

# Note sur l'existentialisme et la foi chrétienne

Autor(en): **Ricœur, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **56 (2006)**

Heft 4: **Paul Ricœur : perspectives romandes**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381726>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## NOTE SUR L'EXISTENTIALISME ET LA FOI CHRÉTIENNE \*

PAUL RICŒUR

### *Résumé*

*L'auteur se donne pour but de montrer en quoi les philosophies existentialistes rappellent à la foi chrétienne les questions décisives auxquelles elle doit sans cesse se confronter. Il le fait en partant de thèmes concrets traités par les existentialistes de manière à interpeller la foi de manière radicale : les enjeux de la liberté, l'incarnation de l'être humain dans un corps et une histoire, et les difficultés de la communication avec autrui. Par là même l'existentialisme est à même de «nettoyer» la foi chrétienne.*

Les philosophies existentialistes sont parmi nous ; elles font désormais partie du paysage spirituel du monde moderne ; elles concernent le chrétien comme tout ce qui constitue le monde, c'est-à-dire le champ de la prédication chrétienne ; mais elles le concernent d'une façon qui leur est propre. Elles ne sont point seulement parmi nous comme des «théories» nouvelles, comme des «solutions» nouvelles – parfois étranges, parfois scandaleuses –, mais aussi comme une manière nouvelle de *s'interroger* sur le sens de l'homme. Aussi ne trouvera-t-on, dans ces notes, ni un exposé des «théories» et des «solutions» dites existentialistes, ni une étude historique de leurs sources chrétiennes et non chrétiennes, mais un examen des *questions*, des *problèmes* que l'existentialisme a replacés au centre de la réflexion philosophique contemporaine. Nous chercherons comment ces questions nous aident à poser plus radicalement le problème de la foi chrétienne et renouvèlent l'espace spirituel dans lequel apparaît la prédication de la condamnation et de la sanctification, de la mort par le péché et par la loi et de la vie dans la grâce et la liberté nouvelle.

Il est certes hasardeux de parler de l'existentialisme comme d'une unique philosophie ou même d'un unique courant philosophique ; il vaudrait mieux parler *des* existentialismes ; la commune mesure de pensées comme celles de

\* Cet article a paru la première fois en 1951 dans la *Revue de l'Évangélisation*, éditée par la *Société centrale d'évangélisation*, Paris. Le N° 31, de mai-juin 1951, est consacré au thème «Le christianisme devant les courants de la pensée moderne». L'article de Ricœur occupe les pages 143-152 (dans la bibliographie de F. D. Vansina, ce texte est répertorié sous le numéro II.A.41 ; ce même texte existe également avec une autre pagination, p. 31-40). Pour plus de détails, cf. ci-dessous le commentaire de M. Guy de Chambrier, que nous remercions de nous avoir suggéré la publication de ce texte devenu difficilement accessible (NdR).

K. Jaspers et de M. Heidegger, de Gabriel Marcel et de J.-P. Sartre n'est pas apparente. Néanmoins, en dépit de leurs intentions dernières foncièrement opposées et de leurs techniques différentes d'analyser, elles ont une même manière de philosopher, de décrire et d'approfondir des situations concrètes – décider, mourir, dialoguer, etc. – de les *comprendre* par leur sens global au lieu de les *expliquer*, c'est-à-dire au lieu de les réduire à des facteurs soi-disant simples mais insignifiants pour la condition humaine ; bref elles ont un même souci de dégager une philosophie de l'homme de la philosophie des choses et des idées. Par là même, elles conduisent chacun à ce point de lui-même où il est *unique* par sa façon de décider, de souffrir, d'aimer, de croire, – à ce point où cessent les théories valables pour tous, les schémas universels, objectifs, établis en traitant l'homme comme une chose de la nature ; ce point, elles l'appellent «l'existence», au sens fort du mot introduit par Kierkegaard ; «existe» non pas ce qui est là, ce qui se trouve là, comme un verre qu'on a mis là ; existe ce qui a «à être», ce qui a tâche d'être et danger de ne pas être, ce qui se remet sans cesse en question au cours des temps par des décisions sur soi-même. «Existentielle» est alors toute analyse qui rattache un trait de la condition humaine à ce jaillissement d'existence ; en dépit de leurs oppositions foncières, toutes les philosophies existentialistes ont en commun de ne pas séparer la méthode descriptive (appelée phénoménologie) – qui par elle-même n'engage à rien et peut rester le point de vue du spectateur, – d'un travail de clarification personnelle, d'un effort pour ressaisir le sens de l'être-homme.

