comme hautement significative. A partir de la persécution provoquée par le bien qu'il accomplit et à cause de l'expérience de sa propre impuissance à réaliser les exigences éthiques, le salut qui lui est offert prend pour l'homme une signification unique. Nous devons cependant observer que ce doute radical au sujet de soi-même et ce désir du salut sont devenus possibles, chez Kierkegaard, après que le Christ a exprimé l'éthique dans les termes les plus radicaux, et seulement alors. Car dans la vie de Jésus l'éthique a trouvé non seulement un modèle concret, mais aussi un approfondissement inattendu. L'exigence radicale de charité universelle est en effet, selon Kierkegaard, spécifiquement chrétienne. Si Jésus-Christ lui-même n'y avait pas appelé l'humanité, celle-ci ne serait jamais arrivée à percevoir une telle exigence. Et cependant celle-ci peut être accueillie comme l'accomplissement le plus élevé de l'éthique humaine. C'est pourquoi on s'est mis à considérer la loi d'amour universel comme l'épanouissement suprême d'un humanisme religieux. Cette constatation ne doit pourtant pas faire oublier qu'historiquement c'est le christianisme qui a exprimé cete exigence dans la culture [25].

---

23. *S.V.* VII, p. 146 ; *P.S.*, p. 115 : « ... car éthiquement tout culmine dans l'immortalité, sans laquelle l'éthique n'est que mœurs et coutumes ».

24. *S.V.* VI, p. 443 ; *Etapes sur le chemin de la vie*, p. 383 : « La sphère éthique n'est qu'une sphère de transition, et c'est pourquoi son expression suprême est le repentir en tant qu'action négative. » (trad. F. PRIOR et M.-H. GUIGNOT, 2e édit., Paris, Gallimard, 1948).

25. *Pap.* X⁴ A 235 : « C'est incroyable comment de nos jours on se réclame impudemment du purement humain par opposition au christianisme. Mais qu'est-ce

Si, comme nous l'avons relevé plus haut, l'éthique mène l'homme au point où il pourra diriger des regards pleins de désir vers le salut et la rédemption et où la Révélation chrétienne se proposera comme extrêmement significative, cela ne se produit cependant pas avant que l'éthique même ait été transformée à l'appel du christianisme. En ce sens l'imitation du Christ est le lieu où l'interpellation chrétienne en vue du salut devient reconnaissable pour l'homme. Cette dernière affirmation nous mène bien au-delà du point où s'arrêtent bon nombre de critiques adressées à Kierkegaard. Beaucoup de penseurs et de théologiens lui reprochent de présenter la révélation comme venant de l'extérieur et sans la moindre incidence dans l'existence humaine [26]. Selon Kierkegaard, il est vrai, la Révélation donne lieu à une interpellation propre, mais celle-ci fait écho au désir humain d'un accomplissement personnel de l'existence, sinon immédiatement, du moins après que ce désir s'est manifesté dans le comportement éthico-religieux. Mais en tant qu'espace à l'intérieur duquel peuvent s'exprimer cet approfondissement et cette aspiration à un accomplissement personnel de la vie, l'exigence éthique elle-même est transformée par l'interpellation chrétienne qui invite au salut, puisque l'exigence de charité universelle comme la plus profonde réalisation de l'éthique vient du Christ en personne. Elle n'est pas encore ce qu'il y a d'« autre » dans la Révélation, c'est-à-dire la rédemption et la grâce ; elle est cependant l'espace dans lequel on peut parler de rédemption de façon significative et moyennant quoi la Révélation se fait reconnaître par l'homme.

De tout ceci il ressort qu'il n'est possible de faire l'expérience de la Révélation chrétienne comme réalisation la plus élevée de l'existence que lorsque l'existence elle-même a été préalablement transformée. Voilà pourquoi le christianisme ne peut être pleinement reconnu que par l'homme qui se met en route. Chemin faisant, par l'approfondissement de l'existence que comporte l'exigence

---

que nous appelons l'" humain ' ? C'est un christianisme en évaporation, une conscience de culture, qui a déserté le christianisme. Ainsi on le doit au christianisme — et après coup on le fait valoir par opposition au christianisme. Il faudrait dire aux humanistes : veuillez réaliser ce pur humain — car l'humain que nous avons déjà est celui du christianisme, même si cet humain ne veut pas le reconnaître ; mais vous ne pouvez pas à bon droit brandir l'humain comme vous appartenant en propre par opposition au christianisme. »

