

**Positivité d'être et négativité de non-être
dans l'œuvre de Paul Tillich**

**Dissertation
for the award of the academic degree
doctor philosophiae (PhD)**

**presented to the Council of the Faculty of Social and Behavioural Sciences
of the Friedrich Schiller University Jena**

by Raymond El Asmar (Master in philosophy)

Born on 05.04.1981 in Helalieh

Publication information

Assessors

1. _____

2. _____

Day of oral examination: _____

Dédicace

Je dédie cette recherche à toutes les personnes qui expérimentent en leur finitude de non-être leur profondeur d'être, et qui, moyennant le courage d'être de la foi, surmontent les stigmates angoissantes du non-être.

Je la dédie également aux philosophes et théologiens chercheurs et soucieux de la vérité qui trouveront, j'espère, dans la lecture de Tillich, un approfondissement de leur questionnement sur le sens de la vie et son ambiguïté.

Tout individuellement, je dédie ce projet de recherche à celle qui m'a accompagné et m'accompagnera sur les sentiers de la vie, à ma fiancée Mlle Hanane Milène, pour son amour, son soutien et son encouragement inlassables qui ont contribué largement à l'achèvement de cette recherche.

Remerciements

Dans un esprit pénétré de gratitude et de reconnaissance, je tiens à remercier le doyen de la Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften de l'Université Friedrich Schiller - Jena le Professeur Docteur Wolfgang Seufert ainsi que son prédécesseur le Professeur Docteur Stephan Lessenich qui m'ont accepté comme doctorant.

De même, mes remerciements les plus sincères vont également à mon superviseur de recherche le Professeur Docteur Martin Leiner pour avoir minutieusement lu et corrigé ce projet et pour ses observations les plus fines qui ont contribué à l'élaboration de cette thèse. Je remercie également le second superviseur le Professeur Docteur Nikolaus Knoepffler ainsi que le président de la commission de promotion le Professeur Docteur Klaus Dicke pour avoir lu la recherche et pris part au jury de la soutenance.

Ma gratitude spéciale s'adresse aussi au KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst) et au Professeur Docteur Christina Pfestroff, pour m'avoir octroyé la bourse nécessaire à mes études et mes séjours respectifs de recherche en Allemagne ainsi que pour leur aide et soutien continuels.

C'est aussi dans le même esprit de reconnaissance que je remercie toutes les personnes qui, directement ou indirectement, ont permis la conception de cette recherche.

« Mais pour demander quelque chose, il faut bien l'avoir dans une certaine mesure : autrement, la demande n'aurait pas d'objet. Le questionnant donc a et n'a pas au même instant. Si l'homme est cet être qui pose la question de l'être, il a et n'a pas l'être sur lequel il s'interroge »

« Nous appartenons certainement à l'être, sa puissance est en nous, sinon nous ne serions pas. Mais nous en sommes séparés ; nous ne le possédons pas pleinement. Notre pouvoir d'être est limité. Nous sommes un mélange d'être et de non-être »

« Tous, nous nous tenons entre la fascination de la vie et l'angoisse de la mort, parfois même entre la fascination de la mort et l'angoisse de la vie »

Paul Tillich

Table des matières

Introduction générale	5
Motifs et choix	5
L'ontologie et la question de l'être	7
L'ontologie et la question du non-être	8
Une pensée frontalière, entre l'être et le non-être	10
Voisins et étrangers à l'être	13
Positivité d'être et négativité de non-être	14
Enjeux et objectifs	17
Originalité et style du travail	19
Structure et plan	21
Méthodologie du travail	25
Première partie : Les Écrits de la période américaine (1933-1965).....	27
Premier chapitre : <i>Le courage d'être</i> (1952), Être et non-être	27
Le concept de courage dans l'histoire de la philosophie	27
Le non-être clé de l'être	33
Courage d'être et angoisse du non-être	35
Création, être et non-être	37
La chute, être et non-être	40
Détachement, être et non-être	43
Détachement et amour	48
Révélation, être et non-être	50
Les trois formes d'angoisse	53
Angoisse existentielle et angoisse pathologique	55
Vitalité, être et non-être	56
Courage d'être en participant et courage d'être soi-même	58
Le courage d'être soi-même et l'existentialisme	59
Le courage d'être chrétien	62

Le courage de la foi	68
Le dépassement du théisme	70
Conclusion du premier chapitre.....	71
Deuxième chapitre : <i>Théologie de la culture (1959), Le fondement religieux de la mort (1963), Être et non-être</i>	75
Essence et existence.....	76
Essentialisme et existentialisme	78
Le « penseur existentiel »	80
La théologie, l'existentialisme et la psychologie des profondeurs	80
Moralisme et moralité, être et non-être	83
Amour et être	85
Amour, grâce et loi	88
La moralité, Schelling et Tillich	92
La liberté et la vérité, être et non-être.....	96
Christianisme et marxisme, être et non-être	98
Conclusion du deuxième chapitre.....	105
Troisième chapitre : <i>Théologie Systématique I (1951), Être et non-être</i>.....	108
« Préoccupation ultime », être et non-être	108
La corrélation Question/Réponse, être/non-être	111
La connaissance : une forme d'union	116
Révélation et mystère, être et non-être	119
Miracle et extase, être et non-être.....	121
Conclusion du troisième chapitre	123
Quatrième chapitre : <i>Théologie Systématique II-V (1957-1963), Être et non-être</i>	124
Être et non-être	125
À la frontière, entre l'être et le non-être	126
Entre le centre catholique et la périphérie protestante.....	130
Fini et infini, être et non-être	132
Le soi-ego/monde	134
Individualisation et participation, être et non-être.....	136
Dynamique et forme, être et non-être	138

La catégorie du temps, être et non-être.....	140
La catégorie de l'espace, être et non-être	142
La catégorie de la causalité, être et non-être	144
La catégorie de la substance, être et non-être	145
Dieu, être et non-être	146
La Religion, être et non-être	153
Le christianisme, religion de la croix	156
Hétéronomie, autonomie, théonomie.....	161
Le démonique, être et non-être	165
Le symbole, être et non-être	167
Le symbole de la croix.....	169
La vie, être et non-être.....	172
Accroissement et conservation	174
La vie et la mort, être et non-être.....	177
« Oui » et « Non », être et non-être	181
Conclusion du quatrième chapitre	185
Cinquième chapitre : <i>Dynamique de la foi (1957)</i>, Être et non-être	190
Le « sacré », être et non-être.....	190
Foi et doute, préoccupation ultime, être et non-être	192
Conclusion du cinquième chapitre	196
Sixième chapitre : <i>Amour, Pouvoir et Justice (1954)</i>, Être et non-être	197
Amour, être et non-être.....	197
Pouvoir, être et non-être	201
Amour, pouvoir, être et non-être	205
Justice, être et non-être	206
L'amour, le pouvoir et la justice dans leur rapport avec la « réalité dernière »	208
Conclusion du sixième chapitre.....	210
Deuxième partie : Les Écrits de la période allemande (1919-1933).....	212
Premier chapitre : <i>Écrits théologiques allemands (1919-1931)</i>, Être et non-être.....	212
L'inconditionné et la réalité, être et non-être	212
L'existant, être et non-être.....	213

Deuxième chapitre : <i>Dogmatique (1925), Être et non-être</i>	215
La révélation, objet de la Dogmatique.....	215
Ébranlement et retournement, être et non-être	218
La corrélation révélationnelle, moi et non-moi	221
La corrélation révélationnelle, passé et présent.....	223
La révélation parfaite, être et non-être.....	225
La douleur et le plaisir, être et non-être.....	227
Le démonique et le créateur, être et non-être	230
Conclusion du deuxième chapitre.....	232
Troisième chapitre : <i>Substance catholique et principe protestant (1928-1965), Être et non-être</i>	234
Substance catholique et principe protestant, être et non-être	234
La structure de grâce et la profanité	238
Le sacerdotal et le prophétique.....	242
La croix, seul Sacrement	246
Conclusion du troisième chapitre :	248
Quatrième chapitre : <i>Littérature secondaire et état des recherches sur Tillich</i>	249
La thèse d’Acapovi	249
La thèse d’Armbruster	251
La thèse de Michel.....	253
Les propos de Werner Schüssler	254
Conclusion générale	258
Bibliographie	269

Introduction générale

Motifs et choix

Dans mon parcours universitaire qui date de l'année 2001, et vu ma double formation philosophique et théologique, je me suis toujours intéressé à la question du dialogue interreligieux, l'une des questions centrales du discours aussi bien théologique que philosophique. Il est admis que mon premier centre d'intérêt n'était pas Tillich lui-même mais les fondements philosophiques du dialogue interreligieux, ce qui m'a amené à approfondir mes connaissances en la matière et à orienter mes lectures vers ce sens. Dans ce contexte de lecture poursuivie, je suis tombé sur quelques études sur Tillich¹ et j'ai été profondément touché et motivé par sa pensée en raison de sa grande pertinence pour le problème religieux de notre temps, et dont le discours me semble joindre dans une harmonie remarquable la philosophie et la théologie, la religion et la culture, le sacré et le profane, le protestantisme et le catholicisme. Ainsi, je me suis immédiatement trouvé sur le terrain de Tillich par le biais du dialogue interreligieux mais j'ai fini par opter pour le philosophe et théologien Paul Tillich et laissé tomber la question du dialogue interreligieux.

L'une des raisons qui m'ont poussé à travailler sur la pensée de Paul Tillich dont l'envergure et la perspicacité de la pensée sont des plus marquantes au XX^{ème} siècle, c'est que ce dernier a été travaillé plus en théologie qu'en philosophie, ce qui me donne le droit et le devoir d'approfondir la dimension plutôt philosophique de ses écrits et d'extraire les fondements et assises philosophiques de son œuvre immense. Mes premières investigations m'ont montré que les travaux, recherches et études faits sur Tillich jusqu'à présent s'inscrivent plus dans le cadre de la théologie que de la philosophie alors que de son vivant, Tillich a été souvent taxé de mener un discours plutôt philosophique que théologique². Il faut le dire, cette réserve qui lui a été

¹ Voir Hans-Christoph ASKANI, « « Chaque religion est seule vraie » : Paul Tillich et Simone Weil sur la possibilité d'un dialogue interreligieux » ; Jörg EICKHOFF, « Religions multiples pour mondes multiples ? Paul Tillich et Paul Knitter dans le discours pluriel de la théologie des religions » ; Robison B. JAMES, « La rencontre interreligieuse d'après Paul Tillich » ; Jean RICHARD, « Thèses pour une théologie pluraliste des religions » ; Jean-Marc AVELINE, « Théologie et sciences religieuses sur le pluralisme religieux » ; Théo JUNKER, « Lecture tillichienne de l'Islam religieux et politique », dans *Mutations religieuses de la modernité tardive : Actes du XIV^e Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, Lit Verlag, Münster, 2002, p. 179-279. Quelques articles sont parus également dans *Laval Théologique et Philosophique*.

² Bultmann et Gogarten ne cachaient pas leur perplexité à identifier Tillich. Est-il théologien ou plutôt philosophe, se demandaient-ils dans leurs lettres de correspondance. Barth aussi avait la même impression dont Tillich était conscient.

adressée par ses détracteurs est bien fondée. En étant le philosophe de la finitude, donc du non-être, Tillich s'est avéré aussi et dans la même intensité le *philosophe* du dépassement et de l'affranchissement de la finitude ; donc le *théologien* de l'Être-même. Il est impossible qu'il en soit autrement, impossible de surmonter la menace de la finitude du non-être sans avoir le courage de la foi d'un théologien qui, plus il est sensible à la finitude humaine, plus il s'ouvre au mystère de l'Être-même, c'est-à-dire à Dieu³. Il n'y a pas de finitude sans dépassement de cette finitude. Il n'y a pas de théologie sans philosophie selon Tillich⁴, voire même sans ontologie⁵. Il écrit : « Philosophie et religion se rapportent donc l'une au préalable comme un non-avoir et un avoir, comme interroger et se tenir dans la réponse »⁶. La religion est à la philosophie ce que l'avoir est au non-avoir. En sol philosophique, l'homme s'interroge ; alors qu'en sol religieux, il se tient dans la réponse. Et puisqu'il est impossible qu'on s'interroge sans chercher une réponse, il est également impossible qu'on fasse de la philosophie sans qu'on se tienne dans une situation religieuse, celle de Tillich lui-même et la nôtre. Il est donc impossible de faire une recherche sur Tillich, le philosophe, sans que l'on fasse en même temps une recherche sur Tillich, le théologien de la culture et de la religion⁷. La philosophie et la théologie, selon Tillich, se trouvent toutes les deux dans une situation corrélative, où elles s'imbriquent sans dissolution et se distinguent sans opposition.

³ Dans maints ouvrages Tillich appelle Dieu l'Inconditionné ou l'Être-même. (Voir Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. de l'anglais par André Gounelle, T. II, Les Presses de l'Université Laval, Les Éditions du Cerf, Labor et Fides, 2003, p. 109).

⁴ Il n'y a mieux que cette affirmation de Tillich qui exprime l'importance de la philosophie pour le théologien: « *Kein Theologe sollte als Theologe ernst genommen werden, selbst wenn er ein großer Christ und ein großer Gelehrter ist, wenn seine Arbeit beweist, dass er die Philosophie nicht ernst nimmt* » (Paul TILLICH, *Gesammelte Werke*, hg. Renate Albrecht, V, Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1959ff., p. 142).

⁵ Werner Schüssler considère que Tillich conçoit l'ontologie dans son rapport avec la théologie de la même façon dont les scolastiques entrevoyaient la philosophie c'est-à-dire comme étant la servante de la théologie. Schüssler écrit: « *In this sense, ontology for Tillich is nothing else than ancilla theologiae* » (Werner SCHÜSSLER, « On Paul Tillich's « Umwendung » of metaphysics in the *Dogmatik* of 1925 », dans *Études sur la Dogmatique (1925) de Paul Tillich*, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, 1999, p. 129).

⁶ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, Éditions du Centurion, Delachaux et Niestlé, 1970, p. 98.

⁷ Jean Richard mentionne que déjà James Luther Adams entrevoyait la difficulté qu'avait Tillich de distinguer philosophie et théologie plutôt que de les unir (Voir Jean RICHARD, « Théologie et philosophie dans l'évolution de Paul Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 42, N° 2 (juin 1986), p. 169).

L'ontologie et la question de l'être

Pourquoi on a opté pour une thèse de doctorat en philosophie sur ce qu'on appelle la positivité en lien avec l'être et la négativité en lien avec le non-être dans la pensée de Paul Tillich ? Il n'est pas possible d'y répondre sans que l'on sache d'entrée de jeu que pour Tillich, la définition la plus ancienne de la philosophie reste toujours la définition la plus neuve et la plus valable : « La philosophie est cet effort de la connaissance par lequel la question de l'être est posée »⁸. Tillich se veut par là fidèle à l'héritage grec précisément aristotélien. Dans sa *Métaphysique* Aristote définit cette dernière, *Philosophie première*, comme étant la science de l'Être et il incombe au philosophe avisé d'appréhender les causes premières de l'Être en tant qu'être⁹. L'on entrevoit déjà le lien étroit que la philosophie tisse avec la notion d'être qui est partout, et dont la question reste l'une des plus grandes apories de l'histoire de la philosophie.

La question de l'être implique qu'il y ait *logos* de l'être, une parole sur l'être¹⁰, une science de l'être, une *ontologie*¹¹. La philosophie est essentiellement une question d'être, une *ontologie*. Dans un chapitre qu'il intitule « *Philosophie ist wesentlich Ontologie* », Werner Schüssler fait le point sur l'enracinement ontologique de toute philosophie telle que Tillich la conçoit : « *Wir stehen zwischen Sein und Nicht-Sein, und genau darum philosophieren wir. Die ontologische Frage ist in diesem Sinne für Tillich, « die Kernfrage (the root question) jeder Philosophie* » »¹². Tillich souligne la place de centralité qu'occupe l'ontologie dans l'univers de la pensée philosophique et la distingue de la métaphysique et avec raison, parce que celle-ci prétend décrire des réalités trans-empiriques et méta-physiques relevant d'un monde intelligible derrière notre monde, usant d'imagination spéculative et abstractive sans aucun rapport avec la réalité de l'être, la réalité de l'existence même. Alors que l'ontologie décrit l'être en tant qu'être, mais à la base de l'expérience existentielle de chaque réalité existante, de chaque être dans l'existence. L'ontologie pose la question de l'être dans toute sa *contraction* en tant qu'être, mais elle pose surtout cette question dans toute son *expansion* et son *extension* partout dans l'existence

⁸ Paul TILLICH, *Religion biblique et ontologie*, trad. de l'anglais par Jean-Paul Gabus, PUF, Paris, 1970, p. 16.

⁹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre IV, (1003a).

¹⁰ Paul TILLICH, *Religion biblique et ontologie*, op.cit., p. 17. Dans le même sens Heidegger écrit : « Selon cette essence, le langage est la maison de l'Être, advenue par lui et sur lui ajointé » (M. HEIDEGGER, *Questions III*, trad. de l'allemand par André Préau, Roger Munier et Julien Hervier, Gallimard, 1966, p. 105). Et de renchéirir : « Le langage est bien plutôt la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste, en appartenant à la vérité de l'Être sur laquelle il veille » (Ibid., p. 106).

¹¹ L'on sait que par « on-tologie » on entend l'étude de l'être en tant qu'être.

¹² Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich, Leben-Werk-Wirkung*, Darmstadt, 2007, p. 35.

et dans tout ce qui existe et se nomme « être ». La question ne tombe pas d'en haut, de l'essence, d'un univers méta-physique ; elle est posée d'en bas, par un être qui pose la question de l'être, par l'homme. Il nous semble à première vue que l'ontologie rime plutôt avec l'idéalisme ou l'essentialisme, mais il en va tout autrement pour Tillich. Il n'est d'ontologie qu'*existentialiste*. Il n'est de science de l'être qu'à la base de l'être, qu'à la base de l'existence. C'est à partir de l'être existentiel qu'on passe vers l'être essentiel et jamais inversement. Kierkegaard reste sous-jacent.

L'ontologie et la question du non-être

Si l'ontologie pose la question de l'être comme positivité, pourquoi l'on se trouve amené à poser celle du non-être comme négativité¹³ ? Seul l'être pose sa propre question et celle du non-être. Mais il ne saurait la poser sans le non-être : « [...] *ontologische Charakter des Nichtseins* »¹⁴. Le non-être est la question que pose l'être aussi bien sur lui-même que sur le non-être. Poser la question de l'être prouve que l'être nous est étranger, qu'il y a du non-être dans tout être. Nous sommes unis à l'être mais nous en sommes séparés. L'être nous habite mais pas complètement. Le non-être nous sépare de l'être et c'est cette séparation elle-même qui pose la question de l'être. Si l'être nous appartient complètement, nous n'aurions pas pu ni dû poser la question de l'être. Chose paradoxale que sans le non-être, nous n'aurions pas pu poser la question de l'être et sans l'être auquel nous appartenons et dont nous sommes séparés, nous n'aurions pas pu poser la question du non-être. C'est l'être qui pose sa propre question et celle du non-être et vice versa. C'est parce que nous sommes un mélange d'être et de non-être¹⁵. Nous

¹³ Il faut entendre par positivité le fait que l'être s'affirme et se pose lui-même (auto-position du Moi). La positivité propre à l'être est son auto-position de lui-même. La négativité est ce qui menace la position de l'être et lui résiste ; elle est donc non-être. Marc Boss écrit : « Dès 1908, dans la *Monismusschrift*, Tillich affirme que pour surmonter le « monisme physique conséquent » de Spinoza, il faut laisser derrière soi le « domaine de la nécessité » et commencer, à l'instar de Fichte, avec l'« acte de la liberté » ou l'« autoposition » du Moi » (Marc BOSS, *Au commencement la liberté : La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, Labor et Fides, Genève, 2014, p. 50). Ainsi l'auto-position du Moi est celle de la liberté qui, après s'être posée elle-même (positivité), peut s'opposer à elle-même et se contredire (négativité) selon ce que Tillich écrit : « *Um die beiden Brennpunkte des doppelten Freiheitsbegriffs lässt sich die idealistische Philosophie wie in eine Ellipse gruppieren. In dem einen Brennpunkt steht Fichte und das Princip seines Systems, die Freiheit als Selbstsetzung der Vernunft. Auf der anderen Seite Schelling und das Princip seiner Religionsphilosophie, die Freiheit als Macht, sich zu widersprechen* ». (Paul TILLICH, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken X*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, dann: Berlin / New York : De Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 1971ff., p. 62)

¹⁴ Paul TILLICH, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1955 ; überarb. 2. Aufl. 1957, Frankfurt/M. 8. Aufl. 1984 (Nachdruck Berlin 1987), p. 220.

¹⁵ Dans *L'Initiation à la vie bienheureuse*, Fichte, que Tillich a lu, s'est exprimé presque dans les mêmes termes eu égard à l'être et à la vie : « [...] de même qu'être et vivre ne font qu'un et sont le même, pareillement, mort et non-être ne font qu'un et sont le même. Mais il n'y a pas de mort pure ni de non-être pur [...] Il y a bien assurément une *appearance*, et celle-ci est le *mélange* de la vie et de la mort, de l'être et du non-être. Il s'ensuit que l'*appearance*, eu

questionnons parce que nous *n'avons pas* (non-être) ce que nous demandons (être)¹⁶. « Si nous l'avions, nous n'aurions pas besoin de le demander »¹⁷, dit Tillich. « Mais pour demander quelque chose, il faut bien l'avoir dans une certaine mesure : autrement, la demande n'aurait pas d'objet. Le questionnant donc a et n'a pas au même instant. Si l'homme est cet être qui pose la question de l'être, il a et n'a pas l'être sur lequel il s'interroge »¹⁸. Il nous semble un peu étrange que Tillich ait employé l' « avoir » pour décrire notre relation à l' « être » : l'être, l'homme l'a et *ne l'a pas*. L'on penche à faire dire à Tillich que l'être, l'homme l'est (être) et *ne l'est pas* (non-être). « Il en est séparé tout en lui appartenant. Nous appartenons certainement à l'être, sa puissance est en nous, sinon nous ne serions pas. Mais nous en sommes séparés ; nous ne le possédons pas pleinement. Notre pouvoir d'être est limité. Nous sommes un mélange d'être et de non-être »¹⁹. Être séparé de l'être tout en lui appartenant (catégorie de l'être) implique le fait qu'on a l'être et qu'on ne l'a pas en même temps (catégorie de l'avoir) : « Nous appartenons certainement à l'être [...] Mais nous en sommes aussi *séparés* »²⁰. Tel est le destin de toute philosophie, celui de ne pas *avoir* ce sur quoi elle s'interroge parce que son pur « commencer » est le non-avoir et le non-donné au préalable²¹. Tillich définit ainsi la philosophie : « La philosophie [...] est précisément le négatif de l'avoir, elle est le pur commencer, le commencer sans avoir, sans rien qui soit donné au préalable »²².

égard à ce qui en elle en fait une apparence et en elle est opposé à l'être et à la vie véritables, est mort et non-être » (J.G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse*, Texte traduit et annoté par Patrick CERUTTI, Jean-Christophe LEMAIRE, Alexander SCHNELL, Frédéric SEYLER, Vrin, Paris, 2012, p. 37).

¹⁶ Quand Heidegger s'est posé la question : qu'est-ce que l'Être ? Il a répondu presque comme Tillich : « L'Être est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu. L'Être est le plus proche. Cette proximité toutefois reste pour l'homme ce qu'il a de plus reculé » (M. HEIDEGGER, *Questions III*, op.cit., p. 101-102).

¹⁷ Paul TILLICH, *Religion biblique et ontologie*, op.cit., p. 21.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem. (Nous soulignons).

²¹ Dans son livre *L'esprit dans le monde* qu'il consacre à l'étude de la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin, Rahner exprime presque la même idée. « Celui qui doit interroger est l'être parce que, dans l'interrogation sur l'être, il est déjà auprès de l'être, et pourtant il ne l'est pas, car il n'est pas encore auprès de l'être dans son ensemble de telle manière que cet être-auprès-de-l'être soit la possession incontestable de l'être dans son ensemble. Donc l'être qui doit interroger est non-être, il est faible en son fond le plus intime d'être. Sa puissance d'être est finie, c'est pourquoi il doit interroger, c'est pourquoi il n'est pas purement et simplement auprès de soi ». (Karl RAHNER, *L'esprit dans le monde, La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, trad. de l'allemand par Robert Givord et Henri Rochais, Mame, 1968, p. 83).

²² Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 98.

Une pensée frontalière, entre l'être et le non-être

Puisque toute unification ou séparation de l'être et du non-être suppose qu'il y ait quelque chose qui unit ou sépare : on a besoin d'une *médiation*²³, d'une *lisière*, d'une *frontière*, d'une *corrélation*, d'une *théonomie*, d'un Tillich. Celui-ci se complaît à se situer toujours « à la frontière », entre l'être et le non-être, entre la positivité et la négativité. Tillich s'est défini lui-même comme le penseur de la frontière qui ne sépare pas mais unit, qui n'est pas barrière mais pont²⁴. Il le dit lui-même dans le sommaire d'*Aux confins*²⁵, entre la campagne et la ville, entre la féodalité et le service de l'État, entre le monde bourgeois et la bohème, entre la réalité et l'imaginaire, entre la théorie et la pratique, entre la philosophie et la théologie, entre l'essence et l'existence, entre l'être et le non-être, entre la positivité et la négativité, entre le courage et l'angoisse, entre le fini et l'infini, entre le sacré et le profane, entre la religion et la culture, entre l'Église et la société, entre le luthéranisme et le socialisme, entre l'idéalisme et le marxisme, entre la « Substance catholique » et le « Principe protestant », entre l'hétéronomie et l'autonomie, entre le pays natal et la terre étrangère, entre le passé et le futur...

« Se situer à la frontière » caractérise tout questionnement philosophique : « La frontière est la meilleure place pour l'acquisition de la connaissance »²⁶, écrit-il. S'interroger ne va pas sans angoisse, sans insécurité, sans épreuve. Tillich nous invite à nous brouiller avec toute sécurité illusoire venant de l'un ou l'autre des deux côtés de la rive. Ce sont seulement les tensions toujours renouvelées de se situer à la frontière, l'opposition des forces contraires, et les conflits des affrontements qui nous mènent à ne pas nous tenir immobiles et nous permettent de créer une troisième zone au-delà des territoires délimités et au-delà des frontières bien

²³ Parlant de lui-même Tillich dit : « Dans cette optique, je suis prêt à défendre tout théologien que l'on accuse d'être un théologien de la médiation, et, moi-même, je cesserais d'être théologien si jamais il me fallait abandonner ce travail de médiation » (Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, trad. de l'anglais par Christine Aubert et Bernadette Ganeau, Cerf, Paris, 1972, p. 264).

²⁴ Dans son esquisse autobiographique s'intitulant « Sur la frontière », on y lit cette phrase qui décrit aussi bien l'homme Tillich que le point focal de toute sa pensée : « Lorsque je fus prié de présenter l'évolution de ma pensée en fonction de ma vie, j'ai découvert à quel point le concept de « frontière » était un symbole de toute mon évolution personnelle et spirituelle. Mon destin m'a offert, presque en tout domaine, le choix entre deux possibilités. Mais comme je ne me sentais « chez moi » en aucune des deux, je n'ai jamais pu me décider pour l'une contre l'autre » (Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 7 ; Voir aussi Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, trad. Marc Dumas, Éditions Labor et Fides, Presses de l'Université Laval, Genève, 2012, p. 292-293).

²⁵ Paul TILLICH, *Aux confins*, trad. de l'anglais par Jean-Marc Saint, Éditions Planète, (Coll. L'expérience intérieure), 1971, p. 11-12.

²⁶ Ibid., p. 11. (Voir aussi l'excellent article d'André GOUNELLE, « La notion de frontière à partir de Paul Tillich », dans *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, Volume 33, N°33-34, 1992, p. 54-61).

circonscrites et définies. « Se situer à la frontière » c'est se situer « nulle part » car « Il n'y a que celui qui participe aux deux côtés de la ligne frontière qui peut servir la compréhension et partant la paix, et non celui qui se sent en sécurité dans le calme délibérément choisi d'une situation bien délimitée »²⁷. Le philosophe est nécessairement le penseur des frontières mais au-delà des frontières dans ce qu'elles ont de fixe, d'immobile, de limité, d'exclu, et de dogmatique... Plus on se situe « entre », plus on se situe « au-delà » parce qu'il n'y a pas de dépassement des contraires qu'à la base de la situation existentielle. Le dépassement est toujours dialectique. Notre projet de recherche s'inscrit dans cette situation-limite où l'être et le non-être sont simultanément posés mais aussi et surtout dialectiquement dépassés²⁸. Cette situation-limite est la situation frontalière qu'occupe volontiers Tillich et qu'on puisse qualifier de dialectique parce qu'elle le place toujours entre deux choses qui appelle l'une l'autre et inclut l'une l'autre et les dépasse. Ce qui justifie le choix de notre thèse c'est que tous les thèmes de la pensée de Tillich sont marqués du sceau de la situation dialectique frontalière entre la positivité de l'être qui est partout et la négativité du non-être qui est, lui aussi, partout, parce que l'être inclut et l'être et le non-être. Il n'y a pas de positivité sans négativité et vice versa. Le rapport dialectique entre la positivité et la négativité est figuré, selon notre lecture, par la figure de la frontière qui participe à la fois à la positivité d'un côté de la rive et à la négativité de l'autre côté. La frontière n'est ni purement positive (être), ni purement négative (non-être), parce qu'elle est ce qui lie les deux côtés.

La position frontalière de Tillich entre l'être et le non-être ne concerne pas exclusivement sa pensée mais elle est l'écho de sa vie, dès sa naissance. Tillich, précisent Wilhelm et Marion Pauck, était à la frontière, entre la vie et la mort, entre la peur et l'espoir selon ce que son père Johannes Tillich écrit, annonçant la naissance de Paul : « *Little Paul is still alive but his life is a continuous struggle with death ; perhaps, but only perhaps, will this young life be victorious. Yet his breathing may stop at any moment. We have already given him up three times this night... he lay in a death struggle for nearly seven hours, then his body became warm again- to our terror, I must say. The excitement, the wavering between fear and hope are nearly killing us too, despite*

²⁷ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 43.

²⁸ On est d'accord avec l'observation de Schüssler pour qui c'est plutôt la théologie de Tillich qui mérite le nom de « théologie dialectique » et non celle de Barth parce qu'elle ajoute au « non » de la transcendance de Dieu le « oui » de son immanence (Voir Werner SCHÜSSLER, « Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt », dans *Laval théologique et philosophique*, Vol. 44, N°2, 1988, p. 154).

all self-control »²⁹. Dans leur récit biographique sur Tillich et sa pensée, Pauck soulignent que dès la première expérience de son existence Tillich a pressenti cette préoccupation mélancolique (*melancholy preoccupation*) qu'est la crainte permanente de la mort. Comme un garçon, il réprima la connaissance de la mort prématurée de sa mère. Comme un jeune homme, dans la Première Guerre mondiale, il a connu la mort d'une civilisation et a été transformé par elle. Il se sentait mal à l'aise en présence de la mort, en partie parce qu'il avait peur de sa propre mort ; en partie parce qu'il ne pouvait concevoir qu'un jour il ne sera plus. Pour Tillich, la mort n'a jamais été un ami ; elle était l'absolument inconnu, l'obscurité dans laquelle il n'y a pas de lumière du tout, l'objet réel et ultime de la peur à partir de laquelle toutes les autres craintes tirent leur pouvoir, l'angoisse d'être éternellement oublié. En dépit de ça, Tillich n'a jamais pensé à ce que la mort soit le vainqueur final. L'enfant qui a remporté sa première lutte sur la mort est devenu l'homme dont la déclaration, « l'Être surmonte le non-être », est l'entrée même de sa pensée³⁰. Aussi, selon Tom Kleffmann³¹, l'expérience de la mort écrasante de la Première Guerre mondiale a été un catalyseur essentiel de la réception du concept nietzschéen de la « mort de Dieu ». Le risque de mourir à n'importe quel moment hantait Tillich fin 1916 étant *Feldprediger* : « *Ich habe immer die unmittelbarste und stärkste Empfindung in mir, nicht mehr eigentlich im Leben zu stehen [...] Einen Menschen finden, fröhlich werden, Gott erkennen, das sind alles Sachen des Lebens. Aber das Leben ist ja selbst kein Boden, der tragfähig ist. Nicht nur, dass man jeden Tag sterben kann [...], sondern dass alle sterben, wirklich sterben, diese unerhörte Tatsache [...]* »³², écrit Tillich. Cette expérience situe Tillich toujours à la frontière entre la vie (positivité) à laquelle il s'attache et la mort (négativité) qui pourrait lui advenir d'une façon imprévisible. L'expérience d'être et de non-être, de vie et de mort, habitait aussi bien la vie que la pensée de Tillich. Celle-ci n'en est que l'écho de celle-là. Werner Schüssler qui a beaucoup écrit sur la vie de Tillich était pleinement conscient que la biographie de ce dernier pourrait être très utile pour la compréhension de sa pensée, il écrit : « *Renate Albrecht, editor of Tillich's Gesammelte Werke and a former student of his from the Dresden years, said that Tillich never wrote anything in which his personal experiences did not play some role, even in so abstract a work as his*

²⁹ Wilhelm and Marion PAUCK, *Paul Tillich: His Life and Thought*, Wipf and Stock, 2015, p. 1.

³⁰ Voir Ibid, p. 1-2.

³¹ Voir Tom KLEFFMANN, « Aufnahme des Dionysischen in die christliche Dogmatik, Evangelische Nietzsche-Rezeption der 20er Jahre am Beispiel Paul Tillichs, dans *Tillich und Nietzsche, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Edité par Christian Danz, Werner Schüssler et Erdmann Sturm, Band 3/2007, Lit Verlag, 2008, p. 35.

³² Paul TILLICH, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken V*, op.cit., p. 119.

Systematic Theology. Carl Heinz Ratschow is thus not altogether wrong in claiming that Tillich's work are the immediate expression of his person [...] A consideration of Tillich's life may be helpful for understanding his writings [...] »³³.

Voisins et étrangers à l'être

Le non-être nous rend étrangers à l'être. Il est mal d'être parce que l'être résiste à la menace du non-être, à la perte du sens, à la perte de l'être. Le non-être nous éloigne de notre être essentiel, auquel on appartient et dont on est séparé. Il nous fait chuter dans l'existence aliénée, là où l'on n'est nulle part comme des voyageurs et vagabonds³⁴. Il sépare notre être existentiel de notre être essentiel, notre existence de notre essence. Nous sommes les voisins de l'être comme ses étrangers³⁵. Notre finitude fait que nous ne sommes jamais partout, jamais chez nous, mais nous aspirons à l'être. On n'est jamais partout parce qu'on est ici et maintenant ; et on n'est jamais chez soi parce qu'étranger partout à l'être. On n'est jamais chez soi (d'un seul côté de la rive), parce qu'on est toujours à la frontière, entre la positivité de l'être et la négativité du non-être. Partout l'homme est à la fois exilé de la vérité de l'Être, tout en étant le voisin de l'Être, comme le dit Heidegger³⁶. C'est le destin de toute philosophie de porter le mystère de l'être et les stigmates du non-être. C'est exactement en ces termes que Tillich décrit aussi bien la situation humaine que la situation de tout questionnement philosophique : « C'est parce que nous nous situons entre l'être et le non-être et que nous désirons un mode d'être qui l'emporte sur le non-être, en nous-mêmes et dans notre monde, que nous philosophons »³⁷.

³³ Werner SCHÜSSLER, « Tillich's life and works », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Edité par Russell Re Manning, Cambridge University Press, 2009, p. 14.

³⁴ Heidegger écrit : « Restons donc, dans les jours qui viennent, sur cette route, comme des voyageurs en marche vers le voisinage de l'Être. La question que vous posez aide à préciser ce qu'est cette route » (M. HEIDEGGER, *Questions III*, op.cit., p. 123).

³⁵ Faisant allusion à Hölderlin, Heidegger chante le « retour à la patrie » de l'Être, là où il habite comme ek-sistant. Le *Heimkunft* de Hölderlin est le retour à l'essence. C'est en l'absence de patrie que non seulement les hommes s'égarèrent, mais l'essence même de l'homme. Heidegger écrit : « Dans cette proximité, dans l'éclaircie du « là », habite l'homme en tant qu'ek-sistant, sans qu'il soit encore à même aujourd'hui d'expérimenter proprement cet habiter et de l'assumer. Cette proximité « de » l'Être qui est en elle-même le « là » de l'être-là, le discours sur l'éloge *Heimkunft* de Hölderlin (1943) qui est pensé à partir de *Sein Und Zeit* l'appelle « la patrie », d'un mot emprunté au chant même du poète et en partant de l'expérience de l'oubli de l'Être [...] En fait, Hölderlin, lorsqu'il chante le « retour à la patrie », a souci de faire accéder ses « compatriotes » à leur essence [...] La patrie de cet habiter historique est la proximité à l'Être [...] C'est ainsi seulement, à partir de l'Être, que commence le dépassement de l'absence de patrie en laquelle s'égarèrent non seulement les hommes, mais l'essence même de l'homme » (Ibid., p. 113-114).

³⁶ Ibid., p. 118-120.

³⁷ Paul TILLICH, *Religion biblique et ontologie*, op.cit., p. 23.

Depuis Leibniz toutes les questions philosophiques sont subsumées en une seule. Peut-être c'est l'unique et seule question qui fait poser toutes les autres, les subsumant en se ramifiant : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». C'est à l'intérieur de ce grand questionnement que se posent toutes les questions relatives à notre projet de thèse : Pourquoi y a-t-il l'être *plutôt* que le non-être ? Et dans la logique de Tillich et la nôtre : Pourquoi y a-t-il l'être *et* le non-être ? Comment se fait-il que l'être englobe et l'être et le non-être et quelle est la place que le non-être occupe dans toute réflexion sur l'être³⁸ ? Comment et dans quelles mesures les deux concepts d'être et de non-être se trouvent presque partout impliqués dans la réflexion tillichienne et quel genre de rapport entretiennent-ils avec ce qu'on a qualifié dans la pensée de Tillich de positivité liée à l'être et de négativité liée au non-être ?

Positivité d'être et négativité de non-être

Le premier ouvrage que j'ai lu de Tillich est *Le courage d'être*. En le lisant, l'idée m'est venue à l'esprit d'opposer, comme Tillich le fait, le courage à l'angoisse et l'être au non-être³⁹. Puisqu'il n'y a pas d'expérience de courage, donc d'affirmation de soi, sans expérimenter du même coup ce qui menace cette affirmation, à savoir l'angoisse, comme négation de soi, je voudrais montrer qu'en parcourant tous les écrits de Tillich, j'ai remarqué que sa pensée est habitée par le souci d'un dialecticien selon lequel il est impossible de penser la positivité qu'est l'être sans penser son corrélat la négativité qu'est le non-être. Il va sans dire que l'être et le non-être reviennent constamment sous la plume de Tillich écrivant *Le courage d'être* mais nous tâcherons de montrer que ces deux concepts hautement dialectiques sous-tendent pas seulement *Le courage d'être* mais tout le système de pensée propre à Tillich et constituent la base sous-jacente de toute son œuvre ainsi que le fil conducteur de l'essence vers l'existence et le fil d'Ariane de l'existence vers l'essence. Ceci justifie notre choix de marier, presque dans tous les

³⁸ Tillich se pose déjà cette question tout en admettant que la réponse ne peut être qu'ontologique. Il écrit : « La théologie a soutenu avec raison que le « rien », à partir duquel le monde a été créé, ne se confond pas avec le *mè on* des Grecs, c'est-à-dire avec la matière qui reçoit et résiste à l'acte créateur. Mais si l'on rejette cette réponse d'une ontologie dualiste, on doit chercher une autre réponse à la question : que faut-il entendre par ce « rien » ? Comment concevoir ses rapports avec la vie divine qui présuppose en tant que vie le non-être ? Ne pourrait-on dire, de manière symbolique, que la vie divine c'est l'éternelle conquête du non-être inclus dans son être ? Quelle que soit la réponse, elle est ontologique » (Ibid., p. 70).

³⁹ On souscrit à l'avis de Laurence Flachon selon lequel « Le courage d'être nous convie avant tout à une analyse ontologique de deux concepts interdépendants : le courage lié à l'être et l'angoisse définie comme la conscience existentielle du non-être ». (Laurence FLACHON, « L'accompagnement pastoral selon Paul Tillich », dans *Paul Tillich, prédicateur et théologien pratique : Actes du XVIe Colloque International Paul Tillich*, Montpellier, 2005, Lit Verlag, Berlin, 2007, p. 186).

titres des paragraphes et parties de la thèse, les différents concepts de la philosophie tillichienne avec ceux d'être et de non-être. Si la philosophie est essentiellement une réflexion ontologique sur l'être, elle ne peut pas ne pas inclure simultanément une réflexion sur le non-être.

Ceci dit, et selon notre propre lecture de Tillich, l'on tâche de montrer en quoi l'être selon Tillich est ce principe de positivité qui affirme l'être et en quoi le non-être est ce principe de négativité qui nie l'être mais à la base de l'affirmation de soi de l'être. L'on fera remarquer que la positivité (être) et la négativité (non-être) constituent le filigrane en fonction duquel tout le système de la pensée de Tillich est fondé parce qu'ils en sont les présupposés non seulement ontologiques mais aussi idéalistes. Sans qu'ils fassent explicitement l'objet d'étude de Tillich en détails, ils sont toujours là par ricochet. L'objectif principal de notre recherche est donc de montrer que le rapport dialectique entre la positivité de l'être et la négativité du non-être apparaît en filigrane presque partout dans les écrits de Tillich et notre tâche consiste à les mettre en exergue chaque fois que cela paraît convenable. Notre travail exposera, moyennant notre propre lecture et analyse, où s'enracinent la positivité et la négativité dans toute l'œuvre de Tillich, lesquelles ne sont pas exclusivement liées aux deux concepts d'être et de non-être, mais à tous les thèmes développés par la pensée systématique de Tillich. Ce qui justifie le choix d'un tel travail est que la positivité et la négativité dans leur rapport dialectique traduisent l'un des grands thèmes les plus discutés de l'idéalisme allemand dont Tillich est l'un des héritiers les plus fidèles et dévoués⁴⁰. La position frontalière de Tillich qu'on vient de mettre en exergue est en faveur d'une telle lecture *dialectique* entre la positivité de l'être et la négativité du non-être qui se trouvent partout parsemées dans la pensée de Tillich et constituent l'un des plus grands fondements philosophiques sous-jacents de sa pensée. Le fait de démontrer ça tout au long de la recherche en conditionne le trajet et l'évolution.

⁴⁰ Dans *Au commencement la liberté* Marc Boss propose l'hypothèse que les écrits de jeunesse et de vieillesse de Tillich forme un diptyque dont le premier pan est d'influence fichtéenne et le second pan d'influence schellingienne. (Voir Marc BOSS, *Au commencement la liberté : La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, op.cit., p. 34). Boss fait observer que malgré le tournant « réaliste » de Tillich à l'automne 1915 c'est-à-dire à l'époque où il a pris part à la bataille de Champagne en tant qu'aumônier militaire, Tillich est resté idéaliste malgré les reproches cinglants qu'il adressera plus tard à l'idéalisme de Fichte, Schelling et Hegel. (Ibid., p. 506-507) Boss écrit : « [...] le tournant réaliste de Tillich ne se laisse réduire à un schéma de rupture qui signifierait la simple récusation d'une thèse idéaliste au profit de son antithèse réaliste » (Ibid., p. 509-510). Notre thèse s'inscrit donc dans la lignée de la pensée de Boss qui a précisé juste à la fin de sa thèse que « la pensée de Tillich demeure ancrée dans celle de l'idéalisme même quand elle cesse d'en parler l'idiome » (Ibid., p. 524).

Selon mes investigations un travail philosophique concentré sur le fait d'interpréter toute l'œuvre de Paul Tillich en fonction de l'être et du non-être n'a pas été encore travaillé, même si l'on trouve des allusions par-ci par-là. Je montrerai dans le chapitre qui traite de la littérature secondaire que je me complais à me situer dans la lignée tracée par Werner Schüssler pour qui la théologie de Tillich aussi bien que sa philosophie jouissent d'une claire orientation vers l'ontologie contrairement à la lecture d'Ulrich Barth, de Christian Danz⁴¹ et de Claas Cordemann qui préfèrent plutôt la ligne de lecture relative à la théorie de sens (*Sinntheorie*)⁴². J'essayerai donc dans cette perspective de montrer qu'en dépit du fait que le Tillich américain est plus ontologique que le Tillich allemand⁴³, il n'en demeure pas moins qu'il a eu de tout temps un souci grandissant pour l'ontologie, un souci s'interrogeant sur l'être et le non-être dans leur rapport dialectique de positivité et de négativité. Cet intérêt pour l'ontologie s'explique d'autant plus qu'en Europe on assistera à l'effervescence de ce concept d'être qui a été longtemps mis aux oubliettes de l'histoire et que Heidegger s'employait à sauver par son livre *Sein und Zeit* paru en 1927 dont l'essor mondial n'admettait pas de doute. Sans oublier *L'être et le néant* de Sartre en 1943 qui a connu lui aussi une renommée presque mondiale. Tillich n'était pas donc le seul à développer un tel discours ontologique et ne cache pas dans ses récits autobiographiques⁴⁴ l'influence qu'a eue sur lui ce nouveau mode de pensée caractérisant la première moitié du XXème siècle. Martin Leiner écrit: « *In der Zuwendung zu Fragen des Seins weiss Tillich sich mit Zeitgenossen wie Heidegger und Sartre einig* »⁴⁵.

⁴¹ Voir Christian DANZ, *Religion als Freiheitsbewusstsein, Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000, p. 300-311.

⁴² Voir notamment Ulrich BARTH, « Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbio-graphische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs », dans *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*, De Gruyter, 2011, p. 13-37 ; Claas CORDEMANN, « Religion und Kultur. Paul Tillichs religionsphilosophische Grundlegung einer Theologie der Kultur », dans *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*, op.cit., p. 94-127 ; Christian DANZ, « Symbolische Form und die Erfassung des Geistes im Gottesverhältnis, Anmerkungen zur Genese des Symbolbegriffs von Paul Tillich », dans *Das Symbol als Sprache der Religion, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Band 2/2006, Lit Verlag, Wien 2007, p. 59-75.

⁴³ Il convient de noter que Tillich n'a pas quitté complètement l'Allemagne. Il a été invité plusieurs fois à donner des conférences et des séminaires à plusieurs universités et se réjouissait de passer des temps de séjour en sa terre natale.

⁴⁴ Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 59.

⁴⁵ Martin LEINER, « Die Entstehung des Christentums als semiotische Revolution », dans *Jesus of Nazareth and the New Being in History, International Yearbook for Tillich research*, Édité par Christian Danz, Marc Dumas, Werner Schüssler, Mary Ann Stenger and Erdmann Sturm, De Gruyter, Volume 6, 2011, p. 175.

Enjeux et objectifs

L'un des plus importants enjeux et objectifs de la recherche est de montrer, qu'en dépit d'une distinction entre deux périodes allemande et américaine, la pensée de Tillich s'avère toujours tributaire de l'idéalisme allemand, qu'elle se préoccupe aussi bien de la philosophie de la religion et de la théologie de la culture (période allemande) que de l'ontologie (période américaine). La période allemande n'est pas moins ontologique que la période américaine de même que la seconde n'est pas moins idéaliste que la première⁴⁶. C'est vrai que la période américaine est plus ontologique⁴⁷ dans la forme mais non dans sa visée interne. On concède à Jean Richard l'idée que le Tillich américain est habité par un grand souci pour l'ontologie, mais ce souci grandissant n'est pas pour nous une rupture par rapport à la période allemande mais une continuité dans la mesure où l'on trouve des éléments idéalistes chez le Tillich américain et des éléments ontologiques chez le Tillich allemand⁴⁸. Dans un paragraphe qu'il intitule *Paul Tillichs ontologische, bildtheoretische und semiotische Sicht der Christologie*, Martin Leiner affirme également qu'à partir de son émigration aux États-Unis en 1933 Tillich s'est rapproché à soi une ontologie renouvelée et un discours nouvellement conçu sur l'être façonnant sa pensée d'une manière toujours plus puissante : « *Die neue Grundlage, die Tillich zu diesem Zweck heranzieht, ist - und das mag einige überrasche - eine erneuerte Ontologie, eine neue konzipierte Rede vom Sein, die seit seiner Auswanderung in die USA 1933 immer stärker sein Denken prägt* »⁴⁹. L'être et le non-être sont forcément deux concepts ontologiques mais ils sont aussi des concepts idéalistes à bien des égards. Il y a certainement une différence à consacrer entre les deux périodes allemande et américaine pour les raisons susdites mais cette différence devrait être traduite selon nous en termes de distinction et non de rupture. L'on ne s'est basé sur cette distinction dans notre recherche que pour en montrer le rapport et la continuité.

⁴⁶ Voir Jean RICHARD, « Théologie et philosophie dans l'évolution de Paul Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 42, N° 2 (juin 1986), p. 199-206.

⁴⁷ Christian Danz le reconnaît aussi: « *In Tillich's later work, as it is elaborated in his American period and especially in the Systematic Theology, ontology comes more strongly into the foreground than in earlier periods [...] it seems to me no longer helpful to characterize Tillich's philosophical development as a movement from meaning to being* » (Christian DANZ, « Tillich's philosophy », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, op.cit., p. 184-186).

⁴⁸ Danz met en relief le haut degré de continuité dans la pensée philosophique de Tillich: « *There is a high degree of continuity in Paul Tillich's philosophy throughout all the stages of its development* ». (Art.cit., p. 185).

⁴⁹ Martin LEINER, « Die Entstehung des Christentums als semiotische Revolution », dans *Jesus of Nazareth and the New Being in History, International Yearbook for Tillich research*, art.cit., p. 175.

Estimer donc que Tillich est passé d'une période allemande idéaliste à une autre américaine ontologique n'est pas totalement correcte à vrai dire. Les limites d'une telle estimation s'expliqueront d'autant plus que l'on arrivera au terme de notre analyse à montrer que le concept ontologique d'être s'apparente à un certain essentialisme (philosophie négative) et le concept ontologique de non-être s'apparente à un certain existentialisme (philosophie positive). Vu que pour Tillich il est impossible qu'il y ait un existentialisme pur sans une vision de ce qu'est l'essence, il est donc impossible qu'il y ait existence sans essence qui la porte, un non-être sans être, une positivité sans négativité, une ontologie sans idéalisme, et une philosophie positive sans une philosophie négative. L'être et le non-être dans un langage *ontologique* sont inséparables au même titre que l'essence (philosophie négative) et l'existence (philosophie positive) dans un langage *idéaliste*. Dans ses travaux sur Schelling qui remontent à la période allemande Tillich a conçu d'une part l'union avec l'essence qui caractérise la philosophie négative comme une union mystique, mais cette union n'est jamais complète parce que rompue par la conscience de culpabilité propre à la chute dans l'existence qui caractérise la philosophie positive (*Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings Philosophischer Entwicklung*). L'existence aliénée dans ce qu'elle comporte de négativité est à l'essence ce que le non-être est à l'être. L'idéalisme tillichien des années 20 subsume déjà les deux concepts d'être et de non-être (ontologie), le premier se rapportant à la mystique essentialiste et le second à la conscience de culpabilité existentialiste, l'un et l'autre schellingiens. Gunther Wenz voit dans le travail de Tillich sur la mystique et la conscience de culpabilité chez Schelling une répartition constitutive et fondamentale en philosophie négative et philosophie positive. Wenz écrit : « *Was Schelling betrifft, bei dem der Ausgang genommen werden soll, so hat sein Programm eines metaphysischen Empirismus, dessen Genese die Tillich'sche Lizentiatendissertation unter dem Gesichtspunkt von mystischer Identität und schuldbewusstem Widerspruch skizziert, neben den « Weltaltern » (1811-15) als der narrativen Vergegenwärtigung der Selbstverwirklichungsgeschichte Gottes vor allem in den « Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie und Offenbarung » durchgeführt, die er in seinen letzten Lebensjahrzehnten bis 1845 mehrfach vortrug und in denen seine Spätphilosophie zur Vollendung gelangte. Grundlegend ist hierbei die Einteilung der Philosophie in eine negative und in eine positive* »⁵⁰.

⁵⁰ Gunther WENZ, « Metaphysischer Empirismus der späte Schelling und die Anfänge der Tillich'schen Christologie », dans *Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?, Beiträge des X. Internationalen Paul Tillich-*

Originalité et style du travail

Je me suis penché sur beaucoup d'études relativement récentes faites sur Tillich et qu'on a indiquées dans la bibliographie afin de bien accorder une place inédite et pas moins importante à mon travail dans l'ensemble des recherches qui se font actuellement sur Tillich. L'on ne peut pas non plus omettre le travail du groupe de recherche sur Paul Tillich à l'Université Laval de Québec, la collection des « Œuvres de Paul Tillich » et les articles afférents dans *Laval Théologique et Philosophique* qui m'étaient une source d'inspiration et de motivation sans appel.

Il me semble extrêmement important de faire remarquer que j'ai eu recours surtout aux textes disponibles et traduits en français surtout que le mouvement de traduction française est l'un des plus actifs actuellement. Ceci n'empêche pas que je me suis parfois référé à l'original allemand ou anglais pour des questions plus précises en rapport avec l'option préférentielle pour l'une ou l'autre traduction. Ma connaissance de la langue allemande m'a grandement servi surtout quand j'ai fait des allusions à des termes clés et importants des écrits de Tillich et dont les sens prévalent de loin à leurs équivalents en anglais ou en français. Elle m'a permis également de me pencher sur la littérature secondaire d'expression allemande dont la richesse et la grande valeur sont indépassables pour toute recherche menée sur la pensée de Tillich. Mon choix du français se justifie mieux si l'on a en tête l'idée que toute ma formation en philosophie et en théologie que j'ai suivie jusqu'à présent était en français, et que ce dernier occupe dans le patrimoine culturel libanais l'une des plus importantes places. Pour que mon étude trouve de la plus grande réception et un plus large auditoire dans un contexte plutôt francophone, il fallait donc qu'elle soit écrite en français. S'ajoute à cela le fait que le français n'est pas seulement la langue en laquelle j'ai été formé mais aussi en laquelle j'enseigne toujours la philosophie et l'anthropologie chrétienne à des lycéens.

Ce que je puis dire d'intéressant relativement à ma recherche c'est qu'elle est faite par un libanais arabe catholique de culture francophone appartenant à une Église orientale appelée maronite, sur un auteur protestant de culture germano-anglophone appartenant à l'Église luthérienne vivant aux États-Unis depuis 1933. Le travail de recherche en lui-même s'inscrit dans ce qu'on appelle aujourd'hui le dialogue interconfessionnel ou même interculturel, par lequel les barrières entre les langues, les pays et les cultures s'estompent et dans lequel toutes les

Symposions, Peter Haigis, Gert Hummel, Doris Lax (Hg.), Lit Verlag, Berlin 2007, p. 11.

différentes cultures se situent « aux frontières » l'une de l'autre. Mes observations du contexte libanais, que ce soit en philosophie qu'en théologie, m'ont montré que Tillich est relativement inconnu ou mal connu ; et qu'il n'y a aucune étude sérieuse en philosophie ou en théologie sur l'une ou l'autre dimension de sa pensée. Il y a quelques traductions en arabe ici ou là⁵¹, mais non une véritable étude scientifique digne de l'un des principaux et plus influents théologiens protestants du XXème siècle. Il est incontestable que la pensée protestante au Liban n'a pas la même importance et la même influence qu'elle a en occident ; c'est la raison pour laquelle j'ai trouvé bon de travailler sur l'un de ses représentants qu'est Tillich, et d'aider par la suite à la diffusion de sa pensée dans un contexte imbibé surtout par la théologie catholique. Je voudrais démontrer que Tillich, comme toute la pensée protestante, sert de « correctif » à tous les abus du catholicisme et ajoute des éléments de réflexions fortement critiques à l'intérieur de l'endoctrinement et l'aveuglement dogmatiques dont le catholicisme court le risque. Bref, on a fort besoin que l'esprit de la pensée tillichienne imprègne et traverse de fond en comble le catholicisme fort ambiant de l'Église maronite au Liban, et qu'on se situe comme Tillich « à la frontière », entre la « substance » inébranlable du catholicisme et le « principe » ébranlant du protestantisme.

Il importe de souligner un aspect important de la recherche, celui du style de la rédaction. Il ressort clairement au lecteur que le caractère scientifique du travail est mis en place mais il est volontairement et naturellement accompagné d'une touche orientale dont il m'est impossible de m'affranchir et que je puis caractériser de symbolique ou de métaphorique poétique. Ca dépend parfois du contenu des chapitres parce qu'il y en a des uns qui sont plus aptes à l'être que d'autres. Ce qui les rend plus aptes c'est plutôt l'interprétation théologique que j'en donne. Le caractère parfois poétique de la rédaction s'accroît surtout chaque fois que je pousse mon interprétation de Tillich aussi loin que cela paraît possible, surtout que la philosophie de Tillich permet une telle interprétation théologique. Ce que Tillich dit philosophiquement, je le dis parfois théologiquement avec des allusions à des passages de la Bible et ce dans un but bien

⁵¹ ببولتيكيش، زعزعة إس اس انت ترح مهال الى العربية مجا مدعبدالمن عم مجا هده، الم مؤسس ال جامعي لدراسات ولاشر، 1995 ببولتيكيش الش جاعة من اجل الوجود ترح مهال الى العربية ككامل يوسف حمدين، الم مؤسس ال جامعي لدراسات ولاشر لوتوري ع، 2002 ببولتيكيش، الآن الأبدى... ال حب ال خلود ترح مهال الى العربية مجا مدعبدالمن عم مجا هده، دال لكمة، مل سرة قراء انتفي تاي خ ل حب، 2003 ؛ لفس النهر ج بولتيكيش، جدل الين ال فلسفة، دال لكمة، مل سرة قراء انتفي تاي خ ل حب، 2003 ببولتيكيش، الوجود ال جي د، دال لكمة مل سرة قراء انتفي تاي خ ل حب، 2003 ببول تيكيش، الين ما هو؟ ل حب... الي مانزل بلفة، دار الكمة، مل سرة قراء انتفي تاي خ ل حب، 2005 ببولتيكيش، ال موقف اليني، دار الكمة، مل سرة قراء انتفي تاي خ ل حب، 2007 ببولتيكيش فخطيات الين مان، دال لكمة مل سرة قراء انتفي تاي خ ل حب، 2009 ببولتيكيش، ال حب والقوة والعللة، دار الكمة، مل سرة قراء انتفي تاي خ ل حب، 2010.

précis : innocenter Tillich d'avoir subsumé le théologique dans le philosophique et préféré celui-ci à celui-là⁵². Tillich n'était pas bibliste⁵³, ça il faut l'admettre, mais le soubassement de sa philosophie a ceci de très remarquable qu'elle s'apparente, qu'on le veuille ou non, aux plus hauts discours théologiques et bibliques comme aux « discours religieux » dans le cadre de la théologie pratique et la prédication⁵⁴. Ceci s'éclaire d'autant plus que l'approche de Tillich elle-même jouit d'un cachet profondément philosophico-ontologique qu'il clame fort et dont il est lui-même conscient⁵⁵. Toute son approche est caractérisée par un retour à ce qui constitue la base de toute philosophie et théologie et par la suite de tout savoir, un retour à l'ontologie.

Structure et plan

Concernant la structure et le plan du travail, il se divise en deux grandes parties ; la première se concentre sur les écrits de la période américaine de Tillich aux États-Unis (1933-1965), son pays d'exil après qu'il a été expatrié à cause de sa vaillante opposition au nazisme, et la deuxième sur les écrits de la période allemande (1919-1933). La raison de notre choix de nous concentrer plutôt sur la période américaine revient au fait que le discours de Tillich américain s'apparente plus à l'ontologie, donc à la question d'être et de non-être qu'à celui de Tillich

⁵² On est d'accord avec Marc Michel qui voit que la critique de J.P. Gabus qui n'hésite pas à parler de l' « échec final » de la théologie de Tillich est injustifiée. Tillich écrit : « [...] je ne peux pas reconnaître la validité d'une critique qui se contente d'insinuer que j'ai abandonné la substance du message chrétien parce que j'ai utilisé une terminologie qui délibérément s'éloigne du langage biblique ou ecclésiastique. Sans cette formulation différente, à mon sens, il n'aurait pas valu la peine de construire un système théologique pour aujourd'hui » (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. de l'anglais par André Gounelle, T. III, Les Presses de l'Université Laval, Les Éditions du Cerf, Labor et Fides, 2006, p. 10 ; Paul TILLICH, *Systematic Theology*, II, James Nisbet and Co, 1964, p. VIII). Sans chercher à savoir si Tillich a réussi à adapter le langage biblique à la situation religieuse de son temps, il nous semble que Tillich soit resté, en dépit du caractère ontologico-philosophique de sa pensée, fidèle à la substance du message biblique, contrairement à l'avis de J.P. Gabus. (Voir Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, (Coll. Cogitatio Fidei, 113), Cerf, Paris, 1982, p. 291-293).

⁵³ C'est le jugement de Thurneysen dans une lettre qu'il adresse à Barth et avec lequel Schüssler est d'accord (Voir Werner SCHÜSSLER, « Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt », art.cit., p. 151).

⁵⁴ « Quand on lui demandait quel était le meilleur moyen d'entrer à fond dans son œuvre, il (Tillich) répondait : « Lisez d'abord mes sermons » » (Paul TILLICH, *Documents biographiques*, trad. de Roland Galibois, Cerf, Labor et Fides, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 236 ; nous ajoutons).

⁵⁵ Tillich écrit : « *Der Gegenstand der Schrift ist ein zentrales Problem der systematischen Theologie, und es ist eine besonders dringliche Frage meines eigenen theologischen Denkens. Die philosophische Sprache, die ich in meinem theologischen Werk verwende, wurde oft mit der konkreten Bildsprache der biblischen Rede kontrastiert. Der größere Teil dieser Schrift beschreibt den Kontrast in seiner radikalsten Form. Aber ich ziehe daraus nicht die Konsequenz, dass sich die Theologie von der Verwendung philosophischer Begriffe zurückhalten müsse, wie das von manchen meiner Kritiker ausgedrückt wird. Es ist meine Überzeugung, dass das weder möglich noch wünschenswert ist und dass ein solcher Versuch zu Selbstbetrug und Primitivität führt* » (Paul TILLICH, *Main Works/Hauptwerke*, hg. Von Carl Heinz Ratschow IV, Berlin/New York: De Gruyter/Evangelisches Verlagswerk 1987ff., p. 357).

allemand dont les écrits se préoccupaient plus de la religion dans ses rapports avec la culture, de la philosophie de la religion et de la théologie de la culture y compris une théorie du socialisme religieux⁵⁶. Notre démarche s'effectue en aval commençant par la période américaine et finissant en amont par la période allemande.

Voici comment s'annonce le plan de notre travail. Dans le premier chapitre de la première partie de notre recherche on s'attardera sur une analyse de l'ouvrage de Tillich *Le courage d'être* (1952) en suivant de près tous les chapitres et paragraphes qui le composent. Notre analyse est surtout guidée par le souci de trouver quelles sont les thématiques de l'ouvrage qui s'apparentent le plus à l'être et au non-être, et en procédant à une analyse détaillée de ce qu'est l'angoisse dans son rapport avec la négativité du non-être et de ce qu'est le courage dans son rapport avec la positivité de l'être. Si le courage affirme l'être, c'est parce qu'il résiste à la menace du non-être sous la forme de l'angoisse. La philosophie de l'être est une philosophie du courage au même titre que la philosophie du non-être est une philosophie de l'angoisse. L'une conflue avec l'autre. L'on traitera également dans ce chapitre quelques thèmes classiques de création, de chute, de révélation, de vitalité avec une parenthèse pas moins intéressante sur le détachement selon Maître Eckhart. L'on verra que notre lecture du *détachement* tel que la mystique rhénane l'entend rejoint sur beaucoup de points la façon dont Tillich comprend l'*hybris* démonique comme *attachement* à l'égo. L'affirmation de soi de l'être est fondée sur une volonté de néantisation et de détachement à l'égard de soi parce que l'homme détaché (Eckhart) est celui en qui on ne trouvera aucune trace d'*hybris* ou d'élévation démonique de soi (Tillich).