On devine déjà qu'une telle ambition ne peut être radicalement étrangère au christianisme, neutre par rapport à sa prédication.

Mais plutôt que d'en discuter abstraitement, il est préférable de prendre quelques thèmes qu'on rencontre dans toutes ces philosophies, d'esquisser à propos de chacun d'eux la bifurcation des divers existentialismes à partir de ce noyau commun et de montrer la portée de ces analyses par rapport à l'existence chrétienne<sup>1</sup>.

\* \* \*

La réflexion sur la liberté est assurément le thème le plus obstinément souligné ; le pouvoir de choisir distingue l'existence humaine de la réalité des choses ; la chose est donnée, l'homme est à faire ; en choisissant il se choisit. Ici la philosophie existentielle, à la différence de la philosophie classique, ne tente pas de prouver ; elle rompt avec le fameux débat sur le déterminisme ; car le déterminisme reste lié à un traitement objectif de la réalité ; c'est ce traitement même qui est en défaut : c'est pourquoi on ne prouve pas la liberté, on *s'éveille* à la liberté. Et cette naissance est marquée d'une certaine angoisse, au moment où m'abandonne la sécurité des choses toutes faites, des décisions

<sup>1</sup> Cette phrase, souvent citée, se rapproche de propos tenus dans les *Démons*, mais ne se trouve pas telle quelle chez Dostoïevski (NdR).

prises sur moi par autrui : sentiment de toute faiblesse auprès de la solidité des choses, sentiment de toute puissance sur le oui et le non.

C'est ici que l'existentialisme éclate en plusieurs courants avec la question du sens de cette liberté ; qu'est-ce qui distinguera un acte libre d'un acte gratuit, d'un pari stupide ? Si la liberté ne doit pas être un rien, une fantaisie sinistre, ne faut-il pas que la décision *déliée* des fausses entraves de l'habitude, de l'hypocrisie, soit *liée* du dedans par un sens, par des valeurs, par une vocation ? Ici la neutralité de l'analyse n'est plus possible et il y a autant d'existentialisme que de réponses au problème du *sens* de la liberté.

«Si Dieu n'existe pas, tout est permis», dit un personnage de Dostoïevski ; après la mort de Dieu, la liberté prend une vanité grandiose et tragique ; J. P. Sartre l'appelle un *néant* ; elle est une lacune dans le tissu continu des choses ; et Sartre pourchasse toutes les formes de secours, d'assistance, d'appui, de nourriture qui feraient de la liberté un plus-être et non point un trou, une décompression dans l'être stupide.

La question que pose Sartre au croyant est forte : l'obéissance de l'homme qui prie est-elle authentique ? Est-elle plus qu'une peur d'être soi, d'être maître de soi ? Ou bien est-elle vraiment le *don* d'être libre ?

Il me semble que la foi, ainsi prise à partie, se retourne avec des yeux neufs vers les paroles somptueuses de l'Écriture : «En ce temps-là, dit l'Éternel, tu ne m'appellera plus mon Baal. J'ôterai de la bouche le nom des idoles de Baal ; et l'on ne se souviendra plus de ce nom... Je ferai de toi mon épouse pour toujours ; tu seras ma fiancée dans la droiture et la justice, la bonté et la compassion. Oui, je serai ton époux en toute fidélité et tu connaîtras l'Éternel. En ce jour-là je répondrai, dit l'Éternel... Je dirai à Lo-Ammi : Tu es mon peuple, et il me répondra : Tu es mon Dieu.»<sup>2</sup>