26. Cf. P. TILLICH, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York, Harper and Row, 1967. — A ce propos H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, coll. *Christ heute*, V, 1, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963, p. 32 (trad. *Geloofwaardig is alleen de liefde*, Hilversum-Amsterdam, Brand, 1963, p. 34 ; *L'amour seul est digne de foi*, coll. *Foi Vivante*, 32, Paris, Aubier, 1966, p. 59), se pose aussi la question suivante : « Pourtant, même avec l'être-signe de Kierkegaard, tout n'est pas encore achevé. Car si le signe de Dieu ne se vérifie ni dans le monde, ni dans l'homme ; où donc se vérifiera-t-il ? »

chrétienne, il pourra faire l'expérience de la Révélation en tant que réalisation inespérée de l'humain. La vérité de la Révélation ne peut être pleinement reconnue qu'à l'intérieur d'une attitude chrétienne engageant toute la vie.

La charité universelle : son fondement religieux et le contenu propre de son exigence

Kierkegaard a fait remarquer comment, dans une perspective historique, l'exigence chrétienne a fait atteindre à l'éthique une profondeur inattendue. Mais en outre il a montré pourquoi l'accomplissement de l'éthique a une valeur religieuse permanente. Séparée de son origine religieuse, l'exigence de la charité universelle perd sa profondeur intérieure ; croire qu'on peut la réaliser par ses propres forces, c'est se bercer d'illusions, se surestimer, car en fin de compte cette exigence n'est pensable que comme exigence divine, dit Kierkegaard. C'est seulement à partir de la conscience de la paternité universelle de Dieu que chaque individu du genre humain peut être considéré aussi comme un frère à reconnaître. « Le dénominateur commun dans l'amour du prochain, c'est Dieu [27]. » Chez Kierkegaard, ce n'est pas l'altérité de l'autre qui me renvoie à la radicale altérité de Dieu ; à l'inverse, c'est Dieu qui, en se révélant lui-même, exige de moi que je reconnaisse aussi tout autre homme comme un « toi ». L'altérité de l'autre homme se manifeste parce qu'elle est mise en lumière par l'Absolu.

Aussi le fondement de la charité envers le prochain est-il l'égalité fondamentale de tous les hommes devant Dieu [28]. En ce sens la catégorie « prochain » est réellement une catégorie religieuse. L'accomplissement de l'amour du prochain est dépendant de l'amour de Dieu. « Ce n'est que lorsqu'on aime Dieu plus que tout qu'on peut aimer le prochain dans un autre homme [29]. » Mais en même temps l'amour du prochain est aussi l'expression la plus concrète de l'amour de Dieu, car Dieu lui-même est l'Invisible et l'amour pour lui ne peut être exempt d'illusion tant que l'homme n'est pas prêt à suivre son commandement et s'il n'aime pas le prochain qu'il voit. « Mais son amour pour l'Invisible doit précisément se manifester par son amour pour son frère, qu'il voit [30]. » Et puisque

---

27. *S.V.* IX, p. 60 ; *V.A.*, p. 69. (*V.A.* = *Vie et règne de l'amour*, trad. P. VILLADSEN, Paris, Aubier, 1946.)

28. *S.V.* IX, p. 62 ; *V.A.*, p. 72 : « Le prochain est ce que tous sont également... Le seul lien qui t'unisse au prochain c'est l'égalité de tous devant Dieu... Il est ton prochain parce qu'il t'est semblable devant Dieu ; mais cette ressemblance, tous les hommes sans restriction la possèdent et la possèdent sans restriction. »

29. *S.V.* IX, p. 60 ; *V.A.*, p. 70.

30. *S.V.* IX, p. 153 ; *V.A.*, p. 176.

l'amour pour tout homme vaut comme norme originale, c'est l'amour pour les ennemis qui devient le critère décisif. « Le signe qu'on aime Dieu est donc, comme de juste, dans la dialectique, car dans l'immédiat on hait son ennemi [31]. » C'est pourquoi la foi comme relation intérieure à Dieu est reconnaissable à l'amour pour les autres, tandis que d'autre part cette forme la plus profonde de l'humanité n'est possible qu'à partir de la religion elle-même. Il y a chez Kierkegaard une double relation entre éthique et religion ; alors que, d'une part, la vraie religiosité n'est reconnaissable qu'au sérieux éthique, d'autre part le sérieux éthique le plus profond n'est possible qu'à partir de la relation religieuse elle-même.