Toujours dans la partie qui traite des écrits de la période américaine, Le deuxième chapitre de notre travail est commandé par l'analyse de l'essence et de l'existence dans la *Théologie de la culture* (1959) de Tillich y compris leur rapport simultanément avec les deux

⁵⁶ Voir l'introduction qu'a faite Jean Richard aux articles de la période allemande dans *La dimension religieuse de la culture*, Cerf, Labor et Fides, Presses de l'Université Laval, 1990, p.3-9. L'on ne se range ni du côté de Jean Richard qui sauvegarde chez Tillich la distinction entre la période allemande et américaine ni du côté de Marc Michel qui ne voit pas cette distinction, même si Richard reconnaît la permanence de certains éléments fondamentaux dans l'œuvre de Tillich (Voir Jean RICHARD, « L'évolution de Paul Tillich du projet de 1913 au système achevé », dans *Laval théologique et philosophique*, Vol. 40, N° 3 (octobre 1984), p. 339-361). Il faut ajouter que suite à l'observation de Hanns Lillje avec laquelle on est d'accord, le discours du Tillich américain est beaucoup plus souple et clair qu'allemand. « L'obligation de se mouvoir dans un ensemble de concepts différent du flux allemand aura été bénéfique pour l'acuité et la clarté de sa pensée » (Hanns LILLJE, « Paul Tillich's Bedeutung für das amerikanische Geistesleben », dans *Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag*, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, p. 154s).

principes de positivité-négativité. Mais cette analyse de l'essence et de l'existence est inscrite dans le cadre plus large d'une moralité ontologique qui part de l'existence pour atteindre l'essence. Tant que l'on parlera de l'existence, une mise au point de l'existentialisme et de la psychologie des profondeurs n'est pas sans importance surtout que la méthode de Tillich est partout la même : partir des questions posées par l'existence afin de trouver les réponses dans notre cheminement vers l'essence. Les questions émanent des *profondeurs*⁵⁷ et c'est de la profondeur de l'amour comme être essentiel que naît toute moralité véritable comme ontologie. En se basant sur *Le fondement religieux de la morale* (1963), l'on développera des thèmes afférents à la moralité tels que l'amour, la grâce, la liberté, la vérité sans négliger la comparaison que Tillich fait entre le point de vue chrétien et marxiste sur l'aliénation existentielle et leurs conceptions respectifs du salut.

Dans le troisième chapitre de la période américaine on passera à la manière dont Tillich explique ce qu'il entend par « préoccupation ultime » que quelques traducteurs traduisent par « souci ultime ». L'on s'emploiera à montrer l'importance de la corrélation question/réponse dans le contexte du problème de la connaissance comme union du sujet et de l'objet dans tout acte de connaître et l'on tâchera également de souligner la place qu'occupent la positivité et la négativité dans la révélation à la fois du mystère, du miracle et de l'extase. Dans ce chapitre qui est une étude du premier tome de la *Théologie systématique* (1951) (Introduction, Raison et Révélation ; traduction française) nous faisons allusions à d'autres ouvrages de Tillich dont les idées recourent de loin celles du susdit tome.

Le quatrième chapitre est une étude approfondie des quatre volumes restants de la *Théologie systématique* (1957-1963), c'est-à-dire du tome II au tome V (traduction française). L'étude se propose de développer la relation dialectique entre l'être et le non-être en rapport avec des thèmes chers à Tillich dont le fini et l'infini, le soi et le monde, l'individuation et la participation, Dieu et l'être, sans omettre les quatre catégories de la finitude que sont le temps, l'espace, la causalité et la substance. L'on montrera aussi comment Tillich conçoit le rapport entre la religion et la culture dans ce qu'elles ont d'autonomique, d'hétéronomique et de théonomique. L'on s'évertuera à décrire le démonique comme tentative avortée du fini de

⁵⁷ Voir Paul TILLICH, *Les fondations sont ébranlées*, trad. de l'anglais par François Larlenque, Robert Morel Editeur, Garamond, 1967, p. 75-90.

s'octroyer l'inconditionnalité et l'ambivalence du symbole qui peut soit renvoyer à l'absolu dont il est l'expression soit à lui-même dans un processus de démonisation. L'on finit ce chapitre par montrer la concomitance de la vie et de la mort en rapport avec l'être et le non-être, et en mettant en exergue toutes les caractéristiques de la Vie et de l'Esprit comme processus d'accroissement et de conservation dans le cadre plus large de la « Présence Spirituelle » développée par Tillich en long et en large dans le quatrième volume de la *Théologie systématique*.

Le cinquième chapitre est relativement petit par rapport aux autres chapitres de la période américaine. Il tentera de décrire notre relation avec ce qui nous préoccupe ultimement et avec le sacré, dans le cadre d'une foi essentiellement dynamique au sens où elle intègre pas seulement la certitude et la sécurité mais également le doute, l'insécurité et l'incertitude à son égard. Le chapitre qui se penchera sur la *Dynamique de la foi* (1957) montrera qu'il est impossible à Tillich qu'on ait une expérience de ce qui nous préoccupe ultimement sans qu'on participe à la positivité de l'être et qu'on en soit séparé par la négativité du non-être. La foi est dynamique en ceci qu'elle repose sur sa propre certitude (positivité) qui est incertitude (négativité) surmontée et dépassée parce qu'elle est acceptation de la finitude de l'existence.

Le sixième chapitre et le dernier de la période américaine s'appliquera à étudier un ouvrage de Tillich dont le contenu s'apparente très clairement à l'ontologie. Tillich précise dans son livre *Amour, pouvoir et justice* (1954) qu'il s'agit d'une étude proprement ontologique des trois concepts importants d'amour, de pouvoir et de justice. Il dit clairement qu'il est impossible de faire une étude approfondie de ces trois notions sans les aborder d'un point de vue ontologique. On essayera donc dans ce chapitre de montrer le lien entre chacune des trois notions avec la positivité de l'être et la négativité du non-être et l'on finira par clarifier leur rapport simultané avec ce que Tillich appelle « la réalité dernière ».

La deuxième partie de notre travail qui correspond à la période allemande est plus réduite que la première pour la raison sus-indiquée que le Tillich américain est plus proche de l'ontologie que l'allemand, et que les sources dont on dispose en français sont plus nombreuses. On a trouvé bon de la diviser seulement en trois chapitres ; le premier traitant des *Écrits théologiques allemands* (1919-1931), le deuxième de la *Dogmatique de Marbourg* (1925)⁵⁸ et le troisième de la

⁵⁸ Je me suis référé à la *Dogmatique* de Marbourg et non à celle de Dresden pour la simple raison qu'on ne dispose pour aujourd'hui que de la traduction française de la première.

Substance catholique et principe protestant même si les articles qui y sont regroupés subsument les deux périodes allemandes et américaines (1928-1965). Ceci sert d'illustration à l'idée que le discours ontologique n'est pas limité à la période américaine. Il convient aussi de noter que les *Écrits socialistes allemands* (1919-1931) et les *Écrits contre les nazis* (1932-1935) qui remontent à la période allemande ne font pas l'objet d'étude de cette recherche pour la simple raison que leurs contenus ne sont pas du tout en rapport avec notre thèse de départ.

Dans le premier chapitre de la période allemande l'on extraira la conception que se fait Tillich de l'Inconditionné et comment Celui-ci a un rapport étroit avec l'être. L'on découvrira dans quelle mesure l'Inconditionné est à la fois lié à la réalité (positivité) tout en étant séparé (négativité). Le deuxième chapitre de la période allemande visera à étudier la *Dogmatique* de Marbourg (1925). Il y exposera quelques notions importantes comme celles d'ébranlement et de retournement, de corrélation révélationnelle, de révélation parfaite, de douleur et de plaisir, de démonique et de créateur en lien avec l'être et le non-être. On y montrera dans la *Dogmatique* de Tillich qu'elle présentera les mêmes motifs que nous trouverons dans la période américaine, ce qui nous servira d'arguments appuyant notre thèse de départ. Le troisième chapitre s'arrêtera sur les rôles positifs simultanés que peuvent jouer le catholicisme et le protestantisme l'un par rapport à l'autre. L'on verra comment chacun d'eux sert de correctif et de constructif à l'autre tout en sauvegardant leur identité qui les caractérise et les différencie, comme on soulignera selon notre lecture le rôle « crucial » de la croix du Christ qui seule conjugue à la substance sacramentelle du catholicisme le principe prophétique critique du protestantisme. Les trois chapitres seront suivis par le quatrième et dernier chapitre qui fera le point sur la littérature secondaire et l'état des recherches autrefois et actuelles sur la pensée de Tillich en cherchant où se trouvent des explications par-ci par-là pointant du doigt la positivité d'être et la négativité de non-être en rapport direct avec notre thématique de travail.

Méthodologie du travail

Mon projet de recherche qui ne prétend nullement à l'exhaustivité, se propose entre autres de montrer le background idéaliste de la pensée de Tillich, lecteur de Fichte, et « disciple » de Schelling⁵⁹, et surtout de faire entrevoir dans ce que nous disposons de l'œuvre

⁵⁹ Tillich ne cache pas sa dette envers Schelling dans ses réflexions autobiographiques : « C'est la raison de l'impression extraordinaire que fit sur moi la philosophie de la nature de Schelling, bien que je fusse parfaitement

immense de Tillich où se trouvent les traces et les marques de ces deux principes de positivité et de négativité qui sous-tendent la pensée philosophique de Tillich et jalonnent beaucoup de ses ouvrages. C'est pourquoi mon travail suit une méthodologie bien précise : chaque partie de la recherche vise à extraire, dans une lecture pas moins interprétative, le lien rarement explicite majoritairement implicite entre les écrits de Tillich et les deux concepts d'être et de non-être. Dépendamment des ouvrages de Tillich, quelques-uns font l'objet d'une étude plus minutieuse et détaillée de ces deux concepts, alors que d'autres ouvrages sont intégrés dans le tout sans qu'il leur soit consacré des titres et des parties à part. Cela revient au fait que des ouvrages de Tillich sont plus facilement aptes à être exploités dans leur rapport avec l'être et le non-être que d'autres. On a souligné, quand on a annoncé le plan et la structure du travail, quels sont les ouvrages principaux de Tillich auxquels on a accordé plus de temps et de travail et auxquels on a consacré les six chapitres de la période américaine.

conscient que cette philosophie représentait une impossibilité scientifique » (Paul TILLICH, *Le christianisme et les religions*, trad. de l'anglais par Fernand Chapey, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p. 17-18).

Première partie : Les Écrits de la période américaine (1933-1965)

Premier chapitre : *Le courage d'être* (1952), Être et non-être

Ce livre que Tillich a écrit en 1952 offre une analyse originale du concept de courage en lien avec le courant existentialiste et la formulation luthérienne de la justification par la foi. Le traducteur Jean-Pierre LeMay note que pour une bonne part, le *Courage d'être* « est né d'une série de conférences que Tillich a données à l'Université de Yale dans le cadre des *Terry Lectures* »⁶⁰. Tillich présenta au semestre de l'automne 1950 quatre des six chapitres dont le livre est composé (chapitre I, IV, V, et VI) et l'année suivante il écrivit les chapitres II et III. La *Yale University Press* publiait en 1952 une première édition du *Courage d'être* sous le titre anglais *The Courage to Be* et connut un succès mondial et fut traduit en plusieurs langues. A qui s'adresse cet ouvrage ? se demande-t-on. Il semble s'adresser aux hommes qui sont possédés par le doute radical ainsi qu'à tous ceux qui prennent au sérieux la question du sens de l'existence et de la vie. Tillich étudie dans cet ouvrage plusieurs thèmes qui lui sont chers à savoir le courage et l'angoisse, l'être et le non-être, le destin et la mort, le vide et l'absurde, la culpabilité et la damnation, l'individuation et la participation, l'existentialisme, la foi absolue, le désespoir, le théisme ainsi que le courage d'accepter d'être accepté.

Le concept de courage dans l'histoire de la philosophie

Selon Tillich le courage est le concept-clé qui nous ouvre la porte d'entrée au mystère de l'être. Avant d'être un concept éthique, le courage est un concept ontologique. Entre le courage et l'être se tisse une relation circulaire d'interdépendance révélationnelle. Le courage révèle ce qu'est l'être et l'être ce qu'est le courage⁶¹. Le courage d'être est un acte éthique par lequel l'homme affirme son propre être ontologique. Le courage est en lui-même un principe positif d'affirmation de soi de l'être. Par l'action, le courageux affirme la puissance-permanence de son être et résiste à la menace de la négativité du non-être. Tillich prétend ne rien comprendre du

⁶⁰ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, trad. de l'anglais par Jean-Pierre LeMay, Labor et Fides, 2014, p. 24.

⁶¹ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, trad. de l'anglais par Fernand Chapey, Casterman, 1967, p.16. Je n'ai pas choisi la traduction de Chapey par préférence mais pour la simple raison que quand j'ai commencé à travailler là-dessus je ne disposais que de celle de Chapey.

courage sans son caractère ontologique. Il écrit vers la fin du premier chapitre : « [...] le caractère moral du courage demeure incompréhensible sans son caractère ontologique »⁶².

Dans le premier chapitre du *Courage d'être* Tillich fait le parcours philosophico-historique et interprétatif du concept de courage. Selon Platon, le courage est en relation avec cet élément de l'âme appelé *thymos*. Il fait le lien entre la raison et le désir. Selon Aristote, l'homme courageux agit « en vue de ce qui est noble, car c'est le but de la vertu »⁶³. Et « noble » traduit ici *Kalos*, ce qui est beau et digne de louange. Le courage est donc l'actualisation de la puissance de l'être en nous dans le devenir. Il est le passage de la puissance à l'acte, le mouvement immanent vers la finalité entéléchique, la tension humaine vers le courage d'être divin. Le courage implique l'acte éthique de sacrifier le tout secondaire au profit de l'essentiel. Ce sacrifice radicalisé peut aller au point où l'on perd son être propre, pour affirmer l'Être qui prévaut sur tout être. L'exemple éminent d'un tel courage radical est celui du soldat qui paradoxalement affirme l'être de l'État en niant le sien propre. Il se nie soi-même (négativité) pour affirmer autre chose que soi-même, pour affirmer l'État (positivité). Le mot grec pour courage est *andreia* (virilité). Le terme allemand « *Mut* » est affaire de « cœur », entendu comme centre de la personne⁶⁴. *Mutig* veut dire *beherzt* (de même que le terme franco-anglais « courage » vient du français « cœur »⁶⁵).

Cette réflexion de Tillich sur le courage comme affirmation de l'être nous a conduits à remarquer que le courage est ce principe ontologique *positif* qui affirme l'être contre la menace du non-être qui veut le nier. Si l'expérience du courage révèle que l'être veut s'affirmer dans l'existence à tout prix (positivité), l'expérience de l'angoisse révèle que le non-être menace cette même affirmation de l'être (négativité). Le non-être est ce qui nie l'être en fonction de l'être (et c'est en cela qu'il est démonique ; ce que l'on montrera dans les parties ultérieures du travail). Il est ce principe négatif qui nie le principe positif de l'être.

Pour Saint Thomas d'Aquin qui se prononce pour la priorité de l'intellect, subordonne le courage à la sagesse et le définit par rapport à la foi. Etant un don de l'Esprit-Saint, le courage est une vertu parmi d'autres, s'intégrant à la foi et l'espérance. Convaincu du caractère

⁶² Ibid., p.41.

⁶³ Ibid., p.18.

⁶⁴ Ibid., p.19.

⁶⁵ Idem.

ontologique du courage, Tillich ne le subordonne pas à la foi. C'est plutôt la foi elle-même qui s'interprète à partir d'une analyse du courage.

La mort de Socrate fut pour les stoïciens un modèle typique du vrai courage à la fois héroïque et vertueux. « Elle révélait ce qu'était un courage capable d'affirmer la vie parce qu'il était capable d'affirmer la mort »⁶⁶. Le courage n'est plus la force d'âme du soldat mais celui du philosophe, du sage. Sénèque montre que la crainte devant la mort et la crainte devant la vie sont interdépendants comme le courage de mourir et le courage de vivre. Il y a des gens qui ne veulent pas vivre et ne savent pas non plus mourir. « Mais il (Sénèque) savait –comme Freud du reste- que l'incapacité d'affirmer la vie n'implique pas forcément la capacité d'affirmer la mort. L'angoisse du destin et de la mort domine même la vie de ceux qui ont perdu la volonté de vivre. Ce qui montre que la recommandation stoïcienne du suicide ne s'adresse pas à ceux qui ont triomphé de la vie, qui sont tout à la fois capables de vivre et de mourir et qui peuvent choisir librement entre les deux »⁶⁷. Selon cette affirmation que Tillich cite, le courage d'être stoïcien trouve son fondement dans la suprématie de la raison chez l'homme, la suprématie du *Logos*, comme sens de la totalité unifiée. « Le courage stoïcien présuppose que le centre de la personne s'abandonne au *Logos* de l'être ; il est participation au divin pouvoir de la raison, pouvoir qui l'emporte sur l'empire des passions et des angoisses »⁶⁸. Ce qui s'oppose au courage de la sagesse c'est l'angoisse de la mort et de l'épreuve. Contrairement à la peur qui s'éprouve devant un objet parce qu'on a toujours peur « de », l'angoisse n'a pas d'objet. Elle est à elle-même son propre objet. « Rien n'est terrible, dit Sénèque, dans les choses, sinon la crainte elle-même »⁶⁹. Epictète écrit : « Ce n'est pas la mort ou l'épreuve, en effet, qui sont chose effrayante, mais la crainte de la mort et de la tribulation »⁷⁰. Le courage n'est pas séparé de la joie. Sénèque exhorte à se donner la tâche « d'apprendre à éprouver la joie ». La joie n'a pas ici ce caractère de satisfaction de plaisirs instantanés mais l'expression du « Oui » courageux à notre être propre et véritable. Dans l'affirmation de soi dans l'existence, courage et joie ne font qu'un.

Tillich trouve dans l'*Ethique* de Spinoza un argument à la faveur de l'enracinement ontologique de la notion éthique du courage. Spinoza manifestait dans cette œuvre les assises

⁶⁶ Ibid., p.24.

⁶⁷ Ibid., p.25. (Nous ajoutons).

⁶⁸ Ibid., p.26.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Idem.

ontologiques de l'existence éthique de l'homme. L'essence, pour Spinoza, est cet effort par lequel toute chose s'affirme dans son être et s'efforce de persévérer dans son être. Cet effort *conatus* n'est pas un élément à côté d'autres éléments mais ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, l'essence d'une chose. Spinoza définit le courage ainsi : « Par courage, j'entends le désir par lequel tout homme s'efforce de conserver son être selon les seuls commandements de la raison »⁷¹. Or, il y a un seul commandement, celui d'aimer, ajoute Tillich. Celui-ci fait écho à l'idée développée par Erich Fromm selon laquelle un juste amour de soi et un juste amour d'autrui sont interdépendants⁷². « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Matthieu 22, 39). L'affirmation de soi, selon Spinoza, est participation à l'affirmation de soi divine. C'est de la puissance de Dieu que toute chose puise sa puissance propre et persévère dans l'être. En s'aimant, Dieu aime les êtres humains en lui-même parce qu'ils participent de lui, sont en lui et ont leurs êtres en lui. L'affirmation de soi individuelle participe de et à l'affirmation de soi divine comme « participation à l'acte universel divin d'affirmation de soi qui est la puissance d'où chaque acte individuel tire son origine »⁷³.

Selon Nietzsche, la vie est une « volonté de puissance ». Tillich ne voit dans ce terme que sa dimension ontologique. La volonté nietzschéenne n'a rien de psychologique et la puissance n'a rien de sociologique. La volonté de puissance est « l'affirmation de soi de la vie en tant que vie, comprenant conservation de soi et croissance »⁷⁴. La volonté nietzschéenne ne veut pas quelque chose qui lui est extérieur, elle ne veut pas telle ou telle chose, elle se veut elle-même et ne veut que son propre vouloir, vouloir la conservation de soi et le dépassement de soi dans le sur-homme. La volonté ne s'accroît pas en puissance en ayant plus, en accumulant plus d'avoir mais en se possédant et s'accroissant plus elle-même, s'octroyant plus d'être. La réalité ultime est la volonté de puissance dont la volonté est de se vouloir en affirmant et accroissant son propre vouloir de soi et rien d'autre.

Tillich voit dans Nietzsche le représentant le plus puissant de la « philosophie de la vie ». Pourquoi une « philosophie de la vie » et non pas une « philosophie de la volonté ou de la puissance » ? Comment surmonter la menace du non-être de la mort sinon par la volonté de

⁷¹ Ibid., p.33.

⁷² Ibid., p.34.

⁷³ Ibid., p.35.

⁷⁴ Ibid., p.38.

puissance de la vie dans la survie de l'espèce et le cycle dynamique et renaissant de la roue de naissance. Bloqué par la puissance incontournable de la mort, Nietzsche l'a bien contournée moyennant le caractère circulaire et dynamique de la vie. Le cercle infernal de la mort, Nietzsche a pu le remplacer par le cycle dynamique de la vie qui se renaît elle-même à l'infini jusqu'au perfectionnement. La vie de l'individu est vaincue par la mort mais non la vie de l'espèce dont la volonté de puissance est la conservation et l'affirmation de la vie elle-même. C'est ainsi que la vie s'apparente à l'être comme principe positif affirmatif de lui-même contre la menace de la mort, c'est-à-dire contre le non-être comme principe négatif niant la vie. Le non-être est à l'être ce que la mort est à la vie, ce que la négativité est à la positivité.

Le processus de la vie tend vers la négation de la vie, vers la mort. Cette négation est inscrite en elle-même mais tend vers son auto-dépassement dans et par la vie. Comment la vie, qui est une volonté de vivre, dépasse-t-elle la volonté de mort, inscrite en elle-même comme nécessité ? Échapper à la nécessité de mort est inscrit aussi dans le processus de la vie qui se surpasse et survit dans la survie de l'espèce. Le sur-homme n'est pas un individu, le sur-homme est l'espèce-homme. De même que la négation de la vie se trouve surmontée par la vie, la négation de l'être se trouve surmontée par l'être. La vie résiste à la mort et l'être à la menace du non-être. La mort n'est pas un phénomène exogène qui advient à la vie de l'extérieur ; elle est déjà à l'œuvre à l'intérieur de la vie comme un phénomène endogène. Seul le vivant meurt. Le courage est cette puissance positive (positivité) qu'a la vie de s'affirmer « en dépit de » (la négativité). La vie s'affirme en dépit de la maladie, de la vieillesse, de l'échec, de la mort. La vie dit « oui » à la vie. Celui qui dit non à la vie s'exprime en termes de négativité, de lâcheté, de soumission et de lâcher-prise. Nietzsche voit donc dans le « courage de vie » qui n'est que « courage d'être » le bien suprême, ce qui, dans les termes aristotéliens, est noble, beau et digne de louange. « Qu'est-ce qui est bien ? Demandez-vous. Être brave, voilà qui est bien »⁷⁵.

Revenons au cercle nietzschéen. En terme éthique, le vertueux selon Nietzsche est celui qui s'affirme et affirme son Moi en se perfectionnant. Le Moi n'a pas, il est. Le Moi est cercle et le cercle s'atteint sans cesse en se tournant et se tordant à l'infini. C'est la roue de l'existence, la roue de la vie. Plus le cercle tourne sur lui-même et se perfectionne, plus il s'atteint et se réalise. Nietzsche écrit : « C'est ton très cher Moi, ta vertu. Le désir du cercle est en toi : c'est pour

⁷⁵ Ibid., p.38-39.

s'atteindre lui-même que tout cercle se tord et se retourne »⁷⁶. La vie bonne est donc la vie courageuse. Selon ce qui vient d'être dit, Tillich considère Nietzsche comme une reprise de Spinoza mais en termes dynamiques : la « vie » tient la place de la « substance ». Le courage est donc affirmation d'être et affirmation de vie comme sur-être, sur-homme et sur-vie. « Le moi dont l'affirmation de soi est vertu et courage est le moi qui se surpasse : « Et la vie elle-même m'a dit ce secret : « voyez, je suis ce qui doit toujours se surpasser » »⁷⁷.

La vie d'un individu, selon Nietzsche, s'évanouit par la mort pour accroître plus la puissance et affirmer davantage la vie. « [...] pour lui (Nietzsche), l'affirmation de soi inclut la négation de soi, non pour l'amour de la négation, mais pour l'amour de l'affirmation la plus grande possible [...] »⁷⁸. Cette affirmation de soi est le contraire de la soumission. Toute soumission à autre que le soi est mal et lâcheté, et toute soumission à soi est paradoxalement affirmation de soi. Le Moi se risque, se commande et obéit à soi afin qu'il se réalise et s'atteigne. Tillich cite une affirmation de Nietzsche sur le courage qui montre à merveille l'enracinement existentiel de ce dernier dans la vie : « Avez-vous du courage, Ô mes frères ? [...] Non le courage devant témoins, mais le courage de l'ermite et de l'aigle, que pas même Dieu n'aperçoit ? [...] Il a du cœur, celui qui connaît la crainte mais la vainc, qui voit l'abîme mais avec orgueil. Celui qui voit l'abîme mais avec des yeux d'aigle, celui qui avec des serres d'aigle étreint l'abîme, celui-là a du courage »⁷⁹. Tillich voit donc dans l'abîme nietzschéen l'autre terme existentiel du « non-être ». Le courage est donc « la force d'âme », le principe positif d'affirmer l'être en dépit de la mort, d'affirmer la volonté de puissance en dépit de la résignation, d'affirmer plutôt la volonté de mort que la mort de la volonté (contrairement à Schopenhauer), d'affirmer la positivité malgré la négativité.

Dans le premier chapitre du *Courage d'être*, Tillich se posait deux objectifs : l'un était de montrer le caractère existentiel et ontologique du courage et l'autre est de le prendre comme « voie d'accès exceptionnelle pour l'approche ontologique de la réalité »⁸⁰. Le survol historique que Tillich faisait dans le premier chapitre était dans le but de nous procurer un matériel conceptuel et ontologique solide pour traiter systématiquement du problème du courage. Tillich

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Idem. (Nous ajoutons).

⁷⁹ Ibid., p.40-41.

⁸⁰ Ibid., p.41.

trouve donc dans le courage le concept le mieux adapté à expliquer l'ultime réalité dans toutes ses dimensions et ramifications. Approcher la réalité semble être selon Tillich une approche du « courage d'être ». Reste à savoir si Tillich avait-il l'intention de réduire la réalité ultime en effectuant trois autres réductions : une première réduction de la réalité à l'être, une seconde au courage, et une troisième au courage d'être ? Il faudrait se demander également dans quelle mesure Tillich, comme penseur des frontières, se situe-t-il à la lisière entre une approche existentielle de la réalité centrée sur le courage et une approche ontologique de cette même réalité centrée sur l'être, afin d'en faire une synthèse moyennant « le courage d'être ».

Le non-être clé de l'être

Tillich confère au non-être une signification ontologique. Si le courage est la clé qui ouvre la porte de l'être, il ouvre aussitôt celle du non-être : la porte avec laquelle on ouvre est celle avec laquelle on ferme. L'être et le non-être sont par rapport à la réalité ultime ce que l'ouverture et la fermeture sont par rapport à la porte. L'un n'existe pas sans l'autre. Une chose est dans la mesure où elle est ce qu'elle est et n'est pas ce qu'elle n'est pas. Toute affirmation suppose une négation et toute négation fait partie d'une affirmation. A est A et A n'est pas B, ni C, ni D ... Le contraire d'une chose nous fait connaître cette chose. Le non-être nous fait connaître l'être et inversement⁸¹. Tillich considère que le non-être est le concept le plus discuté en philosophie. Déjà Parménide et Démocrite s'en sont servis. Le premier l'a écarté comme concept en sacrifiant la vie, le second l'a identifié à l'espace vide. Platon s'en est servi pour expliquer son dualisme. L'être du monde sensible s'identifie au non-être. Il n'est pas l'être véritable qui demeure comme pure essence. Il est copie, reflet, illusion et irréalité. N'est que ce qui n'est pas, que ce qui n'est pas vu, la pure essentialité-idéalité.

Saint Augustin a expliqué le problème du mal en rapport avec la dialectique lumière-ténèbres. Le mal n'a pas d'être consistant. Il n'est que parce que le bien n'est pas. Le mal est

⁸¹ Il est remarquable que dans *L'être et le néant* Sartre fait entrevoir l'existence en langue française de termes signifiant à la fois l'être et le néant. A titre d'exemple, quand on dit « Ne touche à rien » on désigne par là « ne touche aucune chose de cet ensemble d'objets existants ». Le *Rien* ici pointe du doigt l'être. Un autre exemple : quand on pose la question : « Y a-t-il quelqu'un dans cette salle ? » Si la réponse est négative on dit : « Personne n'est là ». « Personne » ici fait écho au non-être. « Il est frappant, à cet égard, que la langue nous fournisse un néant de choses « Rien » et un néant d'êtres humains « Personne » » (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 51). Heidegger note aussi qu'il est impossible qu'on pense l'Être sans penser le Rien : « Le néantisant dans l'Être est l'essence de ce que j'appelle le Rien. C'est pourquoi la pensée, parce qu'elle pense l'Être, pense le Rien ». (M. HEIDEGGER, *Questions III*, op.cit., p. 148).

manque d'être, absence d'être véritable. Plus le bien n'est pas, plus le mal accroît son être. Le non-être du mal acquiert d'être de l'absence du bien pour passer du non-être à l'être. De même que les ténèbres existent par manque de lumière, ainsi le non-être existe par manque d'être, et le mal par manque de bien. Dans *Recherches sur la liberté humaine* Schelling écrit : « Or le Mal n'est pas une essence, mais une inessence (*Unwesen*) qui n'est une réalité que dans le contraire, et n'est pas en soi »⁸². C'est dans cette dialectique que s'explique la thèse hégélienne ainsi que bohémienne du « Oui » de la positivité et du « Non » de la négativité. La possibilité qu'a le non-être de s'affirmer, il la tient de l'être. C'est ainsi que Tillich comprend qu'il n'y a pas de réalité purement négative parce que le négatif vit du positif qu'il déforme⁸³. Il écrit : « [...] aucune chose qui a de l'être ne peut ultimement s'anéantir. L'éternité n'exclut rien de ce qui est, dans la mesure où il est, mais elle l'exclut dans la mesure où il se mélange avec du non-être et n'en est pas encore libéré »⁸⁴. La damnation éternelle n'est pas un retour au néant absolu, à un non-être absolu, mais à un état où le non-être tient sa vie de l'être et n'est jamais surmonté par l'être.

Les philosophes de la vie (depuis Schelling et Schopenhauer) et ceux du devenir (Bergson, Whitehead) passant par les existentialistes (Heidegger, Sartre), tous se sont occupés de la question du non-être. Bien qu'il soit la négation de tout concept, le « non-être » est un concept aussi bien important que l'être. Il n'est pas un concept dérivé de l'être, il n'est pas non plus le contraire ou la négation purement verbale de l'être comme lorsqu'on dit par exemple que quelqu'un est méchant et non gentil, que c'est une femme et non un homme, que cette chose est laide et non belle... Être et non-être supposent l'un l'autre et sont dans une relation non contradictoire mais paradoxale voire dialectique. L'être révèle ce qu'est le non-être et le non-être révèle ce qu'est l'être⁸⁵. Tillich se pose la question de savoir de quelle façon le non-être se

⁸² F.-W. SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine*, trad. de l'allemand par Marc Richir, Payot, Paris, 1977, [409], p.156. Le « *Unwesen* » est un terme allemand très important qui souligne l'idée d'un mal rendu effectif et n'étant pas quelque chose d'essentiel. Il pourrait être assimilé à une réalité ou à un concept d'être perverti par le mal.

⁸³ Dans un paragraphe traitant du danger de la démonisation Schüssler écrit : « *D.h. etwas Zweideutiges wird vergottet, etwas, in dem Positives und Negatives zweideutig vereint sind, wird als unzweideutig positiv betrachtet. Das rein Negative hat kein Sein. Vielmehr lebt das Negative von dem Positiven, das es negiert [...] Das bedeutet, dass das Negative in der konkreten Existenz immer getragen ist vom Positiven.* » « *Das Negative hat Realität nur als die Verzerrung des Positiven* » » (Werner SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion: Paul Tillich*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1989, p. 97).

⁸⁴ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. d'André Gounelle et de Jean-Marc Saint en collaboration avec Claude Conedera, T. V, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 2009, p. 155.

⁸⁵ Dans le même sens Sartre souligne que la question de l'être est conditionnée et circonscrite par la question du non-être. Il écrit dans *L'être et le néant* : « C'est la possibilité permanente du non-être, hors de nous et en nous, qui

rapporte à l'être lui-même. Il répond d'une façon métaphorique en disant que « l'être embrasse lui-même et le non-être »⁸⁶. Le non-être est éternellement inscrit dans l'être. Celui-ci comprend le non-être à l'intérieur de lui-même et le surmonte infiniment en le dépassant dans le développement et la permanence de la vie divine. La vie divine est créatrice et n'a rien de statique. Elle affirme à jamais la suprématie de l'être sur le non-être et le domine. La vie divine n'est pas « acte pur » mais affirmation de soi créatrice et mouvement infini surmontant éternellement et dialectiquement la menace du non-être. Le courage d'être humain trouve dans ce courage d'Être divin sa source et son modèle.

Courage d'être et angoisse du non-être

Il est fort significatif qu'à ce niveau du développement de son argumentation qui montre l'interdépendance de ces deux concepts d'être et de non-être, Tillich introduit le concept-clé d'angoisse s'opposant au courage. Si le courage est courage d'être, il est simultanément dépassement de l'angoisse et affranchissement de la menace du non-être. Le courage d'être (positivité) s'oppose catégoriquement à l'angoisse du non-être⁸⁷ (négativité). À une ontologie du courage correspond une ontologie de l'angoisse. L'angoisse est l'expérience qu'a l'être de la menace du non-être. Elle est un sentiment de perte et de perdition par lequel l'homme expérimente dans l'être l'angoisse du non-être. L'expérience du non-être ouvre la voie à l'expérience de notre finitude. Il est intéressant de lire à ce propos l'excellente introduction de Jean-Pierre LeMay au *Courage d'être* retraduit par lui après celle de Fernand Chapey. LeMay a bien vu dans le non-être cette conscience de la menace qui résiste à l'être et qui s'appelle angoisse. C'est la puissance de négation qu'est le non-être au cœur de l'être qui confère à celui-ci un caractère plutôt dynamique et non fixiste statique. « Le non-être est une puissance de négation au cœur même de l'être ; son statut ontologique offre un caractère dialectique : il

conditionne nos questions sur l'être. Et c'est encore le non-être qui va circonscrire la réponse : ce que l'être *sera* s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il *n'est pas* » (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, op.cit., p. 40).

⁸⁶ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.44.

⁸⁷ Citant Heidegger Sartre s'aperçoit que le « Dasein » se trouve menacé par la possibilité permanente du non-être qui est angoisse. « Il y a même pour le « Dasein » une possibilité permanente de se trouver « en face » du néant et de le découvrir comme phénomène : c'est l'angoisse ». (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, op.cit., p. 53).

dépend de l'être qu'il nie, son existence n'est autre que celle d'une négation parasitaire »⁸⁸, écrit LeMay.

Comme on l'a déjà montré, l'angoisse et la crainte se différencient en ce sens que la crainte ne s'éprouve que face à une menace quelconque ou à un objet défini, alors que l'angoisse n'a pas d'objet parce qu'elle trouve sa source dans le sujet, dans son expérience du non-être comme « néant »⁸⁹. Si l'on admet que l'angoisse n'a pas d'objet, cela implique que la source de l'angoisse échappe à la connaissance étant donné que toute connaissance suppose l'intentionnalité, c'est-à-dire la relation de sujet-connaissant à l'objet-connu. La source de l'angoisse étant le non-être, elle est du même coup inconnue et échappe à la conscience intentionnelle parce qu'elle n'admet pas la relation sujet-objet. Si l'angoisse n'a pas d'objet qu'on peut qualifier, elle est à elle-même son propre objet. Elle est donc du côté du sujet qui se donne à lui-même cette angoisse. Alors que la peur est du côté de l'objet. L'angoissé est producteur d'angoisse parce qu'il est prédisposé structurellement à s'angoisser. Il produit, comme sujet angoissé, des objets d'angoisse et de crainte, dans un processus objectivant. Il objectivise l'angoisse, il la somatise (comme dans tous les troubles psychosomatiques). C'est ainsi que Tillich comprend l'angoisse comme étant première alors que la crainte vient ensuite secondairement. La première est plus fondamentale que la seconde parce qu'elle s'enracine dans le fait que nous sommes des êtres finis exposés à l'anéantissement et à la menace du non-être contre l'être. L'angoisse de la finitude est la racine de la crainte, affirme Tillich. C'est le sujet qui se donne le sentiment de l'angoisse, se faisant sujet et objet de cette angoisse. La source de l'angoisse est abyssale.

Bien qu'elles se distinguent, la crainte et l'angoisse sont immanentes l'une à l'autre. Tillich prend comme exemple la mort dont l'homme expérimente à la fois la crainte et l'angoisse. La crainte de la mort a comme objet l'anticipation d'un événement conduisant à la mort : maladie, accident, agonie... alors que l'angoisse de la mort a comme objet ce qui va

⁸⁸ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, trad. par Jean-Pierre LeMay, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, Québec, 1999, p. 9-16. Notre lecture de l'angoisse selon Tillich partage le point de vue de LeMay surtout que celui-ci voit la structure de l'être fini comme un mélange à la fois d'être et de non-être.

⁸⁹ Kierkegaard a fait déjà cette distinction entre l'angoisse et la crainte et Tillich semble lui être redevable : « On ne voit presque jamais le concept de l'angoisse traité en psychologie, je fais donc remarquer sa complète différence d'avec la crainte et autres concepts semblables qui renvoient toujours à une chose précise, alors que l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible ». (S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, trad. du danois par Knud Ferlov et Jean -J. Gateau, Gallimard, 1935, p. 62.).

advenir « après la mort », la possibilité du non-être qui reste inconnu. L'expérience de la crainte de mort anticipée semble pour Tillich l'expérience typique de la concomitance de l'être et du non-être. C'est dans l'être que j'expérimente l'angoisse du non-être⁹⁰. C'est en fonction de la positivité que je fais l'expérience de la négativité. C'est dans la vie que j'expérimente l'angoisse de la mort. Le processus de mort se trouve donc inscrit dans le processus de la vie elle-même. L'angoisse poussée à l'extrême, Tillich l'assimile à la nudité. Il l'appelle « l'angoisse nue » justement parce qu'il en fait l'expérience de tous les mystiques. Dans leurs expériences de « la nuit de l'esprit », ils ont expérimenté leur propre néant, leur non-être dans la vision de « l'absolu dans sa nudité ».

Création, être et non-être

Il est impossible de définir la relation du non-être à l'être sans les inscrire dans le cadre plus général de la création *ex nihilo*. Interpréter la création constitue, pour Tillich, la première tâche de la théologie. Dieu comme l'Être-même⁹¹ a créé le monde à partir du non-être, du néant. La création est passage du non-être à l'être, des ténèbres à la lumière, de la négativité à la positivité. « L'être est la négation de la nuit primordiale du néant »⁹². Heidegger a repris la même question de Leibniz dans *Introduction à la Métaphysique* : « La question : Pourquoi y a-t-il l'étant et non plutôt rien nous force à poser la question préalable : « Qu'en est-il de l'être ? »⁹³. Le sens étymologique du verbe « être » est fort significatif à cet égard : exister c'est « se tenir hors de... », mais hors de quoi ? La réponse c'est : hors du néant. Exister c'est se tenir hors du non-être pour venir à l'être, pour faire advenir l'être. En dépit de cette « advenance » dans l'être, celui-ci doit assumer ce que Tillich appelle « l'héritage du non-être ». La condition de créature porte en elle la puissance de l'être, son fondement créateur (positivité) mais elle porte aussi et pour toujours la marque et la menace du non-être (négativité). La menace du non-être se traduit en termes de négativité, de finitude, de création et de chute.

⁹⁰ Kierkegaard fait la correspondance entre l'angoisse et le néant : « Voulons-nous savoir alors de plus près quel est l'objet de l'angoisse, il faut répondre ici comme partout qu'il n'est rien. L'angoisse et le néant ne cessent de se correspondre ». (Ibid., p. 141.)

⁹¹ Tillich applique à Dieu l'expression « l'Être-même » qu'il semble emprunter à Augustin. Alain de Libera écrit : « [...] pour Denys, l'être divin est « surêtre » et néant, pour Augustin, c'est « l'être même », *l'ipsum esse*, l'être-Lui, la vérité [...] » (Alain de LIBERA, *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions du Seuil, 1994, p. 37).

⁹² Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.49.

⁹³ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Gallimard, 1967, p.44.

Selon notre propre lecture, dans la doctrine créationnelle du Christianisme, Dieu a créé le monde à partir du néant et il a vu que ce qu'il a créé était bon. La bonté originelle consiste en ceci que le néant a précédé l'existence. Le néant originel était la condition de possibilité de l'existence⁹⁴. Dieu a créé le monde à partir du néant *ex nihilo*⁹⁵. L'homme, par son péché, a voulu renverser les rôles. Il a voulu devenir Dieu, sans Dieu, et en dehors de Dieu. Il a voulu se faire le fondement de soi, et en s'octroyant à tort ce privilège divin, il a rejoint le néant dont il a été créé. Il s'est voulu son propre fondement créateur et s'est détaché de la puissance d'être qui lui a donné l'être. C'est en voulant l'existence à partir de lui-même que l'homme a péché. Schelling écrit : « Ainsi donc commence le péché : l'homme transgresse l'être propre dans le non-être, la vérité dans le mensonge, la lumière dans les ténèbres, pour devenir lui-même fondement créateur, et pour régner sur toutes les choses avec la puissance du centre qu'il a en soi. Car même celui qui a abandonné le centre garde encore toujours le sentiment qu'il a été toutes les choses, à savoir en Dieu et avec Dieu ; c'est pourquoi il tend de nouveau à cet état, mais pour soi, non pas où il pourrait l'être, à savoir en Dieu. [...] Il y a dans le Mal la contradiction qui se ronge elle-même et qui s'anéantit toujours, qu'il s'efforce de devenir créaturel alors justement qu'il anéantit le lien de ce qui fait la créature, et qu'avec l'exubérance d'être tout, il tombe dans le non-être »⁹⁶. Tout le mal de l'homme consistait dans sa prétention démonique à s'identifier à l'absolu, et au lieu de s'octroyer l'être créaturel dépendamment de Dieu, il est tombé dans le non-être de l'auto-suffisance orgueilleuse. Il est à préciser que Tillich était contre l'idée du péché originel⁹⁷.

⁹⁴ Selon Sartre pour qui l'existence précède l'essence il est impossible que le néant soit antérieur à l'être. « Cela signifie que l'être est antérieur au néant et le fonde. Par quoi il faut entendre non seulement que l'être a sur le néant une préséance logique mais encore que c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficace. C'est ce que nous exprimons en disant que le néant hante l'être » (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, op.cit., p. 52).

⁹⁵ La théologie classique affirme la création « *ex nihilo* ». Selon elle, Dieu a fait surgir le monde du néant. Quand il a décidé de créer, il n'existait absolument rien dont il pouvait se servir ; il ne disposait pas d'une « matière », de « quelque chose » qui était là et avec quoi il lui était possible de travailler. Là où il y avait le vide le plus complet, par la seule puissance de sa parole il a fait surgir l'être et les créatures. Les théologiens créationnistes ont trouvé dans le deuxième livre des Maccabées une illustration à la faveur de la création *ex nihilo* : « S'il te plaît, mon enfant, regarde le ciel et la terre, vois tout ce qui est en eux. Reconnais-le : Dieu les a créés à partir de rien et il a créé les êtres humains de la même façon » (2 Maccabées 7, 28).

⁹⁶ F.-W. SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine*, op.cit., [390-391], p.138.

⁹⁷ Le terme de péché originel devrait être abandonné complètement selon Tillich. (Voir Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 124 ; Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 68). Dans *Dogmatique* écrit-il : « [...] le concept de péché héréditaire est inadéquat » (Paul TILLICH, *Dogmatique*, trad. de Paul Asselin et de Lucien Pelletier, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 1997, p. 184).

Il est impossible à Tillich de penser à la création indépendamment de la chute. Les deux coïncident au sens où la création elle-même est déçue. Il n'y a pas eu un moment d'avant ou d'après la chute. Autant que la création, la chute est nécessaire. Mais cette nécessité n'est pas comprise au sens où Dieu dépend d'une nécessité qui le dominerait de l'*extérieur* et à laquelle il est forcé d'obéir. Dieu transcende l'opposition entre la liberté et la nécessité dans leur unité corrélatrice à l'intérieur de la vie divine. Dieu agit librement conformément à la nécessité *intérieure* de son essence. La liberté de Dieu est sa nécessité intérieure.

Dans la lignée de pensée schellingienne, Tillich se complaît à montrer que ce qui a rendu possible la chute c'est la double appartenance de l'homme à Dieu et à lui-même. L'homme, par sa participation à la vie divine, est enraciné dans le fondement créateur et repose sur ce fondement, et par sa participation à lui-même, repose sur lui-même afin de rendre effectif la liberté dont il jouit. L'homme a mal usé de sa liberté parce qu'au lieu de la joindre à la nécessité divine, il s'est rebiffé contre elle, et au lieu de lui être toujours attaché, il s'est détaché du lien qui l'unissait à l'essence, lui devenant extérieur. La chute autant que la création traduisent le passage de la liberté infinie liée à la nécessité infinie (essence) à la liberté finie liée à la nécessité finie (existence). La liberté finie qui s'est opposée à son fondement créateur est la condition de possibilité de la chute. Au lieu de se trouver à l'intérieur de la vie divine, l'homme s'est voulu à l'extérieur et au lieu d'être uni intérieurement à l'essence, il s'est fait dieu extérieurement à l'essence, donc dans l'existence déçue. Tillich écrit : « Se trouver à l'extérieur de la vie divine désigne le statut d'une liberté devenue effective, d'une existence qui n'est plus unie avec l'essence. D'un côté la création s'achève, de l'autre, la chute commence. Il y a corrélation entre la liberté et la destinée. Ce point où la création et la chute coïncident relève autant de la destinée que de la liberté »⁹⁸.

La liberté liée à la nécessité est le point où non seulement la création et la chute coïncident mais où s'est effectué le passage de l'essence à l'existence. La création est elle-même la chute et la chute n'est rien d'autre que le passage de l'essence à l'existence. Pour Tillich, le fait de rendre effective la liberté finie est ce par quoi la créature a concrétisé son soi en passant de l'essence à l'existence. La créature a ses racines dans le fondement créateur mais elle a concrétisé son soi moyennant une liberté finie qui s'est détachée de la destinée de l'essence. La

⁹⁸ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 136.

liberté est le point où coïncident la création et la chute. Ceci se traduit par ces paroles de Tillich : « Toutefois, l'homme est fini ; il appartient à l'infinité et en est exclu. On peut dire que la nature est une nécessité finie, que Dieu est une liberté infinie et que l'homme est une liberté finie. Cette liberté finie rend possible le passage de l'essence à l'existence »⁹⁹. La liberté finie est l'image de Dieu en l'homme. C'est cette image qui, dans un certain sens et dans un langage symbolique, a rendu possible la chute parce que seul celui qui est l'image de Dieu a le pouvoir, de par cette image même comme liberté, de s'en séparer. La liberté peut se contredire elle-même tant que l'homme est libre à l'égard de sa propre liberté.

De même qu'il y a corrélation entre la création et la chute, ainsi il y a corrélation entre la liberté et la destinée. Cette corrélation se traduit en termes schellingiens par ce que l'on appelle « l'identité absolue » qui garantit le lien entre le sujet et l'objet, l'esprit et la nature, la liberté et la nécessité. Et l'on sait que la liberté constitue, pour Schelling, l'alpha et l'oméga de la philosophie parce qu'elle est la dernière trace et le cachet de la divinité dans le monde déchu. Il écrit : « Ce qui est particulier à l'Absoluité, c'est qu'elle communique à la réalité son empreinte en même temps que son essence, son indépendance. Cet être en soi-même, cette réalité vraie et proprement dite du premier objet de contemplation est la *liberté*, et c'est de cette première indépendance de l'empreinte que découle ce qui, dans le monde phénoménal, apparaît également comme liberté, et qui est la dernière trace et comme le cachet de la divinité dans le monde déchu [...] Elle (la liberté finie) n'est *absolument libre* que dans la *nécessité absolue*. Mais lorsqu'en vertu de sa *propre* qualité, en tant que libre, elle se détache de la nécessité, elle cesse d'être libre et tombe sous l'empire d'une nécessité qui est la négation de la nécessité absolue et est, par conséquent, purement finie »¹⁰⁰.

La chute¹⁰¹, être et non-être

Le passage de la potentialité à l'effectivité n'est rien d'autre pour Tillich que le passage de l'essence à l'existence. L'existence rend effective la potentialité qui se trouve dans l'essence. Le potentiel précède l'effectif au même titre que l'essence précède l'existence. Le potentiel

⁹⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 56. Cette citation montre à merveille l'influence directe de la pensée de Schelling sur Tillich.

¹⁰⁰ F.-W. SCHELLING, *Philosophie et Religion*, trad. de l'allemand par S. Jankélévitch, Bibliothèque philosophique d'extasis, Beyrouth, Liban, 1985, p. 21 (Nous ajoutons).

¹⁰¹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 59-64.

caractérise l'état d' « innocence du rêve » qui a « précédé » la chute d'Adam et l'a rendue possible. Qu'est-ce qui a rendu possible la chute et comme est-elle devenue effective ? Tillich répond par dire que seule une tension entre le potentiel et l'effectif, entre l'être et le non-être, entre l'essence et l'existence, a rendu possible la chute¹⁰². La tension entre ces deux pôles s'expérimente comme *liberté*, comme *angoisse*, voire comme une « liberté angoissée » (*sich ängstigende Freiheit*). La tension est le moment où la liberté *s'éveille* et s'expérimente comme angoisse *consciente* d'elle-même, parce qu'elle tend à rompre avec l'innocence *inconsciente* du rêve. À l'état de pure potentialité, c'est-à-dire à l'état d' « innocence du rêve », Adam a expérimenté la tension angoissante entre deux choses. Sa liberté était mise à l'épreuve parce qu'en butte à deux possibilités ou deux décisions : ou bien rester dans l'état d'innocence sans actualiser et rendre effectives ses potentialités, ou bien rompre avec l'innocence et expérimenter la conscience angoissante en actualisant ses potentialités. Le commandement divin de ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal traduit justement cette tension. La voix du commandement divin ne vient pas de l'extérieur : Adam écoutait d'une part la première voix *intérieure* qui lui demande d'actualiser sa liberté consciente et lui permet de connaître le bien et le mal, et d'autre part la seconde voix qui lui dit de rester innocent et rêveur échappant à la conscience angoissante de la tentation et du choix entre le bien et le mal. La situation angoissante d'opter pour l'une ou l'autre décision situe l'homme « à la frontière » entre la décision et l'indécision, entre le bien et le mal d'une part et ce qui en est au-delà d'une autre part. L'indécision est au-delà du bien et du mal parce qu'aucun être ne peut se révéler qu'en son contraire, comme le dit Schelling, c'est-à-dire l'amour dans la haine, l'unité dans le conflit, le bien dans le mal¹⁰³. Si, pour Tillich, l'angoisse situe l'homme « à la frontière » ; pour Schelling, elle le situe sur une cime selon ses paroles : « L'homme est placé sur une cime telle que c'est en

¹⁰² Dans l'un des articles Jean Richard explique la théorie des Puissances qui se trouve à la base de l'ontologie de Schelling et de Tillich et montre que la première puissance de l'être se caractérise par la potentialité, l'irrationalité et comporte aussi un caractère de non-être relatif, alors que la deuxième puissance de l'être se caractérise par la rationalité et l'actualité (voir Jean RICHARD, « Les religions non-chrétiennes et le christianisme dans la première dissertation de Tillich sur Schelling », dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 14/4 (automne 1985), p. 417). Je suis enclin à dire que Tillich s'avère schellingien d'autant plus qu'il parle du démonique comme ce qui rompt l'unité dans le monde fini entre la première et la deuxième puissance. « *Ihre Einheit als Wesenstiefe schlechthin ist das Göttliche, ihr Auseinander in der Existenz, das relativ selbständige Hervorbrechen des « Abgrundes » in den Dingen, ist das Dämonische* » (Paul TILLICH, « Das Dämonische », dans *Gesammelte Werke* VI, op.cit., p. 47).

¹⁰³ L'idée d'opposition révélatrice des contraires est chère aussi bien à Schelling qu'à Tillich. « C'est seulement par la grâce que le jugement devient jugement. C'est seulement là où l'amour est manifeste que la colère se manifeste comme colère » (Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 72 ; Article paru dans *Theologische Blätter*, vol. 2, 1923, n° 11, col. 263-269).

lui-même qu'il possède à égalité l'origine de son auto-mouvement vers le bien et vers le mal : le lien des principes n'est pas en lui nécessaire, mais libre. Il se dresse à la croisée des chemins ; quoi qu'il choisisse, ce sera son acte, mais il ne peut pas rester dans l'indécision, car Dieu doit nécessairement se manifester, et dans la création absolument rien d'équivoque ne doit subsister »¹⁰⁴.

Pour résumer, eu égard à la chute, le potentiel a ceci de négatif qu'il *n'est pas* encore et l'effectif a ceci de positif qu'il est *posé* dans l'effectivité de l'existence. La chute, à en croire Tillich, traduit cette tension entre la négativité de l'innocence rêveuse et la positivité de la liberté qui se veut effective en réalisant dans l'existence les potentialités de l'essence. La tension entre le potentiel et l'effectif se traduit dans la situation bipolaire de l'être et du non-être, et surtout de l'essence et de l'existence.

Cette tension entre le potentiel et l'effectif, entre l'innocence excluant la liberté et la culpabilité incluant liberté et angoisse, Tillich l'allie à la tentation. La tentation est justement cette tension entre le potentiel du péché et son effectuation dans la réalité. La tentation est du potentiel parce qu'elle s'expérimente comme une tension entre deux voix : la voix qui demande de rendre effectif le bien (positivité) et de laisser dans le potentiel le mal (négativité) et la voix qui demande de rendre effectif le mal (positivité) et de laisser dans le potentiel le bien (négativité)¹⁰⁵. Tillich écrit : « Ou bien il (Adam) conserve l'innocence du rêve et ne vit pas la réalité de l'être ; ou bien la connaissance, la puissance et la culpabilité lui font perdre son innocence. L'angoisse de cette situation constitue l'état de tentation. L'homme opte pour la concrétisation de soi et met ainsi fin à l'innocence du rêve »¹⁰⁶. Cette angoisse relative à la réalisation ou à la non-réalisation de soi à laquelle Adam était en butte, Tillich la doit à Kierkegaard. Celui-ci distingue en fait entre deux sortes d'angoisse, toutes les deux liées à l'expérience symbolique du mythe biblique d'Adam et d'Ève. L'expérience d'Adam est une expérience de liberté, d'angoisse, donc de non-être qui n'est pas sans lien avec le sentiment de culpabilité. Tillich se réfère au *Traité du désespoir* de Kierkegaard et écrit : « Réaliser sa propre

¹⁰⁴ F.-W. SCHELLING, *Œuvres métaphysiques*, trad. de l'allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1980, [374], p. 159.

¹⁰⁵ La lecture de Jean Richard de la première dissertation de Tillich sur Schelling assimile également le non-être potentiel à la source du mal et de l'erreur (Voir Jean RICHARD, « Les religions non-chrétiennes et le christianisme dans la première dissertation de Tillich sur Schelling », art.cit., p. 417-418).

¹⁰⁶ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 63 (Nous ajoutons).

liberté provoque une double angoisse : l'angoisse de ne pas la réaliser, d'en être empêché et de ne pas parvenir à la véritable existence ; et l'angoisse de la réaliser en sachant qu'on peut perdre son identité. Kierkegaard ne se réfère pas à l'Adam des origines du monde, mais à l'Adam qui existe en chacun de nous, ainsi que le veut la signification du mot « Adam »¹⁰⁷. Il importe de dissiper un malentendu : l'« innocence du rêve » dont parle Tillich ne signifie pas un état de perfection dont jouissait Adam avant la chute¹⁰⁸. La bonté originelle que les théologiens orientaux défendent est inadmissible parce qu'elle rend inintelligible la chute. Une essence parfaite exclut le passage à une existence aliénée et imparfaite.

Tillich lie la tension entre le potentiel et l'effectif avec la sexualité. L'innocence exclut la sexualité parce qu'Adam et Ève étaient nus et n'avaient pas honte. Le récit biblique fait de la conscience sexuelle la première conséquence du péché, donc de la perte de l'innocence. Analogiquement parlant, ce phénomène se traduit chez l'adolescent expérimentant la tentation entre d'une part, l'angoisse de ne pas concrétiser sa sexualité en conservant son innocence et sacrifiant sa liberté et son affirmation de soi, et d'autre part l'angoisse de concrétiser sa sexualité en s'affirmant mais perdant par là l'innocence et devenant coupable à ses propres yeux.

Détachement, être et non-être

Les deux concepts d'être et de non-être en Dieu¹⁰⁹ ne sont pas sans rapport avec l'idée du détachement, chère à Maître Eckhart, reconnu par plusieurs comme le père de la philosophie allemande. On s'est donné la permission d'ouvrir une parenthèse qui fait le point sur notre interprétation du concept de « détachement » chez Maître Eckhart. Cette parenthèse n'est pas sans signification surtout qu'elle éclairera les deux concepts d'être et de non-être sur lesquels porte notre projet de recherche. Cette parenthèse est fondée d'autant plus qu'elle se recoupe avec l'*hybris* démonique tel que Tillich l'entend et qu'on expliquera dans les lignes qui suivent. Dans

¹⁰⁷ Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 210-211.

¹⁰⁸ L'expression « avant la chute » n'est pas à comprendre ontologiquement mais logiquement.

¹⁰⁹ Tillich introduit le non-être en Dieu en parlant du mystère trinitaire. Le non-être en Dieu se traduit par l'existence d'une altérité en lui. Dieu, en tant que vie, n'est pas une identité morte mais elle est l'union de l'altérité et de l'identité dans un processus éternel (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. de l'anglais par Jean-Marc Saint, T. IV, Éditions Labor et Fides, 1991, p. 308).

l'un de ses dialogues avec Tillich, Hisamatsu évoque l'*Abgeschiedenheit* de Maître Eckhart¹¹⁰. La négativité-positivité de l'*Aufheben* n'est rien d'autre que l'auto-affirmation de Dieu qui affirme éternellement son être « en dépit » du non-être et en y résistant¹¹¹.

Au début de son *Traité sur le détachement*, Eckhart précise que, après avoir tant lu et fait tant de recherches et d'expériences, et après avoir cherché avec tant de zèle et de sérieux quelle est la plus haute et la meilleure vertu par quoi l'homme peut s'unir à Dieu et devenir par grâce ce que Dieu est par nature, il n'a trouvé meilleur que le pur détachement¹¹². « Le pur détachement est au-dessus de toutes choses »¹¹³. Le détachement va au-delà de l'amour, de l'humilité et de la miséricorde. Mais, pourquoi Eckhart loue-t-il le détachement plus que l'amour et l'humilité ? C'est à cette question posée par Eckhart lui-même que tout le *Traité sur le détachement* tente de répondre.

Eckhart loue le détachement plus que l'humilité. Celle-ci n'implique pas nécessairement le détachement alors que le détachement implique nécessairement l'humilité¹¹⁴. « La parfaite humilité tend à un anéantissement de soi-même [...] Le détachement est si proche du néant qu'il ne peut rien y avoir entre le détachement parfait et le néant »¹¹⁵. Je peux me détacher de plusieurs choses, de plusieurs objets, du monde lui-même sans pouvoir me détacher de moi-même. Le parfait détachement selon Eckhart est lorsque je me détache de moi-même jusqu'à vouloir n'être rien, n'être que le néant (négativité). Le vrai détachement est double : l'homme détaché ne reconnaît ni l'existence du monde et de sa vanité ni son existence propre. Le détachement véritable va vers l'auto-anéantissement et c'est dans cet auto-anéantissement que réside la plus parfaite humilité. « Si un homme abandonne un royaume ou le monde entier et qu'il se garde lui-même c'est comme s'il n'avait rien abandonné. Si un homme s'abandonne lui-

¹¹⁰ Voir Paul TILLICH, *Le christianisme et la rencontre des religions*, Textes édités, traduits et annotés par Marc Boss, André Gounelle et Jean Richard, Labor et Fides, 2015, p. 127-128.

¹¹¹ Tillich n'est pas très loin de cette idée. Il écrit : « [...] Dieu, en tant que vie créatrice inclut le fini, et avec lui le non-être, bien que ce non-être soit éternellement vaincu et que le fini soit éternellement réuni au sein de l'infinité de la vie divine ». (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 155).

¹¹² « Quand je considère toutes les vertus, je n'en trouve aucune qui soit aussi absolument sans défaut et qui unisse autant à Dieu que le détachement. » (Maître ECKHART, *Les traités*, trad. par Jeanne Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1971, p.163).

¹¹³ Ibid., p.160.

¹¹⁴ Le génie de la langue allemande fait le rapprochement aussi bien dans la forme que dans le contenu entre le détachement et l'humilité. Déjà le détachement ou l'isolement *Abgeschiedenheit* présuppose l'humilité *Bescheidenheit*.

¹¹⁵ Idem.

même quel que soit ce qu'il garde, honneur et richesse, c'est comme s'il avait tout abandonné », dit Eckhart. Dans son sens étroit, le détachement est une reconnaissance du néant des créatures, une négation des objets (négativité) ; il se situe du côté de l'extériorité. Dans son sens plus large, le détachement parfait est une négation de soi, du sujet, il se situe du côté de l'intériorité. C'est la reconnaissance du néant du sujet, une reconnaissance de son propre néant (négativité). Plus *je* suis, plus *je ne* suis pas et plus *je ne* suis pas plus *je* suis.

Qu'est-ce que c'est que l'orgueil donc selon Eckhart ? L'orgueil c'est le contraire de l'humilité. Si celle-ci réclame son propre néant¹¹⁶ (négativité), l'orgueil n'est rien d'autre que l'affirmation de soi dans l'existence (positivité). L'orgueil est le contraire du néant. L'orgueil veut à tout prix exister. Il existe « trop ». L'on peut dire que toute existence est « orgueilleuse » parce qu'elle pourrait dire : « Je suis là, je m'affirme, regardez-moi, reconnaissez-moi ». L'orgueil ne réclame pas seulement l'existence mais réclame la reconnaissance des autres de son existence. C'est le regard de l'autre qui me fait exister et qui fait l'orgueil. L'orgueilleux réclame l'existence comme « être » et réclame la reconnaissance des autres de cette existence comme « paraître ». L'orgueil existe plus dans le paraître que dans l'être. Il exige le regard des autres c'est-à-dire le paraître, comme condition de possibilité de son existence. Que dit la mort à l'orgueil ? Elle lui dit : « Quoi que tu fasses, quelle que soit ta « volonté de puissance », quelle que soit ta volonté de « subsister dans l'être », tu vas finir, que tu le veuilles ou non, par me rejoindre, par épouser le néant que je suis ». Cette idée que l'orgueil veut affirmer son être dans le paraître fait écho à Hannah Arendt. Dans *La vie de l'esprit, la pensée*, Arendt affirme dans le chapitre sur l'apparence qu'Être et paraître coïncident¹¹⁷. C'est dans cette perspective que le sens philosophique de la mort se trouve plus dans le verbe « disparaître » que dans le verbe « mourir ». Mourir c'est disparaître, c'est le paraître de l'orgueil qui disparaît. Ce sont les ténèbres humiliantes de la mort qui font disparaître l'exposition de l'orgueil à la lumière de ce monde. Son être « pour la mort » est la meilleure leçon d'humilité que Dieu a infligée à l'orgueil humain. La véritable philosophie consiste à « apprendre à mourir ».