Cette prophétie est très frappante si on la replace en face d'une description existentialiste. D'abord la liberté n'est pas ici décrite, mais promise au terme (d'ailleurs infini) d'une aventure de la liberté. Et cette liberté est une liberté liée : liée comme une épouse à l'époux. Liée et pourtant point aliénée, mais accomplie. Liée par sa participation à l'être de Dieu. En même temps, cette liberté n'est plus une liberté qui s'angoisse, se tend dans l'effort, s'engendre elle-même. Ce n'est plus à vrai dire un choix, une hésitation ; il n'y a plus d'alternative : Dieu ou Baal ; il n'y a plus qu'une réponse à une unique réalité. Le terme suprême de la liberté serait la fin des opérations radicales ; la spontanéité joyeuse dont la fidélité conjugale que n'effleure même pas l'idée de l'adultère serait la parabole. Choisit-on d'aimer quand on aime ?

De la liberté-choix à la liberté-réponse, tel est le chemin qui paraît ouvrir la promesse. Aussi se fait plus brûlante la question : la promesse est-elle vraie ?

Mais si la promesse est vraie, qu'arrive-t-il de la liberté décrite par les existentialistes ? Elle reste en un sens ce qu'elle est : militante à travers soucis

<sup>2</sup> Osée 2, 16-23. En hébreu, Lo-Ammi, pris comme nom, signifie au juste : «Pas mon peuple».

et peines, doutes et tremblements ; responsable de soi et, à vues humaines, génératrice d'elle-même. Mais un sens caché l'anime qui met fin à l'angoisse : à Dieu vat ! Que ce choix soit ainsi !

Du même coup je suis resté attentif à d'autres aspects de l'acte libre qui, déjà dans notre économie présente, attestent que le choix n'est pas l'arbitraire et que les actes les plus dignes du nom de la liberté sont des actes motivés, liés par une secrète obéissance. Sartre a très bien montré dans la liberté la déchirure de la tranquille stupidité du monde minéral et animal, le moment de rupture et de risque. Mais qu'est-ce qui donne sa densité humaine à un acte de dévouement, sinon sa *valeur* pour les hommes, pour le service de tous ? Le poids des valeurs leste les actes les plus graves. Or si nous ne voulons pas adorer des abstractions, bien que ce soit toujours dans des abstractions que se réfugie ce que nous nommons valeurs (justice, liberté, véracité, etc.), ne faut-il pas croire que ces abstractions sont comme l'empreinte sur notre liberté d'une présence plus personnelle qui habite et comble la liberté ? En tous cas ce n'est pas par hasard que les philosophes les plus attentifs à retrouver le lien organique entre la liberté et les valeurs et les plus soucieux en même temps de soustraire à l'abstraction anémiant une réflexion sur les valeurs, soient ceux qui ont été sensibilisés par le christianisme à l'aspect non créateur de notre liberté, qui ont appris dans l'Écriture la dépendance de la créature au créateur.

Nous surprenons sur un point précis la dialectique vivante de la pensée chrétienne et de la philosophie de l'existence : tantôt la foi est provoquée et remise en question par la prétention du philosophe qui affirme que l'homme est l'œuvre de l'homme et l'avenir de l'homme ; tantôt le philosophe est alerté et éveillé à ses propres objets et à sa propre tâche par exemple de faire une philosophie des valeurs – par une méditation de l'Écriture que le scandale a d'abord rendue plus neuve et plus aiguë.

\* \* \*

Le second thème commun à tous les existentialistes est la contre-partie du précédent : c'est le thème de l'homme incarné dans un corps et dans une histoire ; le thème de l'homme « en situation ». Ainsi cet homme libre est né une fois, et pris dans un contexte de vie et d'histoire qu'il n'a pas choisi : je choisis à partir d'une situation non choisie. La force de l'existentialisme à cet égard est de dérouter nos habitudes de penser ; en effet, nous sommes tentés de traiter notre corps comme un objet comme les autres et ainsi de nous considérer comme accidentellement liés à ce corps, à cette phase de l'histoire ; nous ne pensons pas sérieusement que notre corps est nous-même, que nous sommes au monde.