Par ailleurs, pour être capable de prêter attention à son prochain, l'homme doit renoncer à soi-même. Car spontanément il est trop heureux et trop plein du bien-être immédiat dans lequel il baigne pour que le « prochain » puisse apparaître. Ainsi l'homme qui souffre saura plus facilement discerner la dignité propre de l'autre — si du moins la souffrance ne l'écrase pas au point de le renfermer complètement sur lui-même [32]. C'est pourquoi la force libératrice en vue d'un véritable amour du prochain viendra de l'homme qui souffre. Les nombreux témoignages prometteurs que nous apporte le Tiers Monde permettent de confirmer la vérité de cette affirmation. Le bonheur matériel et le bien-être ne nous aveuglent que trop aisément et rendent difficile un véritable approfondissement spirituel.

Mais quel sera le contenu concret de cette exigence originale d'amour du prochain ? Le fait que la relation absolue à Dieu est la relation fondamentale de l'homme religieux, relation qui supporte et éclaire tout le reste, ce fait va, selon Kierkegaard, donner aussi un contenu propre à l'exigence éthico-religieuse d'amour du prochain. A partir de l'attention à la relation absolue à Dieu, la préoccupation de la puissance et de la propriété terrestres perd son caractère absolu. Aussi le souci central du chrétien ne peut-il jamais être l'acquisition de biens temporels. Sa vraie grandeur, c'est sa relation à Dieu et, de ce point de vue, tous sont égaux. D'où il découle que l'engagement au service des autres ne pourra jamais se réduire à enrichir matériellement le prochain, car tous les dons

31. *Pap.* IX A 306 (*Journal*).

32. *Pap.* VIII A 269 : « Il faut avoir souffert beaucoup dans le monde, avoir été très malheureux avant qu'il soit seulement question de commencer d'aimer son prochain. Ce n'est que dans l'abnégation, quand on meurt au bonheur, à la joie terrestre et à la douceur de vivre, qu'alors seulement naît ' le prochain '. Aussi ne peut-on faire au fond reproche à l'homme de l'immédiat de ne pas aimer le prochain, car il est trop heureux pour que 'le prochain ' puisse exister pour lui. Quiconque s'attache aux choses de cette terre, n'aime pas le prochain, autrement dit pour lui le prochain n'existe pas. » (*Journal*).

matériels comportent encore nécessairement un défaut et ne constituent jamais pour les autres le plus grand bien. Le souci des frères doit consister à développer leur humanité totale. Reconnaître quelqu'un comme être spirituel et le promouvoir, c'est le mieux qu'on puisse faire pour lui. « Secourir un autre homme afin qu'il aime Dieu s'appelle l'aimer [33]. » C'est pourquoi celui qui a fait l'expérience de la rédemption ne peut garder ce don pour lui seul, mais à son tour il fera entendre à d'autres la bonne nouvelle qu'il a apprise. Dans son beau livre sur Kierkegaard, Nelly Viallaneix écrit en ce sens : « L'amour vrai exige que l'on traite chaque homme comme une créature spirituelle, qu'on le *reconnaisse* comme *Unique*, et qu'on lui rende ainsi sa dignité et sa liberté d'enfant de Dieu. Il commande de transmettre à chacun la bonne nouvelle du salut [34]. »

De fait c'est la tâche dont Kierkegaard s'est chargé lui-même. Dans toute son œuvre il témoigne du christianisme pour amener ainsi les hommes plus près de la foi. Il refuse de vivre comme un aristocrate satisfait de soi-même, qui ne se soucie point des autres et qui, dans sa vie religieuse, ne voit que la relation individuelle entre lui et Dieu, sans authentifier dans sa vie personnelle les exigences éthiques de cette relation. Mais pour Kierkegaard cette exigence éthique d'amour du prochain a elle-même en premier lieu un contenu religieux, car le bien véritable pour les autres, c'est l'amour de Dieu [35]. Le témoignage personnel de foi est donc ce que l'homme peut faire de plus élevé pour l'autre.

A son tour cependant ce témoignage de foi ne peut faire abstraction de la situation concrète et matérielle dans laquelle les autres se trouvent. Et quand un autre est matériellement dans le besoin, le chrétien devra l'aider. En pareil cas il ne peut rendre autrement un témoignage réel de sa foi. Car Dieu veut qu'on subvienne aux nécessités d'autrui. Tel est le sens de l'observation de Kierkegaard selon laquelle le chrétien n'est que l'usufruitier de ses biens. Ceux-ci ne lui appartiennent pas en pleine propriété personnelle. Ils lui sont simplement confiés et il doit en user conformément à la volonté du Seigneur [36]. Dieu ne veut pas que l'homme vise à

---

33. *S.V.* IX, p. 104 ; *V.A.*, p. 121.