¹¹⁶ Selon Otto, qui a influencé d'une manière directe la pensée de Tillich, a aussi montré que l'essence de l'humilité se traduit dans la conscience humaine de n'être « rien » face au « numineux » de l'expérience religieuse. Il écrit dans *Le Sacré* : « Par contraste avec la puissance que nous pressentons en dehors de nous, il (le sentiment de l'état de créature) se précise en tant que sentiment de notre propre effacement, de notre anéantissement, conscience de n'être que poudre et que cendre, de n'être que néant. Ce sentiment numineux forme pour ainsi dire la matière brute de l'« humilité » religieuse » (Rudolf OTTO, *Le sacré*, trad. de l'allemand par André Jundt, Payot, Paris, 1968, p. 37 ; Nous ajoutons).

¹¹⁷ Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit la pensée*, PUF, Paris, 1978, p.34.

L'*hybris* est une notion grecque que l'on peut traduire par démesure. C'est un sentiment violent inspiré par les passions, et plus particulièrement par l'orgueil. Les Grecs lui opposaient la tempérance, et la modération. Dans la Grèce antique, l'*hybris* était considérée comme un crime. Elle recouvrait des violations comme les voies de fait, les agressions sexuelles et le vol de propriété publique ou sacrée. Synonyme d'outrance dans le comportement, l'*hybris* est donc un sentiment violent né de l'orgueil et qui allait jusqu'au dépassement des limites. Il pouvait conduire à la faute majeure : l'offense envers les dieux. Tillich explique l'*hybris* comme étant une tentative pour s'élever soi-même jusqu'au domaine du divin. C'est exactement ce sens qu'elle revêt dans les tragédies grecques : « Les grands héros sont ceux qui tombent dans l'*hybris*, qui tentent de s'élever eux-mêmes au niveau de la vie des dieux, et qui sont ensuite victimes de la réaction tragique des puissances divines »¹¹⁸.

Dans son analyse de l'*hybris* et de l'aliénation qui en résulte, Tillich n'est pas du tout loin de la manière dont Eckhart explique l'orgueil en lien avec l'affirmation de l'homme dans l'existence. Etant le seul être pleinement centré, l'homme jouit d'une centricité structurelle qui lui confère sa dignité, sa grandeur et son affirmation dans l'être. Cette centricité est ce qui constitue la grandeur autant que la petitesse et la fragilité de la condition humaine. Il est *tenté* de s'affirmer « trop », donc de se faire le *centre* de lui-même, de s'affirmer infiniment sans prendre conscience de sa finitude. Ces paroles de Tillich montrent le caractère universel d'une telle élévation de soi vers l'absoluité : « Tous les hommes ont le désir caché d'être comme Dieu et ils agissent en conséquence dans leur appréciation et leur affirmation de soi. Concrètement, personne ne veut reconnaître sa finitude, sa faiblesse et ses erreurs, son ignorance et son insécurité, sa solitude et son angoisse »¹¹⁹.

L'infinité potentielle est ce qui donne à l'homme de s'élever au-dessus des limites de son être fini, ce qui le fait tomber dans l'*hybris* et provoque la colère divine qui le détruit. Dieu détruit toute prétention à l'Absoluité. Il réduit au non-être tout ce qui se fait l'égal de Dieu, tout ce qui se donne l'Être (positivité) sans se donner et assumer le non-être (négativité). La réponse de Dieu à l'*hybris* de la prétention humaine se traduit, selon Tillich, par la colère divine qui livre à l'effritement et au déclin toute culture et production humaine prétendant à l'absoluité. La

¹¹⁸ Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 146.

¹¹⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 87.

tentation de l'*hybris* apparaît clairement au moment où le serpent promet à Ève qu'une fois elle mange de l'arbre défendu elle deviendra égale à Dieu. Ève était tentée par la centricité complète et indépendante voulant par là s'affranchir de la centricité de la vie divine. Elle a remplacé la centricité dépendante d'avec Dieu par une centricité indépendante de la centricité divine. L'*hybris* s'apparente à l'orgueil. Comme on l'a déjà dit, l'orgueil veut « trop » exister ; il veut un surplus d'existence. La simple existence d'Ève ne lui a pas suffi : elle ne voulait pas être Ève, elle voulait être Dieu et s'égaliser à lui, elle voulait donc un surplus d'être et d'existence. L'*hybris* est, pour Tillich, « le péché » dans sa forme totale ; elle est ce par quoi l'homme se tourne vers son propre soi pour en faire le centre de tout en se détournant du centre divin auquel il appartient¹²⁰. Tillich donne une définition de ce qu'est l'*hybris* déjà dans sa *Dogmatique* de la période allemande : « L'*hybris* consiste à se poser soi-même inconditionnellement dans une forme spirituelle et, par suite, il constitue la véritable rupture. En cela, le mythe a raison lorsqu'il qualifie de luciférienne la chute, c'est-à-dire lorsqu'il hausse au rang de principe l'auto-élévation du soi »¹²¹. Le Christ était exactement le contraire de ce qu'a fait Ève. Dans sa lettre aux philipiens, Saint Paul a montré la condition *kénitique* du Christ qui s'est dépouillé de sa condition divine ne s'arrachant pas comme une proie l'être égal à Dieu (Philipiens 2,6). C'est en ce sens qu'il est à juste titre le second Adam et l'« Être nouveau ». Tillich précise que le portrait biblique ne montre aucune trace d'*hybris* ou de présomption en Christ. Il acceptait au contraire la condition d'esclave ne succombant pas à la tentation du diable dans le désert. Il a refusé les trois désirs de nourriture, de célébrité et de puissance illimitée parce qu'autrement « il aurait été démonique et aurait cessé d'être le Christ »¹²². Selon les paroles de Saint Paul, Christ s'est fait « péché » pour nous. En mourant sur la croix il s'est abandonné à Dieu en abandonnant sa propre bonté parce qu'« ainsi fut accompli ce que dit l'Écriture : Il a été mis au nombre des malfaiteurs » (Marc 15, 28). « Le courage d'abandonner à Dieu sa propre bonté est l'élément central du courage de la foi »¹²³, écrit Tillich.

¹²⁰ Ibid., p. 84-87. Kierkegaard considère que le premier péché d'Adam définit la qualité, il est *le* péché. (S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, op.cit., p. 44).

¹²¹ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 176.

¹²² Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 201.

¹²³ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 246.

Détachement et amour

Eckhart loue le détachement plus que l'amour. Il écrit : « Or il est bien plus noble de forcer Dieu à venir à moi que de me forcer à aller à Dieu, parce que Dieu peut plus intimement s'insérer en moi et mieux s'unir à moi que je ne puis m'unir à Dieu. Que le détachement force Dieu à venir à moi, je le prouve ainsi : toute chose aime à être dans le lieu qui lui est naturel et propre »¹²⁴. Le lieu naturel et propre à Dieu c'est le néant. Il est le lieu théologique par excellence. Si je fais le néant en moi, je « force » Dieu à demeurer en moi. Dans l'amour, je me force à aimer Dieu alors que dans le détachement je « force » Dieu à m'aimer.

Selon Eckhart, l'homme détaché ne peut pas prier, car celui qui prie désire obtenir quelque chose ou que Dieu lui enlève quelque chose. Or l'âme détachée ne veut rien et ne désire rien. Dieu en elle est sa seule opération. Dieu et l'âme deviennent une seule et même opération. La béatitude de l'âme est dans sa réceptivité originelle dont le propre est de pâtir et de recevoir, et non dans la volonté, dont le propre est d'agir. « Que ta volonté soit faite » est la seule et véritable prière. « En vérité, l'homme ne peut rien offrir de plus agréable à Dieu que le repos. Dieu ne se préoccupe absolument pas et n'a pas besoin de jeûnes, de prières et de toutes les pénitences comparativement au repos. Dieu n'a besoin de rien sinon qu'on lui offre un cœur en repos ; il opère alors dans l'âme de telles œuvres secrètes et divines qu'aucune créature ne peut l'y aider ni les voir »¹²⁵. Dans le détachement je « force » Dieu à m'aimer. L'action de l'âme n'est plus opérationnelle. Elle est passive et c'est cette passivité qui « oblige » Dieu, qui le « force » à agir. Donc il revient à Dieu d'agir et à l'âme de pâtir. On assiste ici à un renversement de rôle : Dieu devient le sujet de l'action et l'âme devient objet. C'est au moment où l'âme « donne » son aval à l'action de Dieu en elle, que celui-ci se donne à elle et agit. La plus haute activité de l'âme est dans sa réceptivité à l'agir divin. Plus elle est passive, plus elle atteint le sommet de son activité¹²⁶.

¹²⁴ Maître ECKHART, *Les traités*, op.cit., p.164.

¹²⁵ Jean-François MALHERBE, *Maître Eckhart. « Souffrir Dieu »*, Cerf, Paris, 2003, p.86.

¹²⁶ L'activité la plus haute jointe à la passivité la plus pure trouve son corrélat chez Schelling pour qui le passage de l'activité à la passivité marque un autre passage, celui de l'être au non-être, de l'extension de l'être à son anéantissement, donc à sa contraction intensifiée : « L'intensité de notre conscience est en raison inverse de l'extension de notre être. Le plus haut moment de l'être est pour nous le passage au non-être, le moment de l'anéantissement (*Vernichtung*). Ici, dans ce moment de l'être absolu, la plus haute passivité s'unit à l'activité la plus illimitée. Activité illimitée est absolu repos, épicurisme absolu » (Jean-François MARQUET, *Liberté et existence, Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, 1973). Dans un texte paru dans *The protestant Era*, Tillich souligne l'aspect à la fois actif et passif de la religion : « *A la question habituelle : « Que devons-nous*

Ce caractère passif de la relation à Dieu, Tillich le traduit en expliquant la foi selon trois éléments : l'ouverture à Dieu, l'acceptation de cette ouverture « en dépit » du fossé qui sépare l'infini du fini, et l'attente d'une participation finale et parfaite à l'infini dont on est séparé. S'ouvrir à Dieu n'est pas l'œuvre de l'homme mais de Dieu parce que dans la relation à Dieu tout vient de Dieu. L'esprit de l'homme est incapable de se transcender et ne peut atteindre l'Ultime que par l'acceptation d'être atteint par la transcendance. Dans son aspect réceptif, la foi consiste dans sa pure passivité à l'action de l'Esprit divin en l'homme¹²⁷. L'on a bien vu que dans la logique d'Eckhart, le détachement précède l'amour tant que l'amour est la conséquence directe de l'âme détachée qui ne s'attache pas aux objets du monde pour en faire des idoles à la place de Dieu. Le détachement à l'égard du monde est attachement à l'égard de Dieu. De la même façon qu'Eckhart qui fait dépendre l'amour du détachement, Tillich fait dépendre l'amour de la foi¹²⁸. L'amour n'est possible qu'à la base d'un amour divin qui nous saisit et nous aime en premier. On ne peut aimer qu'à la base d'être aimé. On ne donne l'amour qu'en le recevant parce que l'acte d'aimer est avant tout une réception et acceptation d'être aimé. « L'*agapè* est un amour non ambigu et comme tel impossible à l'esprit humain par lui-même »¹²⁹, dit Tillich. L'amour de Dieu nous saisit et le fait d'accepter que Dieu nous saisisse par l'amour est ce qui nous permet de l'aimer en retour et aimer en lui toutes les créatures. C'est l'amour divin qui nous justifie sans que nos œuvres soient des œuvres d'amour, et c'est cette justification imméritée qui crée la foi. La foi est l'acceptation d'être accepté même si l'on est inacceptable et l'acceptation d'être aimé même si l'on n'est pas aimable. Laissons Tillich écrire : « [...] la foi précède logiquement l'amour, car elle est, pour ainsi dire, la réaction humaine à l'irruption de la Présence Spirituelle dans l'esprit de l'homme : elle est l'acceptation extatique de l'acte par lequel l'Esprit divin bouscule la tendance de tout esprit fini à rester dans sa propre suffisance. On retrouve ici la

*faire ? », il faut répondre par la question inhabituelle : « D'où pouvons-nous recevoir ? » Il faut que les hommes comprennent à nouveau qu'on ne peut pas faire beaucoup quand on n'a pas beaucoup reçu. La religion est d'abord une main ouverte pour accepter un don, et ensuite une main active pour distribuer les dons ». (Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, trad. et introduction sous la direction d'André Gounelle, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 1995, p. 205 ; Texte paru dans *The Protestant*, New York, 4, 5 (1942), p. 43-48).*

¹²⁷ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 147.

¹²⁸ Il importe d'évacuer ce qui prête à confusion. Même si Tillich considère que la foi précède l'amour-*agapè*, ceci n'empêche pas qu'il s'inscrit toujours dans la lignée de Saint Paul pour qui l'*agapè* est plus grande que la foi. L'*agapè* caractérise essentiellement la vie divine au-delà de la rupture existentielle alors que la foi caractérise l'Être nouveau dans le temps et l'espace de l'aliénation existentielle (Ibid., p. 152).

¹²⁹ Ibid., p. 149.

conception de Luther que la foi est réception et seulement réception »¹³⁰. La foi est réception de la grâce et c'est par la grâce que l'on accepte la grâce. « La foi est l'acte de réception et cet acte est lui-même un don de la grâce »¹³¹.

En soulignant le lien entre l'extase et la prière, Tillich est pleinement convaincu que Dieu ne peut en aucune façon être l'objet de la prière de l'homme. Dieu dépasse la structure sujet-objet parce qu'il ne peut être objet de la prière sans être en même temps son sujet. C'est lui qui prie en nous parce que « nous ne pouvons prier que le Dieu qui prie en nous »¹³². La prière est la parole qu'on adresse à Dieu et qu'il est censé écouter et exaucer, mais la prière véritable reste toujours la parole que Dieu adresse à l'homme et que ce dernier est censé écouter de l'intérieur. La voix de Dieu n'est pas une voix qui résonne de l'extérieur mais elle ébranle l'homme de l'intérieur parce qu'aux yeux de Tillich, et dans la relation de Dieu et de l'homme, il n'y a ni « extérieur » ni « intérieur » mais ce qui les transcende sous l'emprise de la « Présence Spirituelle » qui dépasse la structure « sujet/objet ». Tillich écrit : « Si Dieu n'était pas présent aussi en l'homme pour que l'homme puisse chercher Dieu, l'homme ne pourrait pas entendre la parole que Dieu lui adresse »¹³³. Dans la prière, ce n'est pas nous qui cherchons Dieu mais c'est lui qui nous cherche et se rend présent à nous par un acte de sa liberté par lequel il surmonte la séparation entre lui et nous. « La contemplation n'est pas dans le protestantisme un degré mais une qualité, c'est-à-dire la qualité d'une prière consciente d'être dirigée vers Celui qui crée la prière juste »¹³⁴.

Révélation, être et non-être

Tillich n'appelle pas révélation tout ce qui est d'abord caché et ensuite dévoilé. Tout ce qu'on peut dévoiler, grâce à la perception, l'expérience, la connaissance et la réflexion humaines conditionnées n'est pas dévoilé par révélation. Ce que l'humain peut dévoiler, en étant conditionné, ne se fait pas par mode révélationnel. Seul l'inconditionnellement caché se révèle inconditionnellement en restant caché. Tillich le dit clairement : « Ce qui peut être, un jour ou l'autre, saisi par une quelconque voie de connaissance n'est pas dévoilé par révélation. Seul ce

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Ibid., p. 244.

¹³² Ibid., p. 132.

¹³³ Ibid., p. 140.

¹³⁴ Ibid., p. 211. (Voir André GOUNELLE, « La prière », dans *Paul Tillich, prédicateur et théologien pratique : Actes du XVIe Colloque International Paul Tillich*, Montpellier, 2005, Lit Verlag, Berlin, 2007, p. 43-50).

qui est essentiellement caché, ce qui n'est accessible par aucune voie de connaissance, se communique par révélation »¹³⁵. Seul ce qui est essentiellement caché et demeure caché en dépit de son dévoilement est révélé. Ce qui est caché momentanément et peut être un jour ou l'autre dévoilé n'est pas l'inconditionnellement révélé mais le conditionnellement dévoilé par ce qui est conditionné, c'est-à-dire par ce qui est fini. Ce qui est conditionnellement caché peut être un jour dévoilé grâce à une quelconque condition. Ce qui est conditionnellement caché ne l'est pas essentiellement. Il peut être dévoilé indépendamment de l'Inconditionné. Seul l'inconditionnellement caché est l'inconditionnellement révélé.

Selon notre propre lecture, la Révélation s'apparente à la positivité de l'être parce qu'il est exposé dans la lumière créée, et la non-Révélation s'apparente à la négativité du non-être parce qu'il est ténèbres et inexistence. Schelling, sur qui Tillich a fait deux thèses en philosophie et en théologie¹³⁶, a montré que le concept de Révélation présuppose une obscurité originaire. Il écrit : « La première période de la Révélation est, comme nous l'avons montré plus haut, celle de la naissance de la lumière. La lumière ou le principe idéal est, en tant qu'un contraire éternel du principe obscur, le Verbe créateur, qui dégage du non-être la vie cachée dans le fondement, et qui l'élève de la puissance à l'acte »¹³⁷. Il en va de même pour Tillich dans sa leçon inaugurale à la Faculté de théologie de Leipzig en juin 1927 : « C'est seulement en opposition avec la clarté inconditionnée de la puissance divine que la ténèbre inconditionnée est exprimable »¹³⁸. L'obscurité originaire pourrait signifier le néant comme principe de négativité *ex nihilo* à partir duquel le principe de positivité qu'est l'existence posée a vu le jour. La lumière de la révélation (deuxième puissance) selon Schelling dégage de la profondeur ténébreuse du divin (première puissance) la vie cachée et permet donc le passage de la puissance à l'acte, de l'essence cachée à

¹³⁵ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 166. (Voir Paul TILLICH, *Gesammelte Werke* VIII, op.cit., p. 31-39).

¹³⁶ Paul TILLICH, *Le christianisme et les religions*, op.cit., p. 30. Parlant de l'influence de Schelling sur sa pensée Tillich écrit : « En partie par le hasard d'un achat et en partie en raison d'une affinité intérieure pour son œuvre, je suis tombé sous l'influence de Schelling. J'ai lu entièrement ses œuvres complètes plusieurs fois, et j'ai fait de son œuvre le sujet de mes mémoires de doctorat en philosophie et de licence en théologie » (Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 57 ; Voir Ibid., p. 63-64).

¹³⁷ F.-W. SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine*, op.cit., [404], p.151.

¹³⁸ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 246. (Article paru dans *Theologische Blätter*, 1928, vol. 7, col. 109-118, suite à une conférence prononcée devant des cercles théologiques des Universités de Marburg, Tübingen et Halle). Même si l'on traite dans cette partie de la période américaine, on fait exprès des allusions à des écrits de la période allemande pour montrer la continuité de la pensée de Tillich et la permanence du souci pour l'ontologie dans les deux périodes.

l'existence révélée. La Révélation au même titre que la création présuppose donc le retrait divin qui nous rappelle Schelling¹³⁹.

L'être pour Tillich inclut le non-être sans que celui-ci n'ait la prédominance sur celui-là. L'être est la négation du non-être, il est donc la négation de la négation de l'être. Dans cette double négation Tillich fait remarquer le caractère à la fois dynamique (vie) et révélateur du non-être. C'est le non-être qui pousse l'être à s'affirmer et par la suite à se manifester et se révéler. Comment Dieu s'est révélé à Moïse et a manifesté son nom à Israël ? Il s'est révélé dans le « je suis celui qui suis » (Exode 3, 14). Il n'est pas celui-ci ou celui-là, il n'est pas cet attribut ou ce prédicat, il n'est pas ci-haut ou ici-bas ; il est l'Être-même. Dieu ne se manifeste pas sans se retirer. Toute révélation de Dieu dans l'être présuppose son retrait dans le non-être. Le non-être révèle l'être parce qu'il le pousse à sortir de son retrait pour se faire voir et connaître. Sans le non-être « rien ne se manifesterait, rien ne s'exprimait, rien ne se révélerait »¹⁴⁰, dit Tillich. Dans *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature*, Schelling décrit le rôle du non-être quant à la révélation de l'être. C'est l'ombre qui manifeste la lumière ; c'est le néant qui atteste l'absoluité ; c'est le rien qui révèle le tout et c'est le singulier qui fait connaître la totalité. Il écrit : « La vie phénoménale, dans la particularité et la multiplicité, est une vie vaine, fallacieuse. Mais précisément, et c'est l'amorce du renversement, son néant atteste l'absoluité de l'absolu. L'ombre rend la lumière, le rien et le nulle part renvoient au tout et partout. L'engloutissement de la chose singulière, avec la somme de ses déterminations, laisse la place à l'invasion de la totalité [...]. Le non-être du particulier, justement parce qu'il n'est pas, exprime le tout, découvre à connaître le tout, médiatement, c'est-à-dire par reflet »¹⁴¹.

¹³⁹ Schelling écrit dans *Conférences de Stuttgart* : « La force de s'enclorre constitue la véritable originalité, la force radicale. Dans A = B, B est justement lui-même le principe contractant, et lorsque Dieu se restreint à la première « puissance », il faut d'autant plus nommer cela une contraction. Mais la contraction est le commencement de toute réalité. Aussi les hommes contractifs, et non point expansifs, sont-ils les natures originaires et foncièrement fortes. Cependant le commencement de la création est aussi bien un abaissement de Dieu ; Dieu se laisse proprement descendre jusqu'au réel, il se contracte totalement en lui. Mais il n'y a rien là qui soit indigne de Dieu. Cet abaissement divin, c'est aussi ce qu'il y a de plus grand dans le christianisme. Un Dieu vissé métaphysiquement sur les hauteurs ne vaut rien pour notre esprit comme pour notre cœur. Cet acte de restriction ou d'abaissement de Dieu est volontaire. Il n'existe donc nul autre fondement explicatif du monde que la liberté divine. Seul Dieu lui-même peut briser l'absolue identité de son essence, et ainsi aménager l'espace d'une révélation ». (F.-W. SCHELLING, *Œuvres métaphysiques*, op.cit., p. 210). « [...] la liberté authentique ne consiste pas dans le pouvoir être, ni dans le pouvoir s'exprimer, mais dans le pouvoir ne pas être, ne pas s'exprimer ». (F.-W. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*, trad. de la RCP *Schellingiana* (CNRS), Livre II, Première Partie, PUF, Paris, 1991, p.13).

¹⁴⁰ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.172.

¹⁴¹ F.-W. SCHELLING, *Œuvres métaphysiques*, op.cit., p.19.

Les trois formes d'angoisse

Qui dit existence dit finitude, et qui dit finitude dit angoisse et prise de conscience de cette angoisse. C'est comme ça que Tillich comprend l'angoisse relative à l'expérience de la finitude de l'existence : « Faire l'expérience de l'existence comme existence signifie être dans l'angoisse. Car l'existence comporte la finitude et l'angoisse est la prise de conscience de sa propre finitude »¹⁴². En revenant à l'angoisse du non-être dans son opposition au courage d'être, Tillich distingue trois formes d'angoisse : l'angoisse de la mort et du destin, l'angoisse du vide et de l'absurde, l'angoisse de la culpabilité et de la damnation¹⁴³.

Dans la première forme d'angoisse, la négativité apparaît en relation avec la mort comme privation d'être et de vie. La négativité de la mort est notre destin parce qu'elle est l'expérience la plus universelle et la plus inéluctable. Le non-être de la mort en relation avec le destin apparaît sous la forme de la contingence et de l'imprévisibilité. Temps et espace ont leur part dans la formation de notre destin parce que personne n'a choisi le lieu et le temps de sa naissance. Notre être spatio-temporel se trouve déterminé par la contingence du non-être déjà à l'œuvre avant notre naissance. Notre être temporel est déterminé parce que circonscrit entre le temps de notre naissance et celui de notre mort. Notre être spatial est aussi déterminé parce qu'on ne peut pas être partout, ici et ailleurs, maintenant et plus tard. « Le non-être est omniprésent et fait naître l'angoisse même là où il n'y a pas de menace immédiate de mort »¹⁴⁴. L'omniprésence du non-être embrasse ici les deux dimensions du temps et de l'espace. Une personne n'est présente que dans le présent. Déjà le terme spatial « présent » présuppose la temporalité au temps présent. Le mot latin *presentia* tout comme le mot allemand *Gegenwart* contiennent une image spatiale. Le destin est présent partout et en tout moment. Il menace notre être dans notre expérience de l'impuissance : maladie, accident, faiblesse, désespoir...

Dans la deuxième forme d'angoisse la négativité du non-être apparaît en relation avec le vide et l'absurde. Là l'affirmation de soi spirituelle se trouve menacée. L'homme affirme son

¹⁴² Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 118.

¹⁴³ Tillich semble emprunter ces trois formes d'angoisse à Augustin. Il écrit : « On peut parler chez lui (Augustin) d'une triple angoisse, qu'il décrit à partir d'expériences vécues : l'angoisse du destin (qui comprend celle de la mort), l'angoisse de la culpabilité et du désespoir qui en résulte, et l'angoisse de l'absurde » (Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 349 ; Texte paru dans *Schriftenreihe des Evangelischen Arbeitsausschusses*, Düsseldorf, 1951, p. 3-15 ; nous ajoutons).

¹⁴⁴ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.53.

être spirituel au moment où il est saisi par un souci de l'absolu, par une préoccupation ultime. L'homme, pour qui Dieu ne lui concerne pas inconditionnellement est immanquablement menacé par le non-être de la perdition et du non-sens. Le désespoir du vide naît de l'insatisfaction foncière dans laquelle se trouve la condition humaine. « Tout est essayé et rien ne satisfait »¹⁴⁵, écrit Tillich.

Dans la troisième forme d'angoisse, la négativité du non-être menace l'affirmation de soi morale de l'homme. De même qu'il y a un non-être ontique et un non-être spirituel, il y a évidemment un non-être moral conduisant à l'angoisse de la culpabilité et de la non-réalisation de soi. L'angoisse de la culpabilité est présente à tous les instants de la conscience morale exposée toujours à la possibilité de pécher. L'angoisse du péché mène à l'angoisse d'avoir manqué un acte moral, d'avoir manqué un bien et c'est une angoisse positive parce qu'elle éveille la conscience morale à éviter le mal et à faire le bien. C'est l'angoisse de l'homme de bien qui affirme son être moral échappant au rejet de soi total de la damnation. A l'angoisse positive du péché s'oppose le sentiment négatif du désespoir. L'angoisse du péché est le sentiment d'avoir manqué un bien quelconque alors que le désespoir est le sentiment d'avoir manqué *tout* bien, d'avoir manqué le soi moral total menant au rejet de soi total, donc à la damnation. Le désespoir est le sentiment d'avoir manqué sa destinée, d'avoir donc manqué son être au profit du non-être.

Dans son analyse du désespoir, Tillich compare ce dernier à « la situation limite » où l'homme expérimente apparemment la victoire du non-être sur l'être. Le désespoir est lui-même cette « situation extrême » où toute issue dans l'avenir n'apparaît pas parce qu'il est manqué d'espoir « dés-espoir ». La victoire du non-être sur l'être dans le sentiment du désespoir semble apparente et non réelle. C'est dans l'être qu'on expérimente le non-être du désespoir. « Toutefois sa victoire (du non-être) est limitée : le non-être est senti comme victorieux, mais sentir présuppose l'être. Il subsiste suffisamment d'être pour que puisse être ressentie la puissance irrésistible du non-être, et c'est le désespoir à l'intérieur du désespoir »¹⁴⁶.

Tout désespoir selon Tillich est double. Il est désespoir objectif de quelque chose, et désespoir subjectif de ne pas pouvoir y échapper. Tout désespoir se dédouble : il est désespoir

¹⁴⁵ Ibid., p. 56.

¹⁴⁶ Ibid., p.62.

d'être (être) et tentative désespérée d'échapper à l'être (non-être). On ne peut pas échapper à soi parce qu'on est collé à soi à chaque instant expérimentant l'impuissance de se dessaisir de soi. « Sous sa forme dédoublée le désespoir se manifeste comme la tentative désespérée d'échapper au désespoir »¹⁴⁷. Si l'on échappe au soi ontique par la négativité du suicide, l'on ne peut pas sans doute échapper à la négativité du désespoir de la damnation et de la culpabilité qui continue après la mort. La damnation a ce caractère infini qu'aucun acte fini d'élimination de soi ne peut éliminer. Le suicide n'est pas donc une issue parce qu'il constitue le passage de la deuxième forme du désespoir qu'est l'angoisse du vide et de l'absurde à la troisième forme du désespoir qu'est l'angoisse de la culpabilité et de la damnation¹⁴⁸, donc le passage de la négativité de l'absurde à la négativité de la damnation. C'est la tentative avortée d'échapper à la négativité par la négativité. Tillich clôture ce chapitre en montrant que ces trois formes existentielles d'angoisse correspondent aux trois grandes périodes de la civilisation occidentale. A la fin de la période antique prédominait l'angoisse ontique, à la fin du Moyen-âge l'angoisse morale et à la fin de la période moderne l'angoisse spirituelle.

Angoisse existentielle et angoisse pathologique

Le troisième chapitre du courage d'être est l'un des plus importants où Tillich donne le profil non seulement d'un philosophe ou d'un théologien mais d'un « psychologue des profondeurs ». L'influence qu'il a subie des travaux de la médecine et plus particulièrement de la psychothérapie a fait de lui le penseur des frontières qui a pu joindre tous les acquis de ces trois grandes disciplines inséparables pour lui : la théologie, la philosophie et la médecine (psychosomatique)¹⁴⁹.

Se référant à Freud, Tillich définit l'angoisse ainsi : elle est la conscience de conflits non résolus... mais conflits entre quoi et quoi ? En usant de termes ontologiques, Tillich voit dans l'angoisse un conflit entre l'être et le non-être, entre le non-être d'être rejeté par les autres

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Dans *Dogmatique*, Tillich montre qu'on est tous suicidaires au sens où chaque soi a une volonté double : celle de poser le soi (être) et celle de le supprimer (non-être). Il écrit : « Notre soi se scinde en une volonté double, celle de poser inconditionnellement le soi et celle de le supprimer [...] Inconsciemment, nous sommes tous des suicidaires. Que nous ne le soyons pas activement, c'est là l'œuvre du courage de vivre, qui ne se laisse pas vaincre malgré toutes les réactions de la mélancolie (conservation). Il n'y a de suicide effectif que lorsque tombent les inhibitions, parmi lesquelles le sentiment que le soi ne peut tout de même pas se débarrasser ainsi de lui-même » (Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 198-199).

¹⁴⁹ Voir John DOURLEY, « Tillich in dialogue with psychology », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, op.cit., p. 238-253.

(négativité) et l'être d'être accepté et aimé par eux (positivité), un conflit entre la volonté d'être « en dépit de » (positivité) et le fardeau intolérable de l'existence qui éveille le désir de ne pas être (négativité).

Conscient que l'angoisse fait partie intégrante de la condition humaine, Tillich s'en prend aux médecins qui ne voient dans l'angoisse que son caractère pathologique. Toute angoisse n'est pas pathologique. L'angoisse tillichienne est une expérience universelle qui participe de la condition existentielle de l'homme. Il ne revient pas donc seulement au médecin de la guérir mais elle appelle la contribution conjuguée du pasteur et du psychothérapeute. Une approche seulement médicale de l'angoisse pathologique est aussi dangereuse et insuffisante qu'une approche seulement pastorale. Dans l'angoisse existentielle « normale », le pasteur joue à la fois le rôle du médecin. Tillich s'oppose à toute vision réductionniste de la nature humaine parce qu'elle est un tout uni et ne peut être suffisamment comprise qu'à la lumière d'une doctrine unifiée de l'homme (une doctrine à la fois théologique, philosophique, et médicale). « C'est pourquoi des représentants de plus en plus nombreux de la médecine médicale générale et de la psychothérapie en particulier demandent à coopérer avec les philosophes et avec les théologiens. [...] La médecine a besoin d'une doctrine de l'homme pour accomplir sa tâche théorique et elle ne peut constituer une doctrine de l'homme sans la coopération permanente de ces disciplines dont l'objet central est l'homme »¹⁵⁰, a dit Tillich.

Vitalité, être et non-être

De même qu'il y a une affirmation de soi ontologique, morale, et spirituelle, il y a aussi une affirmation de soi biologique. Tillich appelle cette dernière vitalité. La vitalité a pour but de préserver et de défendre la vie (positivité) contre les dangers et les menaces de la crainte et de l'angoisse (négativité). C'est l'autre nom du mécanisme de défense. Le courage de défendre la vie se trouve, selon Aristote, au milieu entre la lâcheté et la témérité. Le courage est la vertu du juste milieu. Trop de lâcheté conduit à la mort et trop de témérité conduit aussi à l'auto-destruction. « Que les avertissements de la crainte n'aient plus d'effet ou que le dynamisme du courage ait perdu sa puissance, alors la vie disparaît »¹⁵¹. Pour préserver la vie, il faut toujours maintenir l'équilibre entre courage et crainte. Celui qui affirme trop son être (témérité) risque de

¹⁵⁰ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.76-77.

¹⁵¹ Ibid., p.83.

somber dans le non-être (risque de mourir) et celui qui craint le non-être (lâcheté) risque de perdre la vie. En voulant l'être (positivité) sans aucune crainte du non-être (négativité), la témérité conduit au non-être (négativité), et en craignant le non-être (négativité), sans aucune affirmation de l'être (positivité), la crainte conduit au non-être. Crainte et témérité conduisent toutes les deux au non-être (négativité). Pour qu'elle résiste au non-être, la vie (vitalité) doit toujours maintenir l'équilibre entre la témérité et la crainte, entre l'être et le non-être. « La vie, par conséquent, comporte à la fois la crainte et le courage comme les éléments d'un développement vital dans un équilibre changeant mais essentiellement maintenu. Tant que la vie est en possession de cet équilibre, elle peut résister au non-être. Mais une crainte non équilibrée et un courage non équilibré la détruisent. Car il est dans la fonction de cet équilibre de la crainte et du courage de préserver et d'accroître la vie »¹⁵².

Le névrotique qui manque d'être parce que submergé par l'angoisse du non-être manque aussi de vitalité. L'affirmation de soi ontologique du névrotique faisant défaut, elle menace aussi son affirmation de soi biologique en perdant toute vitalité. (Là s'explique l'interdépendance psycho-somatique de l'angoisse pathologique). L'angoisse pathologique s'accompagne d'un manque de vitalité somatique se traduisant par un manque d'énergie et un sentiment très fort de lâcheté et de lassitude physiques. « Pathologique » vient de pathos, de passion. Et la passion est à la fois moteur de l'action (positivité) et négation de toute action parce que retournée contre elle-même par l'inaction et le manque de motivation (négativité). « Pathos » n'est donc étranger ni à l'être ni au non-être. « Les périodes où le courage d'être diminue sont des périodes de faiblesse biologique dans l'individu comme dans l'histoire »¹⁵³.

La vitalité, telle que Tillich la décrit, ne se réduit pas seulement au biologique parce qu'elle est vitalité de se défendre, de créer, de produire, de parler, de communiquer, de transformer la réalité, de prier et d'être préoccupé ultimement. La vitalité n'a pas seulement une fonction biologique et ne peut être séparée de la totalité de l'être humain parce qu'elle est inéluctablement liée à l'intentionnalité. « Mais dans l'homme rien n'est « purement biologique » comme rien n'est « purement spirituel » : chaque cellule de son corps participe à sa liberté et à sa spiritualité et chaque acte de sa créativité spirituelle se nourrit de son dynamisme vital »¹⁵⁴. Par

¹⁵² Idem.

¹⁵³ Ibid., p.84.

¹⁵⁴ Ibid., p.87.

le terme « esprit » on n'entend pas seulement l'intellect ou le mental mais aussi l'âme, la vie et le spirituel. Tillich fait allusion au mot grec *arété* et le traduit par vertu. Abstraction faite de sa connotation morale, le terme grec « vertu » associe force et valeur, courage et sens, vitalité et intentionnalité. Toute puissance sans intention de sens est force aveugle et auto-destruction. On ne meurt pas pour rien, on meurt pour défendre une cause, pour donner sens à la mort. C'est le courage de se sacrifier pour une valeur quelconque, pour une cause, ou pour une préoccupation ultime. C'est à ce niveau que se situe toute la différence entre le barbare courageux et le noble grec cultivé. Le barbare ne craint pas la mort parce qu'il ne connaît ni l'angoisse du non-être (témérité) ni la valeur de l'être, alors que le noble grec craint la mort et en craignant la mort il affirme et l'être et la valeur dans son courage d'être. Dans l'amour courtois du XVIIème siècle, la chevalerie était le modèle typique d'un amour fort et viril parce que noble et vertueux. « Tous ces termes désignent la qualité de ceux qui unissent la force virile (*virtus*) à la noblesse morale. Vitalité et intentionnalité sont unies dans cet idéal de perfection humaine qui s'écarte également de la barbarie et du moralisme »¹⁵⁵.

Courage d'être en participant et courage d'être soi-même

Le soi s'affirme dans le monde. Le courage d'être est un courage d'être soi-même dans le monde. La structure bipolaire soi-monde¹⁵⁶ est selon Tillich à l'origine de la distinction entre le courage d'être soi-même et le courage d'être en participant. C'est en participant au monde que le soi s'affirme comme un soi centré sur lui-même. Tillich laisse au chapitre IV du *Courage d'être* la tâche d'expliquer ce qu'est le courage d'être en participant et au chapitre V ce qu'est le courage d'être soi-même. Le courage d'être soi-même est l'affirmation du soi en tant que tel, d'un soi distinct, parce qu'unique, sans réplique et irremplaçable. « La thèse théologique qui veut que chaque âme humaine possède une valeur infinie est une conséquence de l'affirmation de soi ontologique en tant que soi indivisible et inéchangeable. C'est ce qu'on peut appeler « le courage d'être soi-même » »¹⁵⁷. Le courage d'être soi-même est fondé, selon Tillich, sur l'appartenance du soi au monde. Le soi appartient à un univers structuré dont il est en même temps séparé. Le soi et le monde sont en corrélation et il en va de même pour l'individualisation et la

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Sur la relation soi-monde, voir la *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 18-22.

¹⁵⁷ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.91.

participation¹⁵⁸. La corrélation soi-monde fait en sorte que le soi comme partie ne s'identifie pas au tout-monde auquel il appartient, et le tout n'est tout qu'avec la partie dont elle fait partie. « La relation du corps et des membres en est l'exemple le plus frappant. Le soi est une partie de ce monde qu'il possède comme son monde. Le monde ne serait pas ce qu'il est sans ce soi individuel »¹⁵⁹. Tillich attire l'attention sur un point capital. Le courage d'être en participant semble être l'expression d'un manque de courage, parce qu'il exprime le désir d'appartenir à un groupe ou à une communauté pour s'affirmer, mais il n'en est pas ainsi. « C'est pourquoi l'affirmation de soi en participant exige le courage autant que l'affirmation de soi comme soi. C'est un seul et même courage qui intègre la double menace du non-être »¹⁶⁰.

Le courage d'être soi-même et l'existentialisme

Dans son analyse du courage d'être soi-même, Tillich considère que l'existentialisme contemporain est la forme la plus radicale du courage d'être soi-même et remonte à Platon pour en préciser le contenu et l'évolution. La chute de l'âme dans un corps marque le passage du domaine des pures essences à la condition existentielle aliénée¹⁶¹, ce qui appelle à un retour à l'état originel dans un cheminement ascendant purificateur. Toute existence est une aliénation, c'est-à-dire un état où l'homme est étranger à soi-même et étranger à son essence. Dieu a assumé lui-même la chute de l'homme¹⁶². A l'instar du Christ, l'homme se trouve libéré de son état

¹⁵⁸ Tillich écrit : « Aucun individu n'existe sans participation, et il n'y a pas d'être individuel sans un être communautaire [...] Il y a interdépendance entre l'individualité et la participation à tous les niveaux de l'être » (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 29).

¹⁵⁹ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.92.

¹⁶⁰ Ibid., p.94.

¹⁶¹ L'on sait que l'aliénation dérive du latin *alienus* qui signifie « autre », « étranger ». L'être existentiel est aliéné de son essence, étranger à son essence idéale. Il est devenu un autre. Il n'est plus lui-même. Il est donc possédé par l'étrangeté de l'existence. Seul un retour à l'essence, à la patrie originelle élimine l'angoisse existentielle de l'exil. Une fois il y accède, il est finalement chez soi. (Sur l'aliénation dans la pensée de Paul Tillich voir l'ouvrage de Roland MUGERAUER, *Versöhnung als Überwindung der Entfremdung, Die Konzeption der Entfremdung und ihrer Überwindung bei Paul Tillich in der Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen*, Tectum Verlag, Marburg, 1996).

¹⁶² Tillich est très sensible à cette question dans sa thèse sur la mystique et la conscience coupable chez Schelling. Dans ses 72 thèses de décembre 1913 et précisément dans les thèses 41 et 42 Tillich écrit : « *Durch das Kreuz Christi wird der Widerspruch von Gott und Menschheit aufgehoben, die Versöhnung beider begründet* » ; « *Der Widerspruch der Herrlichkeit Jesu mit seiner Niedrigkeit wird aufgehoben durch seine Erhöhung. Als der, welcher den Standpunkt der Einzelheit überwunden hat, hat er auch die Vernichtung der Einzelheit, den Tod, überwunden und kehrt zurück in die Einheit mit Gott* » : « Par la croix du Christ, la contradiction de Dieu et de l'humanité est dépassée, la réconciliation des deux se trouve fondée » ; « La contradiction entre la gloire de Jésus et son abaissement est dépassée par son élévation. Etant celui qui a dépassé le point de vue de la particularité, il a aussi dépassé l'anéantissement de la particularité, la mort, et retourne dans l'unité avec Dieu ». (Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, op.cit., p. 325-326). Dans l'un de ses articles

existentiel aliéné en faisant le chemin du retour à Dieu. Tillich a comparé ce chemin à une courbe qui vient d'en haut, qui descend en avançant, et qui parvient à son point le plus bas dans l'existence, pour s'élever ensuite en avançant vers l'essence. Le chemin d'une courbe obéit donc à trois qualités, celle de « venir de » l'essence, celle d' « aller en avant » vers l'existence, et celle de « s'élever vers » l'essence. Tillich écrit : « Le commencement à partir de l'éternel et la fin dans l'éternel ne relèvent pas de dates déterminables du temps physique mais plutôt d'un processus en cours à chaque instant, comme c'est le cas de la création divine. Il y a toujours création et achèvement, commencement et fin »¹⁶³.

Le point remarquable dans cette analyse existentielle que fait Tillich c'est qu'il a trouvé dans la philosophie aussi bien platonicienne qu'hégélienne qualifiées d'essentialistes, des éléments existentialistes. Faisant une ontologie du non-être, Hegel se rend compte que la négativité est la force dynamique qui pousse l'idée (dans le domaine des essences) vers l'existence (mouvement descendant) et qui ramène en même temps l'existence vers l'idée absolue. La négativité du non-être dans l'existence se trouve dépassée par la positivité de l'être (*Aufheben*). Une analyse de l'essence sans une analyse de l'existence et de l'histoire est impossible. Selon Hegel, il y a toujours un élément négatif inhérent à tout processus vital qui force l'élément positif à sortir de lui-même pour révéler toutes ses virtualités internes. Tillich le

Martin Leiner souligne comment la vraie solution au problème de la mythologie et de la contradiction se trouve dans l'incarnation du Christ ; Leiner commente et traduit Tillich : « « Le principe de la mystique triomphe, mais il ne triomphe pas sous la forme de la mystique, pas en tant qu'identité immédiate, mais en tant que communion interpersonnelle qui surmonte la contradiction et qui intègre et conserve la contradiction comme une contradiction surmontée. Le Christ a assumé l'état humain qui mériterait la colère, pour le surmonter. La solution fondamentale se trouve dans le Christ, elle doit être communiquée à la conscience humaine. Ce n'est possible que par le fait que le Christ se sacrifie en tant qu'individu pour créer la communauté dans l'Esprit » » ; « *Mit dem Gott, der in Christus Mensch geworden, zugleich aber sich als einzelnen und in sich die Selbstsucht aufgehoben hat, schafft das Christentum Gemeinschaft [...] In diesem lebendigen Auf-und-Ab wird der Widerspruch besiegt durch die Gnade und diejenige Identität geschaffen, die das Schuldbewusstsein als überwundenes in sich hat; das Prinzip der Mystik triumphiert, aber nicht in der Form der Mystik, nicht als unmittelbare Identität, sondern als den Widerspruch überwindende persönliche Gemeinschaft [...]* » (Martin LEINER, « Mythe et modernité chez Paul Tillich », dans *Mutations religieuses de la modernité tardive : Actes du XIVe Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, Lit Verlag, Münster, 2002, p. 10-11; Voir Paul TILLICH, *Main Works/Hauptwerke* I, Gunther Wenz (éd.), De Gruyter, Berlin/New York, 1987, p. 104).

¹⁶³ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. V, op.cit., p. 186. On n'est pas d'accord avec Richard qui a fait observer que le processus dialectique qui va de l'absolu au particulier pour retourner à l'absolu ne se trouve pas chez le Tillich américain qui est passé selon Richard de la philosophie idéaliste de l'identité dans la période allemande à la philosophie platonicienne de la participation dans la période américaine (Voir Jean RICHARD, « L'évolution de Paul Tillich du projet de 1913 au système achevé », art.cit., p. 347-348). S'y ajoute comme preuve cette parole de Tillich dans le cinquième volume de sa *Théologie systématique* : « [...] de l'essence à l'existence dans la doctrine de la chute et de l'existence à l'essence dans la doctrine du salut » (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. V, op.cit., p. 149).

dit clairement : « Pour Hegel, il n'y a aucune vie possible sans négativité, car autrement l'élément positif resterait fermé sur lui-même dans une identité morte. Il n'y a pas de vie sans changement. Le processus continu par lequel la vie sort d'elle-même et essaye de revenir à elle-même, comporte en lui-même le principe de « négativité ». Ce caractère nécessaire du négatif, en tant qu'implication de la vie, constitue ce qu'il y a de plus profond dans la théodicée hégélienne »¹⁶⁴. Tillich souligne que même l'existentialisme, en attaquant la synthèse hégélienne, s'est servi du concept de négativité empruntée à Hegel lui-même. Mais la différence est que pour ce dernier le négatif est toujours dépassé dans la synthèse parce qu'il ne constitue pas une menace perpétuelle pour le positif. Pour Tillich, la philosophie platonicienne elle-même qualifiée d'essentialiste comprend des éléments existentialistes. Preuve en est ce que Tillich dit de Platon : « Son monde des Idées ou des essences est le monde de l'essentialisme, de la description et de l'analyse essentialiste. Mais l'existentialisme de Platon apparaît dans son mythe de l'âme humaine emprisonnée. Du monde des essences, elle passe dans le corps qui est sa prison, puis elle se libère à nouveau de la caverne »¹⁶⁵.

L'existentialisme d'aujourd'hui se caractérise selon Tillich par l'expérience de l'universel effondrement de sens. L'homme se sent perdu, jeté dans une existence aliénée « sans issue ». Ce sentiment de perte s'exprime dans la prise de conscience de l'absurde et de la mort de Dieu. La mort de Dieu proclamée par Feuerbach, Marx et Nietzsche a eu pour conséquence l'effondrement du système des valeurs et des significations. Les conséquences de la première et deuxième guerre mondiale vont dans ce sens. Bien qu'il éprouve le désespoir et le manque de tout repère, l'homme tente d'assumer son désespoir et résiste à la menace du non-être (négativité) par le courage d'être soi-même (positivité).

Le fil directeur du *courage d'être* de Tillich consiste en ceci : il veut montrer l'insuffisance et les limites de deux formes de courage d'être, à savoir le courage d'être par soi-même et le courage d'être par participation pour montrer ensuite que seul un courage d'être chrétien est capable de les transcender. Il y a donc trois courages d'être : premièrement le courage d'être par participation (qui se traduit dans les formes collectivistes, conformistes, ecclésiales, mystiques...) ; deuxièmement le courage d'être par soi-même (que l'on trouve dans

¹⁶⁴ Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 166.

¹⁶⁵ Ibid., p. 309.

la pensée existentialiste et individualiste qui a été préparée par le mouvement réformateur, la Renaissance et le Siècle des lumières, donc aussi par la modernité...); et troisièmement le courage d'être chrétien de la foi absolue (proposé par Tillich lui-même comme dépassement des deux courages précédents). D'une part, le courage d'être par participation est en rapport direct avec le mysticisme, qu'il soit ecclésial ou non. Le mystique participe à Dieu et s'unit à lui. Mais dans cette participation à Dieu le courage d'être par soi-même se trouve évanoui parce que le mystique se dissout dans la divinité et est complètement absorbé par elle, ce qui lui fait perdre son individualité, laquelle est la condition de tout courage d'être par soi-même. D'une autre part, le courage d'être par soi-même est en rapport direct avec l'existentialisme et le protestantisme¹⁶⁶. Ce courage d'être par soi-même, malgré son importance, n'est pas encore le courage d'être chrétien de la foi absolue. Le courage d'être par soi-même n'a pas pu surmonter les trois formes d'angoisse : l'angoisse de la mort, de l'absurde, et de la culpabilité. Il a plus sombré dans la mort de Dieu (athéisme) et celle de l'homme (Guerres mondiales), dans la nausée de l'absurdité et du non-sens, dans la culpabilité du mal qui a sévi au XXème siècle.

Le courage d'être chrétien

Le courage d'être chrétien s'enracine dans une puissance d'être qui transcende et la puissance du soi propre et celle de son monde. Le courage d'être chrétien trouve son origine en Dieu dont la puissance est beaucoup plus grande que la puissance de tout soi propre laissé à lui-même. C'est ainsi que Tillich interprète le sens de la formule théologique du Crédo : « Dieu est Tout-puissant ». Il précise dans le deuxième tome de la théologie systématique qu'il est préférable de définir la toute-puissance divine comme la puissance de l'être (positivité) qui résiste à toutes les expressions du non-être (négativité). Par l'invocation « Dieu Tout-puissant », l'on expérimente la victoire sur la menace du non-être et l'affirmation ultime et courageuse de l'existence¹⁶⁷. Tout courage d'être participe de la puissance de l'Être Ultime, source et principe de tout être. « Car en Lui nous avons la vie, l'être et le mouvement » (Actes 17, 28). Dieu s'auto-affirme en affirmant l'être de tous ceux auquel ils appartiennent. Cette expérience d'appartenance fait en sorte que toute expérience mystique chrétienne s'exprime dans un courage

¹⁶⁶ A l'antipode des systèmes sécurisants de l'Église catholique romaine, le protestantisme a constitué un terrain favorable à l'émergence de l'esprit libre, critique et individualiste et a conduit par la suite à l'affirmation de soi de type individualiste et donc au courage d'être par soi-même indépendamment de la tutelle de l'Église romaine.

¹⁶⁷ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 159.

d'être en participant. Le mystique tend à appartenir à Dieu jusqu'à l'identification. Il renonce à soi-même pour affirmer le soi divin. C'est en renonçant à lui-même qu'il s'affirme, parce que le renoncement (négativité) est la forme la plus parfaite et la plus radicale de l'affirmation de soi (positivité). « Ce qui, du point de vue du monde fini, semble être négation de soi est, du point de vue de l'être ultime, l'affirmation de soi la plus parfaite, la forme de courage la plus radicale »¹⁶⁸.

Si le courage d'être en participant caractérise le mysticisme, le courage d'être soi-même de la confiance et de la foi caractérise le protestantisme. Luttant pour une relation immédiate (sans médiation) de personne à personne entre Dieu et l'homme, Luther tirait la force de s'affirmer lui-même de sa confiance inébranlable en Dieu et de sa rencontre personnelle avec lui et non des papes et des conciles. « Le courage des réformateurs est à l'origine du type individualiste du courage d'être soi-même »¹⁶⁹. Ce courage des réformateurs n'est pas seulement pour Tillich courage d'être soi-même. Ce dernier est à la fois affirmé et dépassé. Le courage protestant affirme son soi dans la relation personnelle qu'il entretient avec un Dieu personnel. Le courage des réformateurs n'est ni le courage d'être soi-même, ni le courage d'être en participant mais il les transcende par le courage de la confiance et de la foi. Le courage protestant est un courage de confiance qui fait confiance à Dieu et non à soi. « On ne peut acquérir la confiance dans sa propre existence qu'après avoir cessé de fonder sa confiance en soi-même »¹⁷⁰. Cette confiance à Dieu et non à soi ou à son Église fait dire à Tillich que le mouvement de Réforme propre au protestantisme est une protestation toujours risquée contre une Église figée qui ne se remet pas en question parce qu'elle aime davantage la tranquillité que la secousse, les plaines que les vagues, la paix fragile que le risque. Le mérite du protestantisme est de courir le risque d'appeler à la réforme de l'Église (précisément romaine) y compris sa tête et ses membres, même si ce risque va entraîner avec lui la désintégration d'une Église particulière. Tillich écrit : « Un mouvement de réforme [...] se définit, plutôt par le risque, qui s'enracine dans la conscience de la liberté Spirituelle ; l'Esprit prophétique crée le courage nécessaire pour prendre ce risque. Le protestantisme prend ce risque – même s'il peut entraîner la désintégration d'une Église particulière. Il prend ce risque dans la certitude que la communauté Spirituelle, l'essence

¹⁶⁸ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.153.

¹⁶⁹ Ibid., p.157.

¹⁷⁰ Ibid., p.158.

dynamique de l'Église, ne peut être détruite »¹⁷¹. Ce risque est ce qui donne au protestantisme un caractère de faiblesse inhérent à sa constante autocritique s'opposant au caractère en apparence fort et solide de l'Église romaine. « Le fait que l'Église romaine ne reconnaisse pas l'ambiguïté de son propre gouvernement papal la protège des ambiguïtés flagrantes du gouvernement, mais lui donne un aspect démoniaque. La faiblesse du protestantisme, liée à sa constante autocritique, est sa grandeur et le signe de l'impact sur lui de l'Esprit »¹⁷².

Dans *Dynamique de la foi* dont un paragraphe traite du rapport de la foi avec la communauté, Tillich a montré avec rigueur que le doute et l'incertitude, entendus comme éléments constitutifs de tout acte de foi individuel de type protestant s'étendent également sur toute la communauté de foi. Même si le protestantisme fut le premier à donner naissance à un acte de foi de type individualiste, il n'en reste pas moins que le doute n'est pas le lot de chaque individu pris à part mais de toute la communauté y compris. Tillich dit : « Ainsi ce que nous avons dit de la foi dynamique au point de vue de la personne, s'applique aussi à la communauté de foi »¹⁷³. Chaque individu remet en question son acte de foi mais c'est toute la communauté aussi qui doit le faire constamment, de sorte que son « credo » n'a rien à voir avec la notion d'« infailibilité » du Pape. Le « credo » protestant suppose en même temps la foi en ce « credo » et la remise en question continuelle de ce même « credo ». Qu'est-ce qui, en fait, a amené Tillich à enlever au « credo » de toute communauté de foi son caractère d'infailibilité ? Sinon l'idée que les expressions confessionnelles de la communauté, qu'elles soient doctrinales, éthiques ou liturgiques renvoient à l'absolu qui, lui, reste toujours au-delà de chacune d'elles. Les affirmations sur l'absolu ne sont pas l'absolu. Si elles prétendent à participer au caractère infailible de l'absolu qui seul est infailible, c'est qu'elles se prennent pour l'absolu et deviennent démoniques. C'est ce que Tillich appelle le « principe protestant », cet « [...] élément critique à l'intérieur de la profession de foi de la communauté croyante et par conséquent l'élément de doute dans l'acte de foi [...] on pourrait dire que l'Église, avec toutes ses doctrines,

¹⁷¹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 203.

¹⁷² Ibid., p. 226.

¹⁷³ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, trad. de l'anglais et présenté par Fernand Chapey, Casterman, 1968, p. 46.

ses institutions et ses autorités, se situe au-dessous du jugement prophétique, et non au-dessus de lui »¹⁷⁴.

Dans sa relation avec l'angoisse de la culpabilité, le courage protestant de la confiance est courage d'accepter d'être accepté en dépit de la conscience de la culpabilité. Le discours prolongé de l'Église romaine sur le diable, le péché et la damnation éternelle fut à l'origine de la protestation luthérienne. La perte de la confiance en un Dieu-Amour et miséricordieux a fait perdre la confiance en soi-même et inversement. L'Église romaine a réussi à surmonter les trois formes d'angoisse moyennant ses propres systèmes sécurisants, c'est-à-dire dans un courage d'être par participation et non dans un courage d'être par soi-même. L'angoisse de la mort a été surmontée par la promesse d'une vie éternelle en fuyant le monde et méprisant la vie (Nietzsche); l'angoisse de la damnation a été surmontée par les fameuses indulgences; et l'angoisse de l'absurde et du non-sens a été surmontée par l'infailibilité des dogmes conciliaires et du Pape¹⁷⁵.

Au contraire, dans le courage d'être protestant, celui qui fait confiance à Dieu a la pleine confiance d'être accepté et pardonné par lui, en dépit de son sentiment de culpabilité. C'est la justification par la foi et non par les œuvres. C'est l'humilité du pécheur qui s'accepte comme pécheur et se justifie par sa foi en un Dieu miséricordieux et non juge. L'orgueilleux a du mal à s'accepter parce qu'il a du mal à accepter les fautes, les imperfections et les travers de sa condition humaine aliénée. Au lieu d'accepter les marques de sa finitude, il s'acharne à combattre l'ennemi qu'il porte en lui-même et au lieu de s'aimer en s'acceptant, il finit par se refuser et se mépriser. Le complexe de supériorité trahit toujours un complexe d'infériorité à l'égard de soi-même. Le complexe de supériorité qui me rend hostile à l'égard des autres traduit

¹⁷⁴ Ibid., p. 45-46. Même la « *sola scriptura* » pour le protestantisme ne demande pas une foi de façon inconditionnelle. La Bible est toujours au-dessous de l'Inconditionné. Elle ne requiert pas la foi en elle mais en l'Inconditionné, selon ce que dit Tillich : « Le chrétien peut croire les auteurs de la Bible, mais non de façon inconditionnelle. Il n'a pas foi en eux. Il ne devrait pas même avoir foi dans la Bible. Car la foi est plus que la confiance dans l'autorité, même la plus sacrée » (Ibid., p. 49). « Rien de conditionné, de fini ; aucune culture, aucune religion, aucune théologie ne peut échapper au jugement de Dieu », dit Tillich (Voir Martin LEINER, « Protestantisme et « situation prolétarienne » chez Paul Tillich et Karl Barth », dans *Éthique sociale et socialisme religieux : Actes du XV^e Colloque International Paul Tillich*, Toulouse 2003, Lit Verlag, Münster, 2005, p. 22).

¹⁷⁵ L'un des caractères démoniques de l'Église est de soumettre ses fidèles à accepter inconditionnellement ses affirmations doctrinales et institutionnelles comme une partie intégrante de ses systèmes sécurisants. Tillich écrit : « Interpréter la foi comme une soumission inconditionnelle aux affirmations doctrinales développées sur la foi au cours de l'histoire plutôt ambiguë des Églises, est une action démoniaque et par conséquent destructrice de la communauté de foi » (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 192).

une hostilité cachée à l'égard de moi-même. Tillich le dit clairement : « On parle souvent de l'orgueil, de la morgue et de la suffisance des gens. C'est souvent le niveau le plus superficiel de leur être. En dessous, à un niveau plus profond, il y a un refus de soi, une répulsion et même la haine de soi. Soyez réconciliés avec Dieu. Cela veut dire en même temps : soyez réconciliés avec vous-mêmes »¹⁷⁶.

Selon notre propre lecture, l'expérience de Luther en est des plus significatives. Luther avait presque toujours l'angoisse d'être damné. Il avait du mal à s'accepter lui-même et à accepter sa finitude de pécheur. Il cherchait à se justifier au lieu d'être justifié par Dieu qui l'accepte tel qu'il est, bien qu'il soit inacceptable et injustifiable. Luther a refusé de se fier aux systèmes sécurisants de l'Église catholique parce que son existence n'a pu connaître de sécurité à aucun moment ni par aucun moyen¹⁷⁷. Les systèmes sécurisants octroient une *fausse sécurité*¹⁷⁸. Dans cette existence qui ne connaît aucune sécurité substantielle (substance catholique), Tillich y voit le caractère inconditionnel de la situation limite. Elle est à mi-chemin entre la crainte et la sécurité, entre l'angoisse et le courage, entre l'être et le non-être. Elle est comme Tillich lui-même à la lisière. Elle n'est « ni une sécurité par les sacrements, la mystique et l'ascèse, ni par l'orthodoxie ou une piété plus intense, ni par quelque chose qui appartient à la substance ou à la vie religieuse immédiate »¹⁷⁹. L'Église catholique assure à l'homme une sécurité humaine contre ce qui menace ultimement l'homme. La sécurité véritable n'est pas celle d'un homme prétentieux qui se met lui-même au-dessus de tout le reste, mais d'un homme qui se trouve dans une situation où le non-être le menace à chaque instant. Tillich fait remarquer que le protestantisme, dès son origine, n'a pas perdu de vue cette situation limite de l'homme où il est

¹⁷⁶ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, trad. de l'anglais par Jean-Marc Saint, Planète, (coll. L'expérience intérieure), 1969, p. 40.

¹⁷⁷ Dans un texte qui s'intitule *Foi et incertitude*, Tillich fait le point sur la foi de Luther qui incluait une grande part de doute et d'incertitude : « C'est dans ce sens que Luther parle de la certitude du chrétien [...] Personne plus que lui n'a éprouvé les profondeurs du doute. Augustin et Erasme pouvaient finalement se réfugier derrière l'autorité. Pour Luther, ce n'était pas possible. Il ne pouvait pas non plus trouver un refuge dans les argumentations établies en faveur de la vérité religieuse ou en se confiant à sa vocation de réformateur, ou encore dans la vitalité de sa vie religieuse et dans l'expérience accumulée. Tout cela ne compte pas au profond de l'incertitude ultime. Quelques fois, pourtant, au comble de l'enfer, le premier commandement lui venait à l'esprit : « Je suis le Seigneur ton Dieu ». Il savait alors qu'une certitude ne l'avait pas abandonné, celle dont il avait besoin ultimement » (Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 112-113).

¹⁷⁸ Les œuvres de la loi, les œuvres ascétiques, les pèlerinages, les exercices de mortification font partie de ces systèmes sécurisants. (Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 356 ; Texte paru dans *Schriftenreihe des Evangelischen Arbeitsausschusses*, Düsseldorf, 1951, p. 3-15).

¹⁷⁹ Ibid., p. 64. (Texte de la conférence donnée lors d'une rencontre d'étudiants en mars 1928 à AArauer, *Religiöse Verwirklichung*, p. 25-42).

un mélange d'être et de non-être, même s'il cherche à fuir son caractère fini, aliéné et limité de son être dans une substance sécurisante. Cette sécurité catholique illusoire conduit Tillich à écrire : « *Le fait de se tenir dans la situation limite, qui représente aussi la limite de la possibilité religieuse, explique en profondeur l'importance moindre que le protestant accorde à l'Église, à l'office divin et à la sphère religieuse en général* »¹⁸⁰.

Quelles que soient la force, la vigueur et l'importance de ces systèmes sécurisants de l'Église catholique, et malgré toute la plénitude, la profondeur et la sagesse traditionnelles qui caractérisent la « substance catholique », on ne parvient jamais à fournir une sécurité contre la menace ultime, contre la situation limite de l'homme où il est à jamais menacé par le non-être. Tillich nous présente l'option ainsi : « [...] ou bien on accepte de se situer de façon radicale dans la situation limite, ou bien on cherche une sécurité par l'Église et le sacrement contre la menace inconditionnelle »¹⁸¹. Luther a donc opté pour la situation limite où l'homme se reconnaît libre et esclave, juste et injuste, saint et pécheur, extérieur à l'Église et intérieur... C'est cette « situation limite » qui fait l'ambiguïté de la condition humaine. Tillich souligne en ces termes cette ambiguïté : « La liberté humaine est en même temps cette ambiguïté humaine, ce mélange de vérité et de non-vérité, de justice et d'injustice qui se rencontre en tout être humain. C'est ce qui rend si sérieuse, si inévitable la menace du non-être ; c'est ce qui défait toutes les sécurités humaines, même les religieuses. Le moine Luther s'est trouvé dans la profondeur de cette situation limite ; il a refusé toutes les sécurités que la piété et l'Église voulaient lui donner. Il est resté dans cette situation et a expérimenté l'impossibilité de l'éliminer »¹⁸². Luther a toujours prononcé le grand « Oui » de l'être en dépit du « Non » du non-être. Ce « oui » n'est pas celui de l'Église et de ses systèmes sécurisants mais le « Oui » du courage de la foi. C'est la positivité du Oui propre au courage de la foi contre la négativité démonique de l'Église romaine octroyant une sécurité illusoire.

