

La réception de Kierkegaard  
chez Balthasar et Barth

## Parus dans la même collection

Claude Brunier-Coulin (sous la direction de),  
*Institutions et destitutions de la Totalité, Explorations de l'œuvre de Christian Godin*, 2016.  
(Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin (sous la direction de),  
*L'homme pécheur*, 2017.  
(Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin (sous la direction de),  
*La réception de Kierkegaard chez Balthasar et Barth*, 2017.  
(Série Philosophie)

Monique Lise Cohen,  
*Les Juifs ont-ils du cœur ? — Une intime extériorité*, 2016.  
(Série Philosophie)

Éric Colombo,  
*Empêcher que le monde se défasse*, 2016.  
(Série Questions contemporaines)

Bernard Forthomme,  
*Théologique de la folie*, deux volumes parus, 2015, 2016. Le troisième devant paraître en 2017.  
(Série Philosophie)

Raymond Zanchi,  
*Le gymnaste et le danseur*, 2016.  
(Série Esthétique : Écrans, cinéma et télévision)

D'autres titres sont en préparation.

Claude Brunier-Coulin

La réception de Kierkegaard  
chez Balthasar et Barth

Explorations dans la problématique  
du réel et du possible

Orizons  
2017

## Du même auteur chez Orizons

*Institutions et destitutions de la Totalité, Explorations de l'œuvre de  
Christian Godin, 2016.*

*L'homme pécheur, 2017.*

*La réception de Kierkegaard chez Balthasar et Barth, 2017.*

Épigraphe  
pour dénoncer l'empire de la raison raisonnante

La tromperie la plus sûre est celle de la raison  
raisonnante, de la réflexion dénuée de passion

Sören Kierkegaard,  
*Stades sur le chemin de la vie, Coupable non-  
coupable*, p. 182

Beauté, c'est la dernière aventure où la raison  
raisonnante puisse se risquer, parce que la beauté  
ne fait que cerner d'un éclat impalpable le double  
visage du vrai et du bien

Hans Urs von Balthasar,  
*La Gloire et la Croix, I, Apparition*, p. 16

Connaître en communion avec celui qui est  
connu et en qui sont cachés tous les trésors de  
la sagesse et de la science (Col 2, 3). Tel est le  
changement radical, subi par l'homme et par  
sa propre histoire, dans la connaissance de  
Jésus-Christ. Combien cet *intelligere* est loin  
d'une simple opération de la raison raisonnante  
ou même contemplative, opération que l'on  
pourrait taxer d'« intellectua-lisme » et dont il

serait possible de disqualifier et de dénoncer le résultat en prétendant qu'il n'est qu'une gnose vide

Karl Barth,  
*Dogmatique*, 23, p. 201

# Liminaire

## Musique

S'il est vrai que selon Marcel Proust, la beauté nécessite la superposition de la pensée et du rythme<sup>1</sup>, on peut dire que cette appréciation s'applique tout à fait aux trois figures qu'apparente une communauté de passions intellectuelles et musicales : Kierkegaard, Balthasar et Barth.

**L**a création artistique part d'une « vision » authentique de l'« intelligence ». Pour le musicien, les figures dominent sa conscience. Il doit les maîtriser par son œuvre, les fixer créativement dans le monde immanent. Sa tâche consiste à entendre comme il convient, puis à incarner dans la musique ce qu'il a entendu. « Entendre » est ici absolument actif, activité imageante. Il ne doit rien inventer. L'œuvre du théologien est la « dogmatique », dans le sens que l'intelligence est saisie de « ce qui paraît ». Une « figure » apparaît, surgit et interpelle ; elle acquiert sur le théologien une emprise, elle devient « au-

1. Marcel PROUST, *Le côté de Guermantes*, cité par Arthur KOESTLER, *Le Cri d'Archimède. L'art de la découverte et la découverte de l'art*, traduction de Georges Fradier, Éditions Calmann-Levy, Paris, 1965, pp. 294 et 295.