34. N. VIALLANEIX, *Kierkegaard. L'unique devant Dieu,* Paris, Ed. du Cerf, 1974, p. 116.

35. *Pap.* VIII A 23 : « Je veux mettre les hommes en garde contre le gaspillage, la dissipation de leur vie. Les aristocrates pensent qu'il y a toujours toute une masse de gens qui se perdent. Mais ils le passent sous silence, vivent retirés, *font comme si toute cette multitude n'existait pas. L'impiété dans leur attitude* humaine, c'est que pour couler doucement leur propre existence, ils ne mettent même pas les hommes en garde. Agir ainsi, je m'y refuse. Je veux mettre les gens en garde contre leur propre ruine. » (*Journal*).

36. *S.V.* X, p. 34 ; *D.C.* I, p. 47 : « Au fond, chacun sait qu'en définitive nul ne peut garder la richesse qu'il détient ; mais le chrétien riche pense qu'il ne

augmenter à tout prix ses avoirs, ce qui a pour conséquence qu'il ne se soucie plus que des intérêts terrestres et finalement se perd lui-même. Dieu désire bien plutôt que l'homme utilise convenablement les ressources qui lui sont confiées et qu'en des situations déterminées il s'en détache effectivement pour aider le nécessiteux qu'il voit, et accomplir ainsi de bonnes œuvres [37].

Remarquons-le dès à présent, pour y revenir plus loin : Kierkegaard ne considère cette assistance due au prochain que dans le cadre des « œuvres de miséricorde ». Il n'arrive pas à apprécier à sa juste valeur une aide qui tienne compte des structures sociales et qui se traduise sur le plan politique. Cependant nous trouvons déjà sous sa plume la critique acerbe d'une certaine manière d'exercer les vertus du bon Samaritain. Les bonnes œuvres, en effet, ne sont pas un but en elles-mêmes. Et il ne faut certainement pas amasser des richesses pour les répandre ensuite en aumônes. Car non seulement la possession des biens terrestres détourne l'attention de notre destinée finale, mais leur appropriation est réellement exclusive : tout ce que vous gagnez vous-même, vous le soustrayez à l'usage des autres ; aussi l'acquisition de ces biens entraîne-t-elle nécessairement les hommes dans des luttes entre eux [38]. Sans doute au moyen de la fortune que vous aurez acquise serez-vous en mesure d'accomplir des largesses. Mais celles-ci ne sont le fait que d'un moment et ne sont pensables qu'en alternance avec les nombreux moments passés à accumuler vos richesses. Cet instant où l'on s'approche de l'autre et où l'on œuvre à sa promotion ne peut annuler tout le temps où l'on s'oppose et se dérobe à l'autre. Si l'on amoncelle des avoirs pour les distribuer ensuite en bonnes œuvres, celles-ci ne seront qu'un semblant d'humanité sous le voile duquel on oubliera un peu trop

---

l'a pas reçue *pour* la garder, mais comme un bien en dépôt. Il l'administre ainsi au mieux pour le compte du propriétaire... Mais le propriétaire est Dieu. Et Dieu n'est pas un homme d'argent qui désire voir sa fortune s'accroître par d'habiles transactions ; il désire la voir gérée d'une tout autre façon capable de le satisfaire. » (*D.C.* I = *Discours chrétiens,* I. *Les soucis des païens,* trad. P.-H. Tisseau, coll. *Foi Vivante,* 63, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1967.)

37. *S.V.* X, p. 37 ; *D.C.* I, p. 51 : « C'est pourquoi le chrétien riche peut avoir la joie de sa fortune chaque fois qu'il a l'occasion d'en faire un bon usage, de rendre service à autrui tout en servant Dieu. »

38. *S.V.* X, p. 120 ; *D.C.* II, p. 43-44 : « Tout bien terrestre ou mondain est en soi de nature égoïste et jalouse ; sa possession rend envieux ou engendre la jalousie et elle doit de façon ou d'autre appauvrir les autres : ce que j'ai, un autre ne peut l'avoir. L'injuste Mammon est en soi injuste ; il commet l'injustice ; par nature, il ne peut être acquis ni possédé d'égale façon ; car si l'un doit en avoir une grande part, il faut nécessairement qu'un autre en ait une faible portion ; ce que l'on possède, il est impossible qu'un autre le possède aussi. » (*D.C.* II = *Discours chrétiens,* II. *Dans la lutte des souffrances,* trad.

facilement la lutte impitoyable grâce à quoi on s'est enrichi aux dépens d'autrui [39].