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ Ibid., p. 65. (Texte déjà cité).

¹⁸² Ibid., p. 68. (Texte déjà cité). C'est ce qui fait l'ambiguïté de la situation limite où le tout de la vie humaine est habité par un mélange d'être et de non-être, de vérité et d'erreur, de sécurité et d'incertitude, de justice et d'injustice, d'amour et de haine...

Le courage de la foi

Dans le courage de s'accepter soi-même comme accepté, Tillich fait entrevoir le caractère inconditionnel de cette acceptation. On est accepté inconditionnellement par l'Inconditionné. Dieu nous accepte sans qu'on ait des conditions préalables. Ce ne sont pas les œuvres de la loi qui nous justifient mais la foi en Dieu. Ce n'est pas parce qu'on est bon, sage ou pieux qu'on est accepté mais parce qu'on est tout à fait le contraire. Les hommes bons et pieux n'ont pas besoin de justification. Seul le pécheur est justifié par la foi, donc par sa confiance en Dieu qui l'accepte tel qu'il est « en dépit de ». « Celle-ci (*la sola fide*) annonçait essentiellement que le courage de la confiance n'est pas conditionné par quelque chose de fini mais qu'il dépend uniquement de ce qui est l'inconditionné lui-même, que nous éprouvons comme inconditionné dans une rencontre de personne à personne »¹⁸³. Le Dieu qui accepte est l'Inconditionné parce qu'il transcende la structure sujet-objet et est la négation de tout objet et n'est pas une chose parmi les choses. Tillich souligne que le terme allemand (*Ding* : chose) n'est pas sans lien direct avec (*bedingt* : conditionné)¹⁸⁴. Dieu est donc *unbedingt*¹⁸⁵.

Dans sa définition de la foi en lien avec le courage d'être, Tillich définit celle-ci comme étant le fait d'être saisi par la puissance de l'être lui-même. Elle est acceptation « en dépit de », une acceptation de quelque chose d'incertain qui transcende l'expérience ordinaire. « La foi n'est pas une opinion mais un état. Elle est l'état d'être saisi par la puissance de l'être qui transcende tout ce qui est et auquel participe tout ce qui est »¹⁸⁶.

Tillich soutient que le concept de foi absolue dépasse de loin aussi bien le courage d'être mystique par participation que le courage d'être existentiel par soi-même. La foi absolue résiste à la menace du doute et de l'absurde mais comment ? Bien sûr cette résistance ne s'effectue pas sur la base « solide » de la certitude dogmatique et des symboles ecclésiastiques. Les dogmes ainsi que les affirmations conciliaires infaillibles traduisent la menace du doute et le désir sous-jacent de sécurité au milieu de l'insécurité et de l'absurde. Aux questions posées par l'existence, la foi ne répond pas en supprimant l'absurde mais en l'assumant. En répondant à la question :

¹⁸³ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.161.

¹⁸⁴ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 23-24.

¹⁸⁵ Voir notamment l'étude de l'Inconditionné selon Kant et Tillich par Marc BOSS, *Au commencement la liberté : La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, op.cit., p. 485-498.

¹⁸⁶ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.166.

comment faut-il faire pour triompher de l'absurde ? Tillich répond : « Il faut commencer par l'assumer. Le disciple du Christ doit porter sur ses épaules le désespoir humain. Car c'est ce qu'a fait le Christ lorsqu'il était sur la Croix. Au moment où il criait : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné », le Dieu de la confiance avait disparu, et Jésus était abandonné au doute et au sentiment de l'absurde »¹⁸⁷. La réponse de la foi présuppose l'absurde comme condition préalable. Ce n'est que dans l'absurdité de la foi que l'absurde se trouve dépassé. « Il faut que, dans la réponse, l'absurde soit accepté comme condition préalable. Il n'y a pas de réponse si on exige d'abord la suppression de l'absurde, car c'est précisément ce qui ne peut pas se faire »¹⁸⁸.

C'est exactement la foi absolue d'Abraham, le Père des croyants, qui a expérimenté dans la demande de Dieu de sacrifier son fils Isaac l'angoisse de l'absurde et du non-sens¹⁸⁹. Abraham a pu intégrer la demande « absurde » de Dieu dans sa foi absolue en un Dieu « Absurde ». Le « sacrifice » d'Isaac, même s'il n'a pas eu lieu, semble n'avoir pas de sens et c'est ce manque de sens qui a donné sens à la foi absolue d'Abraham¹⁹⁰. L'acceptation de l'absurde¹⁹¹ est le courage d'une foi absolue parce qu'aveugle devant le mystère ineffable de l'Être-même. C'est dans le doute radical que s'expérimente la foi radicale. « L'acte d'accepter l'absence de sens est en lui-même un acte pourvu de sens : il est acte de foi »¹⁹². En rapport avec notre problématique de départ, l'élément négatif apparaît ici dans le caractère d'absurdité inhérent à l'acte de foi. La foi comme quelque chose de positif n'est foi que parce qu'elle fait confiance malgré son absurdité (négativité). La foi n'élimine pas l'absurde mais l'inclut quand elle lui fait confiance sans pouvoir l'expliquer et le comprendre. Accepter l'absurde n'est pas absurde et une absurdité acceptée n'est plus absurdité parce que l'acte d'accepter le manque de sens est un acte pourvu de

¹⁸⁷ Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 144.

¹⁸⁸ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.168.

¹⁸⁹ Kierkegaard écrit : « [...] Abraham fut le plus grand de tous, grand par l'énergie dont la force est faiblesse, grand par la sagesse dont le secret est folie, grand par l'espoir dont la forme est démence, grand par l'amour qui est la haine de soi-même ». (S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. du danois par P.-H. Tisseau, Aubier-Montaigne, Paris, p.18.).

¹⁹⁰ Abraham n'a pas seulement expérimenté le non-sens de la demande de Dieu de sacrifier Isaac mais le non-sens du *sens* vers où il est appelé par Dieu à se diriger « Dieu apparut à Abram, et lui dit : Je suis le Dieu tout-puissant. Marche devant ma face, et sois intègre » (Genèse 17, 1). Abram ne savait pas exactement où aller parce que « ne pas savoir où aller est savoir où aller », écrit Tillich (Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 302 ; Textes des conférences données à Washington en 1950, et publiées en hectographie, *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 320-353).

¹⁹¹ « Il (Abraham) crut l'absurde ». (S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, op.cit., p. 25 ; nous ajoutons).

¹⁹² Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.169.

sens. Accepter la négativité de l'absurde la transforme en positivité. Il n'y a pas de foi sans qu'elle implique l'absurdité au même titre qu'il n'y a pas de positivité relative à la foi sans qu'elle implique la négativité de l'absurde et du non-sens. Le positif naît du négatif qu'il accepte.

Si la foi est pour Tillich une totale confiance en Dieu, son antipode, le péché, n'est donc que méfiance envers Dieu. Celui qui a la foi c'est quelqu'un qui s'abandonne inconditionnellement à l'Inconditionné, qui se sait porté et protégé dans son abandon sans réserves. La méfiance, en revanche, ne voit pas en l'Inconditionné cette puissance qui protège, porte et accomplit (positivité) mais plutôt quelque chose qui détruit, menace et juge (négativité). Dans la méfiance, Dieu se démonise dans la conscience du pécheur. Tillich écrit : « La concupiscence et l'*hybris*, le désir et la présomption ont une racine commune : la méfiance envers Dieu [...] Le péché est la démonisation de Dieu dans la conscience du pécheur, qui entraîne une réaction démonique relative du divin : la destruction comme jugement »¹⁹³.

Le dépassement du théisme

En rapport avec son discours symbolique sur Dieu Tillich invite au dépassement du théisme qui met l'accent sur la relation de personne à personne avec Dieu. Ce théisme considère Dieu comme un être à côté d'autres êtres, comme un « je » en rapport avec un « tu », comme une cause séparée de son effet, et comme ayant un espace et un temps infinis. Cette représentation de Dieu fait de lui un objet parmi les objets. Il fait donc partie de la structure sujet-objet de la réalité et est assujéti à nos schèmes mentaux. Dieu, selon Tillich, n'en est pas ainsi¹⁹⁴. Il est le « Dieu au-dessus de Dieu » parce qu'il est le Dieu de tous ceux qui le nient, sont séparés de lui et ne connaissent pas son nom. Il n'est pas le Dieu des religions, des Églises et des théistes. Il est plutôt le Dieu qui n'est lié à aucune sphère religieuse ou sacrée particulière parce qu'il est présent aussi dans celle du profane¹⁹⁵. Tillich souligne : « Si l'homme était inséparablement uni

¹⁹³ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 175.

¹⁹⁴ L'idée que se fait Tillich de Dieu dépassant la structure sujet-objet est tributaire de Schelling lui-même : « Pour aucune espèce de connaissance Dieu ne peut se comporter comme connu (comme objet) ; en tant que connu, il cesse d'être Dieu (Nous ne sommes jamais hors de Dieu, de telle manière que nous puissions le poser devant nous comme objet). Au contraire, de même que le sentiment de la pesanteur n'est lui-même que l'être dans la pesanteur, de même la connaissance de Dieu n'est elle-même qu'être en Dieu. Point de subjectif, ni d'objectif, puisqu'il n'y a pas de connaissant et de connu différents l'un de l'autre, mais un seul et même terme, Dieu » (F.-W. SCHELLING, *Œuvres métaphysiques*, op.cit., p. 32).

¹⁹⁵ Dans un chapitre qu'il consacre à l'étude de l'expression chère à Tillich « Dieu au-dessus de Dieu », Werner Schüssler montre que celle-ci a quatre fonctions, parmi lesquelles son enracinement dans le problème de notre temps, à savoir la sécularisation ou la profanation, et le sens qu'elle pourrait porter pour les athées, les douteurs et

au Fondement de son être, il serait sans religion, parce qu'il serait à tout moment dans la divine présence. Rien ne serait profane, et il n'y aurait donc rien de religieux. Pour lui, Dieu serait effectivement le « Dieu au-dessus de Dieu »¹⁹⁶. Par là Tillich se rapproche de l'idée d'un Dieu supra-personnel¹⁹⁷ qui n'est pas une partie de la réalité mais le fondement de la totalité. Le courage d'être chrétien s'enracine dans l'expérience de ce « Dieu au-dessus de Dieu » qui fait la synthèse entre le courage d'être en participant et le courage d'être soi-même. Le soi qui participe à Dieu ne se perd pas en lui et n'est pas absorbé par lui. « Si le soi participe à la puissance de l'être lui-même, il se reçoit lui-même en retour »¹⁹⁸. On ne peut pas être soi-même individuellement sans participation à Dieu. C'est là tout le mystère du courage d'être chrétien. Il dépasse à la fois la participation parce qu'il ne se dissout pas dans la totalité et dépasse l'individualisation parce qu'il s'affirme en Dieu et non en soi-même.

Conclusion du premier chapitre

En guise de conclusion du premier chapitre de la recherche, il est important qu'on en fasse le résumé suivant en enchaînant avec notre problématique de départ sur la concomitance de la positivité et de la négativité dans l'œuvre de Tillich :

- L'être, selon Tillich, est un principe de positivité qui s'affirme lui-même dans le courage de la foi. Cette positivité du courage est menacée toujours par la négativité de l'angoisse existentielle et pathologique et à laquelle elle résiste. Il n'y a pas de positivité sans négativité au même titre qu'il n'y a pas d'expérience du courage sans celle de l'angoisse qui menace l'affirmation de soi de l'être. Le courage affirme l'être dans la positivité de sa

pour tous ceux qui ne se réclament d'aucune religion. Schüssler écrit : « *Der Begriff « Gott über Gott » hat bei Tillich eine vierfache Funktion [...] Der « Gott über Gott » ist in diesem Sinn der Gott der Nichtreligiösen [...] Der « Gott über Gott » ist in diesem Sinn der Gott des Zweiflers an Gott* » (Werner SCHÜSSLER, « *Was uns unbedingt angeht* » », Lit Verlag, Münster, 1999, p. 133).

¹⁹⁶ Tillich a écrit un article qu'il a intitulé : « The God above God », dans *The Listener* (London). Vol. 66, N° 1688. 1961. (Paul TILLICH, *Gesammelte Werke XIV*, op.cit., p. 195).

¹⁹⁷ Par « supra-personnel » il ne faut pas entendre l'idée d'un super-Dieu ou la disparition du Dieu personnel de la foi vivante et de la Bible. L'on sait que vers la fin de son ouvrage *Religion biblique et ontologie*, Tillich n'hésite pas à s'opposer ainsi à Pascal : « Contre Pascal, je dis : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et le Dieu des philosophes, est le même Dieu. Il est une personne et sa propre négation comme une personne » (Paul TILLICH, *Religion biblique et ontologie*, op.cit., p. 78). « *Nach jedem Wort der Bibel offenbart sich Gott als Person* » ; « *Wo immer das Heilige erfahren wird, hat die Erfahrung offensichtlich den Charakter einer Begegnung von Person zu Person* » (Paul TILLICH, *Gesammelte Werke V*, op.cit., p. 149-151).

¹⁹⁸ Paul TILLICH, *Le courage d'être*, op.cit., p.179.

position de soi alors que l'angoisse nie l'être dans la négativité de la négation de soi de l'être (non-être). L'un ne va pas sans l'autre.

- Le principe de positivité qui veut l'affirmation de soi de l'être se trouve parfois converti en un principe de négativité qui veut la négation de soi de l'être (non-être) mais dans le but d'une affirmation de soi encore plus radicale. L'exemple qu'en donne Tillich est celui du soldat qui se nie soi-même (négativité) pour affirmer (positivité) une cause plus grande que celle de l'individu, pour affirmer l'État. La négativité de la mort d'un individu (sacrifice) n'est plus négative parce qu'elle affirme la positivité de l'État contre l'affirmation de soi du guerrier. La négativité de la mort n'est plus donc négativité mais positivité. « Ce qui, du point de vue du monde fini, semble être négation de soi est, du point de vue de l'être ultime, l'affirmation de soi la plus parfaite, la forme de courage la plus radicale »¹⁹⁹. Comme l'être, la vie est cet élément positif qui s'apparente à l'affirmation de soi de l'être au même titre que la mort est cet élément négatif qui s'apparente à la négation de soi de l'être (non-être). Mais pour qu'il y ait vie et positivité, il faut qu'on assume la négativité et qu'on l'accepte comme quelque chose de positif. Ainsi la négativité se transforme en positivité. Alors qu'autrement ce qu'on a pris pour de la positivité devient négativité. Si je refuse de mourir je meurs mais si j'accepte de mourir je vis. Assumer la négativité est positivité et refuser la négativité est négativité. Tillich traduit ça dans sa célèbre expression : « accepter l'inacceptable » où il est question de l'acceptation de la finitude humaine et de toutes ses négativités ainsi que de l'acceptation de l'autre, qui qu'il soit, et surtout de l'acceptation de soi-même : « accepter d'être accepté ».
- Le troisième point qu'il faut souligner c'est que la négativité ne se trouve pas isolée mais portée initialement par la positivité de l'être. L'être existe d'abord et le non-être ne le menace que parce que l'être inclut et l'être et le non-être. La négativité du non-être menace la positivité de l'être au sein de l'être. Sans l'être, le non-être n'aurait jamais pu menacer l'être. C'est l'être qui a donné au non-être la possibilité de le nier. C'est la positivité de l'affirmation de soi de l'être qui inclut à la fois la positivité et la négativité mais si cette positivité nie la négativité de l'être sans l'accepter et l'assumer, elle finit par se nier elle-même et sombre dans la négativité.

¹⁹⁹ Ibid., p. 153.

- Eu égard à la création, la positivité apparaît dès qu'on parle du monde créé comme quelque chose de posé dans l'existence. Dieu crée en posant la création, en affirmant l'être des créatures contre le néant originel *ex nihilo*. La création est le passage de la négativité du non-être (néant) à la positivité de l'être qui s'affirme (existence). La condition de créature dans ce qu'elle a de fini porte en elle le principe affirmatif de l'être, son fondement créateur, mais elle porte aussi et pour toujours la menace de la négativité du non-être et de l'aliénation. Dès qu'on expérimente la finitude créée, on expérimente du même coup l'angoisse de la mort, la menace du néant originel. L'homme trouve en dehors de lui-même son fondement créateur parce qu'il est posé par Dieu et non par soi-même, mais s'il se pose lui-même et se prend démoniquement pour l'origine de son soi, il finit par rejoindre le néant dont il a été créé. Celui qui nie son fondement créateur (négativité) se nie soi-même et celui qui affirme le fondement affirme soi-même (positivité). Seul celui qui est posé par Dieu est affirmé contre toute négativité, et toute position de soi (positivité) en dehors de Dieu est négativité. Dieu livre au déclin et à l'effritement toute position orgueilleuse de soi.
- Il y a un autre point sur lequel la positivité et la négativité ont quelque chose à dire, à savoir la chute. La chute coïncide avec la création selon Tillich qui elle-même marque le passage de l'essence à l'existence. Et l'existence est à l'essence ce que l'effectif est au potentiel. Ceci nous amène à lier le potentiel à l'élément négatif parce que le potentiel *n'est pas* encore mais il est susceptible de l'être dans l'effectivité, et à lier l'effectif à l'élément positif parce qu'il est *posé* dans l'existence aliénée, comme ce qui a chuté du monde de l'essence. La liberté d'Adam est une expérience d'angoisse et de tension entre son « innocence rêveuse », entendue comme un état de pure potentialité non actualisée, et l'actualisation de ses potentialités, entendue comme un passage d'une potentialité essentielle non actualisée (non-être) à une effectivité existentielle actualisée (être). La création au même titre que la chute est le point où coïncident la potentialité et l'effectivité, l'essence et l'existence, la négativité et la positivité, le non-être et l'être.
- En lien avec la Révélation, Tillich fait remarquer le caractère dynamique et révélateur du non-être (première puissance selon Schelling). La négativité du non-être pousse l'être à s'affirmer, à sortir de soi, à ex-ister, dans la lumière du Verbe créateur (deuxième puissance). Ne se révèle (positivité) que ce qui est caché (négativité). Sans le non-être

(négativité) « rien ne se manifesterait, rien ne s'exprimait, rien ne se révélerait »²⁰⁰, affirme Tillich. Seul l'inconditionnellement caché (négativité) se révèle inconditionnellement (positivité) en restant caché.

- La positivité et la négativité apparaissent implicitement sous l'angle des trois formes d'angoisse que Tillich décrit : l'angoisse de la mort et du destin, l'angoisse du vide et de l'absurde, l'angoisse de la culpabilité et de la damnation. Aux négativités propres à chacune de ces trois formes d'angoisse correspondent par contre des positivités que seul un courage d'être chrétien est en mesure de produire. La négativité de la mort est vaincue par la positivité de la vie de Celui qui est ressuscité d'entre les morts. La négativité de l'absurde a été renversée par la confiance inébranlable en un sens inconditionné qui va au-delà du vide et du désespoir. La négativité de la culpabilité est surmontée par la positivité du pardon divin, la positivité de Celui qui te justifie en dépit du fait que tu es injustifiable, qui t'accepte en dépit du fait que tu es inacceptable, qui t'aime en dépit du fait que tu es haïssable. Ces paroles de Tillich valent la peine d'être citées : « Alors que dans l'*Anfechtung* Dieu est l'accusateur et que notre cœur cherche à s'excuser, dans la justification c'est notre cœur qui nous accuse et c'est Dieu qui prend notre défense contre nous-mêmes »²⁰¹. A la négativité de la mort s'oppose la positivité de la vie, à la négativité de l'absurde s'oppose la positivité du sens, et à la négativité de la culpabilité s'oppose la positivité de la justification. Mais l'opposition entre la négativité et la positivité n'est pas catégorique mais dialectique : le positif inclut le négatif au sens où il faut accepter la mort (négativité) pour vivre (positivité), assumer l'absurde (négativité) par la confiance qu'il y a un sens (positivité), et s'accepter comme coupable (négativité) parce qu'on est justifié (positivité).

²⁰⁰ Ibid., p.172.

²⁰¹ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, trad. par Fernand Chapey, Éditions du Centurion/Delachaux et Niestlé, 1971, p. 102.

Deuxième chapitre : *Théologie de la culture (1959), Le fondement religieux de la mort (1963), Être et non-être*

En abrégé, la *Théologie de la culture* coïncide avec la première conférence publique de Tillich donnée à la section berlinoise de la *Kant-Gesellschaft* et intitulée : *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. Après quarante ans, Tillich se réjouit de pouvoir emprunter pour ce volume le titre de cette première conférence publique importante²⁰². Le présent ouvrage cherche à montrer la dimension religieuse dans plusieurs domaines particuliers de l'activité culturelle humaine et montre la position centrale que la religion et la culture occupent dans la carrière académique de Tillich.

Le fondement religieux de la morale traite des rapports de l'éthique et de la religion, du christianisme et du marxisme, ainsi que de la compréhension que l'homme moderne a de lui-même. Les trois premiers chapitres proviennent d'une série de conférences données en 1959 et les chapitres IV et V remontent respectivement aux années 1945 et 1941. Le reste avait fait l'objet d'une publication séparée aux États-Unis sous le titre *Morality and Beyond*²⁰³. Dans la première partie de l'ouvrage Tillich montre la dimension religieuse de l'impératif moral ainsi que l'élément religieux dans la motivation de l'agir moral. Il y consacre la deuxième partie à la description du concept de « personnalité ». La troisième partie se veut une attaque du matérialisme dialectique et une critique du marxisme. Alors que la quatrième et dernière partie se penche sur la nouvelle image de l'homme chrétien au vingtième siècle et sa compréhension de lui-même.

Qu'il s'agisse de la *Théologie de la culture* ou du *fondement religieux de la morale*, Tillich s'avère soucieux de faire dialoguer la culture de son temps avec la théologie d'une part, et de montrer l'enracinement de toute morale soi-disant laïque dans la religion d'une autre part.

²⁰² Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, trad. française de Jean-Paul Gabus et Jean-Marc Saint, Éditions Planète, (Coll. L'expérience intérieure), 1968, p. 35.

²⁰³ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 13.

Essence et existence

Il est impossible de ne pas déceler dans la pensée de Tillich un arrière-fond profondément « existentiel » ainsi qu'un arrière-plan « essentiel »²⁰⁴. L'arrière-*fond* existentiel dénote le *fond* de la condition aliénée de l'homme dans l'existence (négativité), mais cette aliénation n'en constitue pas le dernier mot parce qu'ouverte à son propre dépassement dans le retour à l'essence (positivité). L'arrière-*plan* « essentiel » dénote au contraire un *plan* divin de salut et un horizon visible de guérison là où l'existence aliénée (négativité) se trouve surmontée et sauvée par l'« Être nouveau » qui ramènera l'essence véritable à l'existence déchuë (positivité). Dans l'« Être nouveau » qu'est Christ, essence et existence ne font qu'un. « Il (le Christ) est le pouvoir de l'être qui conquiert le non-être »²⁰⁵, écrit Tillich. L'homme existant est aliéné de son essence d'où le mélange d'être et de non-être dans son être. La distinction entre l'être et le non-être sous-tend la distinction entre l'essence et l'existence, la positivité et la négativité. Le passage de l'essence à l'existence marque le passage de l'être essentiel (tel qu'il a été et doit être) à l'être existentiel (tel qu'il est dans la réalité). Déjà dans la philosophie de Platon Tillich trouve la préfiguration de l'existentialisme dans ses élaborations plus poussées des temps modernes et contemporains. La doctrine de la chute platonicienne et néo-platonicienne constitue l'assise première et incontournable de tout existentialisme ultérieur et en conditionne le trajet et l'évolution²⁰⁶. Toute philosophie existentielle est une philosophie de la chute (l'on exclut bien sûr l'existentialisme athée) et tout existentialiste fait l'expérience de la finitude à l'intérieur de sa condition aliénée dans l'existence incarnée.

Dans le deuxième tome de la théologie systématique Tillich explique ce que les deux termes « essence » et « existence » laissent entendre. L'essence peut désigner la nature d'une chose, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est et ce sans quoi elle ne serait plus. Elle peut signifier les universaux d'une chose, les idées auxquelles les choses existantes participent. Au caractère logique et ontologique de l'essence s'ajoute son sens normatif et idéal dans son rapport avec la moralité : l'essence d'une chose est son modèle typique dans l'intelligence divine, sa

²⁰⁴ Voir ces pages de Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich, Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 38-40.

²⁰⁵ Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 316 ; nous ajoutons.

²⁰⁶ A la suite de Schelling, Tillich soutient que le problème de la « philosophie positive » est aussi ancien que la philosophie. Il va plus loin encore en précisant que la distinction entre l'« essentiel » et l'« existentiel » ne remonte pas à Platon mais se trouve préfigurée dans la pensée préphilosophique qui a pressenti que le monde que les hommes rencontrent manque de réalité ultime, donc d'essence (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 41).

bonté originelle d'avant la chute. Tillich s'interroge aussi sur deux tendances dans la compréhension de l'essence. Une tendance qui enlève à l'essence tout constat empirique au sens où elle ne représente qu'un idéal logique que l'on atteint par abstraction, c'est-à-dire elle existe logiquement et non ontologiquement, et une autre tendance qui la considère comme un constat empirique existant par lui-même. Indépendamment de ces deux tendances de l'esprit humain, l'essence est, selon Tillich, ce qui légitime et juge tout ce qui existe. Elle légitime l'être parce qu'elle lui confère la force et la puissance d'exister mais elle le juge en même temps parce qu'elle en constitue la norme et l'idéal et le commande selon sa propre loi, la loi de l'essence qui juge l'existence. La loi naît de la rupture entre l'essence et l'existence. Au cas où l'essence et l'existence s'identifient, il n'y a ni loi, ni jugement²⁰⁷. La loi propre à l'essence a la fonction selon Tillich de révéler à l'homme « sa condition aliénée et elle le pousse à rechercher la réunion avec ce à quoi il appartient essentiellement et dont il est séparé. Telle est la position commune de Luther et de Calvin »²⁰⁸.

On peut en dire autant de l'existence qui a plusieurs significations. Elle peut signifier la concrétisation de ce qui est possible, potentiel et virtuel dans le domaine de l'essence comme elle peut renvoyer, en termes de moralité, au « monde déchu » et à la finitude existentielle. Selon son troisième sens, l'existence s'apparente à l'« existentialisme », à ce type de pensée qui part de l'existence et de ses conditions et qui rejette tout carrément le domaine de l'essence. Compte tenu de l'importance de l'essence et de l'existence dans la réflexion philosophique, Tillich ne les exclut pas également de la pensée théologique dont l'ensemble constitue un examen complet de leur relation dialectique d'interdépendance. Sur ça Tillich écrit : « La distinction entre essence et existence [...] forme la colonne vertébrale de tout le corps de la pensée théologique. Elle doit s'élaborer dans chacune des parties du système théologique »²⁰⁹.

Dans sa *Théologie de la culture*²¹⁰ Tillich nous trace un tableau quasiment historique et panoramique du courant existentialiste. Il part de la distinction traditionnelle entre « essence » et « existence » en montrant leur divorce dans la réalité. Est « réel » tout ce qui s'expérimente dans la réalité extérieure et objective (monde) aussi bien que dans la réalité intérieure et subjective

²⁰⁷ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 63.

²⁰⁸ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 249.

²⁰⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 65.

²¹⁰ Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 137-199.

(soi). Pour parler dans un langage bohémien, il n'est d'expérience de l'extériorité sans une expérience de l'intériorité (*Innerlichkeit*).

Reprenant le sens étymologique de l'« existence », Tillich lui donne le sens initial de « sortir de » c'est-à-dire « être dans la totalité de l'Être » distingué du non-être²¹¹. Avec Heidegger²¹², l'« existence » est désormais un *Dasein*, un être-là, c'est-à-dire un « être-quelque-part ». Les scolastiques y ont ajouté l'identification de l'essence et de l'existence dans l'Être absolu qu'est Dieu. Dieu transcende la distinction entre l'essence et l'existence parce qu'il est pure Réalité et ne peut être conditionné par une différence entre son essence et son existence. Par contre, dans tous les être finis cette différence est maintenue parce qu'en eux l'existence, séparée de l'essence, est la marque de la finitude. Aux yeux de Tillich, Hegel a entrepris dans son système dialectique la réconciliation de l'essence et de l'existence dans le terrain de l'histoire. Selon Hegel, il est de la nature même de l'essence de se faire voir, apparaître et connaître dans l'existence. L'existence est le lieu par excellence de la réalisation de l'essence. L'essence n'est pas donnée une fois pour toute ; elle est inscrite au cœur de l'existence comme acheminement vers sa propre réalisation et est incluse dans la marche de l'histoire comme achèvement de soi dans l'identité du Rationnel et du Réel. L'histoire est le devenir existentiel de l'essence. Citant Hegel, Tillich écrit : « L'existence est l'être de l'essence, c'est pourquoi l'existence peut être appelée « être essentiel ». « L'Essence est existence, elle ne diffère pas de son existence »²¹³.

Essentialisme et existentialisme

Tillich oppose à l'analyse essentialiste l'analyse existentielle. Qu'entend-il par ces deux approches de la réalité ? L'analyse essentialiste dé-concrétise l'homme et sa situation dans l'existence, alors que l'analyse existentielle se tourne vers la situation concrète de l'homme et prend comme point de départ la conscience immédiate qu'a l'homme de cette situation. Elle procède d'en bas²¹⁴, c'est-à-dire de la finitude humaine à l'intérieur de sa situation dans

²¹¹ Ibid., p. 143.

²¹² Dans son esquisse autobiographique Tillich montre qu'il a établi un rapport avec la pensée de Heidegger : « [...] il m'a été facile d'établir un rapport entre ma théologie et celle de Karl Barth et d'accepter l'analyse de l'existence humaine donnée par Kierkegaard et par Heidegger » (Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 59) (Voir aussi Ibid., p. 70-71).

²¹³ Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 145.

²¹⁴ « La religion, en effet, relève de la situation existentielle de l'homme. Nous devons commencer par en bas et non par en haut. Nous devons partir de ce que l'homme expérimente dans sa situation ici et maintenant, des questions qui s'enracinent dans cette expérience et qui naissent d'elle », écrit Tillich. (Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion*

l'existence aliénée. Les deux analyses essentialistes et existentielles parlent de la finitude ; mais la première la décrit de l'extérieur, d'une façon objective, la seconde de l'intérieur, d'une façon subjective et personnelle. L'essentialiste se tourne, dans son analyse de l'existence, vers *la* finitude de l'autre, elle ne le touche pas à lui. L'existentialiste se tourne, au contraire, vers *sa* propre finitude, qui le touche à l'intérieur de lui-même et à l'intérieur de sa situation particulière dans l'existence. « La finitude est l'expérience de *ma* finitude en opposition à une finitude que je constateraï de façon objective »²¹⁵, dit Tillich. La différence entre l'approche essentialiste et existentielle est à comprendre en fonction de la différence existante entre l'expérience de la mort de quelqu'un d'autre et l'expérience anticipatrice de sa propre mort, entre l'analyse objectivante du degré de culpabilité d'un acte criminel et l'expérience angoissante de sa propre culpabilité, entre l'absurdité d'une vie que quelqu'un mène dans le vide et le sentiment de se voir soi-même perdu dans le désert de l'absurde et coupé du sens de l'existence²¹⁶, entre le doute méthodique et essentialiste de Descartes en lien avec la recherche d'une évidence objective extérieure et le doute existentiel portant sur le sens de son être et affectant l'être de celui qui doute. Le doute cartésien a eu la possibilité d'être écarté par des arguments logiques et scientifiques, par le *cogito ergo sum* ; mais comme rivalisant avec l'absurde menaçant, le doute existentiel ne peut jamais être écarté parce qu'il est tourné contre soi-même²¹⁷. Tillich écrit : « Dans les profondeurs de tout doute sérieux et de tout désespoir de la vérité, il y a toujours à l'œuvre une passion de la vérité »²¹⁸. Le douteur expérimente le doute comme une passion ressentie de l'intérieur parce qu'il en est ébranlé et affecté. Et si le doute s'avère être une expérience subjective intérieure, la vérité doit l'être au même titre, une épreuve d'intériorité (Kierkegaard). Tillich s'adresse ainsi aux chercheurs de la vérité : « Ne vous laissez pas séduire par une vérité qui n'est pas réellement votre vérité, même si le séducteur est votre Église, votre parti ou votre tradition familiale »²¹⁹. Telle est toute la différence entre l'essentiel et l'existentiel.

et de la science, op.cit., p. 128). Ce mouvement qui part de la question d'en bas caractérise la démarche tillichienne de l'approche de la réalité contrairement à celle barthienne qui part d'en haut. C'est sur ce point que Tillich se sépare de Barth et s'avère plus proche de Schleiermacher malgré ses critiques. Selon ce que Tillich écrit : « Ma principale critique envers la méthode appliquée par Barth dans sa Dogmatique, c'est qu'il accède directement à la doctrine de la Trinité, sans partir des questions de l'homme » (Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 141).

²¹⁵ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 116.

²¹⁶ Ibid., p. 115-116.

²¹⁷ Ibid., p. 121.

²¹⁸ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 100.

²¹⁹ Idem.

Le « penseur existentiel »

Sans trop s'attarder sur la façon dont chaque philosophe existentialiste a pensé l'existence, l'on peut facilement remarquer chez Tillich une affinité particulière pour l'existentialisme de Schelling et de Kierkegaard. Commentant le « penseur existentiel », ce terme cher à Kierkegaard, Tillich y voit le modèle du philosophe intéressé par la vérité voire même passionné. La vérité n'est pas une réflexion impersonnelle ou objective de la réalité, mais une expérience passionnée et personnalisée de l'existence. Dans ce cadre Tillich souligne la façon dont Kierkegaard décrit la vérité : « Une incertitude objective appropriée fermement par l'expérience personnelle la plus passionnée est la vérité, la plus haute vérité qu'un individu existant puisse atteindre »²²⁰. Cette description de la vérité semble paradoxale tant que toute la pensée de Kierkegaard est basée sur l'idée de « paradoxe absolu »²²¹.

La théologie, l'existentialisme et la psychologie des profondeurs

Quel lien la théologie pourrait-elle entretenir avec la philosophie dans son versant existentialiste et avec la psychologie dans son versant psychanalytique et thérapeutique ? Ces trois sciences ont-elles une racine et base communes, voire un fondement unificateur ? Elles en ont inmanquablement si l'on se situe dans la perspective d'un théologien de la culture qu'est Paul Tillich.

Qu'en est-il de la base commune qui lie l'existentialisme à la psychanalyse ? Tous les deux s'opposent au pouvoir grandissant de la philosophie de la conscience. Le « je pense » de Descartes (Rationalisme) se trouve précédé par le pouvoir inconscient et irrationnel du « Je » (Duns Scot, Schopenhauer, Freud). A la primauté de l'intellect s'oppose la volonté irrationnelle

²²⁰ Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 154.

²²¹ Tillich souligne que le « paradoxe » est partout présent dans la théologie protestante : « Cette doctrine de Luther sur la loi des contrastes sous-tend tous les paradoxes de la pensée protestante. Vous la trouvez partout, chez Kierkegaard, chez Barth et où que vous cherchiez dans la théologie protestante » (Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 303 ; Textes des conférences données à Washington en 1950, et publiées en hécotographie, *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 320-353). Martin Leiner fait remarquer, contrairement à l'idée si largement répandue d'une opposition entre Barth et Tillich, que tous les deux voient dans le Christ le « paradoxe positif », mais Barth part du centre qu'est le Christ vers la périphérie (direction centrifuge) alors que Tillich part de la situation périphérique vers le centre (direction centripète) (Voir Martin LEINER, « Protestantisme et « situation prolétarienne » chez Paul Tillich et Karl Barth », art.cit., p. 30). Par « paradoxe » Tillich entend tout ce qui se déroule dans l'existence tout en la dépassant : « Dans l'existence et pourtant la dépassant : c'est cela et cela seul qui est le « paradoxe » au sens religieux du terme, terme qui ne doit aucunement ici faire penser à une assertion logiquement absurde » (Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 126).

et la puissance de l'inconscient. L'homme existant est un être qui souffre du conflit existant entre les structures cognitives de la conscience pure et le pouvoir incontrôlable de la libido. La pensée est donc une modalité de l'existence mais elle n'en est pas la seule. Il est important de souligner que selon Tillich, ce n'est pas Freud qui est le premier à inventer le terme « inconscient ». C'est plutôt Schelling qui l'a re-découvert suite aux philosophes de la nature tels que Paracelse et Böhme qui ont connu l'élément d'inconscient existant chez l'homme et l'ont même appliqué à Dieu et à la nature. Parlant du concept d' « inconscient » Tillich note : « Le concept, lui, remonte à Schelling, en passant par Schopenhauer, le philosophe de la volonté et le critique de Hegel, et par Edouard von Hartmann qui écrivit tout un livre sur la philosophie de l'inconscient. On peut même prouver que Freud connaissait ce livre. C'est donc l'un des éléments de la philosophie de la nature de Schelling qui a survécu et qui est encore accepté de nos jours »²²².

L'autre point qui lie l'existentialisme à la psychanalyse c'est que tous les deux s'intéressent à décrire la nature existentielle de l'homme par opposition à sa nature essentielle. Leur préoccupation commune est orientée vers l'existence aliénée de l'homme. La « psychologie thérapeutique » entend guérir la maladie mentale, corporelle ou psychosomatique de la condition aliénée de l'homme. Puisqu'il part de son expérience personnelle, le « penseur existentiel » éprouve dans le tréfonds de son psychisme tout le malaise de l'absurde, de l'angoisse, de la solitude, de la finitude, de la maladie sous toutes ses formes... Ces épreuves psychiques sont donc à la base de toute réflexion et philosophie existentielles. Il n'y a pas d' « existentialisme » sans une psychologie de profondeur comme il n'y a pas de « psychologie des profondeurs » sans une philosophie de la *profondeur*. La dimension de profondeur est l'expérience religieuse de l'existence à la base d'une expérience psychique de cette même existence. Il faut selon Tillich que l'existentialisme et l'analyse freudienne de l'inconscient soient des alliés naturels et qu'ils collaborent ensemble. L'on doit à Tillich la recommandation d'une telle alliance qui s'avère

²²² Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 184. Il est indéniable que Tillich est l'un des rares penseurs qui ait assigné à l'inconscient un rôle primordial dans la genèse de la foi. Eu égard à son caractère dynamique, la foi est un acte de la personne tout entière et embrasse toutes les structures à la fois conscientes et surtout inconscientes. Toutes les fonctions de l'être humain se trouvent unifiées dans l'acte de foi. Dans *Dynamique de la foi*, Tillich montre que le mérite de la psychanalyse est d'avoir contribué à penser toutes les actions humaines en termes de polarité et d'opposition entre la conscience et l'inconscient. Il n'est pas d'acte de foi sans que l'inconscient y soit sous-jacent comme élément dynamique et dynamisant de celle-ci. Tillich écrit : « La foi comme acte de la personne totale ne se conçoit pas sans la participation des éléments inconscients de la personnalité. Ils sont toujours présents et ils décident du contenu de la foi pour une large part ». (Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 22).

bénéfique mais il faut admettre qu'un tel rapport n'est pas nécessaire surtout quand il s'agit d'un existentialisme chrétien comme celui de Gabriel Marcel ou de la phénoménologie chrétienne de Michel Henry dont la position n'était pas du tout à la faveur de l'analyse psychanalytique.

Tillich se pose maintenant la question de savoir quelle sorte de lien la théologie pourrait tisser avec l'existentialisme d'une part et avec la psychanalyse d'une autre part. La tradition chrétienne n'a cessé de chercher, tout au long de son histoire, à expliquer le rapport entre la nature essentielle de l'homme et sa condition existentielle. Elle a expliqué ce rapport en incluant trois concepts fondamentaux : la bonté originelle, la chute universelle, et le salut universel. C'est un peu la reproduction, mais en termes théologiques et analogiques, de toute la dialectique platonicienne du retour à l'essence dans le monde intelligible²²³. En se basant sur la philosophie platonicienne, Tillich considère qu'élevé à l'éternité, l'être retourne à ce qu'il est essentiellement, à ce que Schelling appelle « essencification » (*Verwesentlichung*). Selon Tillich, l'« essencification » « peut désigner le retour à l'état de pure essentialité ou potentialité et impliquer la suppression de tout ce qui est réel dans les conditions de l'existence »²²⁴. Concernant l'approche psychanalytique, Freud s'est intéressé à la dimension existentielle et aliénée de l'être humain mais il a perdu de vue l'autre dimension essentielle. Le fait de réduire toute l'existence de l'homme à la *libido* montre clairement la déficience de l'approche freudienne de l'existence. Il est vrai que l'homme est aliéné mais il est aussi guéri et sauvé par la grâce. Freud n'a considéré l'homme que du point de vue de l'existence, et non aussi du point de vue de l'essence, d'où l'inconsistance de ses jugements négatifs sur l'homme.

L'idée de Tillich selon laquelle il est impossible qu'on ait une vision existentialiste de l'homme sans une vision préalablement essentialiste lui vient inmanquablement de Schelling. L'existentialisme est une philosophie qui trouve à la base de ses fondements une certaine structure essentielle de la réalité, ce qui fait qu'il ne peut exister par lui-même sans qu'il soit fondé sur l'essentialisme. Tillich argue en donnant cet exemple : « Si, par exemple, on dit que l'homme est mauvais, on doit avoir présent à l'esprit un concept de ce qui constitue l'essence de la bonté de l'homme, sinon le mot « mauvais » n'a aucun sens [...] On doit poser une structure par rapport à laquelle les modes de réalisation spatio-temporels apparaissent comme des

²²³ On a déjà montré comment Tillich a trouvé dans la pensée idéaliste de Platon des éléments représentatifs de la philosophie existentialiste des temps modernes et contemporains.

²²⁴ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. V, op.cit., p. 157.

déformations. Donc, il n'y a pas d'existentialisme pur »²²⁵. Tillich ajoute un argument très personnel. À la question qui lui a été posée de savoir s'il est un théologien existentialiste ou pas, Tillich a toujours brièvement répondu : « moitié moitié ! ». « Ce qui veut dire que, pour moi, essentialisme et existentialisme sont liés »²²⁶, a-t-il dit.

Moralisme et moralité, être et non-être

Le titre de ce paragraphe laisse supposer un arrière-fond *ontologique* du discours moral de Tillich eu égard aux deux concepts d'être et de non-être. Ce présupposé de base n'est pas seulement applicable en matière de moralité mais imprègne toute la pensée de Tillich. Il le dit lui-même lorsqu'il précise à maintes reprises que l'ontologie reste au cœur de sa philosophie de la religion comme de sa théologie de la culture. Et lorsqu'on parle d'ontologie, on parle également d'être et de non-être dans ce qu'ils ont de positif et de négatif.

D'entrée de jeu, l'on sait que la morale fait appel à la notion de « valeur ». La morale est un discours *évaluatif* sur l'être à la lumière de ce qui doit être. On évalue l'être en référence au devoir être. Le devoir être va de pair avec une idée préalable de ce qu'est l'être dans son essence, indépendamment de sa déformation dans l'existence aliénée. Le discours moral évalue l'être existentiel à la lumière de l'être essentiel. Le devoir être est l'essence de l'être. Ceci dit, il est impossible selon Tillich qu'on fasse dériver « la valeur » de tout acte moral d'un système détaché de valeurs absolues. Ce n'est pas la valeur qui porte l'être mais c'est l'être qui porte la valeur et l'évalue. Il n'est de valeur que par rapport à un sujet évaluant. L'être précède la valeur parce que la valeur n'a de réalité que si elle s'enracine dans l'être réel à la lumière de l'être essentiel. Tillich montre l'enracinement ontologique des valeurs en ceci : « Car les valeurs n'ont de réalité que si elles s'enracinent dans la réalité. Leur validité est une expression de leur fondement ontologique. L'être est « plus vieux » que la valeur, mais la valeur est accomplissement de l'être. C'est pourquoi la théorie des valeurs, dans sa recherche de valeurs absolues, est renvoyée à la question ontologique, c'est-à-dire à la question de la source des valeurs dans l'être »²²⁷. Et puisque l'être trouve sa demeure dans l'homme, les valeurs éthiques sont déduites de la nature essentielle de l'homme. Elles trouvent dans l'homme leur lieu

²²⁵ Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 180.

²²⁶ Ibid., p. 310.

²²⁷ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 44.

ontologique. C'est pourquoi il est impossible qu'on ait une connaissance des valeurs sans qu'on ait une connaissance de l'homme, non sans doute de sa nature existentielle mais de sa nature essentielle²²⁸.

Tout acte moral a une fin qui lui est assignée, son *télos*. C'est ce *télos* qui lui donne toute sa valeur comme son absence de valeur. Le *télos* de l'être est son propre dépassement, sa capacité de se transcender lui-même en s'acheminant vers l'essence. Le *télos* de l'être est son essence, cette capacité qu'a l'être d'aller au-delà de son caractère fini et transitoire vers la fin intrinsèque de son être. Le *télos* de l'être est l'être lui-même, son propre accomplissement. C'est ce qui confère au *télos*, selon Tillich, son sérieux inconditionné et son importance infinie. La philosophie est dans son essence *moralité* parce qu'elle est un acheminement ascendant vers le règne de l'essence, un retour à l'origine²²⁹. C'est la philosophie morale d'un Platon, pour qui, le *télos* de l'homme consiste à « devenir semblable à Dieu autant qu'il est possible ». C'est un tel *télos* qui donne à tout impératif moral le caractère de l'inconditionné²³⁰. L'inconditionnalité de l'impératif moral confère à la morale une dimension profondément religieuse. Il est impossible pour Tillich d'admettre une morale séculière qui soit complètement détachée de la religion. Même la morale kantienne est conditionnelle et conditionnée malgré son « impératif *catégorique* » prétendant à l'inconditionnalité. L'impératif moral est religieux parce qu'il est ce qui nous préoccupe ultimement, ce qui constitue notre « souci ultime » comme notre *télos* et notre essence. « La religion est l'état dans lequel nous sommes saisis par quelque chose qui nous préoccupe de façon ultime, qui est pour nous d'un intérêt infini, que nous prenons inconditionnellement au sérieux. C'est à ce concept de religion que nous pensons lorsque nous posons la thèse centrale de ce chapitre, à savoir que l'impératif moral comporte en lui-même une dimension religieuse »²³¹.

Comme il y a une culture théonome, il y a une éthique théonome. Celle-ci fait partie de celle-là. Tillich appelle « moralisme » toute déformation de l'impératif moral en une loi oppressive (déjà le suffixe « isme » dénote son caractère péjoratif). Il y a une seule loi, la loi

²²⁸ Ibid., p. 152-153.

²²⁹ Sur l'importance décisive de la moralité dans la réflexion philosophique Schelling avait écrit : « [...] on peut dire qu'une philosophie qui élimine de la sphère de ses recherches l'essence de la morale, est une philosophie qui ne peut aboutir qu'à des résultats chimériques ». (F.-W. SCHELLING, *Philosophie et Religion*, op.cit., p. 34)

²³⁰ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 47.

²³¹ Ibid., p. 49.

d'amour²³² et l'amour est au-delà de la loi²³³. La loi n'est donnée qu'aux transgresseurs de la loi. Le « moralisme » de la loi, comme attitude négative, donne naissance aux « moralismes ». Chaque groupe religieux, chaque système politique, chaque idéologie philosophique a une morale propre et obéit à une loi qui régit son mode de vie. La logique de la loi, en matière d'éthique, relativise la loi et en fait des lois. Il y a une seule loi et cette loi n'est pas loi mais amour. L'amour contient et transcende la loi. Il fait spontanément ce que la loi commande parce qu'il n'est pas une affaire de devoir mais une affaire d'être, une réalité. L'amour n'a pas de loi, il est à lui-même sa propre loi, voire c'est la *moralité* telle que Tillich l'entend. Aux *moralismes conditionnés* de la loi s'oppose donc la *moralité inconditionnelle* de l'amour. « L'amour est inconditionnel. Il n'y a rien qui puisse le conditionner par un principe supérieur, car il n'y a rien au-dessus de l'amour. L'amour se conditionne lui-même »²³⁴. Seule une moralité d'amour accomplit la loi en la transcendant parce que l'*agapè* est cette réalité réunifiante et intégrante qui n'est pas loi mais « Être nouveau », Christ.

Amour et être

Quel est le lien entre la *moralité inconditionnelle* de l'amour et l'être²³⁵. Tillich voit dans l'amour le seul « impératif catégorique » et inconditionnel (Kant). Il *faut* aimer et il n'y a pas de *conditions* pour aimer. Il faut aimer inconditionnellement parce que l'amour est notre condition essentielle dans l'existence. Tillich écrit : « L'impératif moral n'est pourtant pas une loi étrangère qui s'impose à nous, mais il est la loi de notre propre être. Dans l'impératif moral, nous sommes nous-mêmes, dans notre être essentiel, opposés à nous-mêmes, dans notre être réel »²³⁶. L'amour est la loi qui fait ramener l'être à notre non-être. Il est cet élément positif qui réalise

²³² Il importe de préciser que même s'il est un, l'amour se traduit selon Tillich par ses différentes qualités qui se trouvent dans une relation de mutuelle appartenance. L'amour s'entend comme *agapè*, *libido*, *philia* et *eros*. Même si l'une de ces qualités prédomine, l'amour reste *un* parce qu'aucune de ses qualités ne lui manque complètement. Chaque qualité contient toutes les autres et est contenue par les autres. L'*agapè*, comme l'une des qualités de l'amour est ce qui représente en lui l'élément transcendant et essentiellement religieux. Il est ce qui donne à l'amour son caractère d'impératif moral et religieux inconditionnel (Ibid., p. 60-63).

²³³ Tillich précise : « Le christianisme est le message d'une Réalité Nouvelle qui rend possible l'accomplissement de notre être essentiel. Un tel être transcende toutes les interdictions et tous les commandements particuliers par une loi qui n'est pas une loi, celle de l'amour » (Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 313). Tillich ajoute que la loi a cessé d'être loi pour l'« Être nouveau » qu'est Christ parce qu'il est le seul à mettre fin à la loi. (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 191)

²³⁴ Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 224.

²³⁵ L'on doit à Acapovi son étude approfondie sur l'ontologie de l'amour (Voir Crépin Magloire C. ACAPOVI, *L'Être et l'Amour : Une étude de l'Ontologie de l'Amour chez Paul Tillich*, Lit Verlag, Münster 2010).

²³⁶ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 213.

l'essence de l'être. L'élément négatif qui contrarie l'être et le fait sombrer dans le non-être n'est rien d'autre que ce qui s'oppose à l'amour, c'est-à-dire la haine. L'amour n'obéit pas à une loi qui lui est extérieure et étrangère ; il n'obéit qu'à lui-même comme centre et loi de notre être intérieur.

Une fois intériorisée, la loi devient amour et les moralismes se transforment en moralité. Les moralismes sont conditionnés et relatifs parce qu'ils dépendent du contexte socio-culturel dans lequel ils sont posés alors que la moralité est inconditionnelle parce qu'elle ne dépend d'aucun contexte, voire parce qu'elle s'adapte à tout contexte. La moralité est cette « loi naturelle » inscrite au cœur de la nature humaine et qui n'est autre chose que le « grand commandement » de l'amour. L'amour est donc la seule « loi naturelle » entendue comme la forme pure de l'auto-affirmation de soi, comme être d'amour. Tillich s'explique : « Le commandement moral est inconditionnel parce qu'il est nous-mêmes qui commandons à nous-mêmes. La moralité est l'auto-affirmation de notre être essentiel [...] La restauration de la loi naturelle a été, en même temps, sa formalisation et sa concentration sur la loi qui résume toutes les autres, le « grand commandement », le commandement de l'amour »²³⁷. Le point focal qu'occupe l'amour dans la moralité telle que Tillich l'entend présente des similitudes notoires avec la façon dont Platon conçoit l'amour. L'amour est cette aspiration à l'unité perdue, un retour à l'essence dont on est séparé suite à la chute. Il est désir d'union au-delà de la brisure existentielle. Seul il peut ramener l'être essentiel à notre être existentiel. « L'amour est la tendance à la réunion de ce qui est séparé ; cette définition est ontologique et par conséquent est d'une vérité universelle »²³⁸, dit Tillich.

L'acte moral, dans son essence, n'obéit donc pas à une loi qui nous est extérieure mais plutôt à la loi intérieure de notre être essentiel, et toute transgression de la loi n'est pas le fait de désobéir à un ensemble de lois et de valeurs extérieures mais le fait de désintégrer notre être en détruisant le centre et l'intégrité. La loi n'est pas celle des autres, mais celle de notre être tel qu'il est essentiellement et tel qu'il devrait être dans l'existence. L'acte moral ramène l'être à

²³⁷ Ibid., p. 214-215. On peut en dire autant de Fichte, pour qui l'amour est le seul fondement ontologique de l'agir moral : « C'est en vain que l'on dit à celui qui n'est pas dans l'amour : agis moralement, car c'est seulement dans l'amour que se lève le monde moral, et sans amour, il n'y a pas de monde moral ; et il est tout aussi superflu de dire à celui qui aime : agis, car son amour vit déjà par lui-même, et l'agir, l'agir moral est seulement la tranquille apparition de cette vie qui est la sienne ». (J.G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse*, op.cit., p. 209-210).

²³⁸ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 148.

notre non-être et la conscience morale qui l'accompagne ne consiste qu'à faire sentir à l'homme l'abîme qui sépare ce qu'il est essentiellement de ce qu'il est dans la réalité. Et Tillich de préciser : « L'acte moral est la loi intérieure de notre être véritable, de notre nature essentielle ou créée qui nous demande de nous réaliser dans le sens qu'elle indique. Et un acte antimoral n'est pas la transgression d'une ou de plusieurs demandes définies avec précision, mais un acte qui contredit la réalisation de soi comme personne en tant que personne et qui conduit à la désintégration »²³⁹. Dans cette logique d'une loi intérieure à notre être, la volonté de Dieu ne se réduit pas à un vouloir qui vient du dehors et qui serait étranger à notre nature essentielle. La « volonté de Dieu » est elle-même notre être essentiel avec toutes ses potentialités, dit Tillich ; et l'impératif moral ne demande pas notre obéissance comme à un tyran céleste mais il est la « voix silencieuse » de notre être (*Wesen*) propre en tant qu'homme²⁴⁰. C'est donc par l'amour seul que la négativité de l'existence est surmontée. Celui qui aime transcende tout ce qui menace l'affirmation de soi de l'amour et surmonte la négativité de la haine.

D'où vient la loi ? Et pourquoi en a-t-on besoin ? La loi selon Tillich s'entend de deux manières. Il y a d'une part la loi de structure et d'autre part la loi qui commande²⁴¹. La première est intérieure et régit la structure de notre être de l'intérieur alors que la loi qui commande est extérieure et a le sens de l'obligation qui commande. La loi qui commande ne peut naître que si la loi de structure est transgressée. Si la loi de structure est toujours respectée (qui est loi d'amour), la loi qui commande n'aurait jamais vu le jour. « La loi morale n'est expérimentée comme loi que parce que l'homme est dans une situation d'aliénation par rapport à la loi de structure de son être essentiel, c'est-à-dire par rapport à la loi qui lui demande de devenir une personne centrée [...] Même l'amour devient pour eux un commandement : « Tu aimeras » »²⁴².

L'amour, comme réunion de l'être existentiel avec l'être essentiel, ne se commande pas parce qu'il est la puissance de cette réunion qui précède et accomplit le commandement avant qu'il ne soit donné. Contrairement à l'autonomie et à l'hétéronomie qui sont incapables de

²³⁹ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 39.

²⁴⁰ Ibid., p. 42-43.

²⁴¹ L'amour est la loi de structure alors que tout ce qui est fait sans amour devient loi qui commande. « Si l'amour déterminait notre être tout entier, s'il était pour nous une loi de structure avec laquelle nous ne ferions qu'un, il ne pourrait pas devenir une loi qui commande ou une expression de l'impératif moral. Il serait une expression de notre être avec laquelle nous ne ferions qu'un et avec laquelle nous ne serions pas en contradiction » (Ibid., p. 69).

²⁴² Idem.

motiver l'acte moral, seul l'amour motive, selon Tillich, car il donne ce qu'il ordonne²⁴³. Si Adam avait obéi à sa loi de structure qui lui avait interdit de manger de l'arbre défendu, il n'aurait pas écouté la voix de Dieu lui dire : « Tu ne mangeras pas ». Le commandement divin ne s'entend de l'extérieur que parce qu'il a été transgressé intérieurement. Il est la voix intérieure de notre être qui nous rappelle notre structure centrée, notre vraie nature. C'est au moment où il n'a pas écouté la voix de la loi de structure intérieure qu'Adam est parvenu à écouter la voix extérieure de la loi divine qui commande. La loi divine était plus un avertissement qu'un commandement. Elle était censée rappeler à Adam son innocence originelle. Tillich s'explique : « Si Adam n'avait fait qu'un avec son être véritable, l'interdiction, qui est un commandement négatif, n'aurait pas été nécessaire »²⁴⁴. Tillich fait remarquer que cette bonté originelle n'exclut pas le fait que l'homme est divisé en lui-même même « avant » la chute. L'état originel d'innocence dans lequel se trouvait Adam ne l'empêchait pas d'être tenté par le désir de contredire son état d'innocence, comme épreuve de liberté, comme tension. Adam était donc « à la frontière » entre la loi de structure et la loi qui commande : il a préféré l'épreuve *existentielle* de la liberté dans la loi qui commande au repos *essentiel* de la loi de structure. Tillich l'explique à merveille : « La loi était un avertissement, un appel à revenir à l'innocence originelle. Mais précisément ce fait montre que l'innocence n'était plus l'innocence. Il n'y avait pourtant encore aucune faute. Adam se tenait sur la frontière entre l'une et l'autre et cette frontière a pour nom : « désir » »²⁴⁵.

Amour, grâce et loi

Outre son caractère inconditionnel et naturel, la loi d'amour est loi de grâce²⁴⁶. Quel est le rôle que la grâce pourrait jouer à ce niveau ? Qu'est ce qui donne à l'homme le courage ou le pouvoir d'accomplir la loi ? Est-ce la loi ? Bien sûr que non. Parce que connaître la loi est une chose et l'accomplir c'en est une autre. Comme l'a bien montré Saint Paul dans sa lettre aux romains : « Car je ne sais pas ce que je fais ; le bien que je veux, je ne le fais pas ; mais le mal que je hais, je le fais » (Romains 7, 15). La loi est une expression de l'aliénation de l'homme par

²⁴³ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 297.

²⁴⁴ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 69-70.

²⁴⁵ Ibid., p. 70.

²⁴⁶ Tillich écrit : « L'amour est la source de la grâce. L'amour accepte ce qui est inacceptable et l'amour renouvelle l'être ancien pour qu'il devienne un être nouveau. La théologie médiévale identifiait presque l'amour et la grâce ; avec raison, car ce qui rend un être gracieux, c'est l'amour. Mais, la grâce, c'est en même temps l'amour qui pardonne et accepte » (Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 224-225).

rapport à lui-même. Il n'est de loi que dans un monde abîmé dans l'aliénation. Son caractère même de loi confirme que nous sommes séparés de nous-mêmes. La loi, aux yeux de Tillich, n'a pas le pouvoir d'accomplir la loi parce qu'elle présuppose, pour naître, l'abîme entre notre essentiel et notre être réel. Comment ce qui est né de l'abîme pourrait réunir l'abîme ? Comment la loi serait-elle capable de surmonter l'aliénation si elle-même repose sur cette aliénation ? La loi n'a pas donc de pouvoir à donner parce qu'elle est incapable de créer son propre accomplissement²⁴⁷ et incapable de nous donner la force qui nous meut à agir moralement. La loi ordonne parce qu'elle se dresse contre nous, comme quelque chose d'extérieur qui s'impose à nous et ayant un pouvoir coercitif de contrainte. Cette loi lui manque la grâce. L'amour est au contraire une grâce qui agit de l'intérieur parce qu'elle est accomplie dans la joie qui ne se commande pas et est naturelle à notre être essentiel. La grâce donne ce que la loi est incapable de donner : la puissance du vouloir. Dans cette logique de grâce, l'on comprend l'un des principes moraux de la Réforme, la « *sola gratia* ». « Tous les réformateurs étaient unanimes à refuser à la loi la puissance de motiver l'agir moral »²⁴⁸, écrit Tillich. Ce n'est pas dans l'accomplissement parfait de la loi –ce qui est impossible dans l'état de séparation de notre être essentiel et notre être réel– que nous serons parfaits et justifiés. Ce ne sont pas les œuvres qui nous justifient mais la grâce, parce qu'elle accepte l'inacceptable²⁴⁹. C'est par l'acceptation de cet abîme qui oppose notre être essentiel à notre être existentiel que l'on surmonte l'abîme. C'est l'acceptation de l'abîme qui nous sauve de l'abîme²⁵⁰.

La loi comme devoir-être *ordonne* dans une logique de devoir alors que l'amour comme être est *donné* dans une logique de grâce. Laissons Tillich s'exprimer : « Seul « le bon arbre »

²⁴⁷ Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 220.

²⁴⁸ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 76.

²⁴⁹ Tillich écrit : « En effet, la loi commande mais elle ne peut pas pardonner ; elle juge mais elle ne peut pas accepter » (Ibid., p. 87). La loi juge mais la foi accepte.

²⁵⁰ Dans son étude de la « justification par la grâce », Tillich se réfère à l'expérience torturante de Luther. La menace du jugement dernier l'épouvantait à un point tel qu'il a donné à ses épreuves le nom de « *Anfechtungen* ». Ces *Anfechtungen* sont des forces démoniques destructrices. Au lieu que les menaces du jugement divin aient calmé le remords de conscience de Luther, elles exerçaient l'effet contraire. Au lieu de le soulager, elles le condamnaient et au lieu de le justifier, elles le *tentaient*. « Ces *Anfechtungen* sont la chose la plus horrible qu'un être humain puisse éprouver » (Ibid., p. 101.). Tillich parle d'une conscience « transmorale » qui dépasse la morale sans la contredire. La conscience « transmorale » n'est pas contre la morale mais elle la transcende au-delà des tensions entre notre être essentiel et notre être réel et au-delà du sentiment d'angoisse et de remords. Si la conscience désespérée regarde la loi face à laquelle personne ne se sent justifiée, la conscience joyeuse tourne les yeux vers la puissance d'une grâce qui nous accepte « en dépit de ». La citation de Tillich en témoigne : « La « justification par grâce » au sens de Luther signifie la création d'une conscience transmorale. Alors que dans l'*Anfechtung* Dieu est l'accusateur et que notre cœur cherche à s'excuser, dans la justification c'est notre cœur qui nous accuse et c'est Dieu qui prend notre défense contre nous-mêmes » (Ibid., p. 102).

peut porter de « bons fruits ». Seulement si l'être précède ce qui devrait être, le devoir-être peut être accompli. La moralité ne peut se maintenir que par ce qui est donné et non par ce qui est ordonné- en langage religieux, par la grâce et non par la loi »²⁵¹. « Grâce » signifie pour Tillich que la Présence Spirituelle ne peut être provoquée mais qu'elle est donnée²⁵². Si la loi *or-donne*, la foi et son corollaire la grâce *donnent* au sens où l'on n'est pas jugé par la loi mais *par-donné* par la grâce qui accepte « en dépit de » parce qu'elle ne dépend pas des œuvres « justificatrices » de la loi. Dieu pardonne « en dépit de » alors que le « juste » pharisien le transforme en un « parce que » humain, dépendant des œuvres de la loi. Liant la foi, le pardon, l'acceptation et la grâce, Tillich écrit : « Le pardon, cela veut dire : [...] l'acceptation des inacceptables, l'accueil des rejetés. Le pardon est sans condition, sinon ce n'est pas le pardon. Le pardon est un « en dépit de » que le juste transforme en un « parce que ». Les pécheurs ne peuvent pas faire cela. Ils ne peuvent pas changer le « en dépit de » divin en un « parce que » humain. Ils ne peuvent avancer un fait qui leur vaudrait le pardon. Le pardon de Dieu est sans condition »²⁵³.