Avec la réflexion sur mon corps, sur ma situation historique, la philosophie retrouve la densité opaque de la présence du monde au cœur duquel je suis planté par mon corps ; mais en même temps elle retrouve la souffrance et la mort : «Ce temps est un gouffre au fond duquel est ma mort.» Ce même corps

qui m'insère dans l'existence et me révèle un monde est aussi l'épreuve fondamentale, la possibilité du désespoir.

Les conséquences d'une telle réflexion par rapport au christianisme sont manifestes : l'exemple du «problème du mal» les fera apparaître. L'optimisme des philosophies classiques – celui des Stoïciens, de Platon, de Leibniz – procédait d'une attitude de spectateur ; vu de haut le tout est en ordre ; les ombres sont nécessaires aux lumières ; le mal est une illusion qui disparaît avec les vues locales, partielles, subjectives. Un tel optimisme n'est plus possible avec l'existentialisme, car je ne puis me retirer de mon corps et de l'histoire, faire un bilan objectif à partir de «nulle part». Le mal devient proprement *inexplicable* ; il n'est rien s'il n'est souffert par un être qui adhère à son corps et à l'histoire ; souffert par quelqu'un, il est absolu, unique, impossible à résorber dans une explication d'ensemble, à coordonner à un sens total ; bref chaque mal souffert par une personne, et non plus réparti objectivement, devient l'*absurde*.

Mais face à l'absurde, l'existentialisme éclate, comme tout à l'heure face au tragique de la décision libre. Si Dieu est mort, alors l'absurde est radical et dernier ; l'homme naît par hasard, rencontre par hasard heur ou malheur, meurt par hasard et sa liberté même est hasard ou destin, comme on veut.

Il est important que cette possibilité de l'absurdité totale et finale ne puisse pas être expulsée par une apologétique raisonnable. Il faut que le mal soit inexplicable pour qu'il m'engage dans une aventure non plus spéculative, mais existentielle ; ainsi Job repoussait avec indignation les «explications» de ses amis. Jésus non plus ne donnait point de «raisons» du mal quand on lui demandait qui avait semé l'ivraie parmi l'herbe bonne : «C'est un ennemi qui a fait cela», répondait-il<sup>3</sup>.

À partir de là, le mal ne peut plus être qu'une puissance à vaincre, un destin à incorporer à soi pour grandir spirituellement ; et non un défaut à expliquer. C'est ici que la promesse divine s'articule sur une vision tragique du monde ; comme pour Job elle retentit toujours dans la tempête et elle n'est point tournée vers l'explication de l'origine – vers la Genèse – mais vers l'anticipation de la délivrance – vers l'Apocalypse. Encore une fois nous sommes ramenés, par l'absurdité du mal, à la question essentielle : la promesse est-elle vraie ? la promesse est-elle pour moi ?

\* \* \*

Troisième thème : la communication avec autrui : Je ne suis pas seul à dire «Je», à être un «Je» ; ou plutôt, même quand je suis seul, je ne suis pas isolé, je suis encore avec l'autre, de mille manières subtiles par la culture que j'emporte dans ma solitude, par les blessures que je porte d'autrui, par le manque que j'éprouve d'une vraie communion, par le dépit, le regret, le désir... toujours je suis avec l'autre.

<sup>3</sup> Cf. Matthieu 13,28 (NdR).

(On voit l'articulation des trois thèmes : je suis *par* moi – libre ; je suis *dans* le monde – incarné ; je suis *avec* l'autre.)

Cette catégorie du «avec» est une source d'abondantes descriptions que la philosophie classique n'a pas faites ; elle ne connaît que le moi isolé, ou la raison impersonnelle, ou le groupe collectif, mais non la relation moi avec l'autre. Pourtant la littérature, théâtre ou roman, vit de ces rapports. Les philosophes de l'existence tentent de ressaisir la difficulté à sa racine : qu'est-ce que «lui», qu'est-ce que «toi», la seconde personne ? Qu'est-ce que l'expression, le langage ? Puis-je comprendre autrui ? Puis-je être compris d'autrui ? Quelles sont les chances de pouvoir vivre dans l'État, dans les communautés de divers degrés ? Qu'est-ce que l'outil, le droit ?