L'insistance avec laquelle Kierkegaard inculque au chrétien le devoir de subvenir effectivement aux besoins matériels du prochain ne s'étend cependant pas, nous l'avons noté, au plan de l'action sociale et de la réforme de la société. Notre auteur vivait pourtant à une époque où les troubles sociaux ne faisaient que s'aggraver, une époque où l'on a travaillé à une plus juste répartition des moyens d'existence. En 1848, quelques mois après qu'il eut publié *Vie et règne de l'amour*, paraissait ailleurs en Europe le *Manifeste du parti communiste* de Marx. A Copenhague, les masses descendaient dans la rue pour réclamer des réformes dans le système social et politique.

Le témoignage

Kierkegaard sut néanmoins discerner la signification permanente et l'importance du socialisme montant pour le christianisme. « La controverse sur le christianisme ne consistera plus à en disputer comme d'une doctrine (tel était le litige entre orthodoxie et hétérodoxie). La dispute (suscitée également par les mouvements sociaux et communistes) portera sur lui comme existence. Le problème sera d'aimer son " prochain ", l'attention portera sur la vie du Christ, et le christianisme ici sera essentiellement accentué en visant à conformer la vie sur celle du Christ. Le monde a peu à peu usé ce magasin de trompe-l'œil et de décors par quoi on s'était assuré qu'il ne serait question du christianisme que comme d'une doctrine. La révolution mondiale crie : " Nous voulons voir des actes ! " [40]. » Face aux mouvements communistes, ce n'est pas une doctrine que le christianisme doit défendre ; il devra montrer s'il est capable de réaliser pratiquement la charité. La véritable lutte ne sera pas un conflit doctrinal que l'on tranche en chambre ; elle va se livrer dans la pratique de chaque jour.

Jacques Leclercq s'exprimera en termes semblables concernant les difficultés que nos contemporains éprouvent à accéder à la foi. Selon lui il faut dire adieu à une apologétique purement théorique. Plus qu'une démonstration de cet ordre, c'est la vie réelle

39. *S.V.* X, p. 123 ; *D.C.* II, p. 51-52 : « Il en fait donc profiter autrui dans un bon usage de la part de biens terrestres qu'il possède. L'opération peut être très rapide ; il peut le faire une fois par mois ou une heure par jour et donner ainsi beaucoup. Mais toutes les heures et tous les jours où il est occupé à acquérir, à ramasser et à garder les biens terrestres, il est égoïste. Et même s'il n'amasse que pour distribuer, tant que sa pensée est accaparée par les biens terrestres, elle est égoïste. En un sens, ce défaut n'est pas inhérent à sa personne, mais à la nature même des biens terrestres. »

40. *Pap.* X³ A 346 (*Journal*).

comme témoignage qui est à même de mettre nos contemporains sur le chemin de la foi : « la formule ... " la religion est l'opium du peuple "... a été cent fois réfutée ; mais il ne suffit pas d'une réfutation intellectuelle. Il faut *montrer* que la religion n'est pas l'opium du peuple, et il faut en outre montrer *de quelle façon* elle concourt de façon particulièrement éminente et efficace à réaliser l'œuvre que l'humanité peut aujourd'hui réaliser sur la terre [41]. »

Selon Kierkegaard cette nouvelle société plus vivable ne peut s'édifier qu'à partir de la conversion du cœur. Sans perdre de vue la nécessité de l'aide concrète, il insiste sur les dispositions intérieures requises en vue d'un nouvel ordre de choses. Il détourne ses lecteurs d'espérer qu'une égalité extérieure ou des structures renouvelées seront la panacée. Le principal, selon lui, c'est l'esprit qui animera l'engagement au service des autres. Car j'aurais beau remuer ciel et terre pour construire un monde meilleur, si l'amour me fait défaut, si je n'y mets pas tout mon cœur et toute mon âme, s'il n'y a pas de place pour la miséricorde, il arrivera que malgré l'enrichissement matériel de l'autre la vraie misère n'aura fait que s'aggraver [42]. Si l'esprit n'y est pas, il n'est pas possible de remédier à la véritable indigence, car celle-ci ne s'exprime pas seulement dans la matière. Dans l'engagement au service du prochain, le plus important c'est donc que cet engagement parte d'un mouvement du cœur. De soi cet engagement doit être amour et miséricorde. En effet la manière dont je m'engage n'est pas l'accessoire mais l'essentiel. Ou, comme Kierkegaard l'écrit ailleurs en d'autres mots : la fin ne justifie pas les moyens, car dans le moyen que j'emploie pour construire quelque chose, la fin elle-même transparaît toujours déjà [43].