Si l'homme n'est pas réuni à sa propre nature essentielle, aucun acte moral parfait ne serait possible. Notre unité originelle est la loi essentielle de notre être comme amour et la finitude existentielle de notre être s'expérimente comme aliénation de l'amour (l'amour nous est étranger). Il n'y a pas de moralité véritable sans que l'existence ne soit réunie à l'essence, sans que le non-être ne soit réuni à l'être. Tillich ne parle pas de « péchés » désignant des actes particuliers considérés comme mauvais, mais du « péché ». Les péchés ne sont possibles qu'en fonction du péché, celui de rompre avec notre être essentiel dans l'existence aliénée. Tillich écrit : « Un acte n'est pas un péché parce qu'il transgresse une loi, mais parce qu'il manifeste l'aliénation par rapport à Dieu, par rapport aux hommes et par rapport à soi »²⁵⁴. De même que les péchés manifestent « le péché », ainsi la chute ne manifeste pas le péché personnel d'Adam, ancêtre de l'homme, mais désigne la condition universelle aliénée de toute existence personnelle dans l'homme et dans la nature. Ce n'est pas l'homme, dans sa condition personnelle de créature qui est déchu mais le monde entier. Le « monde déchu » exprime que l'existence est elle-même

²⁵¹ Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 221.

²⁵² Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 231.

²⁵³ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 24.

²⁵⁴ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 80.

aliénation parce que « l'existence et l'aliénation sont un seul et même état »²⁵⁵. Ce qui prouve que la chute et la création coïncident selon Tillich.

Vu sous cet angle il n'y a qu'un seul péché qui donne naissance aux péchés : la séparation d'avec Dieu²⁵⁶. Seul un être séparé de Dieu commet les péchés et transgresse les lois de Dieu aux yeux de la loi. Les péchés manifestent notre état séparé de Dieu. Dieu ne pardonne pas les péchés à la manière des indulgences romaines où les péchés sont quantifiés et rétribués selon une logique humaine et conditionnelle. Dieu ne veut pas les œuvres de la loi ; il veut s'unir à nous dans une logique de grâce inconditionnelle. Tillich écrit : « Dans la relation avec Dieu, ce n'est pas un péché particulier comme tel qui est pardonné, mais l'acte de séparation d'avec Dieu et la résistance à se réunir à lui [...] Le symbole du pardon des péchés s'est avéré dangereux parce qu'il a fixé l'attention sur des péchés particuliers et sur leur qualité morale au lieu de l'attirer sur la séparation d'avec Dieu et sur sa qualité religieuse. Mais, le pluriel « péchés » peut représenter aussi le singulier « Péché » et désigner la situation de l'homme devant Dieu, car on peut éprouver une transgression particulière comme une manifestation du Péché, de la puissance qui nous sépare de notre être authentique »²⁵⁷. Tillich traduit « péché » par « séparation ». Si l'amour est ce qui nous réunit à notre essentiel, la haine est ce qui nous en sépare. Les péchés ne sont négatifs que parce qu'ils se basent sur la seule négativité qu'est la séparation d'avec Dieu. Être uni à Dieu, c'est être uni à l'amour, et être uni à l'essence par la grâce justificatrice (positivité) ; et être séparé de Dieu, c'est être séparé de l'amour, et être séparé de l'essence par la loi qui juge (négativité). Ainsi selon notre lecture, la séparation d'avec Dieu est la seule négativité (le péché) qui rend possibles toutes les autres négativités (les péchés) et la réunion

²⁵⁵ Ibid., p. 77.

²⁵⁶ Dans la perspective du péché, l'idée de Tillich semble « rimer » avec celle de Luther. Ce dernier parle du « péché » en termes d'« incroyance ». Se référant à Luther, Tillich écrit : « On n'a jamais écrit de phrase plus révolutionnaire que cette affirmation que « le péché n'est pas autre chose que l'incroyance », si nous la comprenons correctement. Elle ne signifie pas que nous sommes pécheurs si nous ne croyons pas à des choses incroyables. Elle veut dire que la séparation d'avec Dieu est le péché, au singulier et non au pluriel : il n'y a qu'un seul péché, à savoir l'incroyance, dans le sens de séparation d'avec Dieu. Il ne faut pas voir dans le péché un manquement moral particulier. Au fond, il n'y a pas « des péchés », mais seulement cet unique péché de la séparation que Luther nomme incroyance » (Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 316 ; Textes des conférences données à Washington en 1950, et publiées en hectographie, *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 320-353 ; *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 124-125). Et Tillich d'ajouter dans *Dogmatique* : « [...] il ne faut pas s'imaginer qu'il y aurait une série d'actes pécheurs déterminés et, à côté, des actes sans péché. C'est bien plutôt notre être qui est pécheur, c'est l'ensemble de notre réalité qui est ambiguë et donc, par le fait même, chacune de nos actions » (*Dogmatique*, op.cit., p. 184). Le péché n'est pas donc d'ordre quantitatif mais qualitatif.

²⁵⁷ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 245.

d'avec Dieu est la seule positivité (le bien) qui rend possibles toutes les autres positivités (les biens).

Quel est le lien entre l'amour et l'être ? Il n'est d'amour de l'autre pour Tillich sans un juste amour de soi. Tant que nous sommes aliénés, l'amour nous est étranger et nous sommes étrangers à nous-mêmes. L'être autant que l'amour nous sont étrangers. Aimer soi-même c'est être réuni avec soi-même dans l'identité de l'essence et de l'existence. Aimer soi-même c'est s'accepter soi-même même si l'on est inacceptable²⁵⁸. Ce vrai amour de soi diffère du faux amour de soi qui est égoïsme. « L'égoïsme est mauvais parce qu'il s'oppose à l'affirmation de soi comme à l'acceptation de soi »²⁵⁹, parce qu'il est mépris de soi, refus de soi, et négation de soi de l'être (négativité).

La moralité, Schelling et Tillich

Tillich a bien subi l'influence de Schelling quant à l'essence de la moralité. Étant notre être essentiel, Dieu, dont on a déjà dit qu'il nous fait agir intérieurement, est l'essence véritable de la moralité. Il n'y a pas de soumission à Dieu parce qu'il n'a pas le caractère contraignant d'un impératif s'imposant à l'homme de l'extérieur. Dieu est l'essence de la moralité parce qu'en lui il n'y a ni lois ni commandements. Dieu agit selon sa propre nature intérieure et c'est cet agir alliant liberté infinie et nécessité infinie qui constitue l'essence de toute moralité, y compris celle de l'homme. Ce caractère ontologique de la moralité selon Tillich fait écho à la façon dont Schelling conçoit le rapport entre Dieu, l'homme et la moralité. Schelling écrit : « Il ne s'agit pas de faire remonter à Dieu les commandements de la morale pour les rendre obligatoires ou d'établir entre la morale et Dieu un autre de ces nombreux rapports que ne peuvent concevoir que les gens incapables de penser sans sortir de la sphère du Fini ; mais, étant donné que l'essence de Dieu et l'essence de la morale ne sont, au fond, qu'une seule et même essence, on exprime l'essence de celui-là en exprimant dans les actes l'essence de celle-ci. Le monde moral

²⁵⁸ Tillich souligne que le principe protestant de la « justification par la foi » ne signifie pas autre chose que s'accepter soi-même comme accepté : « Ce symbole repose sur cette idée que la chose la plus difficile de toutes pour un être humain est de s'accepter soi-même et que le premier pas dans la voie de la guérison consiste à donner à l'homme le sentiment qu'il est accepté et qu'à cause de cela il peut aussi s'accepter. Il n'y a encore aujourd'hui que peu d'hommes qui comprennent ce que signifie la « justification par la foi ». Mais il est plus facile de faire comprendre ce que veut dire : *s'accepter soi-même comme accepté* » (Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 126-127).

²⁵⁹ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 224.

existe du seul fait que Dieu existe ; mais prétendre que l'existence de Dieu est indispensable à l'existence du monde moral, c'est renverser les vrais rapports entre l'un et l'autre »²⁶⁰.

L'influence de Schelling sur Tillich se laisse sentir dans la façon dont ce dernier comprend l'essence de la moralité comme *joie*. Tillich ne partage pas l'idée kantienne d'une moralité du devoir et de la contrainte excluant les sentiments de joie, de bonheur et de bien-être. Il a du mal à accepter l'impératif du « fais ce que tu dois, advienne que pourra ». Si Dieu est l'essence de la moralité, l'homme qui agit conformément à cette essence se trouve dans le bonheur, parce que seul Dieu est le bonheur ultime de l'homme. Dieu est l'être en qui l'être existentiel de l'homme se trouve réconcilié avec son être essentiel, qui est un être dans le bonheur. Dans le troisième tome de la *Théologie systématique* Tillich écrit : « S'efforcer de vaincre l'aliénation avec la force de l'existence aliénée conduit à un dur labeur et à un échec tragique dans une entreprise sans joie. Or, selon Luther, on n'accomplit la loi que si on le fait joyeusement, car elle n'est pas étrangère à notre être. Elle est notre être même, exprimé sous la forme du commandement. Et l'accomplissement de notre être est joie »²⁶¹. La joie résulte donc de l'accomplissement de notre être véritable parce qu'elle est la loi intérieure de notre être accompli. Elle est l'expression de notre accomplissement le plus essentiel et le plus central. Là où il y a joie, il y a accomplissement et là où il y a accomplissement, il y a joie. Dans un article sur *Le sens de la joie* et son rapport avec la réalité Tillich écrit : « Seul l'accomplissement de ce que nous sommes peut nous donner la joie. La joie n'est rien d'autre que la conscience d'être accompli dans son être véritable, dans son centre personnel [...] C'est la réalité qui donne la joie, et elle seule. La Bible parle souvent de la joie parce qu'elle est le livre le plus réaliste. « Réjouissez-vous ! » Cela veut dire : « Passez de ce qui vous *semble* réel à ce qui est *réellement* réel » [...] La joie est née de l'union avec la réalité »²⁶². Il importe de noter que la joie comme accomplissement n'exclut pas son opposé : l'affliction. Tillich considère que la béatitude est ce par quoi la joie peut inclure l'affliction en l'intégrant et la surmontant. De même que l'être inclut et l'être et le non-être et le positif inclut le négatif, ainsi la béatitude intègre et la joie et l'affliction. La joie dans l'affliction est possible parce que bienheureux sont les pauvres, ceux qui pleurent et sont persécutés, a déclaré Jésus dans les Béatitudes. Tillich souligne : « Cette joie qui

²⁶⁰ F.-W. SCHELLING, *Philosophie et Religion*, op.cit., p. 34.

²⁶¹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 132.

²⁶² Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 191.

porte en elle la profondeur de la béatitude est exigée et promise dans la Bible. Elle conserve en elle son opposé : l'affliction. Elle donne les fondements du bonheur et du plaisir [...] Elle rend possible la joie de la vie dans le plaisir et dans la souffrance, dans le bonheur et dans le malheur, dans l'extase et dans l'affliction »²⁶³.

En lien avec la joie et l'affliction, l'on voit l'élément positif se rapporter avec la joie résultant de la réalisation de soi entendue comme réunion de soi à soi, et l'élément négatif se rapporter avec l'affliction résultant du manquement à soi entendu comme séparation de soi à soi. Il est impossible qu'on ait une joie parfaite exempte de toute souffrance ou affliction. La souffrance n'est jamais complètement éliminée mais surmontée par la joie de la moralité en Dieu. La joie n'est joie qu'en fonction de son contraire. Il n'y a pas de positivité sans négativité surmontée de même qu'il n'y a pas de joie sans affliction surmontée.

Cette joie que Tillich pointe du doigt Schelling l'appelle *félicité (Seligkeit)*. Elle est aussi bien l'essence de Dieu que de la moralité. Celle-ci n'a pas le caractère de la misérabilité parce que l'âme qui agit conformément à l'essence divine se sent indépendante de tout commandement et étrangère à toute idée de récompense pour la vertu. La moralité est un état où l'âme n'agit qu'en se conformant à la nécessité interne de sa nature et cette nécessité est à elle-même sa propre *félicité*. Et Schelling d'écrire : « La destination de l'être doué de raison ne saurait consister dans la soumission à la loi morale, comme celle de tout corps individuel consiste dans la soumission à la loi de la pesanteur, car l'âme n'est vraiment morale que lorsqu'elle l'est avec une liberté absolue, c'est-à-dire lorsque l'action morale constitue pour elle une source de félicité [...] Dieu est à la fois absolue félicité et absolue moralité, l'une et l'autre étant au même titre des attributs infinis de Dieu. On ne peut, à son sujet, concevoir une moralité qui ne découle nécessairement des lois éternelles de sa nature, c'est-à-dire qui ne soit en même temps une absolue félicité. Et, d'autre part, la félicité résulte chez Dieu de la nécessité absolue et, pour autant, de la moralité absolue »²⁶⁴. Selon la moralité schellingienne, il y a toujours de l'obéissance mais soit l'on obéit à une loi imposée de l'extérieur et qui est esclavage, soit à une loi *im*-posée de l'*in*-térieur qui est liberté dans la nécessité, parce qu'elle est la loi de notre nature véritable en Dieu. Schelling souligne : « La liberté et la nécessité doivent se trouver réunies dans

²⁶³ Ibid., p. 196.

²⁶⁴ F.-W. SCHELLING, *Philosophie et Religion*, op.cit., p. 35-36.

l'Absolu : la liberté, parce que l'Absolu agit en vertu de sa propre puissance, la nécessité, parce que l'Absolu n'agit ainsi que conformément aux lois de son être. Il ne possède aucune volonté susceptible de s'écarter de la loi, mais il n'obéit à aucune autre loi que celle qu'il se donne. Liberté absolue et nécessité absolue sont identiques »²⁶⁵.

Cette idée schellingienne nous semble à la base de la distinction que Tillich opère entre la loi « de structure » et la loi « qui commande ». On a déjà expliqué comment la loi « de structure » est celle qui régit notre être intérieur en conformité avec notre essentiel au-delà de l'existence aliénée et comment la loi « qui commande » commande de l'extérieur. Toute la moralité consiste dans la façon dont la loi « de structure » nous libère de la loi « qui commande ». Celui qui agit conformément à sa loi « de structure » est au-delà des commandements et des interdits « qui commandent », parce que « plus un homme est uni à son être essentiel sous l'emprise de l'Esprit, plus il est libre vis-à-vis des commandements de la loi »²⁶⁶. Tillich définit la liberté propre à la loi « de structure » comme étant le pouvoir qu'a l'homme de juger une situation donnée et nouvelle à la lumière de la « Présence Spirituelle » qui le saisit. L'homme libre n'applique pas la loi « qui commande » aveuglément sans qu'il en juge la pertinence et la plausibilité au moment présent. L'homme libre se trouve parfois porté à agir en contradiction apparente avec la loi « qui commande » parce qu'il vit au moment présent. Il est libre à l'égard des lois spécifiques d'un passé révolu parce qu'elles ne peuvent plus répondre à l'événement concret toujours nouveau, et toujours unique. La loi « de structure »²⁶⁷ est toujours la loi du présent, d'une situation nouvelle, de l'« Être nouveau », contrairement à la loi « qui commande » figée d'un passé qui demande soumission et obstination. La mûre liberté ne reproduit pas les lois du passé mais crée de nouvelles lois ou applique les anciennes d'une nouvelle manière (Luther). L'obstination vis-à-vis d'une loi rigide est le symptôme selon Tillich

²⁶⁵ Emilio BRITO, *La création selon Schelling. Universum*, (Coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 80), Louvain, Peeters, 1987, p. 12. (Voir F.-W. SCHELLING, *Historisch-kritische Ausgabe (Akademie-Ausgabe)*, Stuttgart, à partir de 1976. AA I/3 : Werke 3 (1795-1797), éd. H. Buchner, W.G. Jacobs et A. Pieper, 1982, p. 99).

²⁶⁶ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 252.

²⁶⁷ La loi « de structure » est selon Tillich libre parce qu'elle est l'amour-*agapè* capable de dépasser l'ambiguïté propre à la loi ; cette ambiguïté qui résulte de l'hésitation entre une série de lois générales qui ne rejoignent pas la situation rencontrée du temps présent et des lois particulières posées immédiatement sur le champ. L'amour au sens d'*agapè* est le critère non ambigu de tous les jugements éthiques. Il est le juge et n'est jamais jugé. Seul l'amour peut rejoindre une nouvelle situation qui se présente parce qu'il est à lui-même le critère de toute moralité. Mais pour rejoindre la situation, il lui faut du courage, le risque de juger un cas particulier sans le subordonner à une norme abstraite. Le courage de l'amour rend justice au particulier parce qu'il est la vertu par laquelle l'Esprit détermine toute moralité théonomique (Ibid., p. 295-296).

de l'aliénation et de la soumission asservissante. Et Tillich d'ajouter : « La liberté mûre à l'égard de la loi implique le pouvoir de résister aux forces qui de l'intérieur de la personne et de l'environnement social essayent de détruire cette liberté ; les forces asservissantes à l'œuvre à l'extérieur ne peuvent parvenir à leurs fins que s'il existe à l'intérieur des tendances à la servitude »²⁶⁸. Mais reste à poser la question si, aux yeux de Tillich, la loi « qui commande » peut être un jour ou l'autre surmontée et dépassée complètement par la loi « de structure » ? Arrive-t-on à un moment où la loi « de structure » nous libère de la loi « qui commande » ? Tillich semble ne pas l'admettre. Tant que nous sommes toujours aliénés de notre être essentiel, nous ne sommes jamais libérés complètement de la loi « qui commande ». La libération n'est jamais complète mais partielle. « Il s'agit d'un processus difficile, qui parvient rarement à maturité. Le seul fait que la réunion est partielle implique que la libération de la loi est toujours partielle. Dans la mesure où nous sommes aliénés, les interdits et les commandements apparaissent et donnent mauvaise conscience »²⁶⁹.

La liberté et la vérité, être et non-être

On passe de la liberté morale à la vérité morale. La vérité selon Tillich n'est pas un ensemble de doctrines, de dogmes ou d'informations mais une réalité vivante qu'est Christ lui-même. « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jean 14, 6). Tillich l'exprime ainsi : « Des informations sont vraies ou fausses. Quelqu'un peut *avoir* ou ne pas avoir la vérité. Mais comment *être* vérité et même être *la* vérité ? La vérité dont nous parle le quatrième Évangile est une réalité véritable, une réalité qui ne nous trompe pas quand nous l'acceptons et quand nous vivons avec elle. Quand Jésus dit : « Je suis la vérité », il déclare que la réalité véritable, authentique et ultime est présente en lui »²⁷⁰. Dans ce texte, il est remarquable que Tillich ait opposé en caractère italique les deux catégories d'*avoir* la vérité et d'*être* la vérité. Le Christ ne possède pas la vérité au sens d'un *avoir* qu'il prétend détenir mais au sens d'un *être*, en qui Dieu est présent, sans voile ni gauchissement, dans sa profondeur infinie et son mystère inaccessible. « Jésus n'est pas la vérité parce que son enseignement est vrai. Son enseignement est vrai parce qu'il exprime la vérité qu'il est lui-même. Il est plus que ses paroles. Il est plus que toute parole

²⁶⁸ Ibid., p. 253.

²⁶⁹ Ibid., p. 252.

²⁷⁰ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 102.

prononcée à son sujet »²⁷¹. « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera » (Jean 8, 32). La seule vérité qui nous libère n'est pas l'enseignement de Jésus ni ce que l'on enseigne au sujet de Jésus, ni les lois véridiques de l'Église, ni les systèmes moralisants des théologiens et des prédicateurs. Les doctrines sur Jésus et les préceptes « infallibles » ne sont point la vérité même s'ils indiquent parfois la vérité. La vérité est Christ ; elle n'est ni l'enseignement officiel de l'Église, ni les doctrines humaines sur Jésus, si bonnes et si nécessaires qu'elles soient. Tillich s'en prend à ces doctrines sur Jésus qui prétendent s'identifier à la vérité de la manière suivante : « Très vite, elles sont devenues des instruments d'oppression et d'esclavage entre les mains des autorités. Elles sont devenues des obstacles à la recherche de la vérité, des armes pour partager l'âme du peuple entre sa loyauté à l'égard de l'Église et sa sincérité à l'égard de la vérité [...] Il y a des masses de gens qui se sentent en sécurité sous les lois doctrinales. Peut-être sont-ils en sécurité, mais dans la sécurité de ceux qui n'ont pas trouvé leur liberté spirituelle et leur moi véritable [...] La grandeur du protestantisme tient en ce qu'il indique au-delà de l'enseignement sur Jésus et des doctrines ecclésiastiques, l'être de celui dont l'être est la liberté »²⁷².

Le doute et l'angoisse qu'on éprouve dans la recherche de la vérité font appel à une sécurité qui vient de l'Église et de son enseignement doctrinal qu'elle prétend *avoir*, et non de la sécurité de l'*être* qu'est Christ, dont l'être est ce qui nous rend libres, dans l'épreuve continuelle du doute de la croix²⁷³. La vérité est un être, et s'unir à cet être c'est s'unir à la vérité et être vérité dans la vérité et libre dans la liberté. C'est ainsi que Tillich répond à la question de savoir comment atteindre cette vérité ? On ne peut atteindre la vérité qu'en la faisant, qu'en l'étant, en et dans le Christ : « Cela ne signifie pas obéir à des commandements, les accepter et les appliquer. Faire la vérité signifie vivre de la réalité qu'*il* est lui qui est la vérité, faire de son être notre être et l'être de notre monde [...] « En demeurant en lui » telle est la réponse du quatrième Évangile, c'est-à-dire en participant à son être [...] Le véritable disciple est celui qui participe. Si la réalité ultime et divine qui *est* son être devient notre être, nous sommes dans la vérité qui importe »²⁷⁴. Tillich résume ainsi le rapport entre la vérité, l'amour et la liberté : « C'est

²⁷¹ Idem.

²⁷² Ibid., 103-104.

²⁷³ Ces mots de Tillich sur la croix sont d'une beauté : « L'attitude critique et le doute montrent que la communauté de foi se tient « sous la croix », si on entend par croix le jugement divin sur la vie religieuse de l'homme et même sur le christianisme, bien que ce dernier ait accepté le signe de la croix » (Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit. p. 46).

²⁷⁴ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 104.

pourquoi, méfiez-vous de toute prétention à la vérité là où vous ne voyez pas la vérité unie à l'amour, et ne soyez certains que vous êtes dans la vérité, et que la vérité a prise sur vous, là seulement où elle a commencé à vous libérer de vous-mêmes »²⁷⁵. Celui qui *n'est pas* en Christ est dans l'erreur et *n'est pas* dans la vérité. Si la vérité est l'*être-Christ*, l'erreur est le *non-être-Christ*. Celui qui *n'est pas* uni à l'*être-Christ* *n'est ni* dans la moralité, ni dans la vérité, ni dans la liberté. Il est sous le joug de la loi (morale), sous l'autorité de l'Église (vérité), sous la domination du péché (liberté). L'erreur ne se réduit pas à une affirmation fautive ou à un enseignement hérétique erroné. La grande erreur comme le grand péché est le fait d'errer le chemin, de ne pas trouver celui qui est « le chemin, la vérité et la vie » (Jean 14, 6).

La vérité implique le doute et le salut implique la conscience de culpabilité parce que tous les deux demeurent une tâche infinie qui ne s'arrête pas. Tillich l'exprime ainsi : « La certitude de la vérité, qui est fondée sur un réel dépassement du doute, demeure une tâche infinie, c'est-à-dire qu'elle demeure incertitude ; tout comme la certitude du salut, qui est fondée sur le réel dépassement de la conscience coupable, demeure un but infini. Elle n'est qu'une certitude relative, c'est-à-dire une incertitude du salut »²⁷⁶. Il n'y a pas de vérité sans qu'elle inclue l'incertitude à son égard et il n'y a pas de foi sans qu'elle inclue le doute à son égard. La positivité de la vérité résiste aux assauts de la négativité de l'incertitude et la foi qui se tient fermement, elle se tient inébranlable parce qu'elle est acceptation d'être ébranlée par un doute sérieux.

Christianisme et marxisme, être et non-être

Dans *Le fondement religieux de la morale*, Tillich montre les points de convergence et de divergence entre le christianisme et le marxisme dans leur rapport mutuel avec la crise religieuse du XX^{ème} siècle, où « l'aliénation » reste le terme qui représente le mieux la condition de l'homme moderne, et qui a influencé sa façon de se voir lui-même et de voir le monde. Le but de ce paragraphe est de montrer que cette crise de l'homme moderne s'exprime en termes ontologiques, d'être et de non-être et qu'en ces mêmes termes que le marxisme et le christianisme se sont prononcés sur la condition aliénée de l'homme moderne.

²⁷⁵ Ibid., p. 107.

²⁷⁶ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 20. (Manuscrit édité par Erdmann Sturm dans *Ergänzungs-und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*, X, p. 185-230).

Chez Marx, l'homme moderne se trouve déshumanisé et aliéné. Il est étranger à son essence ce qui fait qu'il n'est pas ce qu'il est par essence, ce qu'il pourrait être et devrait être. Tant qu'il est aliéné, l'homme a du non-être dans son être. Il est étranger (non-être) à ce qu'il devrait être. Le capitalisme est le seul responsable de cette aliénation. Les prolétaires sont aliénés par les bourgeois et les bourgeois sont aliénés à cause de leur aliénation des autres. C'est une dialectique qui n'est pas loin de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave à laquelle Marx a emprunté son concept d'aliénation.

L'aliénation est à Marx ce que la chute est au christianisme. En chutant hors du jardin d'Éden, l'homme se trouve dans une situation de contradiction d'avec lui-même. Il est déchu et porte désormais les marques du non-être dans son être. « Le non-être est comme l'air : omniprésent »²⁷⁷, dit Tillich. Même si cette condition de l'homme est universelle et caractérise toutes les époques de l'histoire, l'époque moderne a le plus fait sentir à l'homme ce non-être qui l'assaille et le submerge. Il suffit de penser au début du XX^{ème} siècle où les catastrophes de la Première Guerre mondiale ont pesé énormément sur l'existence de l'homme et ont donné naissance à des moments de crise intolérables. L'homme des première et deuxième guerres mondiales a le plus expérimenté la menace du non-être, de la mort, de la culpabilité, du doute, de l'absurde et du désespoir sans issue. Et parce qu'il a expérimenté, avec le plus d'acuité, les horreurs du non-être dans le « Non » que l'homme prononçait, le « Oui » du chrétien du XX^{ème} siècle s'avère être plus hardi, plus courageux et plus riche de signification. Seule une expérience plus profonde de la croix fait appel au signe victorieux de l'Être nouveau ressuscité²⁷⁸. Plus grande est la négativité (non-être) plus accru est encore l'appel à la positivité (être).

Pourquoi l'homme moderne se trouve de plus belle aliéné sans être capable de mettre un terme à ce mouvement destructeur ? Tillich répond par dire que c'est à cause de l'oubli de la dimension de profondeur. L'homme moderne ne voit plus la dimension de l'Inconditionné et de l'Ultime dans l'être et le sens. Il a oublié l'Inconditionné et perdu la verticalité de la profondeur. Il se trouve à la superficie, sous le règne de l'horizontalité sans horizon, sous l'emprise du non-être sans aucune issue, sans aucune positivité. Comment s'est traduite cette perte ? Tillich la reconnaît en trois principes : l'intramondanéité, l'objectivation, et la transformation. Ces trois

²⁷⁷ Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 186.

²⁷⁸ Ibid., p. 171-187.

principes n'étaient pas anti-religieux à l'origine, mais ils le sont devenus au cours de leur développement dans l'histoire déchu de l'homme moderne.

Le principe de l'intramondanéité signifie à l'origine (c'est-à-dire dans une optique religieuse) que le divin ne se tient pas au-delà du monde (supranaturalisme) mais qu'il est immanent au monde et y est présent. La perversion de ce principe par des forces démoniques a fait qu'on est arrivé à donner à des buts politiques et nationaux *horizontaux* une consécration religieuse *verticale*. On a privé le religieux de sa substance et la ligne verticale de son efficacité. Le religieux comme le politique ne renvoient plus à l'Inconditionné mais à eux-mêmes (démonisation). La dimension verticale qui se dirige vers le haut a été exploitée au service de la dimension horizontale. Même la verticale qui se dirige vers le bas, c'est-à-dire vers la direction de l'enfer et du diable, a été oblitérée. On a banalisé le mal et démythologisé tout discours satanique. Tel est l'homme moderne formé par le principe d'une intramondanéité déformée.

Le second principe de l'objectivation n'est pas sans lien avec celui de l'intramondanéité. L'homme, à l'origine, a le caractère d'un sujet en face duquel toute autre chose a le titre d'objet. Seul l'homme est sujet face à un monde-objet. Autrefois, à l'époque mythologique et préscientifique, l'homme était soumis à des puissances naturelles cosmiques qui le débordaient et le dépassaient. Il n'était pas sujet et maître de la nature, mais esclave de la superstition et des puissances magiques. Lorsqu'il s'est élevé au-dessus de la nature pour la dominer grâce au progrès scientifique et technologique, l'homme se trouve soumis à ce qu'il a soumis et dominé par ce qu'il a dominé. « Les choses ont cessé d'être des puissances, elles sont devenues des objets. Mais elles se sont vengées sur celui qui les a asservies. Elles se sont incorporé l'homme, elles ont fait de lui une chose. Dans la prison de la pure finitude l'homme est changé en chose »²⁷⁹.

Le troisième principe qui détermine l'homme moderne est celui de la transformation. Comme les deux premiers principes, la transformation a à l'origine un caractère religieux. Ce caractère consistait à transformer le monde déchu et à en faire un monde nouveau et une terre nouvelle, éclairés par un soleil nouveau et couverts par un ciel nouveau. C'est préparer le Royaume de Dieu et l'instaurer parmi nous. L'eschatologie n'est pas un ailleurs, mais elle est là

²⁷⁹ Ibid., p. 198.

dès maintenant. Cette vision originelle a été déformée par un autre genre de transformation qui, au lieu de nous procurer joie, paix et bonheur sur une terre en marche vers le Royaume, nous a laissés éprouver le dégoût, le vide et le sentiment de l'absurde. Au lieu que la ligne horizontale soit jointe à la verticale, l'homme moderne a oublié la verticale et instauré le royaume fallacieux de l'horizontale. Après avoir décrit la situation de l'homme moderne, Tillich revient à la vision marxiste de l'homme et à la façon dont elle a compris le concept d'aliénation et son dépassement grâce à la révolution prolétaire.

Tillich fait entrevoir les lacunes internes du marxisme. Il montre que l'idée d'aliénation existentielle, telle que le marxisme la conçoit, présuppose une certaine vision préalable de l'homme sur laquelle repose cette aliénation. Si l'homme est étranger à lui-même dans l'aliénation, l'on se pose la question : mais il est étranger à quoi ou par rapport à quoi ? Tillich répond qu'il est étranger à une conception essentialiste de l'homme ; que l'homme est aliéné de son essence, de ce qu'il est essentiellement. L'aliénation marxiste suppose, sans le savoir ni le vouloir, une rupture entre l'être essentiel et l'être existentiel de l'homme. Mais Tillich doute que Marx ait conçu une telle image essentialiste de l'homme parce qu'il ne la développe nulle part. Cette image idéale de l'homme, on pourrait peut-être la trouver sous la forme d'un communisme primitif ou d'une innocence primitive comme le prétendait Rousseau. Mais que Marx ait tracé le profil d'une telle vision essentielle de l'homme, Tillich en doute fort. Et c'est ce qui caractérise, selon lui, la faiblesse intérieure du marxisme et son influence limitée sur le mouvement socialiste. Le marxisme ne peut nous donner ni une image de ce qu'est l'homme dans son essence, et de ce fait, ni le moyen pour la réaliser (même s'il prétend pouvoir la réaliser dans une société sans classes). Aux yeux de Tillich, seul le christianisme en serait capable²⁸⁰.

Quelle est la cause première de l'aliénation selon Marx²⁸¹? Elle est sans doute la propriété privée. Comme dans le christianisme pour qui, Adam ne représente pas lui-même mais tout le genre humain qui devient déchu avec lui, la propriété privée n'est pas la faute de quelques individus mais de l'humanité tout entière. C'est la propriété privée qui est responsable de la lutte

²⁸⁰ Ibid., p. 204-207.

²⁸¹ Roland Mugerauer a consacré un chapitre de son ouvrage à faire la comparaison entre le concept d'aliénation chez Karl Marx et Paul Tillich (Voir Roland MUGERAUER, *Versöhnung als Überwindung der Entfremdung, Die Konzeption der Entfremdung und ihrer Überwindung bei Paul Tillich in der Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen*, op.cit., 1996).

des classes et de l'aliénation. Elle est à la fois le destin de l'humanité et son espérance ; son accomplissement et son aliénation. Ce caractère paradoxal de la propriété privée revient au fait que l'homme, pour performer ses capacités et ses potentialités enfouies, s'est trouvé obligé, par un destin intérieur d'auto-accomplissement, de développer ses hautes possibilités de production. C'était son destin inévitable comme c'était le destin d'Adam de chuter dans l'existence. « À la sueur de ton front, tu gagneras ton pain » (Genèse 3, 19), dit le Seigneur, après avoir chassé Adam du paradis de l'innocence rêveuse. Le travail est ce par quoi Adam est puni (aliénation/non-être) et ce par quoi il est sauvé (dépassement de l'aliénation/être). Le travail a donc ceci de positif qu'il humanise l'homme et de négatif qu'il l'aliène. C'est exactement comme le prolétariat qui « est le lieu de l'aliénation la plus profonde et en même temps celui de la protestation de l'humanité véritable contre l'aliénation. Le prolétariat est en même temps le sauveur et celui qui a le plus besoin d'être sauvé »²⁸². L'univers de la chute est l'univers du travail, de la production, de l'histoire et du temps. Il est le lieu de la chute (négativité) comme celui du salut (positivité). En rapport avec notre thèse, l'aliénation est cet élément négatif qui appelle à son propre dépassement moyennant la négativité et grâce à elle. C'est l'aliénation des prolétaires qui incite ceux-ci à ne pas s'y prêter et à se rebiffer contre elle. Ce qui nous aliène est ce par quoi on se dépasse et on est « sauvé ». Mais comment s'effectue le dépassement de la négativité de l'aliénation ?

Le salut marxiste ne s'ouvre pas à la ligne verticale, à la dimension de profondeur. Il est du côté de l'horizontale. Marx dirige ses attaques contre un christianisme qui promet à ses fidèles un salut dans l'au-delà et une perfection qui n'est pas de ce monde. Marx a vu dans cette évasion hors du monde la tentative des dirigeants de laisser le monde tel qu'il est. Ces dirigeants avaient du profit à laisser le peuple dans l'ignorance et la résignation inactive. Ils leur disaient qu'il fallait succomber à un monde déchu et espérer le salut dans l'au-delà. Il ne faut donc ni se révolter ni rien changer. Cependant, il existe selon Tillich une certaine analogie entre le marxisme et le christianisme quant au dépassement de l'aliénation. L'un et l'autre entendent qu'il existe une façon dont l'homme se détourne de l'aliénation existentielle (négativité) pour se tourner vers l'essence authentique (positivité). Ce retournement vers l'essence se trouve effectué pour le marxisme par le prolétariat, pour le christianisme prophétique par le « Reste de Dieu »

²⁸² Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale*, op.cit., p. 173.

qui sauve, l'arche de Noé. Ce ne sont pas seulement les prolétaires qui sont les pionniers de la révolution mais surtout les avant-gardistes (et parmi eux Marx), qui seuls sont capables de voir plus loin et de conjuguer à l'activité révolutionnaire le travail intellectuel de la « bureaucratie ». Marx s'est trompé sur le vrai salut chrétien. Il l'a mal vu et conçu. Tillich montre au contraire un christianisme qui s'oppose au supra-naturalisme et à un salut trans-historique. « Il y a un « temps favorable », un « *Kairos* », qui a un caractère unique et dans lequel a lieu ce revirement par lequel on passe d'une situation de déchéance existentielle à un état de libération »²⁸³. Ce « *kairos* » n'est pas un moment au-delà de l'histoire, mais un « moment historique » de grande importance. Les artisans de ce revirement sont, dans l'Ancien Testament le « reste sauveur », le peuple choisi, dans le Nouveau Testament l'« Unique reste sauveur », le Messie.

Tillich fait le point sur une différence de grande importance entre le marxisme et le christianisme au sujet de l'aliénation. Pour le premier, l'aliénation avait une cause historique, celle de l'émergence de la bourgeoisie, ce qui fait qu'elle ne fait pas partie intégrante de la condition humaine. L'aliénation marxiste est donc accidentelle chez l'homme et non foncière. Elle n'est pas un destin ontologique mais plutôt historique ; elle n'est pas nécessaire mais contingente. De même qu'il y avait un temps où l'aliénation n'était pas, il y aura un moment où elle ne sera plus. Selon les paroles de Tillich, dans le marxisme « on ne fait pas de distinction nette entre la situation d'aliénation qui s'est produite à l'occasion de la situation bourgeoise et l'aliénation qui est manifeste en tous les temps et qui appartient à l'existence de l'homme lui-même »²⁸⁴. À l'antipode de cette vision, l'aliénation dans la conception chrétienne fait partie de la condition déchu de l'existence. Elle n'est pas née d'une réalité sociale et historique bien précises mais elle a ses racines dans l'être de l'homme indépendamment de tout ce qui l'aliène de l'extérieur. L'aliénation ne vient pas de ce qui est extérieur à l'être ; elle lui est intérieure parce que dès qu'il y a eu être, il y a eu non-être et aliénation de l'être. Le dépassement de l'aliénation ne s'effectue pas dans la négation complète de cette aliénation (comme l'entend le marxisme grâce à l'action prolétaire) mais dans son acceptation croyante moyennant un courage d'être chrétien. L'aliénation n'a pas à être supprimée mais à être supportée. Tillich l'exprime en ces mots : « Il (le christianisme) considère l'aliénation comme un destin humain universel qui peut bien connaître une interruption à l'intérieur de l'existence historique mais qui ne peut jamais

²⁸³ Ibid., p. 216.

²⁸⁴ Ibid., p. 219.

être complètement aboli »²⁸⁵. L'homme selon Tillich ne peut surmonter l'angoisse de l'aliénation qu'une fois il accède à un courage d'être qui est au-delà du désespoir des existentialistes et au-delà de l'utopie d'un marxisme dont la fatalité est d'espérer un salut illusoire dans l'horizontale de l'histoire.

Il s'ensuit que l'aliénation de l'homme relative aux conditionnements historiques et économiques, telle qu'elle est conçue par Marx, est un élément de négativité (non-être) qu'il faut à tout prix supprimer du champ de l'histoire, du champ de la direction horizontale. La positivité marxiste (être) consiste à enlever à l'existence toute négativité (non-être), ce qui est absurde selon Tillich, vu qu'il n'y a pas de positivité pure sur le terrain de l'histoire. Le salut n'est jamais complet dans la direction horizontale ce qui fait que la positivité (être), du point de vue chrétien, accepte et inclut la négativité en son sein (non-être), parce qu'il n'y a pas de positivité sans acceptation de la négativité²⁸⁶ comme il n'y a pas d'être sans non-être. Le salut chrétien commence à se réaliser dans l'ici-bas mais son horizon n'est pas horizontal mais vertical et sa positivité est l'acceptation qu'il n'y a pas de positivité pure ni de négativité pure, mais un non surmonté par un « Oui », l'horizontalité complétée par la verticalité. La finitude propre à l'aliénation existentielle a à être assumée et acceptée selon Tillich et non à être refusée.

Il convient d'évacuer un malentendu : même si pour Tillich et le christianisme le salut est du côté de la verticalité, cela n'empêche pas qu'il soit à l'œuvre dès maintenant. La verticalité pour Tillich ne signifie pas que le Royaume de Dieu est une réalité au-delà de l'histoire et qu'il faut supprimer l'horizontalité. Le salut ne vient pas de l'horizontale mais il est vécu dans l'horizontale. Le Royaume de Dieu n'est pas à attendre dans un avenir lointain ou dans une verticalité supramondaine. Le Royaume est l'horizontalité portée, acceptée, assumée et sauvée par la verticalité. L'être est déjà à l'œuvre dans le non-être, parce que le Christ « est le pouvoir de l'être qui conquiert le non-être »²⁸⁷. Tillich écrit : « Toutes les fois que l'homme s'oriente vers l'inconditionné, deux éléments agissent en lui, le vertical et l'horizontal, car l'Étant et le Devant-être sont un dans le fondement de l'être. Une religion qui ne voit dans l'inconditionné qu'un être devient une mystique statique, aliénée du monde, sans dynamique éthique et sans volonté ni

²⁸⁵ Ibid., p. 220 (Nous ajoutons).

²⁸⁶ Pour échapper à tout malentendu, l'acceptation de la négativité n'est pas une forme de résignation que Nietzsche reprochait au christianisme mais courage d'accepter l'inacceptable.

²⁸⁷ Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, op.cit., p. 316.

force pour changer le monde. Une religion qui ne voit dans l'inconditionné que le Devant-être devient un activisme qui tend à la perfection morale dans la vie sociale comme dans la vie personnelle, mais qui est dépourvue de substance portante et de force spirituelle pour dépasser le fini [...] L'avenir de la religion exige, dans un même mouvement, et le vertical et l'horizontal, dans une alliance également respectueuse de l'une et l'autre de ces deux dimensions de la vie »²⁸⁸.

L'idée de l'acceptation de la finitude mérite qu'on la discute avec Tillich. Celui-ci a dit du Christ qu'il est « le pouvoir de l'être qui conquiert le non-être ». « Conquérir » est un verbe qui fait appel à la force, à la victoire, à la conquête, voire à la puissance. L'être est cette puissance qui soumet le non-être et le vainc. La conquête du non-être par l'être fait appel à leur lutte : le non-être menace l'être et lui résiste mais le pouvoir de l'être l'emporte, surtout s'il s'agit du pouvoir du Christ. Ça d'une part, d'une autre part Tillich assimile la finitude au non-être qu'on ne peut jamais éliminer parce qu'il faut l'accepter et que personne ne peut vaincre la finitude. Les deux formulations traduisent deux genres de rapport avec le non-être : un rapport fort de conquête et un rapport beaucoup moins fort d'acceptation (sans que l'acceptation soit une faiblesse). L'hypothèse qu'on avance est la suivante : le seul lieu où Tillich traduit le rapport entre l'être et le non-être en termes de conquête et de lutte à mort est au moment où il parle du Christ. Comme s'il essayait d'insinuer que seul l'Être-nouveau qu'est Christ a le pouvoir de conquérir le non-être et de vaincre la mort grâce à la puissance de la résurrection. Le Christ a accepté sa finitude mais il est le seul à vaincre l'aliénation du non-être due au péché. La finitude qu'il faut accepter est le point commun entre l'homme et Christ mais non l'état d'aliénation existentielle.

Conclusion du deuxième chapitre

En guise de récapitulation du deuxième chapitre, il faudrait rappeler les points suivants en rapport avec notre thèse du lien intrinsèque entre l'être et le non-être dans la pensée de Paul Tillich :

- L'ontologie de l'amour selon Tillich montre le rapport de celui-ci avec la question d'être et de non-être. L'amour s'apparente à l'être parce qu'il est la loi intérieure de notre être

²⁸⁸ Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, op.cit., p. 132-138.

essentiel. La négativité de la haine est surmontée par la positivité d'un amour ramenant l'être essentiel à l'être existentiel, au-delà de la séparation d'avec l'essence.

- L'amour qui est notre loi de structure régit notre être de l'intérieur et est libre à l'égard des lois qui commandent de l'extérieur. L'amour jouit de la *positivité* qui consiste à *poser* dans l'existence des actes d'amour dans une logique de grâce donnée qui seule justifie et accepte l'inacceptable, au-delà de la justification produite par les œuvres de la loi. Celui qui se trouve dans une logique de grâce est justifié « en dépit » du fait qu'il est injustifiable alors que celui qui se trouve dans une logique de loi est condamné « en dépit » du fait qu'il « se justifie » par les œuvres de la loi. La positivité est celle de l'amour qui agit de l'intérieur comme « loi de structure » et la négativité est celle de la loi qui agit de l'extérieur comme « loi qui commande ».
- La positivité est en rapport simultané avec la réunion et la moralité. L'élément de positivité est là chaque fois que je suis ré-uni à ce dont j'ai été séparé. La réunion avec notre essence véritable s'effectue grâce à l'amour qui nous ré-unit à ce dont nous nous sommes séparés. Si la positivité se traduit par une logique de réunion avec l'essence, la négativité se traduit par une logique de séparation d'avec l'essence. L'amour nous réunit et fait l'essence de la moralité alors que chaque fois que nous manquons d'amour nous nous séparons de l'essence et agissons selon les lois et les moralismes admis.
- Il n'est pas sans valeur de rappeler que les écrits de Tillich sont habités par le souci constant d'exhorter à l'amour et l'acceptation de soi en dépit du fait que l'on est inacceptable. La négativité de la finitude contre laquelle on a tendance à se révolter devient positive si elle est acceptée dans sa négativité et avec elle. Une négativité acceptée est positivité et une négativité niée renforce sa négativité. L'humble s'accepte et l'orgueilleux se refuse.
- La moralité est joie et félicité d'où sa positivité. Mais tant qu'il n'y a pas de positivité sans négativité, il n'y a pas de joie sans souffrance et de félicité sans affliction.
- La différence entre le « salut » marxiste et le salut chrétien est que le premier cherche le dépassement de la négativité seulement dans la direction horizontale, alors que le second le cherche dans la direction verticale. La négativité de l'horizontalité propre à l'aliénation existentielle ne peut jamais être abolie complètement. Il faut l'assumer et l'accepter au même titre que l'être inclut et accepte le non-être. Le salut est incomplet dans la direction

horizontale ce qui fait que la positivité (être), du point de vue chrétien, accepte et inclut la négativité en son sein (non-être), parce qu'il n'y a pas de positivité sans acceptation de la négativité.

Troisième chapitre : *Théologie Systématique I (1951), Être et non-être*

La théologie systématique est répartie dans l'édition américaine originale en trois volumes. Le premier est publié en 1951 aux Presses de l'Université de Chicago et contient l'introduction et les deux premières parties intitulées « Raison et Révélation », et « L'être et Dieu ». L'édition française de Labor et Fides a lancé le projet de traduction de l'ensemble de la *Systematic Theology* en cinq tomes²⁸⁹. Le premier volume de la version américaine a été traduit en deux tomes selon la version française, le premier s'intitule « Raison et Révélation » et le deuxième s'intitule « L'être et Dieu ». Développer une réflexion théologique d'une manière systématique a toujours été l'envie de Tillich, affirme-t-il dans la préface au premier volume. Son but était de présenter la méthode et la structure d'un système théologique en corrélation constante avec la philosophie et écrit d'un point de vue apologétique. La théologie systématique de Tillich s'adresse surtout à ses étudiants en théologie qui lui ont toujours demandé de publier le système théologique que ses cours leur avaient fait découvrir. En somme, le but du système théologique de Tillich est d'aider pour répondre aux questions que l'on pose à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église²⁹⁰. Dans le premier volume de la version française Tillich explique la nature de la théologie systématique, sa méthode et sa structure. Il y développe la structure de la Raison et sa fonction cognitive ainsi que la réalité de la Révélation, sa signification et son fondement.

« Préoccupation ultime », être et non-être

Dans le deuxième chapitre de l'introduction à la *Théologie systématique* (Tome I : Raison et révélation) qui traite de la nature de la théologie systématique Tillich explique ce qu'il entend par « préoccupation ultime ». La « préoccupation ultime » est le terme abstrait (abstraction) du commandement divin : « Le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force » (Matthieu 22, 37). Notre préoccupation ultime n'est pas séparée de l'amour ; elle est donc « préoccupation ultime » d'aimer l'Ultime. Le terme « ultime » ici signifie que toute préoccupation qui n'a pas pour visée d'aimer l'Ultime devient une préoccupation secondaire, préliminaire.

²⁸⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. d'André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, T. I, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 2000, p. 7.

²⁹⁰ Ibid., p. 9-11.

Le mot « préoccupation » traduit le caractère « existentiel » de l'expérience religieuse. Étant tourné vers Dieu, notre « préoccupation ultime » n'a pas d'objet défini. Dieu est la négation de tout objet. La relation que l'homme entretient avec Dieu n'en fait pas un objet parce que Dieu dépasse la structure sujet-objet. L'objet de notre « préoccupation ultime » n'est même pas Dieu. Tillich est très clair : « Parler adéquatement de « l'objet de la religion » lui enlève nécessairement son caractère d'objet. Ce qui est ultime se donne seulement à l'attitude de préoccupation ultime, comme corrélat d'une préoccupation inconditionnelle. Il ne s'agit pas d'une « chose suprême » qu'on appellerait « l'absolu » ou « l'inconditionné », dont nous pourrions discuter avec une distanciation et objectivité »²⁹¹. Il faut noter que le terme de « préoccupation ultime » ou « préoccupation inconditionnée » que Tillich fort utilise pourrait présenter une certaine similitude avec une idée de Schleiermacher selon laquelle notre relation avec Dieu vécue à l'intérieur d'une religion n'est à l'origine ni un ensemble de savoir ni une conduite morale. Notre relation à Dieu est plutôt un sentiment religieux de dépendance absolue moyennant une conscience immédiate de l'infini. Tillich le dit très clairement : « Négativement, la définition de la religion de Schleiermacher insiste sur le fait qu'elle n'est pas essentiellement pensée ou action. Positivement, elle établit que la religion est un sentiment de dépendance inconditionnelle, une conscience immédiate de la présence en soi de l'inconditionnel, une relation existentielle immédiate antérieure à la réflexion »²⁹².

Faisant la différence entre *la* « préoccupation ultime » et *les* « préoccupations préliminaires », Tillich montre qu'il existe trois relations possibles. « Premièrement, une indifférence mutuelle ; deuxièmement, l'élévation d'une préoccupation préliminaire à un statut ultime ; troisièmement, l'utilisation d'une préoccupation préliminaire comme véhicule de la préoccupation ultime sans qu'elle prétende elle-même à l'ultime »²⁹³. C'est exactement l'équivalent de la même différence que Tillich fait entre une culture autonome où la substance religieuse est absente, une religion hétéronome où le sacré est « démonisé » et élevé au rang d'absolu, et une *Théonomie*, où la religion et la culture se trouvent unies parce que la culture doit se servir de médium et de véhicule pour manifester la substance religieuse ou la « préoccupation ultime ». La seconde forme de relation où le préliminaire est élevé au rang d'absolu, Tillich

²⁹¹ Ibid., p. 28-29.

²⁹² Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 135.

²⁹³ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. I, op.cit., p.30.

l'appelle « idolâtrie ». Il la définit comme étant l'élévation d'une préoccupation préliminaire au statut de préoccupation ultime. L'homme qui se fait des idoles considère inconditionnel ce qui est en lui-même conditionnel et infini ce qui est en lui-même fini.

Toujours en rapport avec la positivité et la négativité, « la démonisation » est donc l'élévation du non-être au rang d'être, la prétention humaine de s'attribuer l'ultime sans aucune conscience de la finitude. L'idolâtrie est comprise dans ce contexte comme la tentative de l'homme de se faire de soi-même sa propre idole. Il s'idolâtre soi-même. Il se fait infini alors qu'il est fini ; il se fait inconditionnel alors qu'il est conditionné ; il se fait l'Être-même alors qu'il est un simple être. Tout sacré peut courir ce danger de « démonisation » lorsqu'il veut s'acquérir le caractère d'inconditionnalité : « Toutes les opérations sacrales, tous les objets consacrés, livres et propositions doctrinales, courent ce danger que nous allons appeler la « démonisation ». Ils deviennent démoniques au moment même où ils acquièrent ce caractère d'inconditionnalité et, de ce fait, sont élevés au même rang que le sacré »²⁹⁴. Le contenu de notre « préoccupation ultime » ne peut être ni nous-mêmes, ni Dieu lui-même (comme objet) mais tout ce qui détermine notre être ou notre non-être. « Notre préoccupation ultime est ce qui détermine notre être ou notre non-être. Seules sont théologiques les affirmations qui traitent de leur objet en tant qu'il peut devenir pour nous une question d'être ou de non-être »²⁹⁵.

Pourquoi notre « préoccupation ultime » est une question d'être ou de non-être²⁹⁶ ? Parce que notre préoccupation est l'infini auquel nous appartenons tous et dont nous sommes tous séparés. L'homme est un être fini et conditionné dans le temps et l'espace. C'est cette situation existentielle qui l'empêche de rejoindre la totalité et d'être le tout. Sa chute dans l'existence a brisé l'unité de son être avec la totalité. « L'infini auquel il appartient, dont il est séparé, et auquel il aspire, préoccupe infiniment l'homme »²⁹⁷.

²⁹⁴ Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, op.cit., p. 90.

²⁹⁵ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. I, op.cit., p.31.

²⁹⁶ Dans son esquisse autobiographique Tillich écrit : « Dans la vérité religieuse, toute notre existence est en jeu. La question c'est : être ou ne pas être » (Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 35-36).

²⁹⁷ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. I, op.cit., p. 32.

La corrélation Question/Réponse, être/non-être

La philosophie pose, selon Tillich, la question de la réalité dans son ensemble et doit répondre en termes ontologiques. Si la « Réalité » dans son entièreté est l'objet de la philosophie, celle-ci ne peut pas se résorber en méta-physique comme tentative purement spéculative au-delà (*meta*) de la physique en établissant un autre monde derrière ce monde. La philosophie n'est pas donc une *métaphysique* qui traite de l'essence sans l'existence, mais une *ontologie* qui traite de l'existence, c'est-à-dire de l'être en tant qu'être, de la structure de l'être, de ses catégories et de ses concepts universels. Il en va de même pour la théologie ; elle pose la même question car « ce qui nous préoccupe ultimement » appartient lui aussi à la réalité parce qu'il en est le fondement. Dans la perspective de la philosophie de l'identité, « ce qui nous préoccupe ultimement » est le garant de l'unité de l'Esprit et de la Nature. Il est à la fois le fondement de l'être de l'Esprit et de l'être de la Nature. La théologie ne peut pas ne pas poser la question du fondement de l'être parce que c'est lui qui détermine notre être et notre non-être ; il est le pouvoir ultime et inconditionnel de l'être. Dans leur rapport avec l'ontologie, la philosophie et la théologie ne peuvent pas échapper à poser la question de l'être, de ses structures et de ses catégories parce que le pouvoir de l'être, son fondement infini (théologie) ne s'exprime lui-même que dans et à travers la structure de l'être (philosophie). Cette citation de Tillich l'illustre bien : « La structure de l'être, ainsi que les catégories et concepts qui décrivent cette structure, concernent implicitement ou explicitement tous les philosophes et tous les théologiens. Ni les uns ni les autres ne peuvent éviter la question ontologique »²⁹⁸.

Comme chaque méthode qui a ses présupposés, la « méthode de corrélation »²⁹⁹ de Tillich a des présupposés et des implications ontologiques. Cette méthode s'inscrit dans une interdépendance entre la question *philosophique* et la réponse *théologique* dans leurs rapports respectifs avec l'*ontologie*, comme question d'être et de non-être³⁰⁰. La relation divino-humaine

²⁹⁸ Ibid., p. 40.

²⁹⁹ Voir notamment l'article de Martin LEINER, « Kein Gott, der den Menschen Fragen stellt? Jüdische und literarische Anfragen zur theologischen Methode und zur Gotteslehre Paul Tillichs », dans *Tillich Preview 2007*, Lit Verlag, Berlin, 2007, p. 3-20. Leiner voit dans la méthode de corrélation de Tillich une méthode herméneutique qui distingue deux groupes de réalité: les questions, la situation et l'existence humaine d'une part, et les réponses, le message et l'auto-révélation de Dieu d'autre part : « *Die Korrelationsmethode unterscheidet folglich zwei Gruppen von Realitäten : die Fragen, die Situation und die menschliche Existenz auf der einen und die Antworten, die Botschaft und die göttliche Selbstoffenbarung auf der anderen Seite* » (art.cit., p. 4).

³⁰⁰ Werner Schüssler entrevoit la corrélation de Tillich entre la question et la réponse comme entre la question proprement philosophique et la réponse proprement théologique : « « [...] *Philosophie und Religion verhalten sich*

est elle-même corrélation. C'est à l'homme de poser des questions et c'est à Dieu de répondre. D'où surgit la question existentielle de l'homme ? Tillich répond : de l'existence. C'est de l'existence aliénée que surgissent les questions que posent l'homme sur Dieu, sur lui-même et sur le monde. S'il n'était pas aliéné dans son existence, comme rupture entre son être essentiel et son être existentiel, l'homme ne se serait pas posé de questions et ne serait pas lui-même *question*³⁰¹. Toute question est nécessairement existentielle, elle est la conséquence de la chute et de la négativité. Tillich le dit : « La capacité qu'a l'homme de s'interroger sur l'infini auquel il appartient constitue un symptôme à la fois de l'unité essentielle et de la séparation existentielle entre l'homme fini et son infinité : le fait qu'il doive s'interroger sur elle indique qu'il en est séparé »³⁰². C'est ce mouvement qui part des questions que pose l'homme et auxquelles la théologie et la révélation répondent qui a fait toute la différence, entre autres, entre la théologie barthienne et la théologie tillichienne selon les propres mots de Tillich lui-même : « Karl Barth part d'en haut. Il parle de la Trinité, de la révélation qui est donnée, puis il passe à l'homme, qu'il rejoint même très profondément, dans sa dernière période, quand il parle de l'« humanité de Dieu ». Pour ma part, je commence par l'homme. Je ne tire pas de l'homme la réponse divine, mais je pars de la question qui est inscrite en l'homme et à laquelle la révélation divine vient répondre »³⁰³.

La question et la réponse deviennent une question d'être et de non-être, une *question* de non-être et une *réponse* d'être. Si c'est Dieu qui aide l'homme à surmonter la menace du *non-être* (négativité) c'est parce qu'il est réponse *d'être* (positivité) à toute question de non-être posée par l'homme. La question surgit de l'aliénation, donc de la négativité du non-être et la réponse ne satisfait que lorsqu'elle est réponse d'être à un non-être. L'Être essentiel est la réponse à la question de l'être existentiel. L'*unité* est la réponse à la question de la *dualité*³⁰⁴.

also wie Nicht-Haben und Haben, wie Fragen und In-der-Antwort-Stehen ». Mit diesen wenigen Sätzen ist im Grunde schon das angesprochen, was Tillich später als « Methode der Korrelation » bezeichnen wird: Philosophie als Frage und Theologie als Antwort » (Werner SCHÜSSLER, Paul Tillich, Leben-Werk-Wirkung, op.cit., p. 33).

³⁰¹ Dans son article susmentionné Martin Leiner écrit : « Die Fragen können nur gestellt werden, weil « Menschsein bedeutet [...] unter dem Eindruck der Antworten » zu leben, so dass der Mensch die « Frage nach sich selbst » ist, « noch ehe er irgendeine Frage stellt hat » » (Martin LEINER, « Kein Gott, der den Menschen Fragen stellt? Jüdische und literarische Anfragen zur theologischen Methode und zur Gotteslehre Paul Tillichs », art.cit., p. 11).

³⁰² Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. I, op.cit., p. 91.

³⁰³ Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 307.

³⁰⁴ Dans le même article Martin Leiner fait le lien entre la question et la réponse au égard à la méthode de corrélation d'une part et entre l'être et le non-être au égard à la doctrine de Dieu (*Gotteslehre*) d'une autre part : « So wie in der Methode der Korrelation die Antwort die Frage ermöglicht hat, so ermöglicht auch in der Gotteslehre das immer

Partons des mots de Tillich : « Il y a là un *cercle* qui conduit l'homme à un *point* de non-séparation entre question et réponse [...] Seuls ceux qui ont expérimenté le choc du transitoire, de l'angoisse qui leur donne conscience de leur finitude, de la menace du non-être, peuvent comprendre ce que signifie la notion de Dieu [...] La révélation répond aux questions qu'on a posées et qui se poseront toujours parce qu'elles sont « nous-mêmes ». L'homme est la question qu'il pose sur lui-même, avant même de formuler une question [...] Être humain signifie s'interroger sur son propre être et sur sa propre vie sous l'impulsion des réponses données à ces questions. Et, à l'inverse, être humain signifie recevoir des réponses à la question de son propre être et s'interroger sous l'impulsion des réponses »³⁰⁵.

La corrélation question/réponse est comme un cercle voire un cycle. Le cycle ne s'ouvre pas pour se fermer mais pour s'ouvrir davantage à l'infini. Il renaît de lui-même parce qu'il est question qui demande une réponse et une réponse qui fait poser d'autres questions. Même s'il est réponse, Dieu reste toujours la question de l'homme ; même s'il est question, l'homme reste toujours la réponse de Dieu. Ce qui est remarquable dans l'étude de Martin Leiner dont on s'est inspiré sur la méthode de corrélation c'est qu'il estime que celle-ci ne consiste pas à partir toujours de l'analyse de l'existence mais qu'on peut commencer par les réponses qui nous conduisent à leur tour à une analyse de l'existence selon une relation circulaire entre la question et la réponse. Leiner critique l'analyse de John Clayton, d'Ingeborg Henel et de Martin Repp qu'il juge superficielle et montre que leur analyse a négligé le fait que Tillich suppose une relation circulaire entre la question et la réponse et qu'il situe sa méthode de corrélation dans le cadre du cercle théologique³⁰⁶.

schon vorgegebene Sein die Frage nach der Möglichkeit des Nichtsein » (Martin LEINER, « Kein Gott, der den Menschen Fragen stellt? Jüdische und literarische Anfragen zur theologischen Methode und zur Gotteslehre Paul Tillichs », art.cit., p. 16-17).

³⁰⁵ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. I, op.cit., p. 91-92 (Nous soulignons).

³⁰⁶ Leiner écrit : « *Diese Kritik trifft sicherlich eine oberflächliche Tillich-Rezeption. Sie übersieht [...], dass Tillich von einem zirkulären Verhältnis zwischen Frage und Antwort ausgeht [...]. Die Korrelationsmethode legt es deshalb nahe, dass man nicht nur von der Analyse der Situation ausgehen muss, sondern dass man auch von den Antworten ausgehen kann und von ihnen aus eine Analyse der menschlichen Existenz betreiben kann, die dann ihrerseits zur Situationsanalyse führt. Dieses Verständnis der Korrelationsmethode ist nicht nur möglich, sondern es ist notwendig. Denn: Nur wenn man diese Schritte einführt, wird verständlich, warum Tillich die Methode der Korrelation als Bestandteil des theologischen Zirkels ansieht* » (Martin LEINER, « Kein Gott, der den Menschen Fragen stellt? Jüdische und literarische Anfragen zur theologischen Methode und zur Gotteslehre Paul Tillichs », art.cit., p. 11). Et Leiner d'ajouter : « *Mein Vorschlag geht dahin, die Korrelationsmethode als die Methode der Theologie insgesamt zu akzeptieren, Gott aber nicht nur als Antwortenden, sondern auch als Fragenden und auf Antworten Reagierenden zu verstehen* » (art.cit., p. 18). Leiner précise aussi que le cercle comme une méthode

Tillich se réfère à Calvin quant à la corrélation entre notre connaissance de Dieu et notre connaissance de l'homme³⁰⁷. La concomitance de la question et de la réponse se trouve selon Tillich dans le symbole de la croix qui pose l'ultime question et est l'ultime réponse : « Seul ce qui s'abolit comme création de l'esprit, comme création la plus haute de l'esprit, a les pleins pouvoirs pour poser l'ultime question et lui donner l'ultime réponse. Le christianisme pense pouvoir parler d'une telle réalité. Il la contemple dans le symbole qui a nom « croix du Christ » »³⁰⁸.

Tillich est pleinement conscient que la réponse et toute réponse ne peuvent venir de l'homme. Si l'homme est la question de l'homme, il n'en est pas tout de même la réponse. La réponse vient toujours de Dieu. Comment l'homme serait celui qui répond à la question posée par lui-même, si son existence humaine tout entière est sa question ? Ce n'est pas l'existence qui répond à la question posée par l'existence. La réponse à la question que se pose l'existence (négativité) ne se trouve pas dans l'existence elle-même mais dans l'essence (positivité). Autrement, l'existence ne serait pas une question. Si la question surgit de l'existence c'est parce que la réponse vient de l'essence même si la réponse est reçue dans l'existence. « Leurs contenus (des réponses) ne peuvent pas se déduire des questions, c'est-à-dire d'une analyse de l'existence humaine. Ils sont « dits » à l'existence humaine d'au-delà d'elle. Autrement, ils ne seraient pas des réponses, car l'existence humaine elle-même est la question [...] Dieu est la réponse à la question qu'implique la finitude humaine. Cette réponse ne peut pas se déduire de l'analyse de l'existence »³⁰⁹.