C'est ici que l'existentialisme est conduit, par la véracité, à souligner les difficultés et les échecs de la communication. Son théâtre – celui de J.-P. Sartre, de Camus, de Gabriel Marcel – illustre le «malentendu». Les vraies rencontres y paraissent des chances rares et inespérées. Le plus souvent, suivant le mot terrible de J.-P. Sartre, dans *Huis-clos*, «l'enfer c'est l'autre»<sup>4</sup>. Ce n'est pas là mauvaise humeur, mais lucidité ; et de toute manière le philosophe ne sera jamais aussi féroce que le romancier et le dramaturge.

Dès lors le sens dernier de ce tragique de la communication, qui s'ajoute au tragique de la liberté et à celui de la mort, n'est pas contenu dans la pure description, car la description ne peut qu'éclairer une intention révélatrice plus profonde. Par exemple, chez Sartre, la description du regard est inséparable du projet général d'un monde sans Dieu. Si les êtres humains sont les centres d'existence absolument discontinus que ne relie nulle création, le regard mutuel ne peut être qu'une lutte pour la subjectivité : sous le regard de l'autre, je suis rejeté à l'état de chose, acculé à la contre-attaque ; et à mon tour je m'affirme comme sujet par le regard. Mais cette description n'est pas universellement valable, je veux dire : n'exprime pas l'essence de tout regard ; elle suppose que c'est toujours un étranger qui fait irruption dans ma solitude en alerte ; tel un enfant qui se croyait seul et se découvre épié, je suis lésé par le regard d'autrui. On comprend dès lors que G. Marcel ait pu décrire les relations manquées entre les hommes comme le symptôme de leur indisponibilité mutuelle, comme une faute ; mais c'est parce qu'il a pressenti à la racine même de la pluralité des existences une commune origine, une commune création paternelle, qu'il tient la communication entre ces existences pour une chance et non seulement pour une malédiction.

Du même coup la foi chrétienne est remise dans une lumière plus vraie. Elle se méfie des solutions harmonieuses ; l'existence mutuelle est difficile, la « communion des saints » est une promesse étonnante pour des hommes qui en fait s'affrontent. Trouver mon prochain, donner et recevoir, attendre l'accomplissement de l'humanité dans une unité finale, cela est promesse, non point possession de nature. A nouveau, la question se pose dans toute son acuité :

<sup>4</sup> La citation exacte est: «L'enfer c'est les autres» (NdR).

l'amour chrétien est-il un don véritable ? Les conflits et les échecs ont-ils, en filigrane, un sens caché qui sera manifesté un jour ?

\* \* \*

Il est difficile de ne pas voir que tous les existentialismes se tiennent sur le terrain d'une problématique religieuse : par leurs origines mêmes ils sont confrontés avec la question religieuse par excellence, si l'on entend par question religieuse la rencontre du problème du «sens et du non-sens» avec le problème du «salut» et de la «perdition». Kierkegaard – *Le chrétien tragique* – et Nietzsche – *L'athée tragique et lyrique* – sont à l'origine de cette manière de s'interroger sur l'homme ; il n'est pas rare qu'ils échangent leurs influences, Kierkegaard inspirant des athées et Nietzsche des croyants. La façon existentielle de philosopher me paraît mettre fin à une position fictive du problème des rapports de la philosophie et de la foi chrétienne. Dans les philosophies classiques on admettait que la raison puisse être neutre par rapport aux options les plus radicales : par rapport à la mort de Dieu sur la Croix au sens de l'Évangile et par rapport à la mort de Dieu dans l'histoire au sens de Nietzsche ; à partir de cette raison existentiellement neutre on se demandait ce qui arrive après coup quand on les confrontait avec une vie religieuse. Or il est tout à fait impossible de considérer la méthode descriptive, la phénoménologie, comme un exercice intellectuel séparé. Il n'est pas possible de tenir pour des documents neutres les descriptions des existentialistes sur la liberté, le corps, la mort, l'histoire, autrui ; il n'est pas possible en particulier de s'en servir en un sens apologétique, soit qu'on les invoque comme des preuves de la foi, soit qu'on s'en serve comme des illustrations de « la misère de l'homme sans Dieu ». Ces descriptions sont elles-mêmes prises dans un mouvement d'ensemble qui est orienté par une intention totale et déjà situé par rapport à la foi chrétienne ; historiquement les pères de l'existentialisme, Kierkegaard et Nietzsche, ont pris position face au christianisme et leur prise de position a été le moment décisif de toutes leurs analyses ; Sartre a le dessein de restituer à l'homme la puissance sur lui-même qu'il avait transférée à Dieu ; Karl Jaspers propose aujourd'hui une transformation de la «religion biblique» ; G. Marcel déclare développer sa réflexion dans le pourtour des grandes affirmations chrétiennes et des trois vertus théologiques. Dès lors il serait vain et même malhonnête de tenter une sorte de «concordisme» où Sartre figurerait par exemple comme le témoin de l'homme perdu et G. Marcel comme celui de l'homme guéri.