---

41. J. LECLERCQ, *Les conditions de la foi chez l'homme de notre temps,* dans *Lumière et Vie,* n. 23 (1955) 637.

42. *S.V.,* IX, p. 310-311 ; *V.A.,* p. 346-347 : « ' Mais le principal est d'aider la détresse par tous moyens et de faire tout ce qui est possible pour soulager toutes les détresses.' Voilà ce que dit en toute bonhomie le cœur terrestre — et il ne peut pas dire grand-chose d'autre. Tandis que l'éternité dit : il n'y a qu'un seul danger, c'est de ne pas exercer la miséricorde ; même si on soulageait toutes les détresses, il n'y aurait pas nécessairement là œuvre de miséricorde ; la misère qui résulterait alors du non-exercice de la miséricorde serait plus grande que toute détresse temporelle. »

43. *S.V.* VIII, p. 231 ; *S.V.*[2] VIII, p. 271 : « Pour l'éternité, le moyen est l'Un, la fin est l'Un, le moyen et la fin sont une seule et même chose ... Au sens temporel et terrestre, on distingue et l'on estime que la fin est la chose essentielle, plus importante que le moyen ; on exige que l'on parvienne au but, sans regarder de trop près au moyen. Mais c'est une erreur, et la fin que l'on se propose de la sorte témoigne d'une impatience impie ; pour l'éternité, le rapport du moyen et de la fin est plutôt inverse... Vu de l'éternité, il ne porte donc pas la responsabilité d'atteindre le but dans la temporalité ; mais du même point de vue, il doit répondre absolument des moyens qu'il met en œuvre. » (*Discours*

Primauté des valeurs spirituelles et instance critique à l'égard de la société

Le souci d'accorder une place centrale aux valeurs spirituelles, tel que Kierkegaard l'inculque, risque cependant d'être interprété de façon erronée. Quand celui qui possède personnellement des biens en suffisance se désintéresse des besoins matériels d'un nécessiteux et ne s'occupe que de son bien-être spirituel, sous prétexte que les véritables besoins de l'autre sont spirituels, cela ne correspond nullement à l'intention de Kierkegaard. La vie personnelle du chrétien qui agirait de la sorte réfuterait en fait les valeurs qu'il proclame : comment transmettre les valeurs spirituelles de foi, d'espérance et de charité, si l'on ne vit pas d'abord soi-même ces valeurs et que l'on n'aide pas du même coup l'indigent en partageant avec lui son propre bien-être ? C'est donc une caricature de la pensée de Kierkegaard d'en appeler à l'attention primordiale qu'il réserve aux valeurs spirituelles pour se désintéresser des besoins matériels d'un monde qui souffre de la faim ; et cette caricature est signée par des personnes qui n'ont jamais éprouvé la faim dans leur chair. Car, comme le note le philosophe E. Levinas, pour celui qui partage, la fraction du pain est elle-même « esprit » [44]. C'est pourquoi nous sommes convaincu que les vues de Kierkegaard en tant qu'instance critique touchent en premier lieu notre propre société de consommation, qui menace d'étouffer dans l'abondance matérielle et l'organisation bureaucratique. Si « l'esprit » est mort quelque part, c'est bien là où tout est devenu structure, et si quelque part on satisfait des besoins sans miséricorde, c'est bien là où tout est à vendre. Peut-être la véritable misère humaine est-elle alors bien plus grande que ne le laisseraient supposer les richesses considérables dont on se targue.

D'autre part Kierkegaard fait remarquer que les changements extérieurs dans la société ne garantissent pas un renouvellement intérieur, et c'est tout de même ce dernier qui importe pour le christianisme, à savoir que l'homme se rapproche de soi-même et de Dieu. « Le christianisme ne se préoccupe pas de réaliser des

---

édifiants à divers points de vue, dans *Œuvres Complètes,* t. XIII, Paris, Orante, 1966).