Ainsi, le rapport entre la question et la réponse est corrélatif exactement comme le rapport entre la raison et la révélation. Il n'y a pas de raison (*Vernunft*) et de question purement humaines, ni de révélation (*Offenbarung*) ou de réponse purement divines. Martin Leiner a

théologique est plus une spirale qu'un cercle compte tenu de ses éléments dynamiques selon ce qu'il écrit : « *Der Zirkel, den Tillich als theologische Methode annimmt, ist wegen der genannten dynamischen Elemente kein Zirkel, bei dem man wieder an den ursprünglichen Ausgangsort zurückkehrt, sondern er ist, wie bei jedem gelungenen hermeneutischen Vorgang eher eine Spirale als ein Kreis* » (art.cité., p. 12).

³⁰⁷ Tillich citant Calvin : « Ainsi, la connaissance de nous-mêmes non seulement aiguillonne chacun à connaître Dieu, mais chacun doit être mené par elle, comme par la main, à le trouver. D'autre part, c'est chose notoire que l'homme ne parvient jamais à la pure connaissance de soi-même, jusqu'à ce qu'il ait contemplé la face de Dieu, et que, du regard de celle-ci, il descende à regarder à soi » (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. I, op.cit., p. 93).

³⁰⁸ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 213. (Article paru dans *Schule und Wissenschaft* en 1928, vol. 2, p. 121-131, 170-177).

³⁰⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. I, op.cit., p. 94 (Nous ajoutons).

essayé d'évacuer un malentendu : la méthode de corrélation ne correspond ni au naturalisme de la méthode empirique inductive ni au supranaturalisme de la méthode métaphysique déductive. Il écrit : « *Die Methode der Korrelation beruht nicht darauf, dass die Größen in Gruppe A (le groupe des questions, de la situation et de l'existence humaine) als gegeben angesehen werden und die Größen in Gruppe B (le groupe des réponses, du message et de l'auto-révélation divine) als nicht gegeben und als Gegenstand der Suche oder der logischen Ableitung verstanden würden. Das wäre eine naturalistische oder empirisch-induktive Methodik, die Tillich in der « Systematischen Theologie » mit eindeutigen Worten abgelehnt hat. Die empirisch-induktive Methodik verschleiert nach Tillich die Tatsache, dass individuelle Erfahrung, traditionelle Wertung und persönliches Beteiligtsein oder doch zumindest ein apriorischer Erfahrungsbegriff in jeder Theologie oder Religionsphilosophie vorausgesetzt sind [...] Die Methode der Korrelation beruht ebenso nicht darauf, dass die Größen aus Gruppe B gegeben sind und die Aussagen zu A aus B abgeleitet würden. Eine solche Methodik hat Tillich als supranaturalistisch bzw. als metaphysisch-deduktiv abgelehnt »³¹⁰. Leiner ajoute que selon la méthode de corrélation, les éléments du groupe A et ceux du groupe B présupposent les uns les autres et sont mis en rapport les uns avec les autres au même titre que la raison et la révélation : « *Vorausgesetzt werden von der Methode der Korrelation also bereits sowohl Elemente der Gruppe A als aus Elemente der Gruppe B. Vorausgesetzt wird ferner, dass A und B miteinander in Beziehung stehen [...] Tillich würde zunächst die Vernunft, dann die Offenbarung und dann ein Drittes darstellen, das Vernunft und Offenbarung in einen Zusammenhang bringt »³¹¹.**

La réponse à la question qui surgit de la finitude existentielle, c'est-à-dire du non-être (négativité), est l'affirmation du fondement de l'être (positivité), c'est-à-dire de Dieu. Dieu comme Être est la réponse adressée à l'homme qui expérimente dans son être aliéné toute la menace du non-être. Cette question qui surgit du non-être n'est pas un simple point d'interrogation, elle est plutôt menace, angoisse, maladie, finitude et aliénation (négativité)... La question n'est pas donc question mais « existence aliénée ». L'homme ne veut pas une réponse qui s'adresse à sa raison et qui n'est pas à la mesure de la question. Si la question est « existence aliénée », la réponse ne serait qu'une « existence sauvée ». L'existence est aussi bien le terrain

³¹⁰ Martin LEINER, « Kein Gott, der den Menschen Fragen stellt ? Jüdische und literarische Anfragen zur theologischen Methode und zur Gotteslehre Paul Tillichs », art.cit., p. 5. (Nous ajoutons).

³¹¹ Idem.

de la question que le terrain de la réponse. La question n'est pas interrogative mais *existentielle* et la réponse n'est pas affirmative mais *sotériologique*. Si la réponse répond à la question et l'essence à l'existence, c'est parce que le salut répond à la chute, l'infini au fini, l'être au non-être, et la positivité à la négativité « [...] si la théologie systématique rencontre la notion de Dieu en corrélation avec la menace de non-être qu'implique l'existence, Dieu s'appellera l'infinie puissance d'être qui résiste à la menace du non-être [...] Si on définit l'angoisse comme la conscience d'être fini, Dieu s'appellera le fondement infini du courage »³¹².

La connaissance : une forme d'union

Dans la condition d'aliénation existentielle, l'objet est séparé du sujet d'où le mouvement de distanciation impliqué dans tout acte de connaissance. Tout objet est loin du sujet et à distance. Toute connaissance présuppose donc séparation, division, distance et opposition entre le sujet connaissant et l'objet connu. Déjà l'origine latine du terme « ob-jet » dénote la distanciation entre le sujet et l'objet. L'*ob-jet* est toujours *jeté* en face du sujet.

Tillich soutient que cette distance qui sépare le sujet de l'objet n'est pas totale. Il n'y a de séparation qu'à la base d'une unité originelle entre le sujet et l'objet, d'où le « principe d'identité »³¹³ cher à Schelling. L'acte de connaissance est un acte d'union à travers la

³¹² Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. I, op.cit., p. 94.

³¹³ Tillich définit le « principe d'identité » comme étant le principe selon lequel il est absolument nécessaire, pour atteindre et saisir l'objet, que le sujet ait une parenté fondamentale avec l'objet. Il écrit ceci : « C'est un des aspects du principe d'identité : le sujet et l'objet ne sont pas tout à fait séparés. Bien que dans notre existence finie, ils soient séparés, ils sont, au niveau de l'essence, dans une relation d'appartenance réciproque. Il y a, entre eux, une unité éternelle » (Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 181-182). Ce qui vient d'être dit sur le « principe d'identité » a un caractère épistémologique tant qu'il a des implications sur le problème de la connaissance. Mais ce principe a ce caractère mystique qu'il est basé sur l'identité de l'infini et du fini qui caractérise tout mysticisme. Le « principe d'identité » a été préfiguré, selon Tillich, par le cardinal Nicolas de Cues, comme philosophe et théologien de la *coïncidence des opposés*. Tillich a écrit : « Nous avons montré comment l'évolution de la pensée moderne dépend de ce principe, dont Nicolas de Cues a donné l'expression la plus vigoureuse, le principe de coïncidence de l'infini et du fini dans toute réalité finie » (Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 226-227 ; Voir Marc BOSS, *Au commencement la liberté : La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, op.cit., p. 359). Tillich se démarque aussi bien du dogmaticisme qui sacrifie le sujet au profit de l'objet que du criticisme qui sacrifie l'objet au profit du sujet. Il écrit sur ce sujet : « L'histoire entière de l'épistémologie est celle d'une tentative de la connaissance pour combler ce fossé en indiquant l'unité ultime du sujet et de l'objet, soit en supprimant l'un des versants du fossé au profit de l'autre, soit en posant un principe unitif ultime qui les contienne tous les deux ». (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 78). Tillich noue avec le « principe d'identité » de Schelling qui pose l'Absolu comme étant le garant de l'union du sujet et de l'objet. Dans l'un de ses articles Christian Danz explique la philosophie de l'identité de Schelling comme une indifférence totale entre la subjectivité et l'objectivité : « *Schelling's Philosophy of Identity is concerned with the overcoming of the opposition between the finite and the infinite [...] The basic idea of his philosophical program is not only the idea of an Absolute that must not exist*

séparation. Tillich explique cette séparation en termes de « détachement ». L'objet est détaché du sujet et vice versa. « Le détachement est la condition de l'union cognitive. Pour connaître, on doit « regarder » la chose, et pour regarder une chose, il faut être « à une certaine distance » »³¹⁴. Cette idée du détachement, Tillich la lie à la chute platonicienne et au passage du monde intelligible au monde sensible. L'âme était originellement unie aux essences mais suite à la chute, elle s'en trouve séparée et détachée de son lieu d'origine qui est son essence véritable. Cette séparation n'est pas complète ; l'âme garde toujours en elle le souvenir de l'essence et l'objet contient des structures essentielles avec lesquelles l'âme est toujours unie. La connaissance, selon Platon, n'est ni une invention, ni une création toute nouvelle, mais une découverte, une retrouvaille, une « réminiscence ». Tillich s'explique ainsi : « L'unité n'est jamais complètement détruite ; mais il existe aussi une aliénation. L'objet particulier est étranger comme tel, mais il contient des structures essentielles avec lesquelles le sujet connaissant est

*outside the Ego. In addition to this idea, Schelling defines this Absolute as absolute Reason. Absolute Reason, which is the result of a methodical abstraction, has the character of a « total indifference between the subjective and the objective » » (Christian DANZ, « Birth of an idea: Tillich's Budding understanding of history against the backdrop of his reception of Schelling », dans *Paul Tillich-interprète de l'histoire*, Lit Verlag, Münster, 2013, p. 25). Dans son ouvrage *Subjekt und Sein*, Gunther Wenz cite une phrase de Schelling qu'il considère comme étant cruciale dans la formulation du principe d'identité : « « Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird » » (Gunther WENZ, *Subjekt und Sein*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1979, p. 77 ; F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke* 1856ff, 1, 4, p. 114). Wenz considère que cette déclaration entame la première représentation de Schelling du système de l'identité et que Tillich a vu dans cette déclaration l'ensemble du système dont la suite n'est que le déploiement naturel : « *Alles Folgende ist nichts als eine Entfaltung dieses Satzes, der das gesamte System in sich enthält* » (Idem). Un autre aspect du principe d'identité consiste à y voir le paradoxe d'une immanence chaque fois concrète du divin dans la réalité (Voir Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 343 ; Conférence donnée au colloque du Cercle de Berneuchen, à Pätzig en octobre 1930). Cette immanence du divin dans toute réalité est également soulignée par Erdmann Sturm qui se réfère à la dissertation théologique de Tillich sur Schelling quant à la synthèse de la mystique et de la conscience de culpabilité. Dieu est donc la grande synthèse de l'identité et de l'opposition selon ce que Sturm écrit, en citant et interprétant Tillich : « *Hinter dieser Synthese steht die unauflösliche Einheit von Wesen und Widerspruch, « die große Synthese von Identität und Gegensatz ».* « *Je mehr Wesen, desto größer der Widerspruch, desto höher die Synthesis; in der absoluten Synthesis setzt sich das Wesen in Ewigkeit durch gegen den absoluten Widerspruch, die Freiheit gegen die Notwendigkeit, das Rationale gegen das Irrationale, das Licht gegen die Finsternis; diese Synthesis aber ist Gott* ». *Diese Einheit ist in allen Dingen; auch im Menschen bildet sie sich analog ab. So ist die Zeit Widerspruch gegen die Ewigkeit* » (Erdmann STURM, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 6 ; Voir Paul TILLICH, *Main Works*, vol. 1, p. 80-84). Dans l'un de ses articles Jean Richard a montré comment Tillich a subi l'influence de Schelling quant à la philosophie de l'identité (Voir Jean RICHARD, « L'évolution de Paul Tillich du projet de 1913 au système achevé », art.cit., p. 341-342).*

³¹⁴ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. de l'américain par Fernand Ouellet, T. I, Éditions Planète, (Coll. L'Expérience intérieure), 1970, p. 188. On s'est référé exprès dans ce paragraphe à la première traduction d'Ouellet du premier tome de la théologie systématique même si Gounelle la juge lourde et maladroite : Ouellet traduit le mot anglais « *Detachment* » par « détachement » et non par « distanciation » comme le fait la traduction de Gounelle de l'Université Laval parue en 2000, ce qui nous semble plus conforme au texte original anglais.

essentiellement uni et dont il peut se souvenir quand il regarde les choses »³¹⁵. Il semble d'après cette affirmation que l'objet est aliéné parce qu'il est étranger au domaine de l'essence, mais cette étrangeté n'est pas complète parce que l'objet contient des structures qui l'unissent au sujet dans tout acte de connaissance.

Toute pensée est une anticipation de la mort ; on « apprend à mourir » en apprenant à penser. Toute connaissance est préfiguration de l'union entre le sujet et l'objet qui ne sera complète qu'à la mort, où le dualisme corps/âme se trouve surmonté dans l'identité du sujet et de l'objet. La connaissance de la vérité, du point de vue de Platon, implique nécessairement la souffrance du retour, la souffrance de la mort, et celle de la séparation de l'âme et du corps. Cette séparation est la condition de l'union et du retour à l'essence. Après s'être détachée de son essence, l'âme se trouve dans la mort détachée de son existence. Les retrouvailles de l'identité ne se font pas sans mort, sans souffrance, voire sans nostalgie (*Heim-weh*). Il est inadmissible de supposer que Tillich n'ait pas subi directement ou indirectement l'influence du romantisme allemand. Peut-être la meilleure définition de la philosophie qui présente des similitudes inouïes avec l'inspiration et le génie d'un Platon reste toujours celle de Novalis pour qui « la philosophie est proprement nostalgie : aspiration à être partout chez soi »³¹⁶. Le « chez soi » de la philosophie n'est pas le « monde sensible » mais le « monde des idées ». Autant que l'existence, la philosophie est toujours aliénée donc étrangère à son essence ; elle aspire à son lieu d'origine et laisse l'homme inassouvi dans la quête de la vérité. L'homme est l'*étranger* par excellence.

La passion de connaître n'est rien d'autre que cette aspiration à l'unité perdue ; elle traduit un vide qui ne peut être rempli que par le fait d'atteindre l'objet. L'objet qui nous est étranger nous redevient familier chaque fois que la pensée s'unit à lui. L'*éros* philosophique est passion pour la vérité et amour unifiant. « Il nous conduit vers une réunion avec ce à quoi nous appartenons et qui nous appartient. Dans tout acte de connaissance, besoin et aliénation sont surmontés »³¹⁷. Cette réunion que Tillich considère essentielle dans tout acte de connaissance n'implique pas seulement l'identité *rationnelle* entre le sujet et l'objet mais plutôt l'identité

³¹⁵ Ibid., p. 188. Gounelle traduit parfois le terme anglais « *Unity* » par « jonction » alors qu'Ouellet par « unité ». Eu égard au texte anglais ainsi qu'au thème de la connaissance comme une forme d'union entre le sujet et l'objet, ou entre l'être essentiel et l'être existentiel, il serait mieux à notre avis d'opter à ce niveau pour la traduction d'Ouellet. (Voir la traduction de Gounelle, *Théologie systématique*, T. I, Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 134).

³¹⁶ NOVALIS, *L'Encyclopédie*, traduit et présenté par Maurice de Gandillac, Minuit, 1966, p. 65.

³¹⁷ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. par Ouellet, T. I, op.cit., p. 189.

ontologique voire *sotériologique*. Cette identité ne concerne pas la dimension purement rationnelle de l'homme mais elle saisit *tout* son être aliéné et l'unit à son essence dont il est séparé. La connaissance véritable est *sotériologique* parce qu'elle ramène l'être essentiel à l'être existentiel. Tillich met en valeur la signification que donne la Bible à la connaissance. La connaissance selon le sens biblique est à la fois union cognitive, sexuelle et mystique entre l'homme et Dieu. Dieu connaît son peuple et l'invite à le connaître en retour. « Adam *connût* Ève, sa femme ; elle conçut et enfanta Caïn » (Genèse 4, 1). La connaissance donc est en lien direct avec l'amour tant que l'amour nous unit à ce dont nous sommes séparés et transcende la séparation existentielle du sujet aimant et de l'objet aimé. Dans le langage hellénistique et chrétien, comme dans le langage biblique de l'Ancien Testament, il y a toujours un lien très élaboré entre l'amour et les fonctions intellectuelles de l'esprit humain sur des bases mystiques et « érotiques ». L'*eros* est ce par quoi on connaît, en s'y unissant, l'objet de notre amour. Tillich est très proche de cette vision des choses lorsqu'il écrit : « Dans le langage de la chrétienté hellénistique, le mot *gnosis* désigne la connaissance, le rapport sexuel et l'union mystique. En allemand, le verbe *erkennen* signifie connaître et désigne aussi le rapport sexuel. L'amour inclut la connaissance de l'être aimé, mais il ne s'agit pas pour autant d'une opération intellectuelle analytique et calculatrice. Il s'agit d'une connaissance dans la participation qui à la fois change celui qui connaît et ce qu'il connaît dans l'acte même de la connaissance aimante »³¹⁸.

Révélation et mystère, être et non-être

Quelle est la relation entre la révélation et le mystère ? Comme son nom l'indique, la révélation est le fait d'enlever le voile de quelque chose de caché. Seul ce qui est caché demande à être révélé. La révélation est donc révélation du mystère. Mais comment se fait-il que le mystère reste mystère même dans sa révélation ? Tillich trouve la réponse dans le sens étymologique du terme « mystère ». Le sens de celui-ci dérive de *muein* qui signifie : « fermer les yeux » ou « fermer la bouche ». Pour connaître le « mystère » il faut qu'on « ouvre les yeux » et qu'on « ouvre la bouche ». Il faut *ouvrir* nos yeux pour *dé-couvrir* le mystère et ouvrir la bouche pour en parler et le communiquer. Mais même si nous ouvrons nos yeux au mystère, il nous reste caché et nos yeux restent à jamais fermés parce qu'incapables de voir l'Ineffable qui

³¹⁸ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 151. La connotation sexuelle du verbe allemand « *erkennen* » n'est plus utilisée aujourd'hui. Tillich s'y réfère parce qu'une telle signification était reconnue dans les éditions de la Bible.

habite une lumière inaccessible. Et même si nous ouvrons nos bouches pour communiquer le mystère, il reste au-delà du langage parce que les termes sont incapables de décrire le Dieu au-dessus de Dieu. Que le « mystère » reste caché ou qu'il soit révélé, il est ce face à quoi nous gardons toujours nos « yeux fermés » et nos « bouches fermées ». « Tout ce qui est essentiellement mystérieux ne peut perdre son mystère même s'il est révélé »³¹⁹.

Dans sa « saisie » du *vrai* mystère, la raison, selon Tillich, est conduite au-delà d'elle-même jusqu'à son *fondement* et *abysse*³²⁰. Par abysse, Tillich entend la face *négative* (négativité) du mystère et par fondement sa face *positive* (positivité). L'élément abyssal de l'être se traduit dans le « stigmaté » de la finitude et la menace du non-être. Sans cet élément obscur de la divinité, aucune révélation du mystère ne serait possible. C'est le « Je suis perdu » d'Isaïe quand ses yeux ont vu le Roi (Dieu) pour la première fois. La face positive du mystère comme fondement (positivité) « apparaît comme le pouvoir de l'être faisant la conquête du non-être »³²¹ (négativité). Sans *abysse*, il n'y aurait pas de révélation du *fondement*. Autrement dit, sans la face négative de l'être, il n'y aurait pas de révélation de sa face positive. Le non-être comme abysse (négativité) est ce qui permet à l'être de se révéler comme fondement de l'être (positivité). La face positive du mystère, comme être, inclut à la fois sa face négative, comme non-être, parce que le fondement est ce qui fonde et le fondement et l'abysse. Le fondement de l'être résiste toujours à l'abysse du non-être. Mais quel est ce mystère que la révélation révèle ? C'est notre « souci ultime »³²², répond Tillich. « La révélation est la manifestation de ce qui nous préoccupe ultimement. Le mystère qui est révélé est notre souci ultime parce qu'il est le fondement de notre être »³²³. La révélation de « ce qui nous préoccupe ultimement » n'est pas un ensemble d'idées transmises d'une génération à une autre, ni un dépôt d'informations que l'on trouve dans les livres et manuels de théologie, ni l'accumulation du patrimoine culturel, spirituel et théologique de l'Église et de sa tradition. La révélation est une révélation « *pour quelqu'un* dans une situation concrète où il est *concerné* [...] Il n'y a pas de révélation s'il n'y a personne pour la recevoir

³¹⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. d'Ouillet, T. I, op.cit., p. 216.

³²⁰ Claude Perrottet fait observer que l'idée d'un Inconditionné à la fois fondement et abysse Tillich l'emprunte à Kant dans la critique de la raison pure (Voir Claude PERROTTET, « Tillich et le criticisme kantien : le lien insoupçonné », dans *Laval théologique et philosophique*, Vol.65, N°2, 2009, p. 224).

³²¹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. d'Ouillet, T. I, op.cit., p. 218. (Nous ajoutons).

³²² Ouillet traduit « *Ultimate concern* » par « souci ultime » et non par « préoccupation ultime ».

³²³ Ibid., p. 218-219.

comme son souci ultime »³²⁴. La révélation n'est pas de l'ordre de l'objectivité ; elle est essentiellement existentielle parce qu'elle touche et saisit l'individu dans son expérience personnelle.

Miracle et extase, être et non-être

En lien avec la révélation, l'extase est la dimension subjective de la révélation parce qu'elle touche l'homme alors que le miracle est sa dimension objective parce qu'il touche le monde. Il n'y a pas de révélation, selon Tillich, sans l'une et l'autre dimension à la fois. « Si rien n'arrive objectivement, rien n'est révélé. Si personne ne reçoit subjectivement ce qui arrive, l'événement ne peut rien révéler »³²⁵. Si l'ex-tase est le fait d'être « en dehors de soi-même », le miracle se produit « en dehors des lois de la nature ». L'extase ne nie pas la raison mais permet à celle-ci de se transcender elle-même en dépassant le dualisme sujet-objet. La « raison extatique » ne contredit pas la raison en menant celle-ci à l'irrationnel ou à l'anti-rationnel. Les mystiques qui ont expérimenté l'extase ne sont pas des pathologiques ni des délirants ou des hallucinants. Ils ne sont pas ceux qui ont saisi le divin, par leur méditation et activité ascétique mais ceux qui ont été saisis par le mystère. « L'extase ne se produit que si l'intelligence est saisie par le mystère ; inversement, il n'y a pas de révélation sans extase »³²⁶. Nous ne pouvons saisir la révélation que si « ce qui nous concerne ultimement » nous saisit dans l'extase de l'intelligence et l'expérience de la subjectivité.

L'expérience extatique expérimente la menace du non-être c'est-à-dire la face négative et abyssale du mystère. Les mystiques se trouvent ébranlés dans leur foi. Ils éprouvent le « choc ontologique » dans lequel ils ont fait l'expérience du côté négatif du mystère de l'être- son élément abyssal³²⁷. L'épreuve finale de la foi devient pour les mystiques une question de vie et de mort, d'être et de non-être. Tillich appelle cette épreuve « choc ontologique ». Comme la dialectique hégélienne, ce « choc ontologique » est à la fois préservé et surmonté (*Aufheben*). Il est préservé parce qu'il est expérimenté sous forme d'être ébranlé, donc sous forme de non-être

³²⁴ Ibid., p. 219-220. Il n'y a pas de révélation pure selon Tillich ; partout où le divin est révélé, il est révélé dans la chair c'est-à-dire dans une réalité physique et historique concrète. Tillich écrit : « *Aber es gibt keine reine Offenbarung. Wo immer das Göttliche offenbar wird, offenbart es sich im Fleisch, das heißt in einer konkreten physischen und historischen Wirklichkeit [...]* » (Paul TILLICH, *Gesammelte Werke V*, op.cit., p. 140).

³²⁵ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. d'Ouellet, T. I, op.cit., p. 220.

³²⁶ Ibid., p. 221.

³²⁷ Ibid., p. 223.

(négativité), mais il est surmonté parce qu'il est expérimenté sous forme de non-être élevé et sauvé, donc sous forme d'être (positivité). Ce « choc ontologique » « est préservé dans le pouvoir annihilant de la présence divine (*mysterium tremendum*) et il est surmonté dans le pouvoir élevant de la présence divine (*mysterium fascinosum*) »³²⁸. L'extase unit donc l'expérience négative de l'abysse comme menace du non-être (négativité) à l'expérience positive du fondement comme fondement d'être (positivité).

De même que l'extase ne contredit et ne détruit pas la raison mais lui permet de se dépasser elle-même en transcendant le dualisme sujet-objet, de même le miracle ne détruit pas la structure naturelle des événements. Si l'extase ne détruit pas la structure rationnelle du sujet (Esprit) qui se trouve seulement ébranlé et au-delà de lui-même, ainsi le miracle ne détruit pas la structure rationnelle de l'objet (Réalité) qui se trouve seulement changé en événement-signe. Même si la réalité peut être objet d'admiration, elle reste en-deçà du miracle parce qu'il lui manque le caractère numineux et l'étonnement extatique que seul le mystère produit parce qu'il saisit aussi bien le sujet dans l'extase que l'objet dans le miracle. « Tout comme l'extase présuppose le choc du non-être sur l'intelligence, ainsi l'événement-signe présuppose les stigmates du non-être dans la réalité »³²⁹. C'est toute la réalité qui est stigmatisée selon Tillich. Tout ce qui existe porte les traces de la finitude et de l'aliénation. « Il y a un stigmate qui apparaît en toute chose, le stigmate de la finitude ou du non-être implicite et inévitable »³³⁰. Il n'y a d'expérience du non-être dans la réalité qu'à la base du choc du non-être dans l'intelligence. C'est l'intelligence du sujet qui se trouve ébranlée par l'ébranlement de la réalité.

Dans ce contexte corrélatif de l'extase et du miracle, Tillich nous indique la finalité intrinsèque des miracles de Jésus. « Jésus refuse d'accomplir des miracles « objectifs » »³³¹. Il n'ébranle pas la réalité pour la réalité mais pour produire l'extase et susciter la foi. Il permet à Pierre de marcher sur les eaux afin de l'orienter vers le mystère de l'être, vers lui-même. « Ce qui ébranle sans orienter vers le mystère de l'être n'est pas miracle mais sorcellerie »³³². Les miracles sont adressés à ceux pour qui ils sont des événements-signes parce qu'ils les orientent vers Celui qui, dans la résurrection, est devenu l'Événement-Signe par excellence, le Ressuscité.

³²⁸ Ibid., p. 224.

³²⁹ Ibid., p. 229.

³³⁰ Idem.

³³¹ Ibid., p. 231.

³³² Idem.

« Car, de même que Jonas fut un signe pour les Ninivites, de même le Fils de l'homme en sera un pour cette génération » (Luc 11, 30). Les mots de Tillich restent les plus significatives : « La raison reçoit la révélation dans l'extase et les miracles ; mais la révélation ne détruit pas la raison, tout comme la raison ne vide pas la révélation de tout son contenu »³³³.

Conclusion du troisième chapitre

Pour conclure ce chapitre, il n'est pas sans importance de rappeler les points suivants en lien avec notre projet de recherche :

- La « méthode de corrélation » fait écho à l'élément positif relatif à la réponse et à l'élément négatif relatif à la question. Toute question jouit d'une certaine négativité parce qu'elle lui manque la réponse. La question est négativité mais le fait qu'elle cherche une réponse lui confère une certaine positivité. Ainsi la question n'est pas totalement négative parce qu'elle fait appel à la positivité de la réponse. De même qu'il n'y a pas de positivité sans négativité ainsi il n'y a pas de réponse sans question. La positivité de la réponse naît de la négativité de la question. La corrélation entre la question et la réponse est dialectique en ceci que pour Tillich l'homme a (positivité) et n'a pas (négativité) ce sur quoi il s'interroge. Comme le dit le Ménon de Platon, il est impossible à l'homme de chercher ni ce qu'il sait, ni ce qu'il ne sait pas. S'il cherche ce qu'il sait, pourquoi il le cherche alors ? Et s'il cherche ce qu'il ne sait pas, qu'est-ce qu'il cherche alors ? La positivité de la réponse est celle de l'essence où l'âme contemplant les idées en elles-mêmes et la négativité de la question est celle de l'existence qui tâtonne à la recherche de la réponse et de l'essence perdues.
- Dans sa description du mystère, Tillich voit dans son élément abyssal un élément négatif qui va de pair avec l'élément positif qu'est le fondement. Le fondement résiste à la menace de l'abysse au même titre que la positivité de l'être résiste à la négativité du non-être. Il y a mystère chaque fois que la négativité de l'abysse force la positivité du fondement à se révéler comme mystère porté par le fondement de l'être qui conquiert l'abysse du non-être.

³³³ Ibid., p. 232.

Quatrième chapitre : *Théologie Systématique II-V (1957-1963), Être et non-être*

Le deuxième volume de la théologie systématique a pour titre *L'être et Dieu* et indique le lien étroit entre la théologie et la philosophie (précisément l'ontologie) dans la réflexion de Tillich. Ce dernier, selon une démarche constante propre à tous les volumes de la théologie systématique, fait précéder les développements spécifiquement théologiques par une analyse philosophique « à partir et en fonction de l'être et de l'existence du monde et, tout particulièrement, de l'homme »³³⁴, précise Gounelle. Ce deuxième volume de la théologie systématique jouit d'une grande orientation vers l'ontologie où Tillich décrit l'être et la question de Dieu, la structure ontologique fondamentale du soi et du monde, les éléments ontologiques, la finitude et les catégories de l'être. En lien avec ce dernier, Tillich développe la signification de Dieu et son effectivité : Dieu comme être, Dieu comme vivant, Dieu comme créateur, et Dieu en relation.

Le troisième tome de la théologie systématique s'intitule *L'existence et le Christ*, les questions qui y sont traitées constituent pour Tillich « le cœur de toute théologie chrétienne : la notion d'aliénation de l'homme et la doctrine du Christ »³³⁵. Le contexte de son élaboration remonte, précise Tillich, à plusieurs années d'enseignement à la Faculté de Théologie d'Aberdeen, en Écosse, dans le cadre d'une première série des « Gifford Lectures »³³⁶. Tillich ajoute que le contenu de ce volume a été au centre d'un débat théologique avec les étudiants de la Faculté de Théologie de l'*Union Theological Seminary* à laquelle il a dédié ce volume³³⁷.

Le quatrième tome de la théologie systématique s'intitule *La Vie et l'Esprit* que Jean-Marc Saint a traduit de l'anglais. Dans ce tome le plus volumineux des cinq, Tillich décrit l'unité multidimensionnelle de la vie, ses ambiguïtés, ses dimensions, ses fonctions ainsi que son autotranscendance et les symboles de son anticipation. Il consacre une bonne partie de sa réflexion à décrire la présence spirituelle en lien avec les ambiguïtés de la religion, de la culture, de la morale et le pouvoir guérisseur de cette présence ainsi que le rôle de l'Esprit divin dans cette guérison.

³³⁴ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. de l'anglais par André Gounelle, T. II, op.cit., p. 7.

³³⁵ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, trad. de l'anglais par André Gounelle, T. III, op.cit., p. 9.

³³⁶ Idem.

³³⁷ Ibid., p. 11.

Le cinquième et dernier tome de la théologie systématique a pour titre *L'histoire et le Royaume de Dieu*. Il en constitue le prolongement naturel du quatrième volume, selon ce que Tillich précise³³⁸. Une philosophie de la vie doit inclure une réflexion sur sa dimension historique ambiguë et sur la quête d'une vie non ambiguë conduisant aux symboles de « Présence spirituelle », de « Royaume de Dieu » et de « Vie Éternelle ». Tillich fait entrevoir à la fin de sa théologie systématique que celle-ci se déploie entre les interrogations « d'où ? » (Protologie) et « vers où ? » (Eschatologie). L'une implique l'autre parce que « la signification de la création se révèle dans sa fin [...] La fin du système renvoie à son début »³³⁹. Dans ce dernier tome Tillich décrit l'historicité de la vie et la quête du Royaume de Dieu. Il y développe également la question du sens de l'histoire, sa fin, ainsi que des thèmes tels que la béatitude éternelle, l'immortalité, la vie éternelle, la résurrection, le jugement dernier et la victoire finale sur les ambiguïtés de la vie.

Être et non-être

L'on ne peut poser la question de l'être sans poser en même temps celle du non-être. C'est le « choc du non-être » (négativité) qui, selon Tillich, fait surgir la question de l'être (positivité). Tillich distingue deux caractères du non-être, l'un logique et l'autre ontologique. Le premier caractère fait du non-être un simple jugement négatif niant l'affirmation d'une possibilité ou d'une réalité. Il est à ce niveau privé d'une signification ontologique parce qu'il est une pure négation logique d'une affirmation elle-même logique. Le non-être logique ne s'enracine pas dans la réalité ontologique de l'être. L'être existe, alors que le non-être logique n'existe pas. Le second caractère confère au non-être une réalité ontologique et non seulement logique parce que l'homme ne participe pas seulement à l'être mais aussi au non-être. Tillich opte pour le caractère ontologique du non-être admettant sa relation dialectique avec l'être. Seule une approche dialectique dévoile le mystère du non-être. Tillich distingue donc deux concepts du non-être : l'un dialectique et l'autre non-dialectique. L'école platonicienne a nommé le premier *me on* et le second *ouk on*. Le concept non-dialectique du non-être assimile ce dernier au néant sans aucune relation à l'être alors que le concept dialectique l'assimile à l'être et lui est relatif.

³³⁸ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. V, op.cit., p. 12.

³³⁹ Ibid., p. 11-14.

Le christianisme a utilisé l'un et l'autre caractère du non-être. Dans sa doctrine de la création *ex nihilo* il a opté pour le concept non-dialectique *ouk on* parce que Dieu a créé le monde à partir du néant qu'est le non-être originel. Les théologiens qui ont posé le problème du mal ont fini par adopter l'approche dialectique qualifiant le péché de non-être. Même s'il n'a pas un statut ontologique à part entière, le péché était assimilé à un non-être qui résiste à l'être et en pervertit le sens. Pour Saint Augustin le non-être est privation d'être au même titre que le mal est privation du bien. La théologie négative qui nie que Dieu *est*, lui enlève l'être parce qu'il n'est pas quelque chose de particulier. Même le qualificatif « être » ne lui convient pas et est en deçà de ce qu'il est en lui-même. Lorsqu'on dit que Dieu n'est pas et on l'assimile au non-être, on désigne par là qu'il ne peut pas être un être particulier à côté d'autres êtres. Dieu n'est pas ceci ou cela ; il est l'Être-même selon Tillich parce qu'il est négation de tout être, parce qu'il est non-être³⁴⁰. Suite à la création *ex nihilo*, l'homme se trouve créé du néant. Il porte en lui les stigmates du non-être, de son néant originel (négativité). Le non-être ontologique est pour Tillich synonyme de finitude. Par son être l'homme participe à l'infini (positivité), donc à l'être essentiel dont il est séparé dans l'existence aliénée ; par le non-être (négativité) il participe au fini, donc à l'être existentiel. Laissons Tillich décrire lui-même le lien entre la finitude de l'homme dans sa condition de créature et le non-être : « Comme le montre cet aperçu, on ne peut pas éviter le problème dialectique du non-être, qui est celui de la finitude. La finitude allie l'être avec le non-être dialectique. Sans le concept de non-être dialectique, on n'arrive pas à comprendre la finitude de l'homme, sa condition de créature »³⁴¹. L'être et le non-être s'allient avec le fini et l'infini, avec la finitude ouverte à l'infini.

À la frontière, entre l'être et le non-être

Que vient faire ici le terme de « frontière » cher à Tillich et auquel on a consacré une bonne réflexion dans l'introduction de notre projet de thèse ? Pourquoi la « frontière » est assez importante eu égard à l'idée de la finitude humaine ouverte à l'infini ? Tillich remonte à l'origine latine de la *finitude* : *finis* signifie à la fois « frontière » et « fin »³⁴². La finitude³⁴³ est ce qui nous

³⁴⁰ Barth souligne la même idée quand il écrit : « Car c'est en tant que Dieu *inconnu* que Dieu est *reconnu*. Comme tel, il n'est pas une chose en soi, il n'est pas une entité métaphysique à côté d'autres, il n'est pas un second, un autre, un étranger à côté de ce qui, sans lui, serait ; au contraire, il est l'origine éternelle, l'origine pure de tout ce qui est ; en tant que non-être de toutes choses, il est leur véritable être » (Karl BARTH, *L'Épître aux romains*, op.cit., p. 79).

³⁴¹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 45.

³⁴² Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 52.

limite, ce qui nous empêche d'aller au-delà, ce qui nous dresse des murs « infranchissables » et des frontières « insurmontables ». De même que les frontières délimitent les territoires et tracent entre les pays des lignes de démarcation, ainsi notre finitude limite nos capacités et sépare notre être existentiel de notre être essentiel. La frontière définit notre nature finie. La frontière *spatiale* sépare les pays au même titre que la frontière *ontologique* sépare l'être existentiel de l'être essentiel, et l'être du non-être. La finitude elle-même est cette frontière qui sépare l'être du non-être et crée l'angoisse de la décision. La frontière est angoissante parce que c'est à cause d'elle que l'on se trouve en butte à deux possibilités : ou bien demeurer chez soi, confiné dans l'« innocence rêveuse » d'une sécurité infantile, ou bien oser le pas et franchir l'autre côté de la rive dans le courage d'être de la foi. Tillich a franchi ce pas ; il est passé d'un continent à l'autre, d'une Allemagne hitlérienne fermée qui ne voit pas au-delà d'elle-même aux États-Unis, où tout devient ouvert à ce qui est possible. Les frontières ont ceci de paradoxal qu'elles nous limitent mais en même temps nous enrichissent par le pas que nous franchissons en allant vers l'autre et dépassant nos limites.

La frontière exprime en termes spatiaux ce que l'angoisse ontologique exprime en termes d'être et de non-être. Se situer « à la frontière » équivaut à expérimenter l'angoisse d'opter pour ceci ou pour cela : ou bien se suffire de ce que l'on a et de ce que l'on est (être) et ne pas quitter la sécurité de son système de croyances et de pensées en se confinant dans un enfermement solitaire et une autosuffisance dogmatique et identitaire, ou bien risquer de franchir la frontière de sa propre identité (non-être) et expérimenter aussi bien l'angoisse d'une éventuelle perte de l'identité que celle du doute et de la mise en question perpétuelle de cette même identité. Tillich

³⁴³ Il est important de souligner que Tillich voit en Kant cette figure critique et radicale de toute la théologie rationnelle du Siècle des Lumières. Il fut à l'origine de la protestation contre les pouvoirs illimités de la raison et le précurseur de la critique existentialiste contre la synthèse hégélienne. Tillich évoque une expérience qu'il n'a jamais oubliée : il fut une fois impressionné par la conférence de Julius Kaftan pour qui Kant est à juste titre le philosophe du protestantisme. Cette affirmation se fonde selon Tillich sur l'idée que Kant a eu la vision la plus claire et la plus aiguë de la finitude de l'homme. L'esprit fini ne peut atteindre l'infini. Kant fut selon Tillich « existentialiste » dans la mesure où il a donné à l'homme une certaine humilité devant la réalité. Tillich a écrit à ce propos : « Ainsi Kant, comme Rousseau en France, et Hume en Angleterre, a-t-il à la fois accompli et critiqué le mouvement des Lumières allemand. Ce qui fait sa grandeur, c'est d'avoir compris la finitude de créature de l'homme, ceci bien entendu sur la base de son protestantisme semi-piétiste [...] En tout cas, tous les théologiens du XIX^{ème} siècle reconnurent à Kant le mérite d'avoir mis en relief la finitude qui caractérise l'homme en tant que créature ou, comme nous dirions aujourd'hui, sa situation existentielle » (Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 87). Kant est le philosophe du protestantisme parce qu'il était le philosophe de la finitude, le philosophe du « principe protestant » comme protestation contre l'arrogance démonique du rationalisme du Siècle des Lumières (Voir Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 80-88). « Le Protestantisme n'aspire pas à s'élever jusqu'au divin, mais il reste dans les limites de la finitude », ajoute Tillich (Ibid., p. 273).

le dit clairement : « Dans chaque décision un risque est inclus, celui de gagner ou de perdre quelqu'un ou quelque chose [...] Mais il y a encore un tout autre genre de risque [...] qui est le principe de sa culpabilité et de son aliénation : c'est le risque de se réaliser soi-même ou de ne pas se réaliser [...] »³⁴⁴. Celui qui ne risque pas la perte de son identité (non-être) ne la regagne pas (être). L'être n'est jamais chez soi, il est toujours l'angoisse de la frontière parce qu'étranger partout à l'être. Dans ces deux cas, c'est-à-dire, que l'homme prenne la décision de demeurer chez soi dans un état de possibilités non réalisées (innocence rêveuse) ou qu'il décide de ne pas rester chez soi en se dépassant lui-même pour réaliser ses possibilités, il y a toujours quelque chose à perdre : « dans le premier cas, l'homme perd la pleine réalisation de son humanité ; dans le deuxième, il perd son « innocence », qui est simple potentialité »³⁴⁵.

Se situant « à la frontière », l'homme est tenté de demeurer chez soi. Il ne se sent en sécurité que chez soi ; s'il n'a plus d'abri, sans foyer et perdu dans le monde, il se trouve dans un sentiment d'insécurité angoissante. L'insécurité existentielle (négativité) est un corrélat de la sécurité essentielle (positivité). L'« absence d'abri » (*Ungeborgenheit*), dans l'expérience empirique, trahit à l'origine notre manquement d'un abri *ultime*, d'une patrie originelle, dans l'expérience existentielle. Le « *Heimweh* » que quelqu'un éprouve, loin de son pays dans son existence empirique n'est que la traduction d'un « *Heimweh* » ultime, plus originel, loin de la demeure de l'essence. Être séparé de l'essence, dans l'existence aliénée, se traduit empiriquement par l'isolement. Ce qui fonde le sentiment psychologico-pathologique de l'autisme c'est notre « isolement » *ultime*, comme expression de notre séparation d'avec l'essence. C'est parce qu'on est séparé de notre essence, aliéné et isolé qu'on essaye de s'évader de la solitude³⁴⁶.

Dans cette optique, le fanatique qui demeure toujours chez soi parce qu'il est incapable de franchir le pas vers l'autre manque du courage. C'est parce qu'il a peur de l'autre et n'ose pas se remettre en question qu'il se confîne fanatiquement dans son système dogmatique clos, jouissant d'une sécurité illusoire, retombant sur ses vieilles certitudes. Le fanatique a peur du non-être, de l'étranger, de ce qu'il ignore. Il ne devient agressif que parce qu'il est agressé par la menace du non-être qui l'assaille. Il préfère l'être (sécurité) au non-être (angoisse). L'agressivité

³⁴⁴ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 120.

³⁴⁵ Ibid., p. 120.

³⁴⁶ Ibid., p. 119.

du fanatique est un signe de faiblesse et non de force, comme l'explique Tillich lui-même : « L'agressivité du fanatique est le résultat de sa faiblesse, de son angoisse à l'idée de franchir sa propre limite et de son incapacité à voir chez l'autre la réalisation de ce qu'il a réprimé en lui-même »³⁴⁷. L'étranger menace le fanatique, celui-ci s'acharne à le combattre parce qu'il imagine qu'il pourrait de cette façon éliminer l'occasion de la peur et extirper la cause de son angoisse. Au lieu d'intégrer dans le courage de la foi la différence angoissante de l'altérité (non-être), le fanatique fuit cette différence et se réfugie dans sa seule et propre sécurité (être). Et Tillich de renchérir : « L'angoisse du possible s'empare d'eux et les ramène en arrière. Et alors la rencontre avec l'étranger, qui est un appel à franchir la frontière, devient l'occasion d'une haine fanatique de tout ce qui vient du dehors. Lorsque l'homme se sent incapable de dépasser une limite, il se donne pour tâche de l'effacer en anéantissant tout ce qui lui semble étranger »³⁴⁸. Le fanatique qui anéantit l'étranger se démonise ; au lieu de reconnaître ses limites, il s'éternue à les éliminer en éliminant l'autre parce que c'est l'autre qui lui fait connaître ses limites. L'autre me résiste et sa résistance m'empêche de m'absolutiser et freine ma prétention à la totalité. C'est pourquoi tout dogmatisme est un absolutisme démonique. Cette prétention à l'absoluité ne s'empare pas seulement des individus mais aussi d'un peuple, d'une nation, d'un groupe, d'un régime, d'un pouvoir politique... comme le montre Tillich dans l'Allemagne hitlérienne où les frontières ont été strictement fermées de la manière suivante : « Ce fut alors une tentative d'éliminer les frontières par la conquête ou par la destruction de tout ce qui se trouvait de l'autre côté, races ou peuples voisins, systèmes politiques adverses, styles artistiques nouveaux, classes sociales [...] Telle est l'impulsion démoniaque qui existe peut-être en tout homme et qui le pousse à vouloir supprimer ses propres limites afin d'être à lui tout seul la totalité du réel »³⁴⁹. La prétention à l'absoluité dans le domaine culturel précisément politique (nation) trouve son corrélat dans le domaine religieux précisément juif (peuple) quand elle s'est emparée des juifs qui se targuaient d'être le seul peuple favorisé, élu pour une mission toute particulière, selon ces paroles de Tillich : « C'est le seul Dieu, non pas le Dieu des juifs, mais le Dieu qui foule aux pieds le

³⁴⁷ Ibid., p. 44.

³⁴⁸ Ibid., p. 45-46.

³⁴⁹ Ibid., p. 46.

peuple juif comme on peut le relire chez tous les prophètes, et aussi le Dieu qui peut fouler aux pieds tous les peuples, qui n'est lié à aucun peuple particulier »³⁵⁰.

Entre le centre catholique et la périphérie protestante³⁵¹

Se situer « à la frontière » c'est comme le fait de se situer entre le centre et la périphérie d'un cercle. Si je me fais centre de moi-même sans aller vers l'autre, vers la périphérie, vers l'autre côté de la rive, je sombre dans une identité autosuffisante et un isolement sédentaire morbide. Si je me décentre en allant vers l'autre, en franchissant mes propres frontières et mes limites, je me réalise et m'individualise dans une identité ouverte à l'altérité et une altérité reconstituante de mon identité. Se situer « à la frontière » signifie deux choses inséparables : ne jamais rester chez soi, ne jamais rester chez l'autre ; ni se centrer dans une identité autosuffisante (être), ni se décentrer dans une altérité perdante (non-être). Être « à la frontière » c'est choisir de ne pas se prêter à la sécurité sédentaire de l'être, et surtout de ne jamais se lasser de partir de nouveau, de découvrir d'autres territoires, et d'être menacé par l'angoisse nomade de l'étrangeté du non-être. La situation angoissante de Tillich de se situer « à la frontière » entre le centre et la périphérie est très semblable à celle de Schelling lui-même. Eu égard au mouvement à la fois excentrique et concentrique du fond divin, l'angoisse de la vie incite l'homme à s'éloigner du centre pour se constituer comme centre s'individualisant et se particularisant en ipséité. Schelling l'exprime très clairement : « L'angoisse même de la vie pousse l'homme hors du centre où il a été créé ; car ce centre, en tant qu'essence la plus pure de la volonté, est pour chaque volonté particulière un feu dévorant ; pour pouvoir y vivre, l'homme doit mourir à tout être-propre, au point d'être presque nécessairement tenté de quitter le centre pour sortir vers la périphérie, afin d'y chercher un lieu de repos pour sa séité (*Selbstheit*) »³⁵².

³⁵⁰ Ibid., p. 94.

³⁵¹ On parlera dans un chapitre ultérieur de la « substance catholique » et du « principe protestant ». En continuité avec l'idée de « frontière », on s'est inspiré de l'idée de Tillich selon laquelle il est contre-nature que le catholicisme se situe « à la frontière », entre lui-même et d'autres formes de vie religieuse. Tillich considère que le catholicisme est très centré et fermé sur lui-même, contrairement au protestantisme qui se situe à la fois au centre comme à la frontière, d'où l'intitulé de ce paragraphe. (Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 293 ; Dans *Religiöse Verwirklichung* (Réalisation religieuse), ouvrage paru chez Furche-Verlag, Berlin, 1930 (1931²), p. 9-24).

³⁵² F.-W. SCHELLING, *Œuvres métaphysiques*, op.cit., [381], p. 165-166. Dans la même perspective, Zizek, commentant Schelling, écrit : « Et à Schelling de donner ici une définition précise de l'angoisse : elle surgit quand un sujet éprouve simultanément l'impossibilité de s'enclorre, de rentrer entièrement en lui-même, et l'impossibilité de s'ouvrir, d'admettre l'Altérité, en sorte qu'il est pris dans le cercle vicieux de la pulsation : toute tentative de

Tillich fait entrevoir que le risque ne consiste pas seulement à demeurer chez soi (sécurité) mais aussi à franchir la frontière et passer de chez soi pour demeurer tout le temps chez l'autre. La situation est la même qu'auparavant : au lieu de rester chez soi en se fiant à sa propre sécurité, on passe chez l'autre en cherchant une nouvelle croyance et en se trouvant dans une nouvelle sécurité. Rester chez soi sans aller vers l'autre équivaut à rester chez l'autre sans retourner chez soi. La sécurité de l'être se trouve des deux côtés de la rive : ou bien chez soi ou bien chez l'autre. Les deux demeures me donnent une illusoire sécurité. L'angoisse ne se situe qu'à la frontière, entre l'être et le non-être, entre la sécurité de ce qui m'est propre (positivité) et l'angoisse de ce qui m'est étranger (négativité). Rester chez l'autre ou chez soi signifie qu'on a peur de la frontière et qu'il vaut mieux être dans la sécurité de l'être propre à chacun des deux côtés de la rive que d'être dans l'insécurité d'une frontière qui n'est jamais complètement chez soi jamais complètement chez l'autre. Les mots de Tillich sont fort parlants : « Il arrive aussi que, parce que l'on doute de son propre univers spirituel, on franchisse la frontière pour trouver dans une nouvelle croyance une sécurité nouvelle, bien close, et que, sans jamais retourner en arrière, on développe une attitude de contre-agressivité : tel est souvent le fanatisme particulièrement violent du renégat, qu'il soit religieux ou antireligieux »³⁵³. L'agressivité du renégat et du fanatique revient au même : le fanatique parce qu'il est resté chez soi en refusant l'altérité, le renégat parce qu'il est resté chez l'autre en reniant son identité. Seul l'esprit critique se situe « à la frontière » ; il n'est donc ni dogmatique, ni sceptique. Il est relatif au « principe protestant ». Tillich montre que l'attitude des Églises surtout catholiques n'est pas loin du dogmatisme : pour faire face à toutes les attaques antichrétiennes, les Églises ont dû revenir à la tradition et défendre leur identité en s'enfermant de plus belle sur elles-mêmes. C'est ce qui fait que le catholicisme se range plus du côté du centre qui s'enferme sur lui-même que du côté de la circonférence qui caractérise la position frontalière du protestantisme. Tillich compare le catholicisme à un centre centré sur lui-même parce que non ébranlé. Il est même contre-nature pour le catholicisme de se situer « à la frontière », c'est-à-dire de se tenir entre lui-même et d'autres formes de vie religieuse, entre la sphère religieuse qu'il représente et la sphère culturelle à laquelle il fait face. Un catholicisme non ébranlé mène à l'hétéronomie au même titre qu'une profanité non ébranlée mène à l'autonomie. Tillich préconise la position supérieure du

création-expansion-extériorisation « avorte » répétitivement, s'évanouit en elle-même » (Slavoj ZIZEK, *Essai sur Schelling, Le reste qui n'éclot jamais*, trad. de l'anglais par Elisabeth Doisneau, L'Harmattan, Paris, 1996, p. 32).

³⁵³ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 44.

protestantisme par rapport à l'hétéronomie catholique et à l'autonomie culturelle. Celles-ci se situent sur l'un des deux côtés de la rive alors que le protestantisme leur est supérieur en ce qu'il occupe une position limitrophe : « Le protestantisme cependant peut dire Oui à ce qui est contre lui, parce qu'il peut se dire Non à lui-même. Il est supérieur tant au catholicisme qu'à l'autonomie non ébranlée, parce qu'il ne se tient pas seulement au centre, mais aussi à la frontière de lui-même »³⁵⁴. Tillich invite l'Église à se situer de nouveau « à la frontière » et à oser franchir les limites de l'angoisse dans cet aller et retour entre elle et la culture. Il sonne ainsi l'alarme : « Si les Églises ne prennent pas le risque de franchir la frontière de leur propre identité, elles perdront toute signification pour d'innombrables personnes qui leur appartiennent essentiellement. Et cet échec peut laisser une écharde d'où sortira une auto-satisfaction fanatique qui tentera d'annexer la culture en supprimant la barrière qui en sépare »³⁵⁵.

Fini et infini, être et non-être

La *finitude* n'est pas sans lien avec ce qui met *fin*, ce qui limite. C'est le non-être qui limite l'être selon Tillich, qui l'empêche de transcender ses propres limites pour atteindre sa fin précise, son *telos*. L'infinité de l'être est ce qui ne finit pas de se dépasser dans un devenir sans fin autre que sa *fin* entéléchique. L'être est fini mais il n'est pas voué à la finitude parce qu'il participe à l'Être-même. L'être fini se mélange avec du non-être qui se manifeste comme le « pas encore » et le « jamais plus » de l'être. Le non-être se manifeste comme le « pas encore » au sens où il tend vers sa *finalité* téléologique et comme le « jamais plus » au sens où ce qui était n'est plus. Dans sa relation avec l'Être-même³⁵⁶ Tillich décrit en ces mots l'être fini : « L'être représente le commencement qui ne commence pas, la fin qui ne finit pas. Il est à lui-même son

³⁵⁴ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 293. (Dans *Religiöse Verwirklichung* (Réalisation religieuse), ouvrage paru chez Furche-Verlag, Berlin, 1930 (1931²), p. 9-24).

³⁵⁵ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 45.

³⁵⁶ Par l'Être-même Tillich entend la puissance infinie de l'être, c'est-à-dire de Dieu. Dans un paragraphe qu'il consacre à l'étude du discours symbolique sur Dieu comme l'Être-même (*Gott, das Sein-Selbst und die symbolische Rede Von Gott*), Christoph Schwöbel fait remarquer que Tillich a fait presque une révolution conceptuelle quand il a reformulé le discours métaphysique sur l'Inconditionné dans un discours conceptuel plutôt ontologique et montre que le concept de l'Être-même recèle la puissance dynamique et infinie de l'être en tout et par-dessus tout. Schwöbel écrit : « *Die gegenüber den Schriften aus den späten zwanziger und frühen dreissiger Jahren in der « Systematischen Theologie » vollzogene begriffliche Revolution ist die Reformulierung der Metaphysik von Unbedingten und Bedingten in ontologischer Begrifflichkeit, deren Spitzensatz lautet : « Das Sein Gottes ist das Sein-Selbst ». Mit dem Ausdruck Sein-Selbst ist bei Tillich aber nicht nur das klassische esse ipsum reformuliert, sondern dieses dynamisch gedeutet als die « unendliche Seinsmächtigkeit in allem und über allem » ».* (Christoph SCHWÖBEL, « Symbolische Rede von Gott », Tillich's Beitrag zur Gotteslehre, dans *Das Symbole als Sprache der Religion, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Band 2/2006, Lit Verlag, 2007, p. 21).

commencement et sa fin, la puissance initiale de tout ce qui est. Cependant, tout ce qui participe à la puissance de l'être se mélange avec du non-être. Pris dans un processus qui vient du non-être et y retourne, c'est un être fini »³⁵⁷.

Notre lecture de Tillich nous a menés à pressentir un lien direct de l'infinitude avec le non-être. L'infinitude telle que Tillich l'entend est un concept conducteur et non constituant. Il en va de même pour le non-être qui n'est pas un concept purement constituant mais conducteur. L'infinitude ne se trouve pas contenue par l'être, elle est plutôt un concept conducteur qui conduit l'être à se dépasser et réaliser ce qu'il recèle en lui comme possibilités illimitées et infinies. L'infini n'est pas un être, mais l'aspiration de l'être à se transcender lui-même. L'infini n'est pas une chose dont l'être dispose mais la tendance de l'être fini à la transcendance. Il n'est donc ni un être dont on peut mesurer le poids, la quantité et la qualité ni une chose dont on peut qualifier l'espace et le temps, mais un non-être conducteur qui conduit l'être au-delà de lui-même. Et Tillich de préciser : « [...] on ne peut pas déclarer que le monde est infini, parce que l'infinité ne se donne jamais comme un objet. Elle est une exigence, non une chose [...] L'infinitude est la finitude se dépassant elle-même sans limite *a priori* »³⁵⁸. Dieu reste, selon Tillich, au-delà de la bipolarité fini-infini. Dieu n'est ni fini ni infini. Dieu est la puissance à laquelle l'homme participe et lui permet de se transcender lui-même infiniment. L'infini est une présence potentielle en l'homme qui néantise tout élément négatif en lui, le non-être. L'infini est la négation de la négation de l'être, la négation du non-être. Tillich écrit : « L'être-même se manifeste à l'être fini dans la tendance infinie du fini à aller au-delà de lui-même »³⁵⁹.

De même que la finitude, l'angoisse est le terme ontologique de la condition de créature. Même si elle a des connotations psychologiques, l'angoisse doit être interprétée ontologiquement. La finitude s'expérimente existentiellement comme angoisse. L'angoisse est une qualité ontologique qu'on ne peut ni décrire ni qualifier. De même qu'on n'a pas pu qualifier l'infinitude parce qu'elle est une tendance et non une chose, ainsi on ne peut qualifier l'angoisse

³⁵⁷ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 46.

³⁵⁸ Ibid., p. 47. Citant Tillich Erdmann Sturm écrit : « *Der Begriff der Unendlichkeit* « *leitet den Geist an, seine eigenen unbegrenzten Möglichkeiten zu erfahren... Der menschliche Geist kann endlos weitergehen, indem er alles Endliche in der makrokosmischen und mikrokosmischen Richtung transzendiert. Aber der Geist selbst bleibt an die Endlichkeit seines individuellen Trägers gebunden. Unendlichkeit ist: sich selbst grenzenlos transzendierende Endlichkeit* » (Erdmann STURM, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 184; Voir Paul TILLICH, *Systematische Theologie I*, op.cit., p. 223).

³⁵⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 48.

qui n'a pas d'objet. On peut avoir peur « de », d'un objet ou d'une chose que l'on craint, mais l'angoisse ne se donne pas d'objet. L'angoisse est *omniprésente* parce qu'elle n'a pas d'objet *présent* ici ou là. Elle ne dépend que du sujet qui l'expérimente comme ce qui menace l'être et lui résiste. Parce qu'elle n'est pas présente ici ou là, l'angoisse est la menace du non-être contre l'être, la menace du néant contre ce qui est. L'*être-là* de l'angoisse n'est pas *là*, dans un endroit précis, dans un objet qu'on peut qualifier ou dans des circonstances bien définies. L'*être-là* de l'angoisse est le non-être qui menace le sujet partout où il est, quoi qu'il fasse pour vaincre le non-être de sa propre finitude. Voici ce qu'en dit Tillich : « En tant que qualité ontologique, il y a une omniprésence de l'angoisse aussi bien que de la finitude. L'angoisse ne dépend pas d'un objet particulier quelconque qui pourrait la produire ; elle dépend seulement de la menace du non-être, qui s'identifie avec la finitude. En ce sens on a raison de dire que l'angoisse a pour objet le « néant », et le néant n'est pas un « objet ». Les objets font peur [...] L'action arrive à dominer la peur, mais pas l'angoisse, car aucun être fini ne peut vaincre sa finitude »³⁶⁰.

Le soi-ego/monde

Dans le deuxième tome de la théologie systématique Tillich consacre une grande partie pour traiter de la question d'être et du non-être dans leur rapport dialectique avec la question de l'homme et de Dieu. L'homme occupe une position prééminente dans cette question parce qu'il est le seul être qui pose la question ontologique d'être et de non-être et essaye d'y répondre.

Tillich fait de l'homme un soi parmi les soi. Il est donc un être parmi les êtres. Mais qu'est-ce qui lui donne cette position prééminente par rapport au reste des créatures s'il est un simple être parmi les êtres ? C'est sans doute le fait qu'il n'est pas un simple soi mais un soi-ego. Tillich accorde donc à tous les êtres, qu'ils soient organiques ou inorganiques, un soi centré. Mais le soi *totalemment* centré de l'homme a ce privilège d'être pleinement développé parce qu'« il se possède lui-même sous la forme de la conscience de soi. Il a un ego-soi »³⁶¹. Il est important de souligner que tous les soi ne sont des soi qu'à l'intérieur d'un environnement où ils vivent. Chaque soi est intérieur à lui-même parce qu'il est centré et extérieur aux autres parce qu'il s'en différencie. Les soi décentrent le soi centré. Ils lui résistent. Il n'y a pas donc de soi sans un monde. L'environnement extérieur dont parle Tillich n'est pas totalement situé à

³⁶⁰ Idem.

³⁶¹ Ibid., p. 20.

l'extérieur des soi. Chaque soi ne possède pas un environnement qui s'ajoute ou se superpose à son soi centré comme un facteur totalement extérieur. Le soi n'appartient pas seulement à son environnement mais le possède déjà dans sa structure intérieure de soi. Tillich donne l'exemple d'êtres différents appartenant à plusieurs espèces et se trouvant dans un même espace limité c'est-à-dire dans un même environnement, ils ont des environnements différents. L'environnement du lion est différent de l'environnement de l'éléphant même s'ils se trouvent tous les deux dans un même zoo. « Le soi et l'environnement se déterminent l'un l'autre »³⁶², dit Tillich. À la différence des soi qui ont leurs propres environnements, le soi-ego a un monde. Le monde n'est pas une pluralité d'objets qui s'additionnent et s'ajoutent l'un à l'autre. Le monde est un *cosmos*, un tout structuré auquel l'homme appartient et dont il peut se séparer parce que capable de le transcender et le nommer par la parole. Le *logos* qui structure et fait l'unité de l'univers *extérieurement* structure aussi l'être de l'homme *intérieurement*, lui qui a dans sa propre structure le *logos* de la parole. Tillich fait de l'interdépendance de l'ego-soi et du monde la structure ontologique fondamentale qui implique toutes les autres structures. « Il n'y a pas de conscience de soi sans une conscience du monde, mais l'inverse est également vrai »³⁶³.

Tillich insiste bel et bien sur la bipolarité soi-ego/monde en dehors de laquelle aucune alliance n'est possible. La bipolarité soi-ego/monde est essentiellement *corrélative*. L'ego-soi a un monde dans lequel il vit mais il n'est pas ce monde. Si le soi-ego était le monde dans sa pluralité et totalité, il serait tout et perdrait son individualité qui le particularise. Le soi-ego est un être particulier qui s'individualise et se particularise. Mais le soi-ego participe aussi à son monde. Il a un monde au sens où des éléments du monde se trouvent en lui. L'ensemble de l'univers se trouve présent dans chaque individu, en faisant de l'homme un *microcosme*. L'homme n'est pas l'univers, mais il y participe parce qu'ouvert à ses structures, ses formes et ses lois universelles. Il est vrai que l'homme est un être particulier mais il est aussi un être universel parce qu'il est capable de franchir les limites que le monde lui impose en devenant maître et possesseur de la nature. En connaissant le monde, l'homme s'unit à lui grâce à « *l'eros* qui réunit des éléments appartenant par essence les uns aux autres »³⁶⁴.

³⁶² Ibid., p. 21.

³⁶³ Ibid., p. 22.

³⁶⁴ Ibid., p. 29.

Individualisation et participation, être et non-être

Dans la corrélation individualisation-participation, je suis un individu particulier mais je participe à l'espèce humaine. Cette participation à l'humain n'est pas identification à l'autre parce qu'elle est participation à l'espèce humaine. L'individualisation et la participation se trouvent dans une position bipolaire se déterminant l'une l'autre. Cette interdépendance de l'individualisation et de la participation ou de l'universel et du particulier se trouve selon Tillich préfigurée par la philosophie stoïcienne selon laquelle tout être particulier participe au *logos* universel³⁶⁵. Le christianisme en a hérité, surtout avec Saint Irénée, la doctrine du *Logos spermatikos* qui est un principe actif dès avant l'incarnation du *Logos* dans le monde.