toritaire », le mettant en demeure d'obéir. La dogmatique est d'abord contemplation de l'unique figure de la Parole de Dieu, incarnée dans la chair, et ensuite dramatisation, c'est-à-dire mise en scène active. Le théologien aussi ne doit rien inventer. La Parole de Dieu semble préparer le travail du théologien et être le modèle qu'il ne pourra jamais atteindre ; mais en soi, l'art du théologien est aussi indépendant, aussi apriorique que l'art du musicien. La musique contient davantage que le musicien ne le sait lui-même ; la Parole de Dieu en contient davantage que tous les traités de théologie. A proprement parler, il n'y a donc pas de différence entre le musicien et le théologien. Ce qui les distingue est leur domaine ou leur objet. Le musicien véritable est lié par la plus grande authenticité musicale. Le théologien véritable est lié par la plus grande adéquation à la Parole de Dieu. Le musicien est affecté par les événements du monde extérieur et intérieur d'une manière très différente de celle de l'homme habituel de la même façon que le théologien est à l'écoute de la Parole de Dieu d'une façon toute différente de l'homme ordinaire.

C'est sans doute parce que nulle part plus que dans la musique, il n'est manifeste que c'est l'esprit seul qui poétise l'objet, qu'elle a pris autant de place dans la vie de Kierkegaard, celle de Balthasar et celle de Barth, principalement à travers la musique de Mozart, respectivement dans *Don Juan*, *La flûte enchantée* et l'œuvre symphonique. Dans la musique, le beau, objet de l'art, n'est pas donné ni ne se trouve déjà dans l'apparence. C'est ainsi qu'une musique inspirée, comme celle de Mozart, a cette particularité d'exprimer le mouvement qui va de l'exaltation, de l'éclatante ironie, jusqu'à l'instant de la déchirure. Elle est capable, à ses moments privilégiés, de nous faire entrevoir le mystère de la création divine ; celui, aussi, de l'existence chrétienne qui repose sur la tension entre esthétique et dramatique. Elle nous invite aussi à monter sur la scène du théâtre du monde. Une formule dogmatique représente un



essai pour exprimer en mots, exposer en concepts le contenu du récit. Le dogme, en tant que libellé, vient toujours après le récit, il procède du récit. Autrement dit, il ne naît pas de la formule ni avec elle ; celle-ci ne fait que le fixer par écrit, elle l'enregistre. La théologie est la fixation et la musique la fluidité en images. La dogmatique représente une comptabilité de l'activité créatrice religieuse comme la musique est celle de l'activité créatrice musicale. D'un côté et de l'autre, les formules sont les produits d'une réflexion sur un donné.

Le musicien pourrait plutôt opposer aux schèmes logiques du théologien les multiples mouvements des doigts, du pied et de la bouche. Il prend en lui-même l'essence de son art ; le moindre soupçon d'imitation ne peut l'effleurer. Mais, comme pour l'œuvre théologique, chaque œuvre musicale a un idéal a priori nécessité en soi, d'être. Il ne faudrait jamais lire une œuvre théologique sans musique, ni écouter une œuvre musicale ailleurs que dans une bibliothèque bien remplie. La théologie et la musique se trouvent l'une en face de l'autre comme des masses opposées. C'est parce que l'œuvre de Dieu est une harpe éolienne, un instrument musical, que le théologien ne peut se passer de la musique. Les sons retrouvent en lui les touches qui ébranlent des cordes plus sublimes. Comme toute œuvre musicale, toute œuvre théologique est rythme ; si l'on possède le rythme on possède l'œuvre de Dieu.

Et, aussi, à l'origine, notre langue était bien plus musicale. Nos deux théologiens et notre musicien nous invitent ne pas la prosaïser, l'assourdir, mais faire en sorte qu'elle redevienne un chant. Tout contact spirituel ressemble au contact d'une baguette de musicien. Ce qu'il faut dire du chant choral des moines, c'est l'assentiment que rien ne peut retirer de l'esprit, qu'il ne porte nullement sur les points du dogme, mais sur la gloire de torrent, le triomphe, auxquels accède la force humaine. Les voix d'une majesté infinie, en même temps mouvementées, sûres d'elles, s'élèvent en un chœur d'une incroyable force, elles