44. Dans son Avant-propos à *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme,* Paris, Albin Michel, 1963, p. 10, E. Levinas écrit : « Dieu merci, nous n'allons pas prêcher de suspectes croisades pour ' se serrer les coudes entre croyants ', pour s'unir ' entre spiritualistes ' contre le matérialisme montant ! Comme si, à ce tiers monde ravagé par la faim, on devait opposer quelque front ; comme si on devait penser à autre chose qu'à assouvir cette faim ; comme si toute la spiritualité de la terre ne tenait pas dans le geste de nourrir ; et comme si d'un monde délabré nous avions d'autres trésors à sauver que le don — qu'il reçut tout de même — de souffrir par la faim d'autrui. »

transformations à l'extérieur ; il ne vient abolir ni l'instinct ni le penchant, il ne veut que réaliser le changement infini à l'intérieur [45]. »

RÉFLEXION CRITIQUE

Malgré les observations intéressantes que Kierkegaard consacre à la signification de l'engagement éthique pour la foi, il nous faut prendre nos distances à son égard quand il parle de l'attitude du chrétien en matière politique. A ses yeux la réalisation d'une structure sociale plus juste n'a pas de signification chrétienne immédiate. Au contraire elle ne fait qu'aliéner l'homme en le détournant de sa vocation véritable. « Et la pensée du Christ est évidemment celle-ci : si tu veux être chrétien, tu dois avant tout et par-dessus tout te ficher de la politique ; celui dont tu vois l'effigie sur la monnaie, qu'il s'appelle Pierre ou Paul, qu'il soit étranger ou du pays, qu'est-ce que ça te fiche ? Tu lui paies l'impôt, tu ne gâches pas un seul instant à pareille chamaillerie, toi qui comme chrétien as déjà assez à faire de donner à Dieu ce qui est de Dieu [46]. » Pareilles déclarations trahissent tout de même des vues très asociales sur la « vie de l'amour ». Quand il s'agit de savoir s'il faut ou non se retirer du monde, Kierkegaard arrive de justesse à valoriser le temporel en faisant remarquer que l'homme est aussi un être temporel, qu'il a été créé tel par Dieu et qu'il est téméraire de s'isoler de la société humaine pour ne plus entretenir qu'une relation absolue avec l'Absolu. La tradition protestante, avec son aversion pour la vie religieuse, le préserve en l'occurrence de prises de position extrêmes selon lesquelles l'homme serait pur esprit. Par contre, quand il doit définir sa position à l'égard des mouvements politiques récemment apparus, Kierkegaard ne tient plus compte de la temporalité de l'homme ; il retient seulement ce qu'il y a de plus élevé, l'égalité absolue de tous les hommes devant Dieu. Tout le reste n'est pour lui que perte de temps. Et c'est ainsi qu'il

---

45. *S.V.* IX, p. 134 ; *V.A.*, p. 155. Cf. *S.V.* IX, p. 73 ; *V.A.*, p. 84 : « Le siècle est en effet intéressé au plus haut degré à ce que dans le monde l'égalité soit instaurée parmi les hommes, à ce que les biens temporels soient également répartis parmi eux. Mais même si, de ce point de vue, les aspirations du monde peuvent être considérées comme bien intentionnées, elles ne seront jamais en harmonie avec le christianisme... Mais le christianisme ne s'occupe pas de ces choses. Il applique l'éternité et se trouve aussitôt au but. Il laisse subsister toutes les différences, mais enseigne l'égalité éternelle. Il enseigne que l'homme doit *s'élever* au-dessus de l'inégalité terrestre... Le christianisme laisse subsister toutes les différences terrestres ; mais le précepte d'amour, qui ordonne l'amour du prochain, ce précepte implique cette uniformité qui consiste à s'élever au-dessus des différences terrestres. »

46. *Pap.* IX A 353 (*Journal*).

n'arrive pas à reconnaître une forme réelle d'amour du prochain dans l'effort déployé en vue de mettre sur pied un nouvel ordre social. Tandis qu'ailleurs il prend en considération, comme il se doit, les différents moments dialectiques, ici, c'est manifeste, il saute allégrement toutes les phases intermédiaires et ne voit plus en l'homme que l'élément spirituel.