L'individualisation telle que Tillich l'entend ne caractérise pas seulement le soi-ego mais tous les soi c'est-à-dire toute chose de la nature. Ce n'est pas l'homme seulement qui mérite d'être appelé individu mais il en va de même pour tout être, au moins de manière analogique. « L'individualité ne caractérise pas un ensemble particulier d'êtres, elle est un élément ontologique et donc une *qualité* de toute chose »³⁶⁶. L'élément ontologique de l'individuation s'enracine dans la dialectique de l'être du non-être. Si je suis cet individu (être), je *ne suis pas* du même coup cet autre individu (non-être). Je suis moi mais je *ne suis pas* l'autre. L'individualisation est ce qui m'individualise (être) mais aussi ce qui me limite (non-être). Elle est aussi ce qui individualise et limite l'autre. L'individualisation me limite et résiste à mon aspiration à être tout, mais aussi elle est ce qui me caractérise comme unique et irremplaçable. Cette limitation n'est pas seulement finitude mais richesse parce que l'autre également n'a pas ce que j'ai et n'est pas ce que je suis. Derrière notre affirmation de soi se dissimule notre soif d'exister davantage, d'avoir un surplus d'être et d'existence, d'être tout, d'être ce qu'on n'est pas. On veut s'identifier au tout alors qu'on est centré sur soi dans l'individualisation. Notre individualité est notre centre personnel « indivis ». Le terme latin *individuum* désigne tout ce qui est indivisible dans le soi centré de chaque soi.

L'individualité du soi-ego s'achève selon Tillich dans la communion interpersonnelle. L'individu ne devient personne qu'en communiant aux autres. L'homme est individu dans son rapport avec l'objet (le monde) mais il est personne dans son rapport avec un autre sujet (le soi-

³⁶⁵ Ibid., p. 28.

³⁶⁶ Ibid., p. 26.

ego), son alter-ego. Cette communion est fondée à la fois sur l'individualisation et la participation. C'est parce que je suis différent que j'entre en communion avec l'autre. Seule la différence crée l'union. Seule l'individualisation fait appel à la communion. Si j'étais le tout, je ne serais pas allé vers l'autre justement parce qu'il n'y aurait plus un *autre que moi*. L'autre me résiste. Il ne me laisse pas être le tout. « La résistance de l'autre personne fait naître la personne »³⁶⁷, écrit Tillich. Son existence particulière limite mon aspiration à être le tout. Il n'y a pas d'individu sans communion ni participation. Et Tillich d'écrire : « Pour l'individu, la participation n'est pas accidentelle, mais essentielle. Aucun individu n'existe sans participation, et il n'y a pas d'être individuel sans un être communautaire »³⁶⁸. La volonté d'être tout, Tillich l'explique en termes de « concupiscence » et de « surabondance ». Parce qu'il est séparé du tout, l'homme désire la réunion avec le tout. Par sa concupiscence, l'homme a le désir illimité et infini d'inclure le tout en lui, de chercher le tout et de désirer le tout. Ce désir illimité touche tous les aspects de la vie, « aussi bien la faim physique que le sexe, aussi bien le savoir que la puissance, aussi bien la richesse matérielle que les valeurs spirituelles »³⁶⁹.

Eu égard à la dialectique idéaliste qui a opposé l'Esprit à la Nature, donc le soi-ego au monde, Tillich fait entrevoir la corrélation entre le monde structuré selon sa « raison objective » et le soi-ego structuré et centré selon sa « raison subjective ». Ce sont ces deux raisons objective et subjective qui fondent et l'être du monde et l'être du soi-ego en dehors desquelles l'être serait un chaos, un vide, un non-être. Par là, Tillich avance une autre bipolarité non moins importante, celle de la polarité raison-être ou *logos-être*. Déjà selon Parménide, la structure ontologique principale est l'unité de l'être et de la raison, le *logos* de l'être. « Sans la raison, sans le *logos* de l'être, l'être serait un chaos, autrement dit, il ne serait pas un être, mais seulement sa possibilité (*mè on*) »³⁷⁰, écrit Tillich. Dès qu'il y a être, il y a raison d'être, un *logos* de l'être³⁷¹. Ce *logos* structure aussi bien l'être du monde que l'être du soi-ego. Mais le *logos* est aussi raison d'être parce qu'il fonde la *raison d'être* de l'être. Sans le *logos*, l'être perd sa raison d'être. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi l'être est et le non-être n'est pas ? Pourquoi l'être

³⁶⁷ Ibid., p. 29.

³⁶⁸ Idem.

³⁶⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 88.

³⁷⁰ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 23.

³⁷¹ « « Là où est l'être, là est aussi le logos de l'être ». Cela veut dire que nous pouvons saisir l'être par la parole, que la structure rationnelle nous permet de parler de l'être : les mots que nous utilisons peuvent avoir un sens », dit Tillich en faisant sienne cette parole de Parménide (Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 181).

existe et quelle est sa raison d'être ? Tillich répond que le soi, c'est-à-dire l'être, est le phénomène originaire par excellence. Il écrit : « Un soi n'est pas une chose qui peut exister ou ne pas exister ; c'est un phénomène originel qui précède logiquement tout questionnement sur l'existence »³⁷². En d'autres termes, c'est l'être qui pose la question de la raison de l'être. L'être précède la raison d'être ontologiquement. Dès qu'il existe, l'être a sa raison d'être justement parce qu'il existe. L'être fonde la valeur de l'être. L'on a vu que dans la logique de Tillich, une réflexion sur le monde de la valeur, donc de la morale, dépend foncièrement d'une réflexion sur l'être et inversement. C'est ce qui fonde l'option de Tillich pour un fondement *ontologique* de la morale qui n'est pas séparable de son fondement religieux.

Dynamique et forme, être et non-être

Il est impossible pour Tillich de parler de l'être sans parler de ses deux éléments ontologiques que sont la dynamique et la forme. La dynamique est l'élément ontologique qui permet à l'être de se dépasser et se transcender continuellement. La dynamique est l'être en devenir. L'être n'est pas donc un concept statique mais dynamique ayant une forme qui constitue sa logique interne et sa structure rationnelle. La forme de l'être est son contenu, son essence, ce qui en fait l'être qu'il est. Elle est l'élément identifiant l'être le préservant contre tout devenir chaotique sans *telos*. Si la forme tend vers l'identification et la préservation de l'être, la dynamique est la tendance de l'être à se dépasser. Tillich appelle la dynamique la potentialité de l'être, ce que l'être recèle comme pure possibilité (*mè on*), son état latent, sa virtualité. La dynamique est à la forme ce que le dépassement de soi est à la conservation de soi. L'être ne peut se dépasser qu'à la base d'une forme propre qui se conserve elle-même indépendamment de tout devenir. La dynamique et la forme permettent à l'être de conjuguer l'identité à la différence, le repos au mouvement, la conservation au changement. Tillich écrit : « Une philosophie du process qui sacrifie l'identité persistante de ce qui est en process, sacrifie le process lui-même, sa continuité, la relation du conditionné avec ses conditions, la visée interne (*telos*) qui fait du process un tout »³⁷³.

Notre lecture nous a permis d'entrevoir le rapport que la dynamique et la forme entretiennent avec l'élément positif d'être et l'élément négatif de non-être. La forme, comme

³⁷² Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 20.

³⁷³ Ibid., p. 35.

élément conservant, tend à préserver l'être contre le chaos du non-être, donc contre la possibilité (*mè on*) qu'a l'être de passer de la pure potentialité (non-être) à sa réalisation (être). Le non-être dans l'être n'est pas ici le vide, ou le néant (qui est un non-être absolu), mais la pure possibilité qu'a l'être de passer de la puissance à l'acte, de la potentialité du non-être à son actualisation dans l'être³⁷⁴. La forme est à la dynamique ce que l'être est au non-être. Le non-être relatif est la possibilité de l'être, donc sa dynamique. L'être résiste au non-être et vice versa. La positivité de l'être résiste au non-être au sens où l'être tend à la conservation contre tout changement et la négativité du non-être résiste à l'être, donc à la forme au sens où le non-être tend à son propre dépassement contre toute fixation de l'être. Notre lecture est fondée sur cette affirmation de Tillich : « On ne peut donc penser la dynamique ni comme quelque chose qui est, ni comme quelque chose qui n'est pas. Elle est le *mè on*, la potentialité de l'être : il s'agit d'un non-être par contraste avec les choses qui ont une forme, et du pouvoir d'être par contraste avec le pur non-être »³⁷⁵.

Dans son analyse de l'« existence » comme étant le fait de se tenir « hors du non-être », Tillich y entrevoit le phénomène par lequel l'être quitte sa pure potentialité pour advenir à l'être, donc à l'effectivité. Une chose existe dans la mesure où elle se tient *hors* de la pure potentialité, hors du non-être relatif. Se tenir hors du non-être n'exclut pas ce dernier mais l'inclut dans le passage continu et *dynamique* de la potentialité à l'effectivité. En advenant à l'être, une chose doit se tenir hors du non-être et en même temps au-dedans du non-être. Elle ne sort pas complètement de la potentialité parce qu'elle ne cesse de devenir et de rendre effectives toutes les potentialités dont elle est munie. Tillich écrit : « Une chose concrète se tient hors de la pure potentialité, tout en demeurant aussi en elle. Elle n'entre jamais dans l'état d'existence en y déversant la totalité de sa puissance d'être. Elle n'épuise jamais complètement ses potentialités. Elle continue d'appartenir non seulement au non-être absolu, ce que montre sa finitude, mais

³⁷⁴ L'on n'est pas d'accord avec Acapovi pour qui l'Être en puissance que Tillich emprunte à Aristote n'est pas à confondre avec le Non-être. Tant que l'être inclut le non-être en son sein, il est fort plausible d'entrevoir un certain rapport entre le non-être inclus dans l'être et la potentialité incluse dans l'être en puissance. L'être advient au non-être au même titre que l'effectivité advient à la potentialité (Voir Crépin Magloire C. ACAPOVI, *L'Être et l'Amour : Une étude de l'Ontologie de l'Amour chez Paul Tillich*, op.cit., p. 59). Acapovi se contredit lui-même parce qu'il précise contrairement à cette idée que l'Existence selon Tillich « se réfère aussi bien au *Non-être absolu (ouk on)* – c'est-à-dire du néant vers l'être fini, *création ex nihilo* -, qu'au *Non-être relatif (me on)*, - c'est-à-dire de la *Potentialité* vers l'*Actualité* » (Ibid., p. 180).

³⁷⁵ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 32.

aussi au non-être relatif, ce que montrent les changements qui caractérisent son existence »³⁷⁶. Ce passage *positif* de la potentialité à l'effectivité, donc du non-être relatif à l'être effectif se trouve changé en un passage *néгатif* dans la perspective platonicienne. Le passage n'est pas un gain mais une chute, parce qu'il est passage de la pure essentialité, donc de l'être véritable, à l'existence qui, du point de vue de l'essence, est copie, illusion et irréalité. La chute est donc pour Platon non le passage de la potentialité à l'effectivité mais de la Réalité à la potentialité, donc un passage de l'être (positivité) au non-être (néгатivité). « Exister » serait non le fait de se tenir hors du non-être pour venir à l'être mais le fait de se tenir hors de l'Être pour venir au non-être. Tillich explicite : « Dans cette perspective, on considère l'existence de l'homme, sa sortie de la potentialité, comme une chute qui l'éloigne de ce qu'il est essentiellement. L'essentiel est le potentiel et exister, c'est-à-dire sortir de la potentialité, fait perdre l'essence véritable »³⁷⁷.

La mise en valeur de Tillich de la dynamique comme élément ontologique important a des implications théologiques fortement inouïes. La doctrine thomiste de Dieu omettant l'élément dynamique n'a vu en Dieu qu'un *actus purus* qui va à l'encontre du Dieu vivant de la Bible³⁷⁸. Alors que Duns Scot et Luther, et à leur suite le romantisme et les philosophies de la vie ont eu le mérite de mettre en cause la vision fixiste de la vie divine qui a commencé avec Aristote et a survécu au Moyen-Âge. « Il n'en demeure pas moins clair que toute ontologie qui supprime l'élément dynamique de la structure de l'être n'arrive pas à expliquer la nature d'un processus vital ni à parler significativement de la vie divine »³⁷⁹.

La catégorie du temps, être et non-être

Présentes en toute chose, les catégories sont ontologiquement inhérentes selon Tillich à la finitude. Omniprésentes, elles le sont aussi quand on les applique à « l'inconditionnel », c'est-à-dire à la question de Dieu. Les catégories ne sont pas à éliminer même en parlant de Dieu et c'est la raison pour laquelle la théologie systématique doit s'en occuper. Ce qui montre le caractère ontologique des catégories est leur double relation avec l'être et le non-être. Les catégories conjuguent l'affirmation de l'être à sa négation, au non-être. Tillich décortique quatre catégories principales que sont le temps, l'espace, la causalité, et la substance. Liée à l'être et au non-être,

³⁷⁶ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 39-40.

³⁷⁷ Ibid., p. 41.

³⁷⁸ Ibid., p. 42-43.

³⁷⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 33.

chaque catégorie comporte un élément positif et un élément négatif comme leurs pôles dialectiquement opposés. Et chaque catégorie doit être expliquée de l'extérieur comme de l'intérieur. Par *extérieur* Tillich entend le rapport du soi-ego avec le *monde*, et par *intérieur* le rapport du soi-ego avec *lui-même*. Chaque catégorie combine être et non-être, positivité et négativité, ce qui explique qu'elle allie aussi courage et angoisse.

Tillich commence avec le temps le considérant comme la catégorie centrale de la finitude de l'être³⁸⁰. Être signifie être présent. Les philosophes réfléchissaient sur le temps, les uns montrant son caractère négatif, les autres son caractère positif. Ceux qui se sont intéressés à son caractère négatif ont relevé sa dimension transitoire qu'on ne peut arrêter. On a beau aimer arrêter un moment euphorique d'allégresse mais le présent passe comme un flux perpétuel qui ne se laisse pas capter. Les philosophes qui se sont intéressés à montrer le caractère positif du temps ont relevé sa dimension irréversible porteuse d'une nouveauté créatrice. La positivité du temps consiste dans sa productivité, dans sa capacité à produire et à créer du nouveau. Les deux caractères positif et négatif du temps sont toujours liés. L'orientation du temps présent vers le futur est ce que le temps a en soi de positif et de négatif, donc d'être et de non-être. Tout passe, aussi bien les moments de joie que de tristesse. Tout passe de l'être au non-être et inversement. La deuxième liaison du caractère positif et négatif du temps revient au fait qu'en produisant du neuf, le temps détruit ce qu'il a d'ancien. Il n'est de création (positivité) qu'à la base d'une destruction (négativité). Chaque évolution créatrice s'accompagne d'une désintégration destructrice³⁸¹, écrit Tillich. Le nouveau prend la place de l'ancien au même titre que l'être prend la place du non-être. Telle est la catégorie du temps qui lie l'homme *extérieurement* au monde.

Le temps qui lie l'homme *intérieurement* à lui-même lui fait expérimenter l'angoisse transitoire du présent ainsi que le courage s'affirmant lui-même, en dépit de la marche de l'être vers le non-être, en dépit de l'avoir-à-mourir de l'être. La mort n'advient pas à l'homme de l'extérieur, mais le dévore comme un processus inscrit à l'intérieur de lui-même. L'angoisse perpétuelle de notre avoir-à-mourir n'est assumée et surmontée que dans un courage d'être

³⁸⁰ Dans sa *Dogmatique*, Tillich fait le point sur l'importance primordiale du temps dans la compréhension aussi bien de notre finitude que de l'éternité de Dieu. Tillich souligne : « Nous passons maintenant à la supratemporalité, à l'éternité de Dieu. Elle est un des symboles les plus puissants, puisque le temps est l'expression la plus forte qui soit de notre existence créée ; à telle enseigne que l'opposition du temps et de l'éternité sert habituellement à désigner la relation entre Dieu et le monde » (Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 155).

³⁸¹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 51.

ontologique assumant le non-être. « Ce qui a du sens ici, ce n'est pas la crainte de la mort, c'est-à-dire du moment du décès, mais l'angoisse *d'avoir* à mourir ; elle révèle le caractère ontologique du temps. Dans l'angoisse d'avoir à mourir, on expérimente le non-être « de l'intérieur ». Cette angoisse est potentiellement présente à chaque instant »³⁸². Adam est mortel après comme avant la chute. Tillich se démarque de la vision paulinienne et augustinienne de la mort comme conséquence du péché. Même le Christ qui n'a pas connu le péché a éprouvé l'angoisse de sa propre mort sur la croix. Tillich écrit : « De même que chaque homme, Jésus éprouve la menace de la victoire du non-être sur l'être, par exemple dans le temps de vie limité qui lui est donné »³⁸³.

La catégorie de l'espace, être et non-être

La première catégorie de temps s'ouvre immanquablement à son corrélat qu'est l'espace. Être présent se situe dans le présent. Tillich explique la présence spatiale ainsi : elle signifie avoir quelque chose en face de soi, et « en face » suppose la distanciation et la différenciation dans l'espace. Il n'y a de face à face que dans l'espace. L'étymologie du mot allemand *Gegenwart* est fort significative à cet égard : le *gegen* dans *Gegenwart* ou dans *gegenüber* dénote le face à face, ce à quoi je m'oppose et fais face. Il y a aussi l'idée de contrée (*eine Gegend*) qui souligne la dimension spatiale du temps³⁸⁴. Qui dit être dit, selon Tillich, avoir de l'espace. Cet espace, avant d'être une catégorie qui s'ajoute à l'être de l'extérieure, est une catégorie intérieure. Du fait que j'existe, j'occupe une place qui au moins se limiterait à cette partie minimale que mon corps occuperait dans le monde physique. Je ne peux être sans que mon corps occupe sa place dans un espace précis. Cet espace n'est pas seulement matériel (le corps, une maison, une ville, un pays...) mais « social » tant que l'être n'est, que dans la mesure où il veut être reconnu par son milieu, par son espace social. Être c'est donc avoir de l'espace, ce qui explique le besoin ontologique de l'homme de se procurer un espace définitif comme milieu sécurisant contre l'angoisse du déplacement et de l'insécurité nomade. L'exil était toujours ce par quoi Dieu châtiait le peuple d'Israël. L'insécurité de la marche du peuple dans le désert ne sera éliminée qu'au moment où il s'installera définitivement dans la terre promise, seul espace sécurisant.

³⁸² Idem.

³⁸³ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. III, op.cit., p. 207.

³⁸⁴ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 52.

Autant que le temps, l'espace se rapporte à l'être et au non-être. Dans son rapport avec l'être, on a déjà dit qu'être signifie avoir de l'espace. « Ne pas avoir d'espace veut dire ne pas être »³⁸⁵, dit Tillich. Il est impossible qu'un être puisse exister au présent (catégorie temporelle) sans qu'il existe aussi dans l'espace (catégorie spatiale), ce qui fait que l'espace entretient un rapport étroit avec l'être. Il n'y a pas d'espace sans être et inversement. Mais outre sa relation avec l'être, la spatialité est également soumission au non-être. On ne peut pas être partout et en même temps. La spatialité est ce qui me procure de l'espace (positivité) mais elle est aussi ce qui limite mon aspiration à être *tout*, à être *partout* (négativité). J'occupe cet espace-ci (être) mais je n'occupe *pas* cet espace-là (non-être). L'être fini est en butte à la perte de tel ou tel espace. Eu égard au monde intelligible de Platon, le domaine de l'essence est la patrie dont on est tous séparé suite à la chute. Le monde des essences est notre espace véritable et définitif. L'autre rapport liant l'espace au non-être c'est qu'un jour ou l'autre le non-être de la mort va nous assaillir en nous privant d'occuper tout espace (négativité). Le non-être de la mort va nous retrancher l'espace que le corps occupe. Avant même que le corps ne se désagrège dans la corruption, la mort nous prive déjà de notre espace « social ». Tillich explique ainsi la concomitance du temps et de l'espace dans leur rapport avec l'être et le non-être, il écrit : « On ne peut pas échapper à cette menace du non-être en se réfugiant dans un temps sans espace. L'espace rend possible présence et présent. Et à l'inverse, la perte de l'espace entraîne celle de la présence temporelle, celle du présent, celle de l'être »³⁸⁶.

Dans son analyse de l'omniprésence de Dieu, Tillich y voit le véritable dépassement de l'angoisse existentielle, résultante de l'expérience du non-être relatif à l'espace. Comment surmonter l'angoisse de ne pas être chez soi, de ne pas être uni à mon être essentiel ? Cette solution reste impossible tant que je reste détaché de l'omniprésence divine à laquelle je suis appelé à participer. C'est elle qui me permet de surmonter l'angoisse de ne pas avoir un espace à moi-même et me donne le courage d'accepter les insécurités de l'existence dans l'espace. Tillich écrit avec une rare beauté et envergure : « Dans la certitude du Dieu omniprésent, nous sommes toujours chez nous et hors de chez nous, enracinés et déracinés, nous demeurons et nous voyageons, nous prenons place et nous nous déplaçons, un lieu nous connaît et aucun lieu ne

³⁸⁵ Idem.

³⁸⁶ Ibid., p. 53.

nous connaît »³⁸⁷. L'omniprésence divine nous place aussi au sein du sanctuaire là où la distinction entre un lieu sacré et un lieu profane est démolie. Dans la théonomie, l'omniprésence de Dieu abolit la différence entre le sacré et le profane parce que là où l'on est en Dieu, tout lieu profane devient sacré et tout lieu sacré devient profane. Ce n'est ni à Jérusalem ni au mont Garizim qu'on adore le Dieu vivant mais en esprit et en vérité, ici ou là, donc partout. Dans sa *Dogmatique*, Tillich étudie le concept de supraspatialité que le langage dogmatique désigne par le terme « omniprésence ». Tant qu'il porte tout espace, Dieu n'est lié à aucun espace. Il n'y a nul lieu où l'on pourrait se retirer de la présence de Dieu ou bien s'en approcher pour être plus près de lui. Tillich s'en prend à tout sacramentalisme démonique qui prétend limiter Dieu à un lieu particulier. Il clame haut et fort : « Il est clair que ce qui porte l'espace n'est à son tour lié à aucun espace, qu'il n'y a nul lieu où nous pourrions nous retirer de la présence de ce qui nous concerne inconditionnellement, nul lieu donc où nous serions plus près de Dieu, spatialement parlant, qu'en tel autre lieu, de même qu'il n'y a pas de temps où Dieu serait davantage Dieu qu'en tel autre temps. Ces précisions sont en complète contradiction avec tout démonisme sacramentel, qui voudrait astreindre Dieu à un lieu particulier »³⁸⁸. En tout lieu, Dieu peut venir à moi comme ce qui me concerne inconditionnellement ici et maintenant. En s'ouvrant, Dieu m'ouvre l'espace de l'éternité.

La catégorie de la causalité, être et non-être

Il n'en reste pas moins que la causalité comme troisième élément ontologique exprime à la fois l'être et le non-être. L'être fini n'est pas à lui-même sa propre cause. Il ne s'est pas donné l'être qu'il est mais l'a reçu de l'Être-même. L'être ne repose pas donc sur lui-même mais sur une causalité qui est sa source et sa raison d'être. La cause de l'être est ce qui donne à l'être la puissance d'être et son affirmation continue dans l'existence. L'être fini participe à la puissance d'être parce qu'il existe, mais cette participation est en même temps une participation au non-être parce qu'il n'est pas cause de lui-même. Il est là, jeté dans l'être sans sa volonté. Le gouffre du non-être le menace à chaque instant lui rappelant qu'il n'est pas cause de lui-même mais l'effet d'une autre cause qui l'a précédé. C'est ce qui explique qu'on ne peut comprendre la causalité sans son opposé la contingence. Le monde fini est contingent parce qu'il peut exister

³⁸⁷ Ibid., p. 165.

³⁸⁸ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 156.

(être) ou ne pas exister (non-être). Tillich ne remonte pas, comme le fait Aristote à la *causa prima*. Considérer Dieu comme cause première conduit à l'inscrire dans la causalité phénoménale du monde fini, ce qui contredit le caractère inconditionné de l'Inconditionné. L'on connaît que Tillich réfute les arguments cosmologiques³⁸⁹ de l'existence de Dieu parce qu'ils font de Dieu un maillon dans une chaîne et une cause à l'intérieur d'une série de causes, ce qui contredit son inconditionnalité. Dieu n'est pas soumis à nos schèmes et catégories mentaux, il dépasse la structure sujet-objet comme la structure cause-effet. Il est au-delà de toute catégorisation ontologique parce qu'il est la négation de toute affirmation positive sur ce qu'il est.

La catégorie de la substance, être et non-être

Quant à la quatrième catégorie qu'est la substance, Tillich l'explique aussi dans sa relation avec l'être et le non-être en toute chose finie. Si la causalité tillichienne est dynamique, la substance renvoie plutôt à ce qui est statique dans l'être. Pour empêcher l'être changeant de sombrer dans le chaos (négativité), la substance est le principe identifiant qui permet à l'être de conserver son identité (positivité) en dépit du devenir. Il n'y a pas de substance sans accidents et vice versa. La substance en tant que telle n'existe pas, elle est ce sur quoi reposent les accidents et ce sans quoi les accidents ne seraient plus. « Les accidents reçoivent leur puissance ontologique de la substance à laquelle ils appartiennent »³⁹⁰, écrit Tillich. Comme l'indique son nom, la substance est ce qui se tient dessous, ce qui sous-tend et supporte les accidents (comme le terme *Sub-ject* qui signifie ce qui est *jeté en bas*). La substance est aux accidents ce que l'être est au non-être. Elle est ce qui persiste (être) en dépit du changement propre aux accidents (non-être). La substance identifie l'être subsistant et identique à lui-même malgré le non-être des accidents qui changent indéfiniment. De même qu'il n'y a pas d'être sans non-être, ainsi il n'y a pas de substance sans accidents, comme il n'y a de devenir sans persistance et conservation. Le non-être des accidents est ce qui menace continuellement l'identité de l'être. L'être fini est exposé non seulement à l'angoisse du changement continu de ses accidents mais à l'angoisse de perdre aussi bien les accidents que la substance. L'avoir à mourir menace tant les accidents qui vieillissent avec l'âge que la substance qui risque de s'évanouir au moment de la mort.

³⁸⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 70-73.

³⁹⁰ Ibid., p. 56.

L'angoisse qui résulte de la menace du non-être a été surmontée par les grecs par la justification d'une substance immuable et d'une âme immortelle non sujettes au changement. L'immortalité de l'âme s'inscrit donc dans un système sécurisant contre le non-être menaçant aussi bien la substance que les accidents. Tillich écrit : « [...] toute réalité finie porte en elle l'angoisse de la perte de sa substance, qui se réfère au changement continu tout autant qu'à la perte finale de la substance [...] S'interroger sur l'immuable dans notre être, comme dans l'être-même, exprime l'angoisse de perdre substance et identité »³⁹¹.

Dieu, être et non-être

Toute la *Théologie systématique* témoigne de l'option préférentielle que fait Tillich pour le problème ontologique, et surtout pour l'idée d'un Dieu entendu comme l'Être-même, même s'il nous laisse toujours dans la perplexité de savoir s'il a tranché une fois pour toute sur cette question ou non. Tantôt le Dieu de Tillich reste toujours au-dessus de Dieu, comme au-dessus de toutes nos appellations et discours sur lui, donc il n'est pas un être à côté ou au-dessus des autres êtres ; tantôt il est l'Être-même, ce qui fait que tout être qui a du courage et s'affirme participe à la puissance de Celui qui est à l'origine de toute affirmation de soi et de tout courage, donc participe à Dieu ou à l'Être-même ; comme il le fait remarquer dans *Le courage d'être et la théologie systématique*.

L'Être-même de Dieu est le fondement et la structure de tout être. Il n'est pas soumis, lui, à cette structure ; il est cette structure selon ce que Tillich écrit : « *Da Gott der Grund des Seins ist, ist er auch der Grund der Struktur des Seins. Er ist dieser Struktur nicht unterworfen, die Struktur ist in ihm gegründet. Er ist diese Struktur, und es ist unmöglich, über ihn zu sprechen, es sei denn unter dieser Struktur* »³⁹². Selon Christoph Schwöbel, cette dernière expression de Tillich est une formulation à la fois négative et positive. La négativité revient au fait qu'il est impossible de parler de lui, et la positivité réside en ceci que Dieu a le pouvoir de déterminer la structure de tout ce qui participe à l'être. Les deux formulations, négative et positive, expliquent ensemble pourquoi nous ne pouvons parler que symboliquement de Dieu. Schwöbel écrit : « *In der zweiten Formulierung dieses Satzes wird die negative Formulierung (« es ist unmöglich, über ihn zu sprechen, es sei denn unter dieser Struktur ») durch die positive Formulierung ersetzt*

³⁹¹ Idem.

³⁹² Paul TILLICH, *Systematische Theologie I*, op.cit., p. 276.

(« er hat die Macht, die Struktur von allem, was am Sein teilheit, zu bestimmen »). Beide formulierungen zusammen erklären, warum wir von Gott nur symbolisch reden können. Wir können von Gott reden, weil er als das Sein-Selbst die Struktur von allem, das ist, bestimmt; wir können von Gott nur symbolisch reden, weil er als die Macht des Seins jenseits der Struktur dessen steht, dessen Struktur er bestimmt »³⁹³. Si l'on ne peut parler que symboliquement de Dieu pourquoi Tillich écrit-il que la proposition selon laquelle Dieu est l'Être-même, est une proposition non-symbolique « Der Satz, dass Gott das Sein-Selbst ist, ist ein nicht-symbolischer Satz »³⁹⁴ ? Il nous semble que c'est en cela que Tillich se contredit. D'une part il entend par l'Être-même une formulation non-symbolique et d'une autre part il l'explique d'une façon symbolique. Si le symbole est le langage de la religion (*Das Symbol als Sprache der Religion*), comment ne le serait-il pas aussi celui de l'Être-même qui est la préoccupation ultime de la religion ? L'on se demande avec Schwöbel si le discours symbolique de Tillich sur Dieu n'est-il pas fondé sur une certaine *analogia entis*, donc sur une représentation ontologique de Dieu, à la suite d'Augustin, de Thomas d'Aquin et même d'Aristote³⁹⁵ ? Tillich n'est pas clair en ceci que d'une part il donne raison au langage symbolique quand il veut parler de Dieu ou de la religion et d'une autre part il recourt à l'ontologie pour décrire l'Être-même. Tillich nous laisse perplexe entre le discours symbolique et celui ontologique analogique (*analogia entis*)³⁹⁶, ou peut-être il les prend presque pour des synonymes : « Wenn eine solche Sprache auf Gott angewandt wird, so wird sie dadurch zur analogen oder symbolischen Sprache »³⁹⁷. Leiner a montré que l'idée d'Inconditionnel que Tillich applique à Dieu est un excellent exemple de la complexité de ses

³⁹³ Christoph SCHWÖBEL, « Symbolische Rede von Gott », Tillichs Beitrag zur Gotteslehre, dans *Das Symbol als Sprache der Religion, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, art.cit., p. 22.

³⁹⁴ Paul TILLICH, *Systematische Theologie I*, op.cit., p. 277.

³⁹⁵ Schwöbel écrit : « Die analogia entis ist insofern die notwendige Bedingung für die Repräsentationsfähigkeit des Symbols. Die Bedingung symbolischer Repräsentation ist die ontologische Partizipation des endlichen Seienden am Sein-Selbst » (art.cit., p. 23).

³⁹⁶ Martin Leiner souligne que Tillich a intégré l'idée d'*analogia entis* dans sa compréhension de la religion afin de montrer que le symbole religieux possède une relation avec la réalité : « In order to show that religious symbols possess a relation to reality, Tillich takes up an idea by Urban and integrates the idea of analogia entis into his understanding of religion » (Martin LEINER, « Tillich on God », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, op.cit., p. 47). Schüssler montre aussi que Tillich a approuvé le concept d'*analogia entis* par lequel ce dernier entend un langage dont on a besoin pour parler de ce qui dépasse l'être fini ; et ce langage naît de la rencontre avec l'être fini. Schüssler écrit et cite Tillich : « Tillich bejaht also den Begriff der « analogia entis », wenn damit « ganz einfach die Tatsache » gemeint ist, « dass wir, um von dem, was das endliche Sein überschreitet, reden zu können, uns einer « Sprache bedienen müssen, die der Begegnung mit dem endlichen Sein entspringt [...] ». (Werner SCHÜSSLER, « Chiffer oder Symbol? Die Stellung von Karl Jaspers und Paul Tillich zur Frage nach der « analogia entis » », dans *Das Symbol als Sprache der Religion, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, op.cit., p. 152).

³⁹⁷ Paul TILLICH, *Gesammelte Werke XII*, op.cit., p. 351.

déclarations variables sur Dieu : « *Notwithstanding this sinntheoretische interpretation, Tillich's idea of the Unconditional is a prime example of the complexity of his statements. On the one hand, it seeks to summarize the fundamental religious act, as it is expressed in the first commandment ; on the other hand, it is influenced by German Idealism, and finally it is also developed phenomenologically [...]* »³⁹⁸.

L'on ne sait pas dans quelle mesure Tillich échapperait à cette contradiction d'autant plus que selon notre lecture, l'être qui inclut en lui-même le non-être fait inclure au sein de l'Être-même un non-être divin, c'est-à-dire une certaine forme de négativité qui se refuse à appliquer le concept d'être à l'Être-même. Dieu est en même temps l'Être-même et au-delà de tout être parce qu'il est la négation (non-être) de tout ce que l'on peut affirmer de positif (être) sur lui. Dieu est l'Être-même (être) mais il *ne l'est pas* (non-être) en même temps, parce que le non-être fait de Dieu un Dieu vivant « *Non-Being makes God a living God* ». On a montré précédemment que pour Tillich le non-être n'est pas le lot de la finitude humaine mais se trouve en Dieu en ce sens que le principe de négativité en lui est toujours surmonté par le principe de la positivité divine qui affirme son être contre la menace du non-être. Le non-être est en Dieu mais sous la forme de la potentialité et non de l'effectivité. Le non-être en Dieu n'est jamais actualisé. Qualifiant la Vie Divine de dynamique incluant le devenir, Tillich est de l'avis que la théologie doit tâter de combiner la doctrine de la béatitude éternelle avec l'élément négatif parce que la nature même de la béatitude exige un élément négatif dans l'éternité de la vie divine. Tillich est très clair à ce propos : « Voilà qui nous conduit à la thèse fondamentale que la béatitude de la Vie Divine consiste en sa victoire éternelle sur le négatif [...] La Vie Divine est une béatitude dans le combat et la victoire [...] l'identité éternelle de Dieu avec lui-même ne contredit pas sa sortie hors de lui-même dans les négativités de l'existence et les ambiguïtés de la vie. Dieu ne perd pas son identité en se modifiant lui-même, ce qui donne un fondement à une conception dynamique de la béatitude éternelle »³⁹⁹. C'est à ce niveau de la réflexion que Tillich a subi encore l'influence de son maître Schelling quand ce dernier écrit : « C'est la tristesse inhérente à tout vie finie, et si, aussi en Dieu, il y a une condition indépendante, du moins relativement, il y a en lui-même une source de tristesse, qui n'en vient cependant jamais à la réalité effective, mais qui sert seulement à la joie éternelle de la victoire remportée. D'où le voile de mélancolie qui enveloppe

³⁹⁸ Martin LEINER, « Tillich on God », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, art.cit., p. 49.

³⁹⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. V, op.cit., p. 163-164.

toute la nature, la mélancolie profonde et indestructible de toute vie. La joie doit avoir la douleur, la douleur doit être illuminée en joie »⁴⁰⁰. Ce parallélisme entre Schelling et Tillich entérine encore notre thèse selon laquelle il est impossible qu'il y ait positivité sans négativité. La joie éternelle de Dieu (positivité) résulte de sa victoire éternelle remportée contre la mélancolie et la tristesse (négativité).

Tillich écrit : « [...] Dieu, en tant que vie créatrice inclut le fini, et avec lui le non-être, bien que ce non-être soit éternellement vaincu et que le fini soit éternellement réuni au sein de l'infinité de la vie divine »⁴⁰¹. S'ajoute à la réduction tillichienne de Dieu à l'être une autre réduction au non-être. Toute affirmation théiste positive sur Dieu (être) se trouve contrebalancée par une affirmation athéiste négative (non-être). Chaque fois que l'on pose l'être de Dieu de façon ultime dans l'acte religieux (être), l'on se trouve amené à le supprimer (non-être) pour éviter toute objectivation ruineuse de l'inconditionné. L'athéisme, au sens de Tillich, n'est pas un mouvement de réaction contre l'acte religieux d'affirmer l'existence de Dieu. Il est, au contraire, inhérent à tout acte religieux et le fonde même. L'athéisme sert de correctif à toute prétention religieuse à poser l'être de Dieu moyennant le langage humain des attributs contradictoires et objectivants⁴⁰². Dieu est aussi bien *Unbedingt* (Inconditionné) que *Unding* (non-chose), selon les paroles de Tillich : « Cette suppression (*Aufhebung*), cet athéisme immanent à l'acte religieux, est ce qui fait la profondeur de l'acte religieux. Là où on l'oublie, il se produit une objectivation de l'inconditionné [...] C'est la fonction religieuse de l'athéisme de nous rappeler sans cesse que, dans l'acte religieux, il s'agit du transcendant inconditionné et que les représentations de l'inconditionné ne concernent pas des objets sur l'existence ou la non-existence desquels une discussion serait possible »⁴⁰³. Dans la dernière interview de Paul Tillich avant sa mort il montre l'avantage de l'existentialisme athée dans le service qu'il rend involontairement à Dieu. L'absence de Dieu dans une vision athée (négativité) sert sa meilleure présence dans une vision de foi (positivité). Tillich rend compte de ça en adressant ces mots à l'intervieweur Tanneguy De Quénétain : « Certes, l'existentialisme athée se caractérise par l'absence de Dieu. Mais l'absence de Dieu est, à mon avis, une création de Dieu lui-même pour détruire notre sécurité, parce que dans la sécurité nous faisons de Dieu un élément familier de notre vie quotidienne et nous

⁴⁰⁰ F.-W. SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine*, op.cit., [399], p.146.

⁴⁰¹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 155.

⁴⁰² Tillich passait pour un « théologien athée », écrit Jean-Marc Saint. (Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 11)

⁴⁰³ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 160-161.

oublions ainsi ce qu'il est vraiment »⁴⁰⁴. Dieu n'est ni un être (objet) à côté d'autres êtres pour nous donner une fausse sécurité, ni un non-être absolu en ce sens qu'il est un néant pur. Tillich écrit: « *Gott existiert nicht. Er ist das Sein-Selbst jenseits von Essenz und Existenz. Deshalb: Beweisen wollen, dass Gott existiert, heißt-ihn leugnen* »⁴⁰⁵.

Tillich penche à assimiler le non-être divin à un mal en Dieu qui reste toujours à l'état de pure potentialité non actualisée, exactement comme Schelling l'explique dans *Recherches sur la liberté humaine*. Tillich le dit ainsi : « Oui, mais « potentiel » est différent de « réel ». Bien sûr, le mal doit exister à l'état potentiel dans le fondement divin ; autrement, il ne deviendrait jamais réel »⁴⁰⁶. Et d'ajouter : « Le mal ne peut pas être sans le bien. Ici, pour nous réconcilier, il faudrait qu'il (Hisamatsu) accepte la distinction entre la potentialité et l'effectivité. Je pourrais alors être d'accord avec lui : potentiellement, le mal doit être même en Dieu- potentiellement, non pas cependant effectivement »⁴⁰⁷. Tillich se contredit encore ici. Il dit dans la *théologie systématique* qu'en Dieu il n'y a aucune différence entre la potentialité et l'actualité : « *Aber in Gott als Gott gibt es keinen Unterschied zwischen Potentialität und Aktualität* »⁴⁰⁸. Comment se fait-il que le mal en Dieu reste à l'état de pure potentialité et que celle-ci se confond avec son actualité ? Le mal deviendrait par là effectif, ce qui est impossible. Il nous semble que Tillich n'arrive pas à bien se situer : parfois on le trouve dans l'univers non-traditionnel de Schelling, parfois même dans la lignée de la théologie thomiste classique. Cette contradiction s'explique si l'on admet l'idée que Tillich a toujours le souci de mener un discours ontologique sur Dieu, à la suite d'Aristote et de Thomas d'Aquin, mais il veut aussi à tout prix sauvegarder l'héritage de Schelling quant à l'idée d'un Dieu vivant dont le dynamisme est celui de la vie, qu'elle soit humaine ou divine. Il nous semble que Tillich n'a pas réussi à réconcilier deux univers de pensée inconciliables. L'idée d'un Dieu *actus purus* est inadmissible avec une vie divine impliquée dans la vie du monde et son historicité.

Le deuxième volume de la théologie systématique est caractéristique quant à la question de Dieu dans sa bipolarité avec l'être et le non-être. C'est dans la partie précisément intitulée « la réalité de Dieu » que Tillich traite explicitement du rapport de l'être avec Dieu et inversement. Il

⁴⁰⁴ Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 147.

⁴⁰⁵ Paul TILLICH, *Systematische Theologie I*, op.cit., p. 239.

⁴⁰⁶ Paul TILLICH, *Le christianisme et la rencontre des religions*, op.cit., p. 152.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 156. Nous ajoutons.

⁴⁰⁸ Paul TILLICH, *Systematische Theologie I*, op.cit., p. 280.

commence par montrer comment il entrevoit le rapport entre Dieu comme être et l'être fini. « Dieu est l'être-même et non *un* être »⁴⁰⁹ : Dieu n'est pas un être particulier qui se situe à côté ou au-dessus d'autres êtres. S'il est un être parmi les êtres, il serait soumis aux catégories et éléments ontologiques de l'être fini, ce qui contredirait son caractère inconditionné. Dieu est *unbedingt* : il n'est pas un objet au sens de chose *Ding*, mais ce qui transcende la bipolarité sujet-objet. Dire de Dieu qu'il est l'être le « plus haut », le « plus puissant », ou le « plus parfait » présuppose l'existence d'êtres moins puissants et moins parfaits que lui, ce qui le met au même niveau qu'eux. L'Être-même n'est jamais comparé aux êtres, même s'il les dépasse quantitativement. Appliqués à Dieu, les superlatifs sont en même temps des diminutifs. Dieu se situe à un niveau radicalement différent de celui des êtres finis. Par l'Être-même Tillich entend le fondement de l'être (positivité), sa puissance qui résiste aux assauts du non-être (négativité). Dieu est la puissance d'être *en* toutes choses et non à côté ou au-dessus au sens où cette puissance est inhérente à tout être fini s'affirmant lui-même à l'intérieur de l'affirmation de l'Être-même qui seul existe par lui-même.

Contrairement à ce qui vient d'être dit, il est à remarquer qu'il y a une phase dans le Tillich allemand où il s'en prend carrément à l'ontologie et à la pensée de l'être. Dans *Paul Tillich Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik* (Frankfurt 1929/30), (Hgg. v. Erdmann Sturm), Tillich développe une philosophie de la rencontre et critique ainsi l'ontologie : « *In der Ontologie ein völlig anderes Herangehen. Das Sein ein ganz sekundärer Charakter* »⁴¹⁰. Il critique également la pensée de l'être parce que pour l'être tout est toujours et déjà là : « *Das Neue kann ja niemals absolut Neues sein, denn sonst könnte es nicht begegnen. Eschatologie will aber Sprung, Abbruch, Neues* »⁴¹¹, et cela n'est saisissable que par une pensée du « *Sinn* ». Dans ce sens, Dieu semble être au-delà de l'être et non l'Être-même de la *Théologie systématique* de la période américaine.

⁴⁰⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 111. Dans un paragraphe qu'il intitule *Die Wirklichkeit Gottes* Erdmann Sturm commente et cite ainsi le concept tillichien de Dieu comme l'Être-même : « *« Das Sein Gottes ist das Sein-Selbst ». « Sein-Selbst » interpretiert Tillich nicht als « höchstes Wesen », sondern als « unendliche Seinsmächtigkeit in allem und über allem ». Als das Sein-Selbst steht Gott jenseits des Gegensatzes von Essenz und Existenz, er hat also weder Essenz noch Existenz, denn Gott ist nicht ein Seiendes [...] Das Sein-Selbst hat also einen doppelten Charakter: Es ist abgründig und schöpferisch* » (Erdmann STURM, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 185).

⁴¹⁰ Paul TILLICH, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken*, XV Bde., Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, dann: Berlin / New York : De Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 1971ff., 2007, p. 152.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 208.

Un autre point important est le concept de personne que le théisme classique et chrétien a appliqué à Dieu. Même si cette idée a été étudiée par Tillich dans un paragraphe du *courage d'être* traitant du dépassement du théisme, il convient d'y ajouter un petit mot. Tillich met terme à la discussion stérile de savoir si Dieu est une personne ou non. Tillich écrit : « [...] « *persönlicher Gott* » bedeutet nicht, dass Gott eine Person ist. Es bedeutet, dass Gott der Grund alles Personhaften ist und in sich die ontologische Macht des Personhaften trägt. Er ist nicht: eine Person, aber er ist auch nicht weniger als eine Person »⁴¹². Pris en lui-même, c'est-à-dire indépendamment de son rapport avec nous, Dieu n'est pas une personne et notre *parler* de lui n'est pas non plus symbolique. Ceci nous donne le droit selon Tillich de l'appeler comme le font les scolastiques l'être-soi, la raison de l'être, la puissance de l'être. Mais dans notre rapport à lui, il faut qu'on en parle symboliquement et Dieu devient par là une personne. S'il était l'être-soi seulement, il serait impossible d'entrer en relation avec lui. Dieu n'est pas une personne étant l'être-soi dans un langage non symbolique, et en même temps il est une personne n'étant pas l'être-soi dans un langage symbolique. Si l'on s'en tient à l'idée que Dieu n'est pas une personne, aucun rapport avec lui n'est possible ; et si Dieu est un simple Tu face à un je, on perdra l'élément d'inconditionnalité inhérent au divin. Tillich s'explique ainsi : « Dans la manière symbolique de parler de Dieu, il est donc dit deux choses : Il est ce qui transcende infiniment notre expérience de l'« être-personne » et en même temps ce qui est tellement adéquat à notre « être-personne » que nous pouvons lui dire « tu » et le prier. Il faut maintenir les deux éléments. Si nous n'avons que l'élément de l'inconditionné, aucun rapport n'est possible avec Dieu. S'il ne subsiste que la relation Je-Tu, comme on dit aujourd'hui, nous perdons l'élément du divin, de l'inconditionné qui transcende sujet et objet et toutes les autres oppositions »⁴¹³. Tillich n'hésite pas à dire que Dieu est à ce propos suprapersonnel justement parce qu'il est à la fois une personne (positivité) et la négation de la personne (négativité) : « *[Gott] ist Person und die Negation seiner selbst als Person* »⁴¹⁴. Dans la dernière interview avant sa mort Tillich dit ceci à son intervieweur : « Dieu n'est pas une personne mais Dieu peut établir ses relations avec l'homme sur un mode personnel comme il le fit avec Abraham, Isaac ou Jacob. D'une part, Dieu ne peut pas être une personne sinon il devient un être placé à côté d'un autre être, il est marqué par la finitude, ce qui contredit la notion même de Dieu. Parce qu'il est

⁴¹² Paul TILLICH, *Systematische Theologie I*, op.cit., p. 283.

⁴¹³ Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, op.cit., p. 91-92.

⁴¹⁴ Paul TILLICH, *Gesammelte Werke V*, op.cit., p. 184.

Infini, Dieu est suprapersonnel. Mais, d'autre part, l'homme est une personne, et c'est pourquoi, lorsqu'il va à la rencontre de l'homme, Dieu peut se manifester sur un plan personnel. Il devient un Toi que mon Moi puisse aimer »⁴¹⁵. « Aber « überpersönlich » ist nicht « unpersönlich »⁴¹⁶.

La Religion, être et non-être

La religion acquiert selon Tillich un sens tout à fait neuf et original. Elle est décrite comme étant une expérience double de l'Inconditionné : une expérience de la *réalité* absolue (être) et une expérience du *néant* absolu (non-être). Tout ce qui existe est néant par rapport à la réalité absolue. La religion est une expérience du néant de tout ce qui existe, du néant des créatures, des valeurs et de la vie de toute personne.

Là où il y a religion (être) il n'y en a pas (non-être). Là où il n'y en a pas (non-être) il y en a (être). Ces deux affirmations n'ont rien de tautologique parce qu'elles expriment la pensée paradoxale⁴¹⁷ de Tillich. Il n'y a pas un domaine propre à la culture ni un autre domaine propre à la religion. Dans la logique de la théonomie point de distinction entre la religion et la culture⁴¹⁸. La culture est « religieuse » dans sa substance ; la religion est « culturelle » dans sa forme. La période théonome est celle où le concept étroit de religion (petit r) est détruit par le concept plus large de Religion (grand R), même si les deux concepts étroit et large n'ont pas de place dans une culture théonome parce qu'ils objectivent notre relation à l'Inconditionné et re-consacrent la

⁴¹⁵ Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 142-143.

⁴¹⁶ Paul TILLICH, *Systematische Theologie* II, Stuttgart 1958, Frankfurt/M.8. Aufl. 1984 (Nachdruck Berlin 1987), p. 18.

⁴¹⁷ Tillich souligne le caractère paradoxal du concept de religion : « [...] le concept de religion contient en lui-même un paradoxe. « Religion » est le concept d'une chose qui se trouve détruite précisément par ce concept. Et pourtant il est inévitable » (Paul TILLICH, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », trad. Marc Dumas, in *La dimension religieuse de la culture*, Cerf, Labor et Fides, 1990, p. 66.).

⁴¹⁸ Dans sa *Dogmatique* Tillich a expliqué la relation authentique entre la religion et la culture en ces termes : « Religion et culture ne font qu'un. Il n'y a pas de mondanité isolée, pas non plus de rapport isolé à Dieu. Mais la contrariété de l'essence vient briser cette unité. Cela a pour conséquence que la culture a tendance à détourner la conscience de l'inconditionné et que la religion a tendance à s'imposer comme forme isolée aux autres formes, à briser leur cohésion et à élever à l'inconditionné une seule forme finie. La religion se voit ainsi confinée au rôle du démonique, du créateur-destructeur. La profondeur s'isole de la clarté » (Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 217). Dans un paragraphe où il est question de la révélation comme irruption de l'Inconditionné (*Offenbarung als Durchbruch des Unbedingten*) Christian Danz écrit : « Religion ist für Tillich, ähnlich wie für Barth in dieser Zeit, keine eigene Kultursphäre, sondern die Reflexivität und Durchsichtigkeit des Kulturprozesses in der Kultur » (Christian DANZ, « Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben », Nietzsche, Troeltsch und Tillich über Auswege aus der Krisis des Historismus, dans *Tillich und Nietzsche, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, op.cit., p. 80).

distinction sujet/objet⁴¹⁹. La théonomie est là où tout concept de « religion » est dépassé, y compris le sens plus large (grand R). Point de « religion » dans la théonomie. La religion a besoin des religions (positivité) et a besoin de les nier⁴²⁰ (négativité), précise Tillich. Dans la théonomie la religion doit se nier elle-même : « [...] la religion, pour traiter de Dieu, doit toujours se nier elle-même, au nom même du Dieu qu'elle proclame »⁴²¹. Il n'y a que l'irruption de l'Inconditionné dans toute la réalité de l'existence où tout devient « forme » et « loi » de Dieu : *théo-nomie*. Celle-ci est la loi qui brise toute loi justement parce qu'elle comprend ce qui brise toute loi, l'Inconditionné : *théonomie*. Tillich affirme que : « Il y a révélation partout où le divin fait irruption (*durchbricht*), non pas comme religion, mais comme suppression de la religion et comme suppression de l'opposition entre culture et religion »⁴²². L'Inconditionné comme le « numineux » est partout⁴²³. Tout est sacré si l'on se place du côté de la théonomie, où la norme de l'inconditionné est la seule et unique dimension de profondeur, où tout est sacré et rien ne l'est ; tout est religieux et rien ne l'est. Tillich définit la théonomie comme ce qui consacre l'unité de la religion et de la culture dans leur orientation commune vers l'Inconditionné : « L'unité de la religion et de la culture comme l'unité de la substance inconditionnée de la signification et de la forme conditionnée de la signification est la relation qui correspond à l'essence de l'une et de l'autre. Nous appelons *théonomie* cette unité et nous

⁴¹⁹ On se réfère à la distinction faite par Jean-Marc Aveline qui a suggéré de différencier deux concepts de religion chez Tillich, le sens étroit et le sens large. Tillich comprend la religion en un double sens : un sens large qui renvoie à toute attitude humaine, quelle qu'elle soit, politique, philosophique, scientifique, artistique, religieuse, impliquant un rapport avec l'infini ; et un sens étroit indiquant une attitude particulière qui vise seulement un rapport avec l'infini. La religion au sens étroit s'exprime par des symboles propres à la sphère religieuse (sacrements, culte, dogmes, Églises particulières...) alors que la religion au sens large peut utiliser n'importe quelle forme ou symbole dans lesquels s'incarne une signification transcendante. Tillich écrit en ce sens : « Une idée politique peut être religieuse en ce sens large même si, du point de vue du sens restreint, elle n'a rien à voir avec la religion. Il en va de même pour un poème, une pensée philosophique ou une recherche scientifique. S'ils visent quelque chose d'infini et d'ultime dans l'être et le sens, il s'agit de la même réalité pour laquelle la religion, au sens étroit, utilise le symbole « Dieu » » (Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 212 ; Texte paru dans *The Protestant*, New York, 4, 7 (1942), p. 8-14).

⁴²⁰ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 109.

⁴²¹ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 211 ; Texte paru dans *The Protestant*, New York, 4, 7 (1942), p. 8-14.

⁴²² Paul TILLICH, « Église et culture », trad. Johanne Lessard, in *La dimension religieuse de la culture*, Cerf, Labor et Fides, 1990, p. 110.

⁴²³ Dans un article sur la catégorie du « sacré » chez Rudolf Otto, Tillich montre comment l'inconditionné est ce qui transcende et dépasse la juxtaposition du sacré et du profane : « [...] où la fatale juxtaposition de la religion et de la culture, de l'irrationnel et du rationnel, du sacré et du profane est supprimée, et où le sacré, en tant qu'inconditionné, devient le feu qui en même temps alimente et consume toute culture » (Paul TILLICH, « La catégorie du « sacré » chez Rudolf Otto, trad. Johanne Lessard, in *La dimension religieuse de la culture*, Cerf, Labor et Fides, 1990, P. 97).

entendons par là le fait pour les formes de la culture d'être remplies de la substance de l'Inconditionné »⁴²⁴.

Toute religion qui prétend à l'absoluité perd Dieu en se voulant hétéronome. Elle s'idolâtre elle-même et s'absolutise ne laissant pas de place à l'Inconditionné et à son irruption en elle. Toute religion a peur de n'y être plus. C'est cette peur de n'être plus qui fait perdre à la religion elle-même et fait perdre sa foi en l'Inconditionné. La religion véritable est celle qui se veut la négation d'elle-même devant l'Inconditionné (négativité). La foi d'une religion est sa confiance en l'Inconditionné et non en elle-même. Le plus grand danger de la religion ne peut venir que d'elle-même. Plus grande est son auto-affirmation d'elle-même (être) indépendamment de l'Inconditionné, plus grand est le risque de sa propre perte (non-être). « [...] la vraie religion se trouve partout où l'inconditionné est affirmé en tant qu'inconditionné, et où la religion est anéantie devant lui [...] Dieu lui-même conduit la preuve de l'absoluité quand il brise la prétention d'absoluité d'une religion, non pas par le scepticisme et l'histoire de la religion, mais par la révélation de son incondicionalité, devant laquelle toute religion n'est rien »⁴²⁵.

Le seul destin de toute religion est de s'anéantir devant l'Inconditionné. Plus elle s'anéantit (non-être) devant lui plus il l'affirme (être) dans son propre anéantissement. Tillich reconnaît à Paul dans son épître aux Romains d'avoir contribué à la néantisation que doivent effectuer toutes les religions, chacune devant chacune et toutes ensemble devant l'Inconditionné. Tillich écrit : « Mais Paul, dans cette épître, ne parle pas de la religion chrétienne, il parle du Christ. Il n'aurait jamais dit que la religion chrétienne était la réalité décisive. La lecture de ses épîtres montre comment il attaquait la religion chrétienne telle qu'elle existait à son époque [...] Ceci signifie que, dans sa critique de toutes les religions, Paul n'épargne pas la religion chrétienne. Il n'oppose pas le christianisme aux autres religions. L'opposition, elle est entre le Christ et toute religion, y compris la religion chrétienne réelle elle-même telle qu'elle se manifestait dans les communautés que Paul avait fondée »⁴²⁶. La négativité de la religion

⁴²⁴ Paul TILLICH, *Philosophie de la Religion*, trad. de l'allemand par Fernand Ouellet, Éditions Labor et Fides-Genève, 1971, p. 69.

⁴²⁵ Paul TILLICH, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », art.cit., p. 80. Jean-Marc Aveline fait remarquer que c'est Schelling qui a suscité un concept de religion philosophique qui devient sous les plumes de Tillich « religion de l'Esprit concret » ; un concept qui correspond à l'essence du christianisme et qui rend celui-ci libre par rapport à toute religion concrète, y compris lui-même (Voir Jean-Marc AVELINE, « Philosophie de la religion et théologie de la culture » Tillich lecteur de Schelling », art.cit., p. 448-450).

⁴²⁶ Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 132-133.

consiste à se soumettre au même jugement auquel sont soumises toutes les religions du monde. En raison de leurs déformations existentielles, toutes les religions s'assujettissent au « principe protestant » selon lequel toute religion n'est rien devant l'Inconditionné (non-être).

Dans un paragraphe traitant de l'absoluité du christianisme, Tillich avertit l'Église de toute tentative de s'absolutiser, quelle qu'elle soit la forme concrète de cette absolutisation. L'Église doit porter le Non (négativité) qui vient sur elle de l'Inconditionné de sorte que ni le catholicisme, ni le luthéranisme, ni pape, ni concile, ni la conscience religieuse, ni la Bible, ni même Jésus historique n'est qualifié d'absolu face à l'absoluité de l'Inconditionné. Toute proclamation d'absoluité d'un phénomène religieux porte atteinte à la majesté de l'Inconditionné et l'Église se tient toujours au-dessous de la justification et non au-dessus. Tillich défend toujours la supériorité du christianisme non parce que celui-ci se réjouit de dévaluer les autres religions en s'affirmant, mais dans la mesure où il ne cesse de se soumettre au-dessous du jugement et se laisse juger par l'Inconditionné. Plus l'Église laissera le paradoxe absolu de la négation et de l'affirmation s'appliquer à elle, plus elle se rapprochera de son absoluité. Cette formule de Tillich ne prête pas à équivoque : « Par contre, l'Église se rapprochera de son absoluité, dans la mesure où elle laissera le paradoxe absolu s'appliquer à tout son processus de vie et son processus de connaissance. Pour cela cependant, la première condition fondamentale est qu'elle ne se juge pas elle-même comme absolue dans aucun aspect de sa vie, que ce soit la doctrine, la constitution, ou la possession des sources de la révélation »⁴²⁷.

Le christianisme, religion de la croix

Dans *La dimension oubliée* Tillich précise que si la religion a une parole à nous dire, ça ne peut être qu'une parole qu'elle adresse contre elle-même (négativité). Et il qualifie cette parole de prophétique : « La première parole que la religion doit à l'homme d'aujourd'hui, c'est d'abord et avant tout une parole contre elle-même. C'est la parole des prophètes juifs contre les prêtres, les rois et les faux prophètes, tous gardiens de leur religion nationale, qui consacraient des institutions et une politique perverties sans les soumettre au jugement de Dieu »⁴²⁸. Dans son livre *Le christianisme et les religions*, Tillich s'attelle à montrer que la négation que le

⁴²⁷ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 51. (Manuscrit édité par Erdmann Sturm dans *Ergänzungs-und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*, X, p. 185-230).

⁴²⁸ Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, op.cit., p. 66.

christianisme devrait opérer contre lui-même et surtout contre sa particularité est fondée sur la négation du Christ lui-même qui s'est sacrifié comme Jésus-particulier au profit du Christ-universel. Le christianisme ne peut prétendre à l'universalité qu'à la base de la négation de sa propre particularité (négativité) avant même de nier la particularité des autres religions. C'est lorsqu'il se juge lui-même en appliquant le « principe protestant » qu'il a le droit de juger les autres religions. Tillich est très clair à ce niveau : « La signification de l' « événement chrétien » se tient, au contraire, dans l'événement lui-même qui est à l'origine de ces conséquences et qui les juge. C'est la vie d'une personne dont l'image est restée marquée chez les disciples comme celle d'une vie dont l'unité avec Dieu n'a pas été rompue et qui n'a élevé aucune prétention à l'absolu pour sa propre particularité. Ce qui fait la valeur du particulier en lui, c'est qu'il sacrifie le particulier à l'universel. Voilà ce qui libère son image de toute attache avec une religion particulière, tant avec la religion à laquelle il appartenait et qui l'a rejeté qu'avec la sphère religieuse comme telle. Le principe de l'amour en lui embrasse tous les êtres, le domaine religieux comme le domaine séculier. Dans cette image, qui est particulière et également libre de toute particularité, religieuse et également libre à l'égard de la religion, nous sont donnés les critères selon lesquels le christianisme doit se juger lui-même et, en se jugeant lui-même, juger aussi les autres religions et les quasi-religions »⁴²⁹.

Ce dernier paragraphe de Tillich est « crucial ». C'est sur la croix que le Christ s'est sacrifié comme particulier au profit de l'absolu dont il témoignait. Pour qu'elle se laisse saisir par l'Inconditionné, l'Église avait besoin d'une certaine forme de concrétude qui puisse lui rapprocher le rapport avec l'Inconditionné, étant elle-même une forme concrète. Le concret de l'absolu est Christ. Mais toute concrétude a ceci de négatif (non-être) qu'elle doit porter sur elle le jugement et a ceci de positif (être) qu'elle est portée par l'Inconditionné. Elle doit être à la fois affirmée (positivité) et niée par lui (négativité). Le christianisme ne se tient sous le jugement que parce que le Christ lui-même, comme réalisation concrète du paradoxe absolu, se tient lui aussi sous le jugement et le doute (négativité). Cette dualité en Christ fait que la foi s'oriente vers l'absolu à travers la concrétude du Christ. Notre regard se porte, d'un côté, vers le Christ dans sa

⁴²⁹ Paul TILLICH, *Le christianisme et les religions*, op.cit., p. 156. Tillich qualifie de quasi-religions toutes les religions séculières qui ne se réfèrent pas à un principe transcendant et qui connurent un développement en Europe à partir des années 30. Elles ont des caractéristiques communes avec les religions proprement dites sans qu'elles se déclarent religieuses. Tillich prend l'« l'humanisme libéral », le fascisme, le socialisme, le communisme, le nazisme pour des « quasi-religions » dont le point commun est qu'elles se parent d'un caractère absolu et réclament de leurs adeptes une adhésion inconditionnée.

concrétude dont l'Église a besoin et, de l'autre, se porte au-delà de lui, vers l'absolu lui-même. Le Christ n'est pas « absolu » parce qu'il ne s'identifie pas à l'absoluité avec prétention démonique, mais se tient sous le Oui (positivité) et le Non (négativité) de l'Inconditionné en lui. « Voilà pourquoi la lutte pour l'absoluité du Christ est la lutte pour la possibilité de percevoir dans le Christ lui-même le paradoxe absolu, avec tout son Oui et son Non portés sur lui »⁴³⁰, dit Tillich. On doit à Marc Michel la traduction des 72 thèses de la *Systematische Theologie* de décembre 1913 où Tillich écrit à la thèse 39 et dans la même continuité du Oui et du Non de la croix du Christ ce qui suit : « La croix du Christ est le non et le oui définitifs au point de vue de la peccabilité, car sur la Croix, la peccabilité et la colère de Dieu, en même temps que la grâce de Dieu qui supporte la faute, tout cela arrive à accomplissement » : « *Das Kreuz Christi ist das vollendete Nein und das vollendete Ja zum Standpunkt der Sündhaftigkeit ; denn am Kreuz kommt die Sündhaftigkeit und der Zorn Gottes, zugleich die Gnade Gottes, welche die Schuld trägt, zur Vollendung* »⁴³¹.