s'élèvent comme par vagues successives et variées, atteignant lentement l'intensité, la précipitation, la richesse folles. Tout peut devenir instrument musical. La voix humaine est à la fois le principe et l'idéal de la musique instrumentale. Notre âme a la notion de la musique et s'y complaît. Le son est substance d'air, âme d'air ; le mouvement propagateur de l'air est une affection de l'air par la note. La musique parle une langue universelle, par laquelle l'esprit est excité librement et sans but. Elle lui fait un tel bien, lui est si connue et si familière, qu'il lui semble qu'il se trouve dans sa patrie. Celui à qui les effets d'un contact spirituel, comme celui à qui les effets d'une baguette magique semblent magnifiques, fabuleux, prodigieux, doit toujours se souvenir simplement du premier regard significatif, du premier baiser, de la première étreinte de l'aimée. Le charme et la magie de ces moments avec celle qui est toujours le « premier amour », selon Kierkegaard, sont également fabuleux et étranges, inexplicables et éternels. Tout personne aimée est le centre d'un paradis. Un amour existentiel passionné, qui s'empare de toute la personne, crée une immense soif d'infini. Une fois touché par cet amour, nous pouvons voyager d'un bout à l'autre de la terre, endurer d'incroyables souffrances, tout abandonner avec le sourire. Tel est l'amour qui remplit le cœur du psalmiste quand il s'écrie : « J'étends mes mains vers toi. Mon âme soupire vers toi comme une terre desséchée » (Ps 143, 6). Celui qui perçoit que cet amour est un feu ardent qui peut envelopper la personnalité et faire éclater l'individu ressent, fût-ce à un faible degré, l'amour passionné que Dieu lui porte. Si Dieu nous montre un moment sa face, s'il nous découvre le moindre de ses secrets, s'il a blessé notre cœur, alors, il nous est facile de faire notre les paroles du Cantique des Cantiques : « Les grandes eaux ne peuvent éteindre l'amour. Et les fleuves ne le submergeraient pas. Quand un homme offrirait tous les biens de sa maison contre l'amour, Il ne s'attirerait que le mépris » (Ct 8, 7). Tel est l'amour qui inonde le cœur de Paul, quand il s'exclame : « J'ai le désir de m'en aller

et d'être avec Christ... » (Ph 1, 23). Pour rendre cet amour vraisemblable, Dieu a donné à l'homme un cœur capable d'aimer, donc d'entrer avec les autres êtres humains dans une relation d'intimité telle qu'ils puissent se dire : « Tu es ma vie et je suis la tienne ». Si bien que plus nous approfondissons la relation humaine, moins nous paraît invraisemblable que Dieu veuille entrer en relation avec nous pour nous faire comprendre qu'il nous aime. C'est ainsi que la relation humaine la plus profonde rend d'abord possible à nos yeux l'amour divin, puis nous le fait accepter jusqu'à en faire le cœur même de notre béatitude. Ce qui se révèle dans la relation humaine, ce n'est pas seulement le cœur de l'homme, c'est aussi celui de Dieu. « Dieu est amour », dit saint Jean. Si l'on regarde notre histoire, il apparaît de plus en plus que Dieu ne se révèle pas autrement que dans le jeu infini des relations qui l'unissent à l'homme et qui unissent l'homme à la femme. La révélation de Dieu se fait donc par et dans la relation. L'homme et la femme, ne sont pas seulement en commun, mais aussi chacun pour soi une « image de Dieu », et, ainsi, la relation immédiate de chacun avec Dieu reste garantie. Et cette relation est toujours le fruit de l'esprit. Et surtout, ce qui est fondamental, le fait que l'homme et la femme ne se rencontrent dans la chair que s'ils y expriment toute la vérité de leur esprit, qui est le cœur de leur être. La profondeur de Dieu, c'est son intériorité, c'est cette vie intime de relations que le Christ est venu nous révéler, c'est l'amour, car l'amour est la source, le mode et la réalité même de la relation, qui nous permet de comprendre ce qu'est cette vie intime de Dieu. L'amour est aussi de nature musicale, à ce point, qu'il est, comme le chant, ivresse et enthousiasme : « L'amour a des propriétés semblables à celles du chant. Quand il est exprimé, il trouve un écho ; mais le fait qu'il soit exprimé signifie aussi que celui qui aime touche à quelque chose qui jusqu'ici était son bien secret, et s'en destitue afin qu'il aille son chemin, que personne ne peut prévoir à l'avance. Son amour va-t-il interpeller, va-t-il produire tout son effet ? Mais la

puissance contenue en lui est plus forte que lui : elle veut et doit sortir, de même que le chanteur doit chanter, de même celui qui aime doit donner à son amour la liberté. S'il la lui donne, c'est la preuve que cet amour est authentique en lui, qu'il n'est pas retenu, qu'il n'attend pas une occasion meilleure. Dans l'amour il y a une force qui contraint »<sup>2</sup>.

2. Adrienne von SPEYR, *L'amour*, Traduit par Isabelle de Laforcade et revu par Isabelle Isebaert, Postface de Hans Vrs von Balthasar, Éditions Culture et Vérité, série « Adrienne von speyr », n° 15, Bruxelles (Belgique), 1996, p. 105.

## Introduction

Ici, il va être question du rôle et de l'influence de Kierkegaard, la « voix la plus véhémement et la mieux connue de ces défenseurs de la subjectivité infinie »<sup>1</sup>, c'est-à-dire de la pensée qui s'est dressée contre la prétention hégélienne d'achever la philosophie classique et son obstination à asseoir l'empire de la Raison. Pour Kierkegaard, le *professor publicus ordinarius*<sup>2</sup>, a pipé les dés, par sa débauche dialectique, il a rendu invivable l'existence vécue en ne la considérant que de façon abstraite, *sub specie aeterni*<sup>3</sup>, en la déshistorisant<sup>4</sup>. Hegel a compris le

1. Xavier Tilliette, *Le Christ des philosophes*, Éditions Culture et Vérité, collection « Ouvertures », n° 10, Namur (Belgique), 1993, p. 132. Pour Xavier Tilliette, « ce solitaire vaut d'ailleurs une armée ». Ernst Bloch évoque l'« âme solitaire » in Ernst Bloch, *Le principe espérance*, traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart, tome III, Éditions Gallimard, Paris, 1976, p. 53 et 54 : « L'âme solitaire, avec son dieu, fait de la solitude (...) le théâtre principal de l'aventure et de la rédemption chrétiennes. C'est ainsi que la volonté du dernier chrétien protestant digne de ce nom, Kierkegaard, son recours à l'existence, est subjectivement aussi bien qu'objectivement, un recours à la solitude ».
2. Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, Paris, 1972, Tome 5, *La répétition*, p. 55.
3. Baruch Spinoza, *Étlique*, Introduction, traduction, notes et commentaires, index de Robert Misrahi, Éditions Presses Universitaires de France, collection « Philosophie aujourd'hui », Paris, 1990, II, prop. 44, cor. II, p. 143.
4. Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome VIII, *Le crépuscule des idoles*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Éditions Gallimard, Paris, 1974, p. 75.

désespoir comme un simple moment provisoire sur le chemin du Savoir absolu, il a identifié l'immortalité à l'Idée, il a retiré l'exaltation, les ressources les plus belles de l'existence, la tension qui est au cœur de l'existence humaine, au cœur de l'Être, du Fini, de l'Infini. Il a réduit la subjectivité à un moment de la constitution de l'Esprit. Dans l'effort pour dire le sens de l'*existence* humaine en sa finitude, la pensée contemporaine s'est déployée selon deux axes. D'une part, une étonnante diversité de figures, mais sans se démarquer du regard du plus prodigieux effort, tenté par Hegel, pour rendre raison de l'idéalité du fini, cette « proposition principale de la philosophie »<sup>5</sup>. D'autre part, une recherche pour dépasser une pensée purement rationnelle, plus exactement « un effort de rationalisation d'un fond que la raison n'atteint pas »<sup>6</sup>, « une voie que nous *devons* suivre toujours pour... n'atteindre aucun but »<sup>7</sup>, c'est-à-dire un effort pour ne pas en rester sur un constat d'échec. Lorsque la réflexion métaphysique est mise en œuvre pour en déduire des faits historiques, des réalités existentielles, alors la conscience religieuse se révolte. Dans cette démarche, c'est l'homme lui-même qui est remis en question, c'est-à-dire son existence, son destin, le sens qu'il leur donne. Pour une conscience religieuse, il s'agit de savoir si ce qu'elle considère comme sa vérité n'est qu'un des moments de la vérité totale. Si le Dieu qui est décrit dans la Bible est le « vrai Dieu », et pour qu'il puisse l'être, nécessairement la

5. Georg-Wilhelm-Friedrich Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, la logique la philosophie de la nature la philosophie de l'esprit*, traduction de Jean Gibelin Librairie Philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Paris, 1979, § 95, p. 83.
6. Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Les éditions Rieder, Paris, 1929, p. 145.
7. Paul Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité*, Traduit du russe par Constantin Andronikof, Éditions l'Âge d'Homme, collection « Slavica », Lausanne (Suisse), 1975, p. 28. Florensky oppose l'intuition et le discursif sous la forme d'un proverbe : « l'intuition aveugle est mésange dans la main, le raisonnement est grue dans le ciel ».

conscience religieuse ne peut pas se contenter d'élaborer des formules, elle doit s'exprimer dans une vie authentique, qui est dans l'ordre de la transcendance, dans un ordre qui est spécifiquement hors de celui de la rationalité. La question centrale est de savoir si l'essence et la réalité du fait religieux peuvent entrer dans des catégories de la connaissance, si la vie chrétienne est essentiellement un savoir, et inversement si à partir d'un savoir sur le christianisme il est possible de « devenir chrétien ».

Ainsi donc, il a fallu l'expérience religieuse et la profondeur de l'analyse philosophique conjuguées ensemble chez un homme qui portait l'humilité devant la vérité du christianisme jusqu'à refuser de s'avouer chrétien pour agir avec une telle force sur la pensée contemporaine, pour « poser l'aporie sous sa forme la plus aiguë (...) est-il absolument possible, à partir de la science du Christianisme, de “devenir chrétien” »<sup>8</sup> ? Autant dire que l'objet que l'on se propose d'étudier est d'une importance telle qu'il importe de bien préciser d'abord ce à quoi le texte qui suit peut prétendre « devenir chrétien ».

L'œuvre entière de Kierkegaard, consacrée au service du christianisme, restée longtemps dans l'oubli, souvent négligée, qui apparaît sous une forme diverse, complexe, dans des textes d'une richesse foisonnante, reste surtout énigmatique et mystérieuse. En parcourant son œuvre à travers *le Concept d'Ironie*, *l'Alternative*, *les Stades sur le chemin de la vie*, *le Post-Scriptum*, *le Traité du Désespoir* et *l'Instant*, sa pensée se déploie constamment au cœur d'un approfondissement spirituel et d'une réalisation esthétique qu'il a lui même située de la façon suivante :

Cette consécration, qui remonte assez loin en arrière, portait que même si je ne parvenais jamais à être chrétien, j'emploierais pour Dieu tout mon temps et tout mon zèle, du moins pour mettre en pleine clarté la nature du christianisme et le point où règne la confu-

8. Étienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Paris, 1994, p. 229.

sion dans la chrétienté ; c'est un travail auquel je me suis au fond préparé depuis ma première jeunesse<sup>9</sup>.

La question que traite Kierkegaard porte sur le mode de connaissance. Il y a, peut-être, des objets de connaissance qui sont complètement extérieurs au sujet, de telle sorte que l'on puisse en avoir une connaissance objective. Mais il y a des objets que l'on ne peut connaître que de façon subjective. Le Christianisme en est un. En effet, l'intérêt du sujet pour sa « félicité éternelle » est constitutive du fait chrétien. Le Christianisme est, de ce fait même, subjectivité et intériorité, il ne peut être connu que subjectivement. L'essence même du christianisme est totale subjectivité, et il est impossible d'avoir une connaissance objective du christianisme, car il est impossible d'avoir une connaissance objective d'un objet qui n'est par définition que pure subjectivité. La critique que Kierkegaard formule envers l'hégélianisme recoupe celle que Nietzsche fait à propos de la métaphysique. En effet, comme pour Nietzsche, la recherche de l'essence doit nécessairement aboutir à un jugement. Toute qualification s'enracine dans le projet d'un certain « existant ». Kierkegaard, comme Nietzsche, met désormais en demeure, le philosophe d'engager, à titre d'« individu », sa responsabilité dans l'aventure de la pensée et de tenir compte de sa contingence historique. L'histoire n'est pas une entité abstraite qui manipule la réalité, le langage, les hommes, pour poursuivre et accomplir son dessein<sup>10</sup>. Le discours religieux n'est un pas un discours anonyme. Par conséquent, il n'est pas possible de connaître le christianisme sans être soi-même chrétien.

9. Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome 16, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, p. 66, note \*.

10. L'objection de Kierkegaard rejoint aussi celle de Marx (*cf.* Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*).



Quand il s'agit d'une observation pour laquelle l'observateur doit être dans un état déterminé, il est vrai de dire, n'est-ce pas, que s'il n'est pas dans cet état, il ne connaît rien du tout<sup>11</sup>.

Le rapport de la connaissance à l'existence, pour la seule raison que l'existence chrétienne ne peut pas être enfermée dans la spéculation, se pose toujours avec Kierkegaard sous la forme du tout ou rien. La dialectique de Kierkegaard est toute entière articulée et organisée à partir de cette unique question qui fait sens pour l'homme : le problème religieux. La question qui nous occupe de son influence dans la pensée moderne, apparaît lorsque l'on cherche à savoir s'il est possible de faire de la métaphysique à partir de la seule existence du sujet religieux : reconnaître l'existence implique-t-elle la négation de la métaphysique, de l'ontologie ? Chez Kierkegaard, le problème de l'existence est celui de *son* existence chrétienne. Cette question surgit du fait que sa pensée, essentiellement religieuse, s'oppose à l'hégélianisme, qui n'est pas seulement une philosophie de la religion. Hegel a voulu réaliser un système achevé dans lequel la religion a sa place qui lui revient. C'est précisément parce que Kierkegaard s'est opposé à la notion même de système, et pas seulement à la philosophie de Hegel, que des thèmes de son œuvre constituent le *substratum* commun d'un nombre important de philosophies et de théologies contemporaines.

La pensée de Hans Urs von Balthasar<sup>12</sup> est ancrée sur la figure singulière de Jésus-Christ en qui il y a une « évidence »

11. Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome 11, p. 50, note \*.
12. Xavier Tilliette montre la place que tient Hans Urs von Balthasar ; in Xavier Tilliette, *Le Christ de la philosophie, op. cit.*, p. 11 : « Ses livres constituent la Somme théologique du siècle, même en face de Karl Barth et de Karl Rahner. Nous avons tant appris de sa culture fabuleuse, de son sens théologique et spirituel, de la lumière juste et sereine qu'il portait sur tous les problèmes. C'était un géant. Mais plus remarquable encore que sa science et son génie était sa modestie. Si haut de taille, il était de plain pied avec les petits auxquels est promis le Royaume des cieux. Son temps précieux, parce qu'il savait le remplir, il l'a dépensé et même dilapidé dans une multitude de services. Il

dans laquelle le chrétien trouve sa norme. C'est le mot « apparition » qui désigne l'expression de l'amour intra-divin. Cette *apparition* s'est produite dans la personne de Jésus-Christ, le Verbe incarné. L'amour de Dieu possède, intrinsèquement, sa *propre* « évidence » (objective et subjective). La théologie s'accomplit alors avec pour référence l'analogie du *beau*, le beau comme transcendantal, dans la perception que l'homme peut en avoir. Rien n'autorise l'homme *a priori* à accepter ou à refuser la révélation de Dieu. Ainsi, dans la ligne de Kierkegaard, l'expérience esthétique représente la meilleure approximation de l'auto-révélation de Dieu. La révélation n'a d'autre raison qu'elle-même, sa lumière rayonne d'elle-même. Dans les *Prolégomènes* de la *Dogmatique*, Karl Barth, à la suite des reproches protestants et catholiques, définit clairement sa position à la fois vis-à-vis de la position existentialiste et de l'analogie de l'être<sup>13</sup>. Dans la *Dogmatique*, Barth développe sa doctrine de la grâce dans laquelle il refuse tout *a priori* provenant de l'analogie de l'être. Pour bâtir une théologie libre de toute idéologie, Barth la fonde à partir de Calvin (*omnis recta cognitio Dei ab obedientia nascitur*<sup>14</sup>), de saint Anselme<sup>15</sup>

n'a jamais estimé que son extraordinaire supériorité le dispensait de traduire, et de traduire largement, de moindres que lui. Son œuvre immense est en somme ce qui reste de sa charité, le peu de temps que son dévouement a pu épargner. Fils d'Ignace jusqu'aux moelles, Balthasar est de ceux qui ont appris le Christ et nous l'ont fait connaître, "et la puissance de sa résurrection, et la communion de ses souffrances, et la conformité à sa mort" (Ph 3, 10) ».

13. Cf. Philibert Secretan, « L'analogie ; Przywara, Analogia Entis », *Les Études philosophiques*, 1989, n° 3/4.
14. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*. Mise en français moderne par Marie de Védrines & Paul Wells avec la collaboration de Sylvain Trique-neaux, Éditions Kerygma, Aix-en-Provence. Éditions Excelsis, Charols, 2009, I, 6, 2
15. Le retour de Barth à saint Anselme, « fondateur de la scolastique », avait pour but de dépasser les méthodes développées dans la scolastique (catholique ou protestante), fondées sur la logique et la dialectique, qui avaient été définies par le *Sic et Non* d'Abélard. Pour Barth, la théologie scientifique qui suivit la réforme (Gerhardt, Quenstedt, Polanus) avait été incapable d'y parvenir car elle manquait d'outils philosophiques indispensables. L'effort de Barth

(*fides quaerens intellectum*<sup>16</sup>), et de Kierkegaard. La théologie de Barth est renvoyée à son objet propre : c'est l'acte de Dieu en Jésus-Christ qui donne naissance à la théologie. Barth s'interroge sur « les présuppositions et les conditions auxquelles Dieu se révèle connaissable »<sup>17</sup>. Kierkegaard lui permet de poser le problème de l'incarnation en tant que rapport de sa réalité à sa possibilité. La méthode de Barth pose les fondations d'une théologie de la Parole prise dans la révélation divine, ceci en transgressant les antinomies du type être et acte, foi et raison, entendement et volonté, élection et liberté, miséricorde et justice et les dialectiques qui leur sont propres. Cette révélation prend corps à l'intérieur de notre connaissance effective du Dieu Père, Fils et Esprit, dans l'Église.

Voici qu'apparaît ce que l'on appelle communément la philosophie existentielle. L'existentialisme n'est pas le rationalisme ou l'idéalisme, même si Descartes, Kant, Spinoza ou Hegel ont écrit sur la morale, l'éthique ou l'esthétique. Le

consiste à développer une théologie en l'articulant autour de nouveaux modes de pensée pour dépasser les philosophies issues de la modernité ; cf. Karl Barth, *Dogmatique*, traduction française de Ferdinand Ryser, Éditions Labor et Fides, Genève, 1953-1972, 26 volumes, 1, p. 15 : « *L'intellectus fidei* (n'est pas) la répétition d'un *legere* croyant, mais réellement un *intellectus legere* de l'Écriture et du dogme, *sans* égard au fait de leur autorité donnée » et pp. 16ss. ; et *Dogmatique*, 7, p. 7 : « la théologie a pour tâche de comprendre la révélation attestée par l'Écriture, sa méthode devra nécessairement se distinguer de celle de la philosophie et de l'histoire des religions » ; cf. Karl Barth, *Saint Anselme, Fides quaerens intellectum, la preuve de l'existence de Dieu*, traduction française de Jean Corrèze, préface de Michel Corbin, Éditions Labor et Fides, collection « Lieux théologiques » n°7, Genève, 1985 ; cf. Thomas F. Torrance, *Karl Barth : Introduction to Early Theology, 1910-1931*, T & T Clark International, Londres, 1962, pp. 180ss. Dans l'église catholique, le débat entre molinistes et jansénistes était également une manifestation de la même incapacité : cf. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », Paris, 1990, pp. 277 et 278.

16. Anselme de Cantorbéry (saint), *Proslogion*, Intoductions, traduction et notes par Michel Corbin, s.j., Éditions du Cerf, Paris, 1986, I.
17. Thomas F. Torrance, *Science théologique*, traduit de l'anglais par Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, collection « Théologiques », Oxford 1969 et Paris, 1990, p. 24.

rationnaliste écrit ce qu'il pense, le philosophe existentialiste écrit ce qu'il vit ; là c'est l'idée qui crée l'œuvre et en assure la cohésion, ici c'est son existence qui la porte et diffuse à travers des ouvrages aussi variés que des écrits philosophiques, des poèmes, des méditations, des essais. Il est clair que la communication avec le lecteur n'est possible, pour tout discours philosophique, que s'il est bâti avec des prédicats, avec une structure formelle non-contradictoire. La différence d'avec le rationalisme tient à ce que la philosophie existentielle se constitue à partir du réel, de sorte que l'intelligibilité des faits est établie à partir du bon sens, du vécu. L'existentialisme renonce à construire une pensée systématique, refuse de considérer que toute idée est immédiatement lestée de réel, du seul fait qu'elle est émise, d'admettre cette tranquille assurance dans laquelle la certitude de la déduction est strictement identique à celle de l'intuition. Renoncer à la pensée positive nous amène à discuter de la légitimité d'une pensée dans laquelle l'œuvre se confond avec la personne, d'écrits qui s'alimentent à des nourritures poétiques, théâtrales, musicales autant que philosophiques. L'existentialisme ne saurait suivre le rationalisme, pensée critique par définition, et qui ne s'occupe pas de la valeur de ses conclusions dans le monde de la subjectivité. Ici, un homme écrit ce qu'il vit, et la construction conceptuelle du message est à décrypter à travers les crises, les difficultés intérieures, le rêve, les tragédies avec son père, avec Régine ; ici, c'est dans les pulsations de l'homme que se dévoile l'élaboration de la philosophie. Dans ce sens « Kierkegaard a raison : la douleur, le besoin, la passion, la peine des hommes sont des réalités brutes qui ne peuvent être ni dépassées ni changées par le savoir »<sup>18</sup>, de même que « la liberté de penser de nos savants n'est à mes yeux qu'une plaisanterie, il leur manque

18. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1960 et 1985, tome I, p. 19.

dans ces choses-là ma passion, ma souffrance »<sup>19</sup>. Contrairement à Descartes, pour qui le seul exercice de la pensée qui a un sens est celui pour lequel notre raison a été faite, même si sa philosophie repose sur le *cogito*, terme tout à fait existentiel, il faut trouver des formulations philosophiques dont la norme souveraine est notre existence, et non notre raison. L'effort de Kierkegaard est la présentation d'une expérience subjective, dans un plan intelligible et philosophique, sans cesse retouché, jamais définitif. L'écriture du texte est sans cesse à faire, à refaire. Alors, nous pouvons parler de l'unité de l'œuvre : il ne s'agit pas d'une unité conceptuelle, elle tient dans une représentation cohérente où l'on retrouve tous les genres de la vie. L'exploration du sujet toujours renouvelée, seule base réelle de la réflexion, est le lieu d'un dépôt qui a valeur philosophique.

Toute compréhension, enseignaient les pythagoriciens, et Platon par la suite également, prend forme dans le domaine des idées. Or, l'existence, par essence, est exactement le contraire de l'idée. Mais le monde intelligible a pour fondations l'existence. L'existence n'est pas seulement une vision, et la contingence du quotidien crée des couches de significations qui, en se superposant, obscurcissent la réalité existentielle. Lorsque les membres de l'équipage d'Ulysse tombèrent, à Aea, sous le charme de la plus belle et la plus dangereuse des magiciennes, Circé retirait aux hommes cette réalité mais prenait soin de leur laisser la raison pour qu'ils sachent qu'ils restent toujours des hommes. Après le récit de la Genèse qui montre que l'existence est incompréhensible, les Grecs ont donné une explication cosmologique de l'existence. Avec les modernes, l'existence est présentée comme un concept, elle est dissociée du monde, elle ne nous permet pas de le comprendre, et

19. Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémerly, Éditions Gallimard, Paris, 1974, tome VIII, § 8.