La question est pourtant de savoir s'il est permis au chrétien de rester indifférent en présence des rapports de force existants. Les structures établies sont réellement capables d'empêcher l'homme de s'épanouir, et certaines relations économiques, de signifier la négation des besoins les plus élémentaires d'autrui. C'est pourquoi l'engagement chrétien n'admet pas l'indifférence à l'égard des événements sociaux et politiques, mais devra nécessairement s'exprimer sur ce plan-là aussi. Le domaine social et politique, c'est celui du droit et de la justice, grâce auquel il devient possible de reconnaître réellement toute autre personne. Ce domaine connaît lui aussi une valeur d'exigence et d'éducation, sans laquelle la vraie reconnaissance de l'autre devient illusoire et naïve. Paul Ricœur a très bien discerné la valeur propre de l'ordre politique là où il écrit : « L'humanité n'est pas seulement conservée, elle est promue, instituée, éduquée par la politique » [47]. Aussi les événements politiques peuvent-ils revêtir une réelle signification dans l'histoire du salut. « La justice est le dynamisme de l'ordre, et l'ordre, la forme de la justice, — cette dialectique de la justice et de l'ordre rentre à son tour dans la grande dialectique de l'histoire mue par la charité de Dieu [48]. »

Mais lorsque Kierkegaard parle du désir religieux, il ne renvoie qu'à l'accomplissement de l'existence personnelle. Le salut comme comblant le désir de reconnaissance réciproque et le terme biblique de « Royaume de Dieu » n'ont pas cours dans l'œuvre de Kierkegaard. Omission qui exerce des répercussions sur l'attitude concrète du croyant dans la vie, telle qu'elle est esquissée par Kierkegaard. Quand le salut qu'on attend n'inclut pas de dimension communautaire, tout engagement social perd sa signification spécifiquement chrétienne. L'échec des efforts tentés en vue de réaliser une communauté effective fait cependant du même coup surgir l'aspiration à un accomplissement final ; d'autre part l'assurance que Dieu fait de cette communauté sa cause sacrée renforce à son tour le désir de s'engager activement au service de cette cause. Sans que les deux soient identiques, l'attente du Royaume de Dieu et l'engagement au service d'une société meilleure s'in-

47. P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Ed. du Seuil, 1964[3], p. 125.

fluenceront mutuellement de façon fructueuse [49]. Que Kierkegaard sépare le christianisme de toute prise de position concernant la société, ce fait n'est pas accessoire ; il manifeste une déficience plus profonde dans l'œuvre du penseur, la réduction du désir humain à la recherche d'un salut individuel : ce faisant, on ignore le désir de salut en tant que reconnaissance réciproque et la dimension communautaire de la rédemption chrétienne.

Tout ceci ne doit pas faire oublier que dans son œuvre Kierkegaard a très vivement perçu et a mis en évidence de manière percutante ce qu'a de particulier la relation entre éthique et foi et les rapports mutuels qu'elles entretiennent. D'une part, nous l'avons montré, il fait remarquer que l'attitude de vie éthique n'est pas seulement la conséquence, mais aussi la condition et le lieu de la naissance d'une foi authentique. Sans le sérieux éthique, le désir religieux est ramené à un pur sentiment et la représentation des espérances chrétiennes n'est rien d'autre qu'une image fantastique. L'approfondissement éthique de l'existence crée l'espace dans lequel le désir religieux va pouvoir s'exprimer et où la relation à l'autre pourra être exempte d'illusion. D'autre part, Kierkegaard établit comment l'éthique elle-même trouve dans la foi un accomplissement inattendu. Car l'exigence chrétienne d'amour universel du prochain n'est pas seulement une radicalisation de l'exigence éthique ; il faut aller jusqu'à dire que, séparée de son origine divine, cette exigence même perd sa signification contraignante. Ici c'est la religion elle-même qui est la garantie de la véritable humanité, et sans ce fondement ferme toute éthique court le risque de s'empêtrer dans ses propres contradictions. Et en même temps le penseur souligne aussi de quelle façon la religion transcende l'attitude de vie éthique. L'aspiration à un accomplissement personnel de l'existence à partir de la confrontation avec la souffrance et la mort, ainsi que l'aspiration à la réconciliation et à la rédemption au-delà de la culpabilité, ouvrent des perspectives qui dépassent ce dont il peut être question en éthique et sans lesquelles l'éthique elle-même perd sa validité absolue.

Panamá 6 (Rep. de Panamá) Patrick HANSSENS
Iglesia Católica de San Miguelito
Aptdo 9106

49. Dans son livre *Rijk Gods en socialisme bij Karl Barth*, Ten Have, Baarne, 1972, p. 7, Helmut GOLLWITZER écrit : « Théologie, économie, prédication et décision politique sont indissolublement solidaires ; la décision politique interprète la prédication et la prédication interprète la décision politique. Les deux doivent avoir lieu en même temps, sinon les deux deviennent fausses, ou tout au moins extrêmement sujettes à malentendu. »