Tillich s'adresse à tout le monde et surtout aux chrétiens et leur demande de ne pas se soucier de l'état des Églises et de leur avenir, ni des doctrines, des institutions, des ministères et des sacrements, de ne pas être inquiets au sujet de l'avenir du christianisme ou du nombre de ses fidèles. La seule chose qui importe est l'appartenance à une réalité nouvelle qu'est Christ, Être nouveau. « La création nouvelle est notre préoccupation ultime. Elle devrait être la passion infinie de tout être humain. C'est elle qui importe et c'est elle seule qui importe de manière ultime. Comparé à elle, tout le reste, religion ou irreligion, christianisme ou non-christianisme, importe bien peu et même n'a aucune importance »⁴³², écrit Tillich.

Mais si christianisme ou non-christianisme importe peu qu'est-ce qui fonderait donc l'unicité, l'universalité, la grandeur, l'originalité et la vantardise du christianisme qu'il réclame ? A-t-on le droit de se vanter d'être chrétien alors qu'être chrétien importe peu ? Comment et dans quelle mesure Tillich puisse dire que religion ou irreligion, christianisme ou non-christianisme importent peu alors qu'il se place lui-même et parle à l'intérieur du christianisme ? La réponse de Tillich dépend toujours d'un « Non » qu'il prononce sans cesse contre un « Oui » démonique. Le

⁴³⁰ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 51. (Manuscrit édité par Erdmann Sturm dans *Ergänzungs-und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*, X, p. 185-230).

⁴³¹ Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, op.cit., p. 325.

⁴³² Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 37-38.

christianisme est grand en ce qu'il se connaît petit. On a le droit de se vanter d'être chrétien parce que l'être chrétien s'affirme follement au pied de la croix, là où l'affirmation la plus radicale (être) est la négation la plus radicale d'elle-même (non-être), l'affirmation de son néant. C'est en cela que consiste la folie de la croix, que le christianisme s'affirme (être) dans sa revendication de son néant (non-être). Plus une religion se nie (négativité), plus elle s'affirme (positivité) dans cette même négation⁴³³. C'est ce qui fonde, selon Tillich, la vantardise du christianisme et sa puissance. Cette puissance, le christianisme la tire de la toute-puissance de la croix qui est folie, scandale et faiblesse aux yeux des ignorants. La puissance du christianisme consiste en ce qu'il reconnaît la vanité de toute religion y compris la sienne propre devant l'Inconditionné. « Aucune religion n'a d'importance, seul importe un état de choses nouveau »⁴³⁴. Tillich exprime cette idée avec beaucoup de vaillance et de sagacité : « C'est la puissance spirituelle de la religion que de permettre à celui qui est religieux de considérer sans crainte la vanité de la religion. C'est le fruit le plus mûr de la pensée chrétienne que de comprendre que le christianisme comme tel ne sert à rien. Voilà de la vantardise, non pas de la vantardise personnelle, mais une vantardise au sujet du christianisme. En tant que vantardise, c'est de la folie, mais comme vantardise à propos du fait qu'il n'y a pas de quoi se vanter, c'est de la sagesse et de la maturité. Avoir sans avoir, voilà l'attitude la plus juste à l'égard de tout ce qui est grand et merveilleux dans la vie, même à l'égard de la religion et du christianisme »⁴³⁵.

Tillich ne pense pas qu'il serait possible de se passer du concept de religion. Il serait totalement absurde pour lui d'éviter de se servir du terme religion et de le rayer de nos discussions théologiques et philosophiques. La fin de l'âge religieux est une représentation impossible et totalement utopique⁴³⁶. Dans un monde aliéné où règne l'ambiguïté il s'est avéré que l'espérance d'une époque historique où la religion sera dépassée par une période

⁴³³ Werner Schüssler voit cette négation de la religion comme une forme de négativité qui doit s'appliquer à toute religion. Cette négativité n'est autre que la « critique prophétique » contre toute tentative de démonisation. Schüssler écrit : « *Prophetische Kritik ist in diesem Sinne Religion, « die gegen sich selbst als Religion kämpft ».* Für Tillich hat darum allein diejenige Religion die Kraft, Weltreligionen zu werden, die diese Negativität gegen sich selbst in ihr eigenes Symbol aufnimmt. Denn je mehr Negativität eine Religion gegen sich selbst vom Unbedingten her richtet, desto mehr berechtigten Absolutheitsanspruch besitzt sie » (Werner SCHÜSSLER, «*Was uns unbedingt angeht* » », op.cit., p. 151).

⁴³⁴ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 34.

⁴³⁵ Ibid., p. 38.

⁴³⁶ C'est aussi l'avis de Werner Schüssler en la matière : « *Das Gesagte bedeutet gerade nicht die Ablehnung der Religion im engeren Sinne, ganz im Gegenteil: Religion im engeren Sinne wird erfaßt als ein notwendiger Bestandteil unserer Existenz* » (Werner SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion : Paul Tillich*, op.cit., p. 91).

théonomique est vouée à l'échec même si l'on est appelé à en espérer l'avènement. Tillich le dit on ne peut plus clair : « La fin de l'âge religieux- on a déjà parlé de la fin de l'ère chrétienne ou de l'ère protestante- est une représentation impossible. Le principe de la religion ne peut périr, car la question du sens ultime de la vie ne pourra pas être étouffée aussi longtemps que les hommes seront des hommes. La religion en tant que religion ne peut pas finir et une religion particulière ne durera que dans la mesure où elle se niera elle-même comme religion. Ainsi le christianisme sera le porteur de la réponse religieuse dans la mesure où il sera capable de briser sa propre particularité pour la dépasser »⁴³⁷. Dans *La dimension oubliée* Tillich répète la même idée : « [...] la religion vit tant que l'homme vit ; elle ne peut disparaître de l'histoire humaine, car, sans religion, l'histoire ne serait plus une histoire humaine »⁴³⁸. Tillich n'a jamais cherché à supprimer le terme « religion » parce qu'il est conscient que dans la religion elle-même il y a quelque chose qui s'oppose à la religion (négativité), et ce de l'intérieur.

La croix est au cœur de la religion chrétienne comme principe sous lequel se tiennent toutes les religions du monde y compris la religion chrétienne. Il ne faut pas surévaluer le christianisme en le plaçant au-dessus des religions du monde car il se place volontiers au-dessous de la croix pour être jugé. Il ne faut pas comme le faisait Barth opposer le christianisme aux différentes religions mais les opposer toutes à la croix du Christ y compris le christianisme lui-même. Tillich écrit : « Si nous devons essayer de dépasser le concept de religion, qui semble impliquer une relativisation du christianisme, nous avons à le faire en opposant le Christ à toutes les religions, en comprenant la Croix comme la manifestation du jugement de Dieu sur toutes religions, et non en élevant le christianisme, en tant que religion particulière, au-dessus de toutes les autres »⁴³⁹. Tillich doit à Barth d'avoir démolé les idoles mais se refuse à lui concéder l'idée qu'il ne faut pas appliquer le terme « religion » au christianisme. Tillich le dit clairement : « Même la religion de la foi est religion [...] »⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Paul TILLICH, *Le christianisme et les religions*, op.cit., p. 172-173.

⁴³⁸ Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, op.cit., p. 130.

⁴³⁹ Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 134.

⁴⁴⁰ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 75. (Article paru dans *Theologische Blätter*, vol. 2, 1923, n° 11, col. 263-269).

Hétéronomie, autonomie, théonomie

C'est dans sa prétention à l'absoluité que la religion devient hétéronome et se démonise. « Pourtant, la religion est aussi la négation la plus radicale de la grandeur et de la dignité de la vie. C'est dans la religion que la grandeur est le plus profanée, le sacré le plus désacralisé »⁴⁴¹, écrit Tillich. Tout ce qui est sacré ne se donne pas à lui-même le titre de sacré. Il n'est sacré que parce qu'il participe à ce qui lui a donné d'être sacré. Il n'est sacré que dans la mesure où il ne renvoie pas à lui-même, mais plutôt à ce qui le transcende. Le sacré, dans son essence, est ce qui se transcende lui-même en laissant transparaître en lui l'Inconditionné. Le sacré est tout ce qui est transparent au Sacré. Et Tillich de préciser : « En ce sens, on peut parler de Saintes Écritures, de communautés saintes, d'actes sacrés, d'offices sacrés, de personnes sacrées. Ces prédicats signifient que toutes ces réalités sont davantage que leur apparence immédiate finie. Elles sont autotranscendantes, ou encore, vues sous l'angle de ce qu'elles transcendent-le sacré- elles sont pour lui transparentes. Leur sainteté ne tient pas à leur qualité morale ou intellectuelle ou même religieuse, mais à leur pouvoir de renvoyer au-delà d'elles-mêmes »⁴⁴².

Contre l'hétéronomie de la religion s'insurge l'autonomie de la culture. C'est lorsqu'elle s'est affirmée en niant l'Inconditionné que la religion a indirectement affirmé l'autonomie de la culture. C'est en se posant elle-même comme « religion » que la religion a posé « la culture » face à elle et contre elle. La religion et la culture ont fait la même chose. Chacune d'elle a voulu s'affirmer indépendamment l'une de l'autre et toutes les deux indépendamment de l'Inconditionné. « L'autonomie est toujours la réaction contre l'autonomie de la simple religion, qui veut assujettir toute la culture à son hétéronomie. L'autonomie de la religion contre Dieu produit l'autonomie de la culture contre la religion »⁴⁴³, a écrit Tillich. La référence aux *Écrits théologiques allemands* des années (1919-1931) nous montre que Tillich ne se bat pas contre toute forme d'autonomie mais contre une autonomie défigurée par le démonique, donc par l'hétéronomie. Il dit que l'autonomie en soi n'est pas antidivine tant que toute concrétude porte

⁴⁴¹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 110.

⁴⁴² Idem.

⁴⁴³ Paul TILLICH, « *Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion* », art.cit., p. 83.

l'Inconditionné et est portée par lui. Si elle est vidée de son contenu inconditionné l'autonomie devient antidivine donc démonique⁴⁴⁴.

Tillich précise que la caractéristique essentielle de la théonomie consiste dans sa lutte interminable contre l'hétéronomie indépendante de la religion et l'autonomie indépendante de la culture⁴⁴⁵. La théonomie fait disparaître tant la religion que le séculier sous l'emprise de la « Présence Spirituelle »⁴⁴⁶. Tillich écrit : « Le dépassement de la religion ne signifie pas sécularisation, mais plutôt fermeture du fossé séparant le religieux et le séculier par suppression des deux par la Présence Spirituelle »⁴⁴⁷. De la « Présence Spirituelle » dépassant à la fois le religieux et le séculier résulte l'idée que la « Parole de Dieu » qui y est relative n'est du tout liée ni à tel ou tel événement révélateur, chrétien ou non chrétien, ni à une religion ou une Église particulière. La Bible est parole de Dieu mais la « Parole de Dieu » ne se restreint pas seulement aux Écritures Saintes. Elle est l'Esprit qui saisit qui il veut, où il veut, et quand il veut⁴⁴⁸. La « Parole de Dieu » est essentiellement théonomique et c'est exactement ce sens théonomique de la parole divine que Tillich souligne en disant : « La Parole de Dieu est la parole humaine déterminée par l'Esprit [...] Elle n'est pas liée à la religion au sens étroit du terme. Elle n'est pas prisonnière d'un contenu spécifique ou d'une forme spécifique. Elle apparaît là où la Présence

⁴⁴⁴ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 74-75. (Article paru dans *Theologische Blätter*, vol. 2, 1923, n° 11, col. 263-269).

⁴⁴⁵ Tillich précise que le catholicisme a plutôt tendance à se démoniser en hétéronomie de par son caractère réfractaire à toute critique profane et autonome, alors que le protestantisme est plutôt enclin à se profaniser en autonomie de par son caractère critique prophétique.

⁴⁴⁶ Par « Présence Spirituelle » Tillich entend l'emprise de l'Esprit. Celui-ci n'est l'apanage ni d'une religion particulière, ni d'une Église particulière, ni limité aux sacrements dispensés par les Églises ni restreint aux services et cultes liturgiques. La « présence spirituelle » est elle-même une culture théonomique parce qu'elle est dirigée et déterminée par l'Esprit, et non par une religion s'affranchissant de la culture ou par une culture s'affranchissant de la religion. La « présence spirituelle » est au-delà de la religion et de la culture et c'est ce qui en fait son caractère théonomique. Elle peut même être effective parmi les ennemis du christianisme et de la religion (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 271, 281). Marc Boss dénote, à l'instar de John Powell Clayton, que l'œuvre de Tillich présente deux modèles différents et contradictoires de la dialectique entre autonomie et théonomie : parfois la théonomie est la synthèse de l'autonomie et de l'hétéronomie ; parfois la théonomie est la simple expression d'une autonomie bien comprise, une autonomie que Clayton qualifie de positive selon ce qu'il dit : « Ce que Kant appelait « autonomie négative », apparaît dans la pensée de Tillich comme autonomie tout court ; ce que Kant appelait « autonomie positive » prend chez Tillich le nom de « théonomie » [...] » (John Powell CLAYTON, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of A Mediating Theology*, Berlin/New York, de Gruyter, 1980, p. 36-37).

⁴⁴⁷ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 264.

⁴⁴⁸ « Il n'y a aucune voie qui mènerait jusqu'à l'inconditionnellement puissant. Il nous saisit quand et où il veut, car il est toujours aussi pour nous l'obscurité inconditionnée, la mort et le jugement » (Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 249 ; Article paru dans *Theologische Blätter*, 1928, vol. 7, col. 109-118, suite à une conférence prononcée devant des cercles théologiques des Universités de Marburg, Tübingen et Halle).

Spirituelle s'impose à un individu ou à un groupe [...] La Présence Spirituelle peut saisir celui qui parle et élève ses paroles au rang de porteur de l'Esprit [...] mais le langage porteur de l'Esprit est en même temps universel parce qu'il transcende la rencontre particulière dont il est l'expression en l'orientant vers ce qui est universel, le Logos, critère de tout logos particulier »⁴⁴⁹.

L'on devrait se poser la question de savoir si la « théonomie », telle que Tillich l'entend pourrait un jour se réaliser et trouver dans le terrain de l'histoire son accomplissement réel ? Une période théonome se laisse-t-elle toujours à désirer, ou bien se concrétisera-t-elle un jour ou l'autre ? Se passera-t-on un jour de la religion par l'irruption de la « théonomie » ? Tillich ne semble pas l'admettre. On suit par là la remarque de Werner Schüssler dans son livre « *Jenseits von Religion und Nicht-Religion : Paul Tillich* » : « *Tillich sagt hierzu auch « ideale Theonomie ». In der idealen Theonomie kann es kein Nebeneinander von Religion und Kultur geben* »⁴⁵⁰. Et de renchérir : « *Die vollkommene Überwindung des Gegensatzes zwischen dem Heiligen und dem Säkularen ist aber in der Existenz, die unser Schicksal ist, nicht möglich. Der Versuch einer Überwindung bleibt in der Welt des Bedingten immer Fragment. Das Reich Gottes bleibt ein eschatologisches Symbol* »⁴⁵¹. Plus loin, Schüssler cite un passage important de Tillich sur la théonomie : « *Theonomie erscheint in dem, was ich die Religion des konkreten Geistes genannt habe, fragmentarisch, aber niemals vollkommen. Ihr Erscheinung ist eschatologisch, ihre Erwartung liegt jenseits der Zeit, im Ewigen* »⁴⁵². Si la « théonomie » tillichienne, irréalisable dans l'histoire, caractérise la période où il n'y aura plus ni religion, ni culture, ni Église, Tillich semble ne pas partager l'avis d'un certain Joachim de Flore qui exprimait l'idée de progrès dans une doctrine selon laquelle l'histoire se divise en trois ères : l'ère du Père dans l'Ancien Testament, l'ère du Fils dans le Nouveau Testament, et l'ère du Saint-Esprit dans laquelle il n'y aura plus d'Église puisque tout un chacun sera enseigné directement par l'Esprit⁴⁵³.

La quête d'une vie non ambiguë dans la direction de l'horizontal ne se termine jamais. La vie n'atteint jamais l'inconditionnel vers lequel elle se dirige, dit Tillich. « Elle ne l'atteint pas,

⁴⁴⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 275.

⁴⁵⁰ Werner SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion : Paul Tillich*, op.cit., p. 80.

⁴⁵¹ Ibid., p. 80-81.

⁴⁵² Ibid., p. 145.

⁴⁵³ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 58.

mais la quête demeure »⁴⁵⁴. Et d'ajouter : « Mais la théonomie ne peut jamais être complètement victorieuse ni complètement battue. Sa victoire est toujours partielle en raison de l'aliénation existentielle sous-jacente à l'histoire humaine. Sa défaite est toujours limitée par le fait que la nature humaine est essentiellement théonome »⁴⁵⁵. Dans un colloque qui avait pour thème l'encyclique *Pacem in terris* du pape Jean XXIII, Tillich refuse à admettre qu'on arrive un jour ou l'autre à un stade final de justice et de paix parfaites dans les limites de l'histoire mais « nous pouvons espérer des victoires partielles et ponctuelles sur les forces du mal à des moments bien précis »⁴⁵⁶, écrit-il. Sur ce point, Tillich se sépare nettement de Teilhard de Chardin dont il se sent très proche à bien des égards comme il le précise lui-même : la théonomie, qu'il appelle « la religion de l'Esprit concret »⁴⁵⁷ se réalise de façon fragmentaire dans l'histoire et jamais en plénitude. L'accomplissement de la théonomie n'est pas horizontal et historique, mais vertical et eschatologique, dans une attente qui dépasse le temps en direction de l'Ultime éternel⁴⁵⁸. Parlant de la théonomie, Tillich précise que « son accomplissement est eschatologique, sa fin est dans une attente qui se dirige au-delà du temps vers l'éternité [...] Le fait même de donner une conférence comporte l'intention de réaliser un progrès dans une certaine direction, mais ce n'est pas être « progressiste », ce n'est pas imaginer qu'il y aura un accomplissement dans le temps un jour ou l'autre. C'est là que je me sépare de Teilhard de Chardin dont par ailleurs je me sens très proche à bien des égards »⁴⁵⁹.

⁴⁵⁴ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 122.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 271.

⁴⁵⁶ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 414. (Texte paru dans *Criterion*, Chicago 4, 2 (1965), p. 15-18).

⁴⁵⁷ Werner Schüssler considère que selon Tillich la « religion de l'Esprit concret » est l'unité de la « substance sacramentelle » et de la « critique prophétique » : « *Die Einheit von sakramentaler Grundlage und prophetischer Kritik in einer Religion bezeichnet Tillich als die « Religion des konkreten Geistes » » (Werner SCHÜSSLER, « Was uns unbedingt angeht » », op.cit., p. 152). Schüssler fait remarquer dans le même sillage que la « religion de l'Esprit concret » n'est pas réalisable sur le terrain de l'histoire ; cette « synthèse idéale » n'existe pas, elle est le but inhérent à l'histoire de la religion, son *télos* : « *Aber eine « ideale Synthesis » hat keine Existenz. Darum kann die « Religion des konkreten Geistes » immer nur das Telos, das innere Ziel der Religionsgeschichte sein ; als solche ist sie nicht realisierbar » (Ibid., p. 153).**

⁴⁵⁸ Schüssler fait le rapprochement entre la théonomie de Tillich et l'Idée au sens platonicien, laquelle dit quelque chose sur la nature de la Réalité derrière la réalité. La théonomie est donc proche du *télos* platonicien : « D.h. *ideale Theonomie ist und bleibt Idee, Idee im Sinne Platons, die etwas über das Wesen der Wirklichkeit aussagt, hinter der die Wirklichkeit aber immer zurückbleibt » (Werner SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion : Paul Tillich*, op.cit., p. 89). Et d'ajouter : « *So wie das telos der Eichel ist, ein Eichbaum zu werden », so ist die Religion des konkreten Geistes das Telos der Religionsgeschichte, genauer: der konkreten Religion » (Ibid., p. 141).**

⁴⁵⁹ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 193.

Le démonique, être et non-être

Il est inadéquat selon Tillich d'affirmer que le démonique s'oppose radicalement au divin au sens où il est la négation absolue de Dieu (non-être). Tout ce qui existe participe à Dieu, même le démonique. S'il ne participait pas à Dieu, il n'aurait jamais existé. Le démonique n'est pas anti-divin au sens où il n'a rien à voir avec le divin ; il est plutôt la démonisation du divin, la perversion du divin. Il est ce qui, en participant au divin, s'oppose au divin de par cette participation. Ce n'est pas une participation en Dieu pour Dieu, mais une participation en Dieu contre Dieu⁴⁶⁰. Tillich écrit dans la *Dogmatique* : « Même dans le mal, l'inconditionné est encore ce qui porte : « Dans le mal Tu montres Ta colère » ; l'inconditionné porte encore là la contradiction qui s'oppose à lui »⁴⁶¹. C'est la même idée que Tillich exprime en opposant le divin au démoniaque dans *Philosophie de la Religion* : « Le démoniaque possède toutes les formes d'expression du sacré, mais il les possède sous le signe de l'opposition contre la forme inconditionnée, et il les possède avec l'intention de la destruction »⁴⁶². C'est en fonction de Dieu que le démonique s'oppose à Dieu, c'est en participant à l'être que le non-être s'oppose à lui. Le non-être n'est pas la négation totale de l'être parce qu'il a eu de l'être la capacité de s'opposer à lui. Tillich semble traduire l'un des éléments fondamentaux de la pensée luthérienne. Il écrit : « [...] bien que Dieu agisse en toute chose dans l'histoire, cette histoire est en même temps la lutte entre Dieu et Satan, entre leurs desseins. Luther traduit ces thèmes en disant que Dieu agit effectivement même en Satan ; en effet, comment Satan pourrait-il être en dehors de Dieu puisque Dieu est le pouvoir d'être en tout ? »⁴⁶³. C'est ce caractère à la fois divin et anti-divin du démonique qui le rend ambigu⁴⁶⁴. L'ambiguïté du démonique revient au fait qu'il participe d'une

⁴⁶⁰ Les Pères de l'Église ont montré que le péché d'Adam ne consistait pas dans sa prétention à devenir semblable à Dieu (ce qui est bien en soi vu l'importance de la divinisation dans la théologie orientale) mais dans sa volonté d'égaliser Dieu sans Dieu et en dehors de Dieu alors qu'il faudrait le faire en Dieu et avec Dieu. Jean Richard a souligné comment Tillich, à l'instar de Schelling, conçoit le péché de l'homme comme une tentative vaine de vouloir être comme Dieu : « Finalement, le péché de l'homme consiste à vouloir être comme Dieu, en actualisant comme Dieu la première puissance, en se posant lui-même comme le fait Dieu. Et c'est là son erreur, car il n'est pas comme Dieu le seigneur des puissances » (Jean RICHARD, « Les religions non-chrétiennes et le christianisme dans la première dissertation de Tillich sur Schelling », art.cit., p. 419).

⁴⁶¹ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 23.

⁴⁶² Paul TILLICH, *Philosophie de la Religion*, op.cit., p. 84.

⁴⁶³ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 306. (Textes des conférences données à Washington en 1950, et publiées en hécographie, *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 320-353)

⁴⁶⁴ Schelling a ainsi compris le lien entre le bien et le mal quand il a développé la question de la liberté dans son rapport avec le panthéisme et sa compatibilité avec le concept de système. Il écrit : « Soit encore cette proposition : « le bien est le mal » ; elle veut dire simplement que le mal n'a pas la puissance d'être par soi-même ; ce qui en lui est étant, c'est, considéré en et pour soi, le bien. Mais on l'interprète comme la négation de la différence éternelle du

façon dénaturée à la puissance et à la sainteté du divin. Il nie le divin à la base de sa participation au divin. Tillich a précisé : « L'esprit déformé est encore de l'esprit ; la sainteté déformée est encore de la sainteté »⁴⁶⁵.

Tillich considère qu'il n'est de pire démonisme que le démonisme religieux. La communauté religieuse démonisée rejette, avec la solidité de ses institutions sacrées, ses coutumes sacrées, ses systèmes juridiques et dogmatiques sacrés, toute critique élevée au nom de la justice. Elle annule toutes les critiques au nom du Sacré, alors qu'elle ne représente plus le Sacré qui la transcende parce qu'elle a remplacé l'autotranscendance du Sacré par sa propre transcendance. La démonisation est donc l'*hybris* mais à l'intérieur du sacré, l'affirmation du fini en tant qu'infini au nom du sacré. Tillich fait allusion au mouvement de la réforme qui était né à l'intérieur de l'Église mais qui a été combattu par ce qu'on a appelé le mouvement de la contre-réforme. Il souligne que c'est là où le fossé entre le protestantisme et le catholicisme s'est creusé. Il écrit : « L'Église romaine admet (au moins en principe) qu'on puisse juger de manière critique son institution, ses décisions doctrinales, ses traditions rituelles, ses principes moraux, sa structure hiérarchique. Elle juge sur le fondement de sa perfection institutionnelle, mais elle soustrait ce fondement lui-même à tout jugement. Le protestantisme ne peut accepter que le prédicat de sainteté soit conféré aux Églises, s'il repose sur une forme quelconque de perfection institutionnelle. La sainte Église est aussi une Église déformée. Ceci vaut pour toutes les Églises de tous les temps et de tous les lieux »⁴⁶⁶.

Tillich a montré la différence entre la profanation et la démonisation en ces termes : « Dans la conception mythologique, les démons sont des êtres divins anti-divins [...] Le démoniaque ne résiste pas à l'autotranscendance comme le profane, mais il fausse l'autotranscendance en identifiant un quelconque porteur du sacré au sacré lui-même [...] La

juste et de l'injuste, de la vertu et du vice, comme si les deux choses revenaient logiquement au même ». (F.-W. SCHELLING, *Œuvres métaphysiques*, op.cit., [341], p. 129). Schüssler reconnaît qu'il y a une certaine similitude entre le démonique selon Tillich et l'*Abgrund* de Schelling (première puissance) et n'admet pas qu'ils sont identiques ou ancrés en Dieu : « *Bei allen Problemen der Interpretation kann aber festgehalten werden, dass Tillich das Dämonische als metaphysische Perversion und nicht als ethischen Mangel versteht und dass er-entgegen dem Schelling der « Freiheitsschrift »- das Dämonische nicht in Gott selbst verankert. Das Dämonische ist zwar ein mögliches Symbol für die Abgrund-Dimension am Grund-Abgrund des Unbedingten, aber es ist nicht selbst mit dieser Abgrund-Dimension identisch* » (Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 52).

⁴⁶⁵ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. V, op.cit., p. 121.

⁴⁶⁶ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 185.

prétention du fini à l'infini ou à la grandeur divine caractérise le démonique »⁴⁶⁷. Et d'ajouter dans *Aux confins* : « Est démonique quoi que ce soit de fini et de limité érigé à la stature de l'infini »⁴⁶⁸. Ceci n'empêche pas, aux yeux de Tillich, que le profane puisse devenir lui-même démonique au moment où il se pare de la sainteté de l'Inconditionné. C'est le cas des États qui se parent d'une dignité religieuse inconditionnelle exigeant une adhésion inconditionnelle ; c'est le cas aussi des fonctions culturelles et scientifiques (comme l'absolutisme scientiste) ou des individus cherchant à se transformer en idoles (comme toutes les formes d'idolâtrie)⁴⁶⁹. Sans oublier non plus le nationalisme et le racisme idolâtres comme la fausse prophétie revendiquée par le nazisme⁴⁷⁰.

Le symbole, être et non-être

« Le symbole est le langage de la religion. Il est le seul langage dans lequel la religion peut s'exprimer directement »⁴⁷¹. Ces paroles de Tillich montrent à quel point le symbole occupe une place primordiale dans toute expression religieuse, qu'elle soit théologique, philosophique ou même artistique. La caractéristique essentielle du symbole c'est qu'il renvoie au-delà de lui-même et non à lui-même. C'est ce qui enlève au symbole toute prétention à l'absoluité et l'empêche de se démoniser. Dans tout symbole, il y a un signifiant et un signifié. Le signifiant est toujours pris d'une matière première que Tillich désigne par le terme allemand (*Stoff*) mais le signifié est ce à quoi le symbole renvoie, au-delà de la matière, donc au-delà de lui-même. Ce qui fait de la matière un symbole c'est justement ce à quoi il renvoie, ce dont il est l'expression. Sinon, il ne serait pas symbole, mais matière. Il serait un signifiant sans signifié, une matière sans contenu, un conditionné sans l'Inconditionné. Si le symbole renvoie à lui-même, il se prend en même temps pour le signifiant comme pour le signifié ; il devient démoniaque, il s'hétéronomise et s'idolâtre. La matière première du symbole (*Stoff*) est empruntée au monde fini parce que ce à quoi renvoie le symbole, à savoir l'Inconditionné, l'Infini, ne peut se révéler et ne se laisse appréhender que par et dans ce qui est fini, dans la matière. Ce qui fonde l'inéluctabilité du symbole c'est qu'il se nie lui-même (non-être) pour affirmer autre chose que lui-même, l'Inconditionné (être). Le symbole ne peut affirmer l'Inconditionné (positivité) qu'à la base de sa

⁴⁶⁷ Ibid., p. 114.

⁴⁶⁸ Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 48.

⁴⁶⁹ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 117.

⁴⁷⁰ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. V, op.cit., p. 115.

⁴⁷¹ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 169.

négarion de lui-même devant l'Inconditionné (négarivité). C'est moyennant le non-être (négarion) qu'il affirme l'être (affirmation). C'est moyennant sa propre négarion (non-être) qu'il affirme l'Inconditionné (être) auquel il renvoie et qu'il exprime. Le symbole n'est symbole qu'au moment où il se nie. S'il ne se nie pas lui-même, il se nie comme symbole et devient matière. Il devient forme sans substance, une culture sans religion, une autonomie autosuffisante ou une hétéronomie démonique. S'il ne se nie pas (être), il se nie (non-être) comme symbole et re-nie l'Inconditionné. Il devient renégat. Bref, le symbole ne peut être que théonomique. Il vit de sa propre négarion devant l'Inconditionné. Tillich exprime par ces mots l'élément négatif (non-être) dans le symbole : « L'aspect négatif de la convenance d'un symbole consiste en ce qu'il se nie lui-même dans ce qu'il a de concret et par là devient transparent pour ce qu'il désigne »⁴⁷². La transparence d'un symbole réside dans sa capacité à se laisser pénétrer par l'Inconditionné et dans son aptitude à se nier lui-même, donc à ne pas devenir opaque. L'opacité du symbole fait réfléchir les rayons de l'Inconditionné, il les fait renvoyer à leur origine en renvoyant à lui-même la lumière et non à l'Inconditionné.

Tillich assigne au symbole une dimension « représentative ». Le symbole re-présente l'Inconditionné à la base de sa participation à l'Inconditionné. L'Inconditionné qui n'est pas là (non-être) se rend présent (être) par la re-présentation que le symbole opère⁴⁷³. Tillich écrit : « Celui qui représente une personne ou une institution participe à l'honneur de ceux qu'il « représente ». L'honneur, dans ce cas, ne revient pas au représentant lui-même, mais à la personne ou à la chose qu'il représente. Cet exemple montre que le symbole participe à la réalité qu'il représente et dont il rayonne la puissance de sens et la puissance d'être »⁴⁷⁴. Eu égard à l'être et au non-être, le symbole, selon Tillich, peut jouer à la fois le rôle d'une puissance de construction et d'intégration (positivité) comme d'une puissance de destruction et de dissolution (négarivité). Les symboles religieux jouissent d'une puissance édifiante, apaisante et stabilisante

⁴⁷² Ibid., p. 177.

⁴⁷³ Déjà toute « re-présent-ation » suppose une mise en présence (être) de quelque chose d'absent (non-être). La « re-présent-ation » rend présent dans l'être ce qui est absent dans le non-être. Les termes allemands de « *Dar-stellung* » ou de « *Vor-stellung* » sont à interpréter plus ou moins dans ce même sens. « Re-présenter » c'est aussi poser « *Stellen* » devant « *Vor* » les yeux de l'esprit, c'est voir « *Vor* » ce qui est posé « *gestellt* » dans l'esprit. L'esprit voit par ce qui est posé « *gestellt* » devant lui « *Vor* », d'où le verbe allemand de « *vor-stellen* ». Dans cette optique, le symbole rend *présent* l'Inconditionné, le pose devant, à la vue de l'esprit, mais il le dérobe en même temps parce que l'Inconditionné ne se laisse pas absorber par le symbole : « Dans le symbole religieux, au contraire, ce qui est signifié transcende infiniment tout fini », écrit Tillich. Autrement, il serait objet parmi les objets et conditionné dans un monde conditionné (Ibid., p. 173).

⁴⁷⁴ Ibid., p. 171.

et octroient, par la puissance de ce à quoi ils renvoient, une force de guérison et de salut aux membres d'une même communauté ou d'un même groupe. Que ce soit dans le domaine politique ou religieux, un roi, un événement, un récit, une œuvre d'art, un rite sacré peuvent devenir des symboles et des puissances d'unification et de cohésion (être). Par contre, des symboles surtout démoniaques, peuvent exercer l'effet inverse d'une force destructrice (non-être), engendrant des dépressions, de l'angoisse et du fanatisme. Tillich donne l'exemple d'un symbole politique démoniaque comme celui du « Führer » ou de la croix gammée qui ont amené au désastre des peuples et des continents⁴⁷⁵.

Le symbole de la croix

Comme on l'a déjà souligné, tout sacrement doit se nier (non-être), donc se sacrifier, au profit de l'Inconditionnel dont il est le sacrement. Et l'on a montré comment le sacrifice de la croix fonde la légitimité et l'authenticité de tout sacrement. On peut en dire autant du symbole, dans la mesure où le symbole de la croix se tient, selon Tillich, au cœur de toute la symbolique chrétienne, comme il l'affirme avec sagacité : « Le symbole de la croix, qui se tient au cœur de toute la symbolique chrétienne, représente bien la critique la plus radicale de l'élévation à l'absolu d'objets ou de personnes sacrés [...] On peut donc dire qu'un symbole religieux est d'autant plus « vrai » qu'il se refuse davantage à être élevé à l'absolu et à être pris à la lettre. Alors, par le fait qu'il se nie lui-même, il renvoie d'autant plus nettement au-delà de lui au « sacré lui-même », à la puissance qui soutient l'être et le sens »⁴⁷⁶. La croix est le symbole de la négation la plus radicale (non-être) et de l'affirmation la plus radicale (être). Tillich préconise que le symbole le plus adéquat pour exprimer l'absolu est celui qui exprime en même temps son manque de l'absolu, et que le critère dont la foi chrétienne se sert pour juger les autres doit s'appliquer surtout à elle-même. Le seul critère qui juge les autres en les niant est le même critère par lequel le christianisme se juge lui-même en se niant⁴⁷⁷. C'est en cela que réside tout le

⁴⁷⁵ Ibid., p. 172.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 178.

⁴⁷⁷ C'est en se jugeant lui-même que le christianisme peut prétendre à l'universalité. Il n'est universel que parce qu'il critique sa particularité et ne prétend pas que cette particularité puisse s'élever à l'universalité. Le christianisme n'est universel que dans la mesure où il ne prétend pas que sa forme particulière épuise le caractère universel et inconditionnel de l'absolu. Aucune forme particulière et conditionnée n'a le droit de s'octroyer l'universalité de l'absolu et son inconditionnalité. Tillich dit : « Le christianisme, dans le symbole de la « croix du Christ », traduit cette conscience qu'il a de son caractère conditionnel- même si les Églises chrétiennes oublient le sens de ce symbole en conférant l'absolu à leur propre expression particulière de l'absolu. C'est l'autocritique radicale du

sens du symbole de la croix comme négation de soi⁴⁷⁸. Ce paragraphe est l'un des plus beaux que Tillich n'ait jamais écrit : « Tout type de foi a tendance à ériger en valeur absolue ses symboles concrets. C'est pourquoi le critère décisif de la vérité de la foi réside en ce fait qu'elle porte en elle un élément de négation de soi. Le symbole le plus adéquat est alors celui qui exprime non seulement l'absolu mais également son propre manque de l'absolu. À l'encontre de toutes les autres religions, le christianisme s'exprime dans un symbole de cette sorte : la croix du Christ. Jésus n'aurait pu être le Christ s'il ne s'était sacrifié lui-même- en tant que Jésus- à ce Christ qu'il avait à être. Accepter Jésus comme le Christ sans accepter Jésus le crucifié est une forme d'idolâtrie. La préoccupation ultime du chrétien n'est pas Jésus, mais le Christ en Jésus le crucifié »⁴⁷⁹. Et d'ajouter dans *La dimension oubliée* : « Si le christianisme prétend posséder dans son symbolisme une vérité supérieure à toute autre vérité, cette vérité se trouve dans le symbole de la croix, dans la croix de Jésus-Christ. Lui, qui incarne en lui-même la plénitude de la présence divine, ne s'offre pas en personne pour devenir une idole, un dieu à côté de Dieu, un demi-dieu, comme ses disciples auraient aimé le faire de lui. Et c'est pourquoi l'histoire décisive est celle dans laquelle Jésus n'accepte le nom de « Christ » que lui offre Pierre qu'à condition d'aller à Jérusalem, d'y souffrir et d'y mourir. Cela signifie qu'il refuse de devenir une idole. Tel est le critère de tout symbole et c'est le critère auquel toute Église chrétienne devrait se soumettre »⁴⁸⁰.

Toute sa vie durant, le Christ ne renvoyait pas à lui-même mais au Père dont il est l'expression⁴⁸¹. « Il est l'image visible de Dieu invisible » (Colossiens 1, 15), dit Saint Paul. Le Christ ne s'est pas fait centre de lui-même, il s'est décentré pour placer le Père au centre de lui-

christianisme qui le rend plus apte à l'universalité- aussi longtemps qu'il maintient cette autocritique comme une force agissante au cœur de sa propre vie » (Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 137).

⁴⁷⁸ Schüssler écrit : « Allein im « Symbol des Kreuzes » sieht Tillich ein Symbol, das jeder anderen Wahrheit überlegen ist, weil Jesus Christus, der in sich die Fülle göttlicher Gegenwart verkörpert, sich selbst opfert, um nicht ein Götze, ein Gott neben Gott, ein Halbgott zu werden » (Werner SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion: Paul Tillich*, op.cit., p. 98).

⁴⁷⁹ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 110. Dans le même sens Tillich ajoute dans un autre paragraphe : « Néanmoins le chrétien peut avoir le courage d'affirmer sa foi en Jésus qui est le Christ. Il sait que les déviations idolâtriques sont possibles et même inévitables, mais il sait aussi que pour juger les abus idolâtriques un critère lui est donné dans l'image même du Christ : la croix » (Ibid., p. 117).

⁴⁸⁰ Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, op.cit., p. 99.

⁴⁸¹ Par son Oui à la croix, le Christ a dit Non à la présomption de la volonté de se poser inconditionnellement en dehors de l'Inconditionné. Dans sa *Dogmatique*, Tillich le dit clairement : « Finalement, il manque [au Christ] la présomption, qui est le péché originel, c'est-à-dire la volonté de se poser inconditionnellement, en dehors de la clarté de Dieu [...] La victoire complète sur la présomption religieuse, c'est le Oui à la croix, c'est la Passion et ses signes avant-coureurs » (Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 321 ; Nous ajoutons)

même comme au centre du monde, de la vie et de l'histoire. Le Christ s'est nié (négativité) pour affirmer le Père (positivité). Et parce qu'il s'est nié (non-être) pour affirmer le Père (être), le Père l'a affirmé à son retour en le ressuscitant (être) d'entre les morts (non-être)⁴⁸². Le Christ désignait du doigt le Père comme Jean-Baptiste désignait du doigt le Christ. Chaque chrétien qui désigne du doigt la croix désigne du doigt le Père tant que le crucifié indique le Père et en est le symbole vivant. Tillich y fait allusion en usant d'image esthétiquement architecturale : « Nous pouvons désigner du doigt avec passion le crucifié, comme le fait Jean-Baptiste dans le retable étonnant de Matthias Grünewald, mais nous ne pouvons pas faire de lui une autorité établie. Dans ce tableau, le doigt de Jean-Baptiste indique la croix. C'est là le plus grand symbole de l'autorité véritable de la Bible et de l'Église »⁴⁸³.

Le symbole de la croix reste le meilleur pour Tillich. Pourquoi ? La raison en est que ce symbole a emprunté sa matière non à la nature inanimée, c'est-à-dire au monde des plantes et des animaux, mais à la nature animée qu'est la nature humaine. Le symbole de la croix n'est pas un symbole de bois mais un symbole d'homme au sens où c'est l'homme-Jésus qui a été crucifié. Il n'y a pas de croix sans crucifié, sans qu'un homme soit accroché là-dessus. Seul en l'homme, toutes les dimensions de la réalité sont présentes et contenues. Tillich écrit : « C'est pourquoi toutes les grandes religions ont édifié leurs symboles à partir de la représentation d'une vie humaine [...] La valeur religieuse d'un symbole dépend donc de la mesure où il exprime la préoccupation ultime de l'homme dans une vie humaine concrète »⁴⁸⁴.

L'autorité véritable n'est pas l'autorité d'un symbole ecclésiastique, d'un dogme, d'une doctrine, d'un rite, d'un homme, d'un pape, d'une Église, d'une religion. L'autorité véritable est celle de l'homme Jésus qui s'est vidé de toute autorité sur la croix. La croix a détruit toute autorité humaine s'érigeant au rang d'une autorité ultime et absolue. C'est sur la croix que le

⁴⁸² Dans un article qu'il intitule *Les critères du symbole religieux*, André Gounelle parle de la croix du Christ comme d'un symbole auto-contestant renvoyant au Père, il écrit : « C'est ce qui se passe dans le symbole sur lequel se fonde le christianisme : la croix du Christ. À Golgotha, Jésus sacrifie l'homme de chair et de sang qu'il a été au sens et à la présence dont il est porteur. Le message prend sa pleine vérité dans la mort du messager, le symbolisé se dévoile dans le crucifiement du symbolisant. Pour être vraiment le Christ, le messie, la véritable image de l'ultime, et non pas une idole, pour conduire à Dieu et ne pas en détourner à son profit, Jésus doit mourir. Il montre ainsi que la vérité dernière de sa vie et la nôtre ne réside pas dans son individualité historique, mais dans celui qu'il représente et qu'il appelle son Père » (André GOUNELLE, « Les critères du symbole religieux », dans *Das Symbol als Sprache der Religion, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, op.cit., p. 57).

⁴⁸³ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 125.

⁴⁸⁴ Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, op.cit., p. 178.

Christ a détruit l'autorité du temple parce qu'il est le véritable Temple de Dieu, « Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai » (Jean 2, 19). Tillich écrit : « Même l'autorité de Jésus le Christ n'est pas l'image consacrée d'un homme qui gouvernerait en dictateur : il a l'autorité de celui qui s'est vidé lui-même de toute autorité, il a l'autorité de l'homme sur la croix. C'est une seule et même chose que de dire : Dieu est Esprit et Dieu est manifeste sur la Croix. Vous qui lutez *contre* les autorités, et vous qui militez *pour* les autorités, écoutez l'histoire qui nous relate que Jésus a combattu contre les autorités et qu'il a établi une autorité qui ne peut être établie ! Vous y trouvez la réponse qu'aucune réponse ne peut être donnée, sauf celle-ci : au-delà de toute autorité préalable, vous devez vous maintenir ouverts à la puissance de celui qui est le fond et la négation de tout ce qui a autorité dans les cieux et sur la terre ! »⁴⁸⁵. Le fond de toute autorité (être) est la négation de toute autorité (non-être) dans l'autorité de la croix. Il y a une seule autorité qui n'est pas autorité : la croix du Christ, *fond* (positivité) et *effondrement* (négativité) de toute autorité.

La vie, être et non-être

Réduite à l'être, la vie est le processus par lequel l'être s'actualise, passant de l'être potentiel (non-être) à l'être réel (être). Tillich compare ce processus vital à un mouvement dynamique à la fois centrifuge et centripète. L'être potentiel s'actualise et s'auto-crée en sortant de son soi centré et en y revenant. C'est exactement comme le cercle qui part d'un centre bien défini, s'éloigne de ce point pour revenir à ce même point pour « s'accomplir » comme cercle. La centricité de l'être est ce qui préserve son identité en dépit des changements qu'il subit. Sans un soi centré sur lui-même, l'être se perd dans le mouvement dynamique qui le fait sortir de lui-même pour acquérir du nouveau, pour s'actualiser indéfiniment, et s'auto-crée en créant du nouveau. La centricité de l'être, Tillich l'appelle l'auto-identité persistante de l'être. L'être se préserve contre toute sortie de soi, contre tout changement et toute nouveauté. L'être se préserve contre la menace du non-être, contre la perte de son être dans le non-être. Il sort de soi et revient à soi dans une dynamique de sortie et d'entrée sans fin. Tillich appelle le processus par lequel le soi sort de lui-même et revient à lui-même « auto-altération ». L'être s'*altère* en devenant un *autre* soi-même sans perdre son identité, c'est pourquoi il s'*auto-altère*. L'être ne s'altère pas définitivement sans revenir à lui-même, autrement il se perdrait et perdrait son auto-

⁴⁸⁵ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 128.

identité. L'altération (devenir autre) doit s'accompagner toujours d'une préservation : l'altération est une auto-altération.

De ce fait, Tillich distingue trois stades dans le processus de la vie : l'identité à soi (la centricité, le potentiel, l'identité), l'altération de soi (changement, devenir, actualisation), et le retour à soi (préservation et conservation de l'identité, auto-intégration). À travers le processus vital, l'être potentiel s'actualise, s'auto-crée, s'auto-altère et s'auto-intègre. L'être s'auto-altère et intègre toute nouveauté en s'auto-intégrant. Il intègre l'être et intègre le non-être dans l'être. L'auto-intégration est ce par quoi l'être ne se laisse pas sombrer dans le non-être, dans la perte de son identité. L'être intègre et le non-être et l'être. Il s'auto-intègre en intégrant l'altérité. Tillich écrit : « L'auto-identité persiste dans l'auto-altération. L'autre (*alterum*), du processus d'altération est à la fois détourné du centre et ramené au centre »⁴⁸⁶. La vie tend à la nouveauté en sauvegardant sa centricité. Il n'y a pas de vie sans une altération de l'être dans son mouvement de sortie vers le non-être (négativité), vers ce qui n'est pas encore, vers la nouveauté (dans l'altération de soi) et sans une intégration du non-être à l'être (positivité/dans le retour à soi de l'auto-préservation). Il n'y a pas de vie sans un mouvement de l'être vers le non-être (négativité/altération) et sans un mouvement du non-être vers l'être (positivité/préservation).

Dans le même sens, Tillich présente dans *La dimension oubliée* les processus vitaux comme deux mouvements imbriqués et de sens contraire. Le vivant se dépasse lui-même vers quelque chose de nouveau et le fait, non en se perdant, mais en refluant vers lui-même pour se retrouver. Tillich prend l'exemple de l'orateur qui nous élève au-dessus de ce que nous sommes déjà. Les destinataires de la parole veulent s'approprier les connaissances nouvelles qu'apporte l'orateur mais ne veulent pas quand même que la magie de la parole détruise leurs êtres et les arrache à leurs êtres propres. Après s'être enrichis du contenu du discours, ils veulent revenir à eux-mêmes avec un plus tout en restant ce qu'ils sont. Tillich écrit : « Ce simple exemple de l'auditeur pendant un discours indique un caractère fondamental de toute vie : le dépassement de soi et le retour à soi de tous les processus vitaux. De ce phénomène de base, on peut déduire trois processus majeurs de la vie. Ils sont contenus en elle. J'appelle le premier processus : l'auto-intégration de la vie, le second : l'auto-production de la vie, le troisième : l'auto-sublimation de la vie [...] Dans tous les domaines, sous le règne de chaque dimension, la vie s'intègre elle-

⁴⁸⁶ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 35.

même, se produit elle-même, se sublime elle-même [...] En tout processus vital, la désintégration s'oppose à l'auto-intégration, la destruction à l'auto-production et la profanisation à l'auto-sublimation »⁴⁸⁷.

Accroissement et conservation

Tillich a lu Nietzsche⁴⁸⁸. Cela se remarque surtout quand Tillich décrit la vie comme un processus continu d'altération et de préservation. Même la vie de Dieu se caractérise par un mouvement de sortie de soi et de retour à soi : « Ce qui compte, lorsque nous parlons d'un Dieu vivant, c'est le mouvement de sortie de soi et de retour à soi qui l'habite »⁴⁸⁹, dit Tillich.

Selon Nietzsche, la vie se caractérise par deux traits fondamentaux, à savoir la conservation et l'accroissement. La conservation est à la préservation ce que l'accroissement est à l'altération. La vie accroît sa puissance en s'altérant et se conservant elle-même. Si l'essence de la vie consiste dans la « volonté de puissance » c'est parce que la vie est le pouvoir d'une volonté qui se veut elle-même. La vie croît en croissant sa propre volonté de puissance⁴⁹⁰. La valeur de la vie consiste en ceci que plus elle croît et se préserve, plus elle est capable de la plus haute réalisation comme combinaison de l'accroissement et de la conservation. Dans son œuvre *Holzwege*, à laquelle Tillich fait explicitement allusion⁴⁹¹, Heidegger commente Nietzsche dans ces termes : « À l'essence de la vie appartient de vouloir croître, l'accroissement perpétuel. Toute conservation de la vie est déjà au service d'une croissance de vie. Toute vie qui se borne à la pure conservation est déjà déclin [...] Mais aucun accroissement n'est possible s'il n'existe pas au préalable et n'est pas conservée ensuite une base, un fonds (*Bestand*) assuré et ainsi seulement capable d'accroissement. Le vivant est donc une association formée par la combinaison des deux traits fondamentaux : accroissement et conservation ; en d'autres termes,

⁴⁸⁷ Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, op.cit., p. 121-123.

⁴⁸⁸ Voir C. DANZ, W. SCHÜSSLER, et E. STURM, *Tillich und Nietzsche, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Lit Verlag, Band 3/2007, 2008.

⁴⁸⁹ Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 140.

⁴⁹⁰ Dans son article *Will to Power vs. Agape*, Donald F. Dreisbach raconte qu'une fois *The Christian Century* a demandé à un certain nombre de penseurs chrétiens éminents de lister les livres qui ont le plus façonné leur attitude professionnelle et leur philosophie de vie, la réponse de Tillich était la « volonté de puissance » de Nietzsche ainsi que des œuvres de Heidegger, Kierkegaard, Otto, Goethe etc. (Donald F. DREISBACH, « Will to Power vs. Agape », dans *Tillich und Nietzsche, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, op.cit., p. 56).

⁴⁹¹ Paul TILLICH, *Amour, Pouvoir et Justice. Analyses ontologiques et applications éthiques*, trad. de l'anglais par Théo Junker, PUF, Paris, 1964, p. 27.

il est une « formation complexe de la vie »⁴⁹². Cette combinaison de l'accroissement et de la conservation caractérisant la vie selon Nietzsche recoupe exactement ce que Tillich entend par la combinaison de l'altération dans son mouvement centrifuge s'éloignant du centre, et de la préservation dans son mouvement centripète revenant au centre. Dans un sens pareil Nietzsche a décrit la vie comme un cercle qui ne s'accomplit jamais parce qu'il est l'éternel retour au même dans son mouvement cyclique. Heidegger a vu la liaison métaphysique étroite qui lie les deux concepts nietzschéens de la « volonté de puissance » et de l'« Éternel Retour du Pareil » que Tillich a traduits en termes d'expansion désignant la « volonté de puissance » et de contraction désignant l'« Éternel Retour du Pareil ». La volonté n'accroît sa puissance (comme volonté de puissance et d'expansion) que parce qu'elle se veut elle-même (comme volonté de retour éternel à elle-même). La volonté se veut elle-même dans son mouvement d'expansion comme « volonté de puissance » et dans son mouvement de contraction comme « Éternel Retour du Pareil ». Heidegger écrit : « Dans la mesure où la volonté veut se dépasser elle-même dans la puissance, jamais elle ne trouve de repos, aussi riche soit la vie. Car elle ne déploie puissance que dans le débordement de sa propre volonté. Ainsi revient-elle constamment à soi en tant que pareille. Le mode sur lequel est l'étant en son entier-dont l'*essentia* est la volonté de puissance- le mode sur lequel l'étant en son entier existe, son *existentia*, c'est l'« Éternel Retour du Pareil ». Les deux paroles fondamentales de la métaphysique de Nietzsche, « Volonté de Puissance » et « Éternel Retour du Pareil », déterminent l'étant en son être d'après les deux perspectives qui guident la Métaphysique depuis l'Antiquité, c'est-à-dire d'après l'*ens qua ens* au sens d'*essentia* et d'*existentia* »⁴⁹³.

Dans un paragraphe de la *Dynamique de la foi* traitant du rapport entre la foi et l'intégration de la personnalité Tillich stipule qu'aucun être humain ne peut subsister sans un centre personnel, c'est-à-dire sans une préoccupation ultime qui le fait vivre. Tillich écrit : « Et de même que l'absolu est le fondement de tout ce qui est, de même la préoccupation ultime est le centre qui réalise l'intégration de la vie personnelle. Être sans préoccupation ultime, c'est être sans avoir un centre [...] parce qu'un être humain qui serait privé totalement de centre cesserait

⁴⁹² M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de l'allemand par Wolfgang et édité par François Fédier, Gallimard, 1962, p. 188-189.

⁴⁹³ Ibid., p. 196.

d'être un être humain »⁴⁹⁴. La figure du cercle a d'autres fonctions que de représenter le rapport entre l'identité et l'altérité. Elle a pour fonction de représenter, à l'intérieur de l'identité elle-même, comment le centre fait l'unité de tous les éléments de la vie personnelle de l'homme, c'est-à-dire les éléments corporels, inconscients, conscients, spirituels. L'homme ne peut s'intégrer sans qu'il ait un centre qui le préoccupe ultimement et qui réunit en son centre individuel tous les éléments de sa vie personnelle. L'homme est un centre indivis mais chaque fois que ce centre fait quelque chose, ce sont tous les éléments de sa vie personnelle qui entrent en action et s'activent ensemble sans aucune division. Le centre n'est centre que parce qu'il focalise et réunit en lui tous les éléments et les composantes de la vie personnelle de l'homme. Tillich écrit : « Ce centre fait l'unité de tous les éléments de la vie personnelle de l'homme, des éléments corporels, inconscients, conscients, spirituels. À tout acte de foi participent chaque fibre du corps de l'homme, chaque aspiration de son âme, chaque fonction de son esprit. Mais le corps, l'âme et l'esprit ne sont pas trois parties de l'homme : ils sont trois dimensions de l'être humain, toujours présentes les unes aux autres, car l'homme est une unité et non un composé de parties. C'est pourquoi la foi ne relève pas de l'esprit seul, ni de l'âme opposée à l'esprit et au corps, ni du corps seul (pris au sens de vitalité), mais elle est l'élan de la personnalité tout entière en direction de quelque chose qui revêt pour elle un sens et une importance ultimes »⁴⁹⁵. Eu égard à la vie de la foi, et puisque seule une préoccupation ultime réalise l'intégration de la vie personnelle en un centre, il s'ensuit que seule la vie de la foi dirige la vie consciente de l'homme et lui donne un objet de préoccupation comme centre de « concentration »⁴⁹⁶. Tillich fait remarquer que seule la préoccupation ultime est à même d'unifier toutes les tendances à l'intérieur de la conscience humaine et de faire évanouir les conflits des tendances qui tendent à la désintégration et la dispersion du centre personnel⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 119.

⁴⁹⁵ Idem.

⁴⁹⁶ Le terme « con-centration » est très significatif. Il dénote l'idée de tout con-centrer dans un centre.

⁴⁹⁷ « La foi dirige aussi la vie consciente de l'homme dans la mesure où elle lui donne un objet comme centre de « concentration ». Un des plus grands problèmes de toute vie personnelle est constitué par le conflit des tendances à l'intérieur de la conscience humaine. Si un centre unifiant fait défaut, la variété infinie des contacts avec le monde aussi bien que les mouvements intérieurs de l'esprit humain peuvent disperser ou même dissoudre complètement la personnalité. Contre cette menace permanente il n'y a pas d'autre protection que la force unifiante d'une préoccupation ultime. Il y a bien des façons pour la foi de contribuer à l'unité de la vie mentale en lui donnant un centre dominateur », écrit Tillich (Ibid., p. 120).

La vie et la mort, être et non-être

La vie est ambiguë à cause du mélange des éléments positifs et négatifs dans chacun de ses processus. L'élément négatif vient de l'altération de l'être (non-être), alors que l'élément positif vient de l'identité de l'être (être). Le non-être menace l'être parce que la vie risque la désintégration (négativité) à la place de l'intégration (positivité), la destruction (négativité) à la place de la création (positivité), et la profanation (négativité) à la place de l'auto-transcendance (positivité). Si le non-être l'emporte sur l'être, la vie se désintègre (maladie), se détruit (mort), se profanise ou se démontre (autonomie/hétéronomie) au lieu de se transcender (théonomie). Dans le cas d'une maladie, la vie se désintègre à l'intérieur de la vie parce que la désintégration intervient à l'intérieur d'une unité centrée. Seul un être vivant pourrait se désintégrer. Dans le cas de la mort (non-être), la vie se détruit et détruit son centre. La maladie représente la désintégration alors que la mort la destruction. La vie risque de se désintégrer dans deux directions : ou bien elle ne parvient pas à maintenir l'auto-intégration c'est-à-dire quand elle s'ouvre à la périphérie sans revenir au centre. Dans ce cas elle devient une vie dispersée, faiblement centrée parce qu'elle a perdu sa centricité par pure altération sans intégration⁴⁹⁸. Ou bien elle se sent incapable de dépasser sa centricité en se confinant dans son isolement stable dans la pure identité à soi sans changement, ni augmentation ni altération. Dans les deux cas, la vie se détruit et se désintègre : si elle se refuse au changement elle meurt par pure identité, et si elle s'ouvre sans retour elle meurt par pure altération⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸ Schelling n'en est pas loin du risque qu'encourt l'être dans une expansion dispersée sans contraction. Dans son *Essai sur Schelling* Zizek dénote : « À tout prendre, c'est finalement ce dont il s'agit avec l'identité à soi : elle n'est jamais tout à fait transparente : plus elle est « soi », plus elle implique un minimum de contraction opaque qui la tienne et donc, l'empêche de se disperser » (Slavoj ZIZEK, *Essai sur Schelling, Le reste qui n'éclot jamais*, op.cit., p. 36-37). La même idée du danger de la contraction et de l'expansion est exprimée par Fichte : « Toute énergie spirituelle intérieure apparaît, dans la conscience immédiate de celle-ci, comme un acte par lequel son esprit, par ailleurs dispersé, se rassemble, se saisit et se contracte en un unique point et comme un acte de se maintenir dans ce point d'unité contre la tendance naturelle qui fait constamment effort pour abandonner cette contraction et s'étendre à nouveau. C'est ainsi, dis-je, qu'apparaît absolument toute énergie intérieure, et c'est seulement dans cet acte de se rassembler que l'homme est autonome et se sent autonome. En dehors de cet état de contraction de soi, il se liquéfie et se dissout [...] Bref, l'image originaire de l'autonomie spirituelle est dans la conscience un point géométrique qui se fait éternellement et se tient de la façon la plus vivante : l'image non moins originaire de l'absence d'autonomie et du non-être spirituel est une surface qui se répand de manière indéterminée. C'est une pointe que l'autonomie tourne vers le monde, et l'absence d'autonomie une surface étendue sans aspérité » (J.G. FICHTE, *L'initiation à la vie bienheureuse*, op.cit., p. 148-149).

⁴⁹⁹ Il importe bien de montrer que le terme « altération » est équivoque parce qu'il a un sens soit positif soit négatif eu égard à l'idée du changement. Le changement peut être pour le bien comme pour le mal, pour le meilleur comme pour le pire. « Altération » désigne à l'origine l'idée de changement, de modification, de devenir, mais si l'être

C'est pour cela que la « Présence Spirituelle » est censée maintenir l'identité du soi sans l'appauvrir et le mène à l' « altération » sans le disloquer. Le caractère ambigu de la vie vient du fait qu'il lui est impossible de se transcender complètement elle-même. La vie ne peut pas se transcender elle-même en dehors ou au-dessus de la vie ; autrement elle cesserait d'être vie. La vie se nourrit de la rupture entre l'essence et l'existence. La vie vit de cette rupture. L'ambiguïté de la vie tient au fait que l'existence est séparée de l'essence. Dès qu'il y a vie, il a séparation entre l'être essentiel et l'être existentiel⁵⁰⁰. D'où la réduction de la vie elle-même à l'être. Tillich écrit : « Mais la vie se fonde sur la perte de l' « innocence rêveuse », sur l'auto-aliénation de l'être essentiel et sur le mélange ambigu des éléments essentiels et existentiels »⁵⁰¹.

Malgré sa centricité, la vie croît et s'accroît elle-même. Cette croissance caractérise la vie organique dans la bipolarité entre l'être et le non-être, la vie et la mort, la créativité et la destruction, la croissance et le déclin. Seul un être vivant meurt. Dans tout processus de croissance, les conditions de la vie (être) se trouvent liées aux conditions de la mort (non-être). La mort n'est pas un phénomène exogène qui advient à la vie de l'extérieur mais un processus inscrit à l'intérieur de la vie. Le non-être dévore l'être à l'intérieur de l'être. La mort dévore la vie au sein de la vie. Tillich écrit : « La mort est présente en tout processus vital du début à la fin [...] Mais la mort venant de l'extérieur n'aurait sur un être aucun pouvoir si la mort venant de l'intérieur n'était pas continuellement à l'œuvre »⁵⁰². La mort est naturelle, ce qui a amené Tillich à affirmer que l'instant de notre conception est l'instant où l'homme commence non seulement à vivre mais à mourir. Cela se traduit dans la mort de cellules anciennes (non-être) et la génération de cellules nouvelles (être) dans tout organisme vivant. Les visages vieillissants des humains, avec leurs rides et cicatrices, prouvent que partout la mort est agissante. Vivre, selon Tillich, c'est déjà mourir. Ces deux puissances de vie et de mort, d'être et de non-être, sont intimement associées l'une à l'autre que toutes les deux sont à l'œuvre dans notre corps et dans notre âme depuis le moment de notre conception jusqu'au moment de notre désintégration. Croître c'est mourir et ne pas croître c'est aussi mourir. Si les fruits ne sont pas cueillis au moment propice de la récolte, ils se pourrissent et se détériorent. Laisser un fœtus dans les

change au point où il se perd en perdant son identité l' « altération » désignerait la désintégration, la décomposition et la corruption.

⁵⁰⁰ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 35-39.

⁵⁰¹ Ibid., p. 107.

⁵⁰² Ibid., p. 60.

entrailles de sa maman pour une période dépassant les neuf mois, il finit par mourir, là où il est porté par la source de vie. Tillich l'exprime ainsi : « Nous commençons à mourir au moment de notre naissance, et cela continue ainsi, jour après jours tout au long de la vie. La croissance est mort, parce qu'elle sape les conditions de la vie alors même qu'elle les accroît. Mais ne pas croître, c'est la mort immédiate»⁵⁰³.

Les éléments d'auto-croissance (positivité) et de destruction (négativité) dans tout processus vital ne se limitent pas à l'être vivant en tant que tel, mais touche sa relation avec les autres êtres vivants. La vie s'inscrit dans un contexte de vie, réunissant ensemble plusieurs êtres vivants. La vie est environnementale. Elle se préserve dans une lutte à mort et se préserve elle-même en s'opposant à d'autres vies qui la menacent. La vie centrée d'un être centré sur lui-même s'oppose à d'autres vies centrées des autres êtres centrés sur eux-mêmes. Tillich s'explique : « La vie individuelle évolue dans le contexte de toute vie ; à chaque instant du processus vital, elle rencontre une vie étrangère avec ce que cela suppose de réactions créatrices et destructrices de part et d'autre. La vie croît en supprimant, ou en écartant, ou en consommant, une autre vie. La vie vit de la vie »⁵⁰⁴. Pour croître et survivre, la vie a