Le chrétien me paraît plutôt ramené par la philosophie existentielle à retrouver dans l'Écriture même l'originalité de sa foi ; s'il retrouve en effet dans la philosophie et le théâtre les traits épars de l'homme sans Dieu, il les regroupe en fonction d'une dimension nouvelle de son existence, qu'il ne pouvait trouver de lui-même, celle que l'Écriture appelle le péché. Le péché devient alors un centre de perspective autour duquel sont drainés et réorganisés tous les aspects de l'absurde. Mais à son tour le péché n'est pas l'objet direct



de la foi ; je ne crois pas au péché, mais à la délivrance du péché ; l'essence du christianisme est le salut et le péché n'est découvert que dans le geste même qui en délivre. Dès lors toute synthèse honteuse entre philosophie existentialiste et prédication chrétienne devient impossible. Leur dualité tient finalement à celle de la *description* et de la *promesse*.

Cette expression : la *promesse* est revenue plusieurs fois dans ces notes : promesse d'une liberté qui serait moins un choix anxieux qu'une réponse spontanée au Maître intérieur ; promesse d'un sens final de l'absurde ; promesse de la communion des saints par delà la détresse du malentendu, de la violence.

Promesse... L'ordre de la foi est, par rapport à la condition humaine, l'ordre de la promesse, gagée par les grands événements de la Révélation, par les Alliances, par la Croix et la Résurrection.

Or la description phénoménologique ne se meut pas parmi des promesses. Elle élucide des situations et des possibilités humaines. C'est pourquoi sa véracité la tourne précisément vers l'angoisse de la liberté, vers l'absurdité de la mort, vers les incompréhensions de la communication. Elle est vraie par son respect du tragique de l'existence.

En retour la foi chrétienne s'enracine dans le tragique à la façon non d'un illusionnisme, mais d'une intention qui chemine dans l'épaisseur de l'existence, comme le filigrane de notre vie. C'est pourquoi la description de l'angoisse, de l'absurde, de l'incompréhension n'est pas supprimée, mais – jusqu'à un certain point – d'abord «répétée» par la prédication chrétienne. La tension entre la description de l'homme et la promesse de la paix subsiste fondamentalement ; je dirais même que la description des existentialistes et la Bonne Nouvelle s'aiguisent mutuellement et se restituent l'une à l'autre leur dimension authentique.

L'existentialisme me paraît aujourd'hui le plus propre à nettoyer la foi chrétienne de ses surcharges optimistes et spiritualistes, issues en particulier de la tradition hellénique et classique. Il ramène aux questions les plus élémentaires d'une problématique chrétienne :

Crois-tu que la liberté puisse être délivrée du souci d'elle-même, donnée à elle-même dans ses combats ?

Crois-tu que l'absurde puisse être vaincu et que ce qui ne s'explique dans aucun système – la torture, la mort des enfants – puisse recevoir un sens caché, un sens indicible, un sens dans le silence ?

Crois-tu que le mépris de l'homme, les échecs de la communication puissent être «consolés» et que nous sommes déjà secrètement réconciliés et voués à l'unité ?

Or toutes ces questions se nouent dans une seule : Christ est-il mort et ressuscité ? Si l'existentialisme nous ramenait seulement aux questions les plus élémentaires du christianisme, il n'aurait pas été vain.