



CARON, Jacques, *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*

Louis-Charles Le Blanc

Volume 49, numéro 2, juin 1993

Hommage à Jean Ladrière

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400776ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400776ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Le Blanc, L.-C. (1993). Compte rendu de [CARON, Jacques, *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*], *Laval théologique et philosophique*, 49(2), 359–365. <https://doi.org/10.7202/400776ar>

Car aussi audacieux que fut le projet des philosophes Morin et Brunet, il nous semble très bien réussi. Quelques passages, principalement dans les chapitres 2 et 3, sont certes un peu difficiles ou rebutants pour des novices en la matière ou pour des spécialistes qui n'auraient pas déjà été introduit-e-s à l'optique aristotélicienne ou du moins qui ne seraient pas préalablement bien disposé-e-s à son égard. Compte tenu du public visé et de l'objectif pédagogique des auteurs, on se serait en effet attendu à trouver certains thèmes amenés plus progressivement et expliqués un peu plus largement. Par exemple, la question importante de la limite des connaissances issues des sciences expérimentales, tenant au caractère singulier de l'étalon de mesure (p. 124-5), nous semble traitée beaucoup trop brièvement pour être comprise par un-e novice. Il en irait de même avec ce qui est dit de la nature des lois et des théories physiques (p. 121), qui constitue pourtant un point charnière de leur exposé. De même encore en ce qui concerne la question fondamentale de la connaissance possiblement objective de choses subjectives (p. 130). Il faut avouer par contre que les deux chapitres traitant de science vont déjà très loin et que tout ne pouvait pas être dit en détail.

La conception aristotélicienne de la science (sous-jacente à toute cette analyse) et les limites attribuées au savoir des sciences expérimentales pourraient par ailleurs être vues comme rétrogrades ou réactionnaires par ceux et celles qui n'ont abordé ces sujets qu'à travers le courant positiviste ou constructiviste. Pourtant, bien que heurtées en quelques endroits, ces personnes auront du mal à repousser cette autre façon de voir tant elle est (généralement) bien amenée et exposée.

Ceci nous amène d'ailleurs à souligner l'une des marques distinctives de cet essai et l'une de ses plus grandes réussites : ce retour à des principes philosophiques issus de la tradition aristotélicienne pour éclairer des discours et des pratiques contemporaines. Si en effet, comme le disait Valéry, « la véritable tradition dans les grandes choses n'est point de refaire ce que les autres ont fait, mais de retrouver l'esprit qui a fait ces grandes choses et qui en ferait de tout autres en d'autres temps », on peut dire que nous sommes presque en présence d'un sommet en la matière. Car nous avons là une synthèse inédite extrêmement éclairante inspirée par une vision ancienne très bien assimilée et actualisée. Une lecture qu'on ne pourrait que recommander vivement !

Victor THIBAUDEAU  
Faculté de philosophie

Jacques CARON, **Angoisse et communication chez S. Kierkegaard**. Odense, Odense University Press, 1992, 265 pages.

La philosophie de Soren Kierkegaard est, en elle-même, un essai de justification devant Dieu et sa fiancée, Régine Olsen. Le terrible tremblement de terre<sup>2</sup> qui lui imposa soudain une nouvelle loi infaillible d'interprétation des phénomènes détermina sa façon d'aborder le monde. Ce tremblement de terre, on le sait, fut causé par une révélation que son père lui avait faite d'une malédiction qui pesait sur sa famille suite à une *faute* de jeunesse. Le grand âge du père de Kierkegaard ne devait plus après cela être perçu comme la bénédiction de Dieu, mais plutôt comme une malédiction divine pour cet homme qui se dressait tragiquement, telle une croix vivante sur le tombeau de toutes ses espérances<sup>3</sup>. Un choc semblable devait fortement alimenter la mélancolie chronique de Kierkegaard

2. *Pap. II, A, 805.*

3. *Ibid.*

et instaurer, en quelque sorte, une atmosphère de mélancolie, réceptivité subjective à l'angoisse, à la faute, à l'idée de péché originel, au sein même de son oeuvre<sup>4</sup>.

Il y a une faute, un problème éthique, à l'origine de l'écriture passionnée de Soren Kierkegaard qui « ne tend que vers une communication : le message religieux<sup>5</sup> ». La question essentielle de Kierkegaard face à la faute, au péché, à Dieu, n'est pas « Qu'est-ce que le Christianisme ? », comme ce le serait pour le *Privatdozent* indifférent à son objet d'étude mais plutôt : « Comment devenir chrétien<sup>6</sup> ? » La difficulté est alors d'éclairer les *relations* d'un individu fini à une vérité qui n'est pas systématique, arrangée en paragraphes, vérité qui implique une prise de position, un *engagement* de la subjectivité.

Cet engagement est toujours et déjà source d'angoisse. Après l'expérience vécue de l'angoisse, sa transformation d'expérience en discours, fait surgir le problème de la *communication*.

On le voit, le thème de la communication est central chez Kierkegaard.

Jacques Caron, né à Montréal, enseigne la littérature française à l'Université d'Odense, Danemark. On ne saurait que le féliciter pour son livre *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*, d'abord par l'audace d'une telle publication, Kierkegaard est le classique des Danois, ensuite par la perspicacité que son étude démontre et la maîtrise avec laquelle il manie ses sources d'informations. Jacques Caron est l'un des rares spécialistes francophones de Kierkegaard qui ait une teinture de danois, ce qui lui donne accès, outre au texte même du philosophe, à toute une littérature secondaire, nous pensons entre autre ici à celles concernant Hans Lassen Martensen<sup>7</sup>.

Que veut l'auteur ? Essentiellement montrer la correspondance existant entre l'expérience de l'angoisse et le discours d'angoisse, et de celui-ci au concept. Durant ce passage, une communication peut s'intégrer. Il laisse voir comment l'angoisse est un concept intégrateur, c'est-à-dire qui part de la dimension affective pour se rendre à la dimension notionnelle, concept servant de trait d'union entre une communication indirecte et une communication directe.

Pour ce faire, l'auteur entreprend une enquête sur les antécédents historico-culturels de l'oeuvre kierkegaardienne qui tend à démontrer que les catégories fondamentales de la philosophie de Kierkegaard se profilent sur une toile tissée de mélancolie<sup>8</sup>. Il fait ensuite un travail de recherche au sein de *Crainte et tremblement*, travail qu'il nomme « motifs de la transparence ». L'impossibilité dans laquelle se trouve Abraham de communiquer son épreuve, le condamne au silence. Or l'existence en elle-même est exigence de communication, exigence productrice d'angoisse lorsqu'elle se heurte à l'impossibilité de tout dire. On le voit, le désir de communiquer est angoisse et sa possibilité également. La troisième partie de l'étude s'attache à l'examen serré, et parfois un peu sévère, du *Concept d'angoisse*.

L'oeuvre de Kierkegaard gravite autour de foyers d'intérêts et d'influences qui tantôt ont un pouvoir d'attraction, comme le romantisme ou encore la pensée de Poul Moller, tantôt soutiennent son effort polémique comme, par exemple, le hégélianisme, surtout sa version danoise.

4. P. 122. Kierkegaard veut insérer dans la réflexion une catégorie essentiellement descriptive et c'est l'atmosphère qui dispose au discours aride de la réflexion philosophique ; elle permet de « faire éclore et accoucher l'objet scientifique à sa science », p. 77.

5. P. 215.

6. La question est bien posée dans le *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes de philosophies*, VII-6 et suiv.

7. P. 55, note 69.

8. Il y a là une correspondance entre une vérité d'atmosphère et une vérité de concept.

Le romantisme teinte de ses nuances ironiques et de nostalgie le stade esthétique, qu'on pourrait aussi bien appeler stade romantique, lequel alimente, en quelque sorte, le développement de la philosophie kierkegaardienne. Après avoir vécu pour un temps en dandy, Kierkegaard retourne aux études et critique, dans sa thèse sur le concept d'ironie, les romantiques allemands : Fr. Schlegel, Solger, Tieck.

Toutefois, sa pensée doit beaucoup aux enseignements de celui qui fut, pour lui, un égal de Socrate<sup>9</sup>, Poul Moller. Jacques Caron dégage clairement ces lignes d'influences.

Pour Moller, il y aura toujours permanence et indestructibilité du système. Cependant, un système, s'il soulage l'esprit en quête de certitudes intellectuelles, n'apporte pas de réponse aux questions pressantes de l'individu. Le système n'explique pas pourquoi l'homme, par la raison théorique, peut parvenir à des certitudes tout en restant, sur le plan des notions morales, éparpillé dans le doute et l'équivoque. Ce problème implique que le philosophe doit placer au centre de sa méditation, non pas les choses, mais plutôt l'homme lui-même, ce qui entraîne une philosophie de l'expérience et une analyse de type psychologique. Ces deux aspects de l'analyse de Moller se retrouvent dans l'oeuvre kierkegaardienne.

Plus encore, dans son livre *Pensées*, traitant des preuves de l'immortalité de l'âme, Moller soutient qu'aucune preuve ne peut en être donnée par un système spéculatif, mais seulement par une *approche* intérieure et personnelle, en bref par une réceptivité religieuse. On peut faire un lien entre cette analyse et la question qui ouvre le *Post-scriptum définitif aux miettes de philosophie* : « Peut-on fonder une félicité éternelle sur un savoir historique<sup>10</sup> ? »

Caron ajoute que « Moller a donné à Kierkegaard le sens de la vie, de l'individualité, de l'ironie et de l'humour et s'il ne fut pas toute la vérité loin de là [...] il n'en fut pas moins l'une des voies y conduisant<sup>11</sup> ».

Au Danemark, se profilait déjà l'influence du hégélianisme, lequel était intellectuellement dominé par Heiberg et Martensen.

C'est par Heiberg que le Danemark reçut Hegel. Bien qu'on doute qu'il l'eût bien compris, abusant de la méthode dialectique et s'attirant de ce fait les railleries de Kierkegaard, sa présence dans le paysage littéraire danois était assez importante pour qu'il ait une écoute attentive. Il s'intéressait surtout à l'esthétique systématique.

À cette époque, l'évêque Mynster, ami de la famille Kierkegaard, disposait de l'Église d'État du Danemark en y affirmant une vision rationaliste et traditionaliste de la théologie à laquelle correspondait, en s'y opposant, « la théologie spéculative de H.L. Martensen<sup>12</sup> ». Selon Martensen, « la foi ne se base pas sur la connaissance, mais constitue la présupposition et le point de départ d'une théorie de la connaissance<sup>13</sup> ». Elle tire sa perfectibilité de Dieu, ce qui laisse croire qu'une connaissance fondée de cette manière serait la science par excellence. En gros, ce que veut faire Martensen c'est donner une garantie objective à la vérité du christianisme à partir d'une théorie de la connaissance ; réconcilier la foi avec la connaissance. Or pour Kierkegaard il s'agit là d'une aberration, puisqu'on ne peut unir la vérité subjective du christianisme avec celle objective de la science. On comprendra dès lors qu'il fut dans son projet de combattre une telle vision. Caron voit justement que

9. On verra la dédicace au *Concept d'angoisse*.

10. VII-6.

11. P. 37.

12. P. 47.

13. P. 46.

Kierkegaard s'en prend au début de son oeuvre bien plus aux hégéliens danois, ou à une certaine application de la pensée hégélienne en théologie, qu'à Hegel lui-même<sup>14</sup>. *Ou bien... ou bien...* (1843) s'attaque à la spéculation à laquelle il oppose le choix. *La Reprise* (1843) prend le mouvement à partie. *Crainte et Tremblement* (1843) se lance contre le système. Mais ce n'est qu'avec le *Concept d'angoisse* (1844) que Kierkegaard « pose et situe la critique dans toute son ampleur<sup>15</sup> ». Kierkegaard y oppose l'acte d'exister, qui est ouverture, au système fini et s'en prend à Hegel en ce qui a trait à l'être et au devenir<sup>16</sup>. Il présente surtout l'individu qu'il dresse face à l'Histoire universelle.

Pour Hegel, « la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité<sup>17</sup> ». Cette affirmation implique la difficulté intrinsèque de réfuter le système. Si donc Kierkegaard veut une critique philosophique de la philosophie systématique de Hegel, il doit procéder par « pièces détachées<sup>18</sup> », ce qui détourne les concepts hégéliens de leur unité systématique. En ce sens, on peut discuter la valeur réelle de la critique kierkegaardienne de Hegel.

Caron a pleinement raison lorsqu'il montre que la différence entre Hegel et Kierkegaard est la même que celle existant entre la science et l'expérience. La philosophie de Hegel a ses assises dans l'Histoire alors que celle de Kierkegaard a les siennes dans l'histoire privée de l'individu<sup>19</sup>. « L'un est attaché à résoudre les antinomies [...] et les contradictions du réel ; l'autre propose un accompagnement progressif et gradué sur le chemin de l'existence, selon trois formes de vie ou sphères<sup>20</sup>. »

L'auteur reprend à son compte une thèse datant de 1873 (de A.F. Schiodte) voulant que le *Concept d'angoisse*, plus encore que le projet angoisse/péché, soit une Encyclopédie philosophique, « une formulation originale et conséquente d'une *non-philosophie* en opposition complète avec la philosophie immanente hégélienne<sup>21</sup> ». On voit donc que le *Concept d'angoisse* n'est pas qu'un titre parmi d'autres dans le corpus kierkegaardien, mais « une image réfléchissante, un raccourci saisissant du monde extérieur en même temps qu'une image extrêmement concentrée, grattée et mobile, de l'homme<sup>22</sup> ». La recherche des antécédents historico-culturels appuie l'intérêt porté par la suite à cette oeuvre.

Il y a dans la philosophie de Kierkegaard une correspondance entre expérience *vécue* et expérience *structurée*. À travers son oeuvre transparaissent des événements, entre autres son éducation dans la mélancolie ou la révélation faite par son père, qui éclairent les développements de sa pensée. Si les idées conservent la nostalgie de leurs origines, il faut supposer qu'elles entretiennent aussi le regret des facteurs intimes qui les firent naître. Aussi, puisque la communication implique que l'on devienne transparent à autrui, il convient de rendre manifestes les motifs de cette transparence. C'est ce que *Crainte et Tremblement* permet de faire.

La crainte et le tremblement se manifestent chez Abraham par la possibilité de désobéir à l'ordre de Yahwe et par le doute. En effet, est-il vraiment appelé par Dieu ? Est-ce la voix démoniaque de

14. L'auteur fait en outre une fine observation (p. 49) en mentionnant que Kierkegaard refuse non seulement le système, mais aussi la philosophie. Kierkegaard est avant tout un penseur religieux.

15. P. 57.

16. Ses charges sont particulièrement mordantes dans les notes. Voir *Concept d'angoisse*, Paris, Gallimard, 1935, p. 169 et 177. (Collection Idées, repaginé).

17. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Gibelin, Paris, Vrin.

18. P. 59.

19. *Ibid.*

20. Voir p. 59-60. Il ajoute p. 62 : « Le projet de Hegel vise la sécurisation de la Raison, — celui de Kierkegaard, l'en-deçà et l'au-delà de la Raison. »

21. P. 76.

22. P. 180.

son orgueil qui lui fait gravir la Morija ? La volonté de Dieu impose au croyant de dépasser le devoir et de s'en remettre, non pas à la règle éthique, mais plutôt à la *foi*. Le choix de dépasser l'éthique, d'ailleurs suspendue par le décret divin, se fait nécessairement dans l'*angoisse*. Ainsi, et Caron l'a bien vu, *Crainte et Tremblement* forme, au même titre que le *Concept d'angoisse*, un texte où l'angoisse joue un rôle fondamental. Il souligne en outre que la plupart des études concernant *Crainte et Tremblement* ont étudié le problème de la suspension de l'éthique sans toucher à la question centrale de la dialectique du *caché*<sup>23</sup>. Or l'expression de cette dialectique chez Abraham s'exprime par cette question qui se pose en silence : « Me suis-je trompé ? » Le silence de cette question, alimenté par le long monologue de l'âme avec elle-même, est une forme particulière d'angoisse<sup>24</sup> : l'angoisse de la foi et l'angoisse du mal. Dans son silence, Abraham est au prise avec lui-même ; au sein du silence, il découvre son statut existentiel. Pour Caron, l'idée allant de *Crainte et Tremblement* au *Concept d'angoisse* est le *démoniaque*. Ce démoniaque est repliement sur soi. Pour Abraham, il est silence.

Il y a un paradoxe pour la communication au coeur même de la situation d'Abraham ; il est contraint au silence car nul ne peut le comprendre bien qu'il inaugure d'autre part le dialogue avec l'absolu. Abraham, et c'est là un point important, ne *peut communiquer* son épreuve. « Ou bien il veut traduire l'épreuve et elle se détruit, ou bien l'épreuve est traduite et devient inintelligible dans sa traduction<sup>25</sup>. » C'est pourquoi Abraham se replie sur lui-même, ce qui définit le démoniaque comme silence, conservant son secret dans l'angoisse.

Quel rapport peut-on à présent établir avec Kierkegaard ? « Il y a, chez Kierkegaard, un éveil de la conscience du mal, cet éveil n'est compréhensible que replacé dans le contexte familial : collision paternelle dans la découverte de la faute et conscience angoissée du péché<sup>26</sup> ». On connaît les relations exceptionnelles qui unissaient Kierkegaard à son père, l'éducation « inhumaine » qu'il reçut de lui et le bouleversement en apprenant la faute qui nourrissait la mélancolie de ce dernier. Tant d'un point de vue éducatif que sous l'angle des rapports père/fils, la personnalité de Kierkegaard est livrée à un repliement sur elle-même, abandonnée à la conscience qu'elle ne peut communiquer la faute, pas même à Régine Olsen, ce qui fait conclure à sa mélancolie chronique. Plus encore, cette mélancolie instaure une atmosphère à travers son oeuvre, mélancolie qui est réceptivité subjective à l'angoisse<sup>27</sup>. Ce qui stimule la pensée kierkegaardienne s'élève sur une mélancolie déjà présente qui détermine par la suite une conscience d'angoisse. La mélancolie se présente, d'une manière heideggerienne, comme étant un site, une habitation. Tout le côté esthétique de l'existence se peint aux couleurs moroses de la mélancolie et n'est que désespoir.

Devant la difficulté à communiquer, Kierkegaard comprend qu'il ne pourra jamais réaliser le général, épouser Régine Olsen, et qu'il est contraint d'être l'*Exception*. « Celui qui par son silence, se retranche dans le repliement sur soi, est mis à l'index de la généralité et forme une exception (*Undtagelse*)<sup>28</sup>. » Ses tentatives d'expression devront dès lors transiger par les lois de la communication indirecte, et se révéler à travers des masques qui mettent à l'abri son secret et de là, sa mélancolie. Lorsque cette mélancolie triomphe, Kierkegaard désespère et se considère comme

23. « Le caché doit largement déborder les cadres "psychiques et sensibles" de l'individu, il doit se manifester et se révéler dans et par son accomplissement de la généralité, de l'éthique. Il s'ensuit nécessairement, dans la problématique de Johannes de Silentio, que le refus de communiquer entraîne une *crise*, un état apparemment conflictuel qu'il nomme le *démoniaque* », p. 105.

24. *Crainte et Tremblement*, III-81 : « Ce qu'on omet dans l'histoire du patriarche, c'est l'angoisse. »

25. P. 97.

26. P. 125.

27. Voir p. 122 et suiv.

28. P. 168.

l'exception. Lorsqu'elle perd, il songe à intégrer le général, à devenir pasteur, etc. Mais toujours reste présente l'angoisse qui, comme chez Abraham, oscille entre la communication et la non-communication. Caron soutient que Kierkegaard épuise ce dilemme dans l'oeuvre esthétique<sup>29</sup>.

Le repliement kierkegaardien est producteur d'angoisse ; angoisse du Bien<sup>30</sup> et angoisse de liberté qui est communicante<sup>31</sup>. Mais si ce repliement désire tendre à la communication, il ne le fait qu'incognito. « L'angoisse se situe d'emblée dans la perspective réalisatrice d'une communication indirecte d'habilité<sup>32</sup>. » Cette communication indirecte a une visée maïeutique qui a pour but d'inciter l'individu « à la pratique, à l'exécution, à la réalisation de son possible de liberté<sup>33</sup> ». Cette communication est de type intégratif et prend place entre l'expérience de l'angoisse et le discours d'angoisse. Elle est toujours existentielle.

L'auteur situe tout en rapport à des concepts intégrateurs, dans un travail d'explication et de formation qui définit la « transparence<sup>34</sup> ». Pour l'auteur, le *Concept d'angoisse* est susceptible d'une lecture macrocosmique (la chute de l'homme et ses conséquences du judaïsme au christianisme) et microcosmique puisque centré d'abord sur l'homme.

La méthode employée, celle qui part de l'étude de l'expérience pour parvenir au discours en retraçant dans son sillon les concepts intégrateurs « rendant possible » la communication est très intéressante. La première partie de l'ouvrage est des plus recommandable pour les jeunes lecteurs de Kierkegaard qui y trouveront une exposition claire et détaillée de cette généalogie des influences à partir de laquelle l'oeuvre prend toutes ses dimensions fascinantes. Bien sûr, à ce sujet, les *Études kierkegaardiennes* de Jean Wahl restent un complément nécessaire.

La seconde partie, quant à elle, s'adresse à ceux qui pratique l'oeuvre de Kierkegaard. Qui n'a pas une bonne connaissance de *Crainte et Tremblement*, du *Concept d'angoisse* et des catégories fondamentales de la philosophie kierkegaardienne risque de s'y égarer facilement.

La dernière partie est celle qui laisse le lecteur dans le doute. Malgré les efforts de l'auteur pour rendre sa thèse le plus compréhensible possible, et ce par de multiples schémas, la section deux du chapitre deuxième, section traitant de la dialectique de la communication, suggère une certaine précipitation<sup>35</sup>. Il est nécessaire de s'aider de l'*Introduction* qui résume le propos de l'auteur pour espérer y voir plus clair, d'autant plus que les références faites au *Concept d'angoisse* sont, et ce tout au long de l'ouvrage, absolument introuvables pour un lecteur ne possédant pas l'édition de 1935 de chez Gallimard<sup>36</sup>.

29. P. 237.

30. *Concept d'angoisse*, p. 171.

31. *Ibid.*, p. 188.

32. P. 238.

33. *Ibid.*

34. P. 210.

35. En particulier le point 1. L'objet : *Gjenstanden*, p. 223 et suiv. Le développement de la communication de la l'« habilité » (sic) est vraiment occulte et difficile.

36. Jacques Caron ne peut bien entendu être tenu responsable de l'indigence presque totale qui afflige les œuvres de Kierkegaard en français. En effet, hormis la traduction des œuvres complètes aux éditions de l'Orante (avec introductions de Jean Brun), laquelle est inabordable et quasi inaccessible pour un lecteur moyen, il n'existe aucune maison d'édition qui offre en format de poche Kierkegaard en son entier et avec la pagination faisant référence à celle des œuvres complètes en danois. Il en résulte une confusion fâcheuse pour les chercheurs qui doivent constamment signaler à quelle traduction ils font référence avec les approximations qu'on peut imaginer. Nous sommes loin encore de l'efficacité allemande, nous pensons ici à l'édition de Kierkegaard par Hirsch chez GTB Siebenstern, Düsseldorf et Cologne, 1959, (réédition en 1982) en 30 volumes de poche et un index rerum.

En conclusion, si, pour Kierkegaard, l'existence n'est pas un système, et que par ailleurs cette existence est exigence de sens et de communication, pouvons-nous parler d'un *système* de communication chez lui ? Il semble que non. Le discours qui tâche d'exposer la question de la communication chez Kierkegaard n'a d'autre choix que de s'attarder à l'examen des discrètes ascendances vers l'effort de communication. En ce sens, le livre *Angoisse et Communication chez S. Kierkegaard* y parvient à merveille. Bien sûr, on peut reprocher à l'auteur de ne pas tenir suffisamment compte de l'influence qu'exerce l'*ironie* sur le développement de la communication kierkegaardienne, en particulier à propos de la communication indirecte, que le livre n'aborde pas de front. Mais sur ce chemin, on pourra nous répondre que tel n'était pas le dessein de l'étude, que le temps manquait pour une pareille exposition, que la communication indirecte est sous-jacente à tout discours sur la communication chez Kierkegaard ou bien encore, plus simplement, avec plus de sagesse peut-être, que « tout doit être acquis sans parole et divinisé en silence<sup>37</sup> ».

Louis-Charles LE BLANC  
Collège Laflèche de Trois-Rivières

Philippe ROLLAND, **Les ambassadeurs du Christ**. Coll. « Lire la bible », 92. Paris, Cerf, 1991, iv et 147 pages (11,5 x 18 cm). Annexe I, p. 121-124 : **Chronologie paulinienne** ; Annexe II, p. 125-138 : un texte de Jacques GUILLET, **La chasteté de Jésus-Christ**.

Petit volume, à titre fort prometteur, mais qui ne réussit pas à atteindre le double objectif, par trop ambitieux, que l'auteur lui assigne aux pages 13 et 14 : démontrer la fausseté de la position de Luther sur le sacerdoce et répondre à la crise de l'Ordre chez les catholiques. Faut-il s'étonner qu'on trouve des généralisations dans le traitement de l'un et l'autre point ?

Ce n'est pas que l'auteur ignore les recherches exégétiques et historiques récentes sur les origines du ministère, ainsi on a l'impression que toutes ces données sont filtrées à travers une grille qui trouve son inspiration dans la spiritualité de l'école française, et qui se laisse à peine questionner par le progrès réalisé depuis le 17<sup>e</sup> siècle.

À l'intérieur des limites imposées par le genre littéraire d'une recension, nous nous contenterons de quelques remarques pour illustrer nos réserves à l'égard du volume de Rolland ; et nous le ferons avec la ferme conviction qu'une crise ne se laisse résoudre qu'en prenant au sérieux les faits tels qu'ils sont, dans toute leur complexité. Autrement, ce n'est que partie remise. Cinq points, en particulier, retiendront notre attention.

1. *La proclamation du Règne de Dieu*. ROLLAND ne prend pas assez au sérieux (p. 79-81) le fait que le ministère de Jésus est tout centré sur la proclamation de l'arrivée du Règne de Dieu dans sa personne, ses oeuvres et ses paroles (Mc 1, 15 ; Mt 12, 28 ; Lc 17, 21). C'est en vue de cette proclamation qu'il fut envoyé (Lc 4, 43), d'abord à Israël (Mt 15, 24 ; Rm 15, 8). C'est à cette mission qu'il associe les Douze (Mt 10, 7), ainsi que les soixante-douze (Lc 10, 9-11). La mission des Douze est également orientée vers Israël (Mt 10, 10 ; 19, 28 ; Lc 22, 30) ; de même pour celle des soixante-douze (Lc 10, 1 ; ce que reconnaît ROLLAND, p. 84). Car, le salut vient des Juifs (Jn 4, 22). On comprend, alors, que Jésus ait choisi Douze disciples, et que ces Douze soient non seulement des mâles (ce sur quoi insiste ROLLAND, p. 95, 100), mais aussi des « Juifs ». Pour que la promesse du don de l'Esprit à Israël (Jl 3, 1-5) s'accomplisse, il était nécessaire que les Douze soient rétablis avant la Pentecôte (Ac 1, 21-26), bien qu'on ne s'occupe plus de leur nombre après l'exécution de Jacques, le frère de Jean (Ac 12, 1-2). Le premier non-Juif à assumer le ministère dans le Nouveau

37. KIERKEGAARD, *Ou bien... ou bien...*, I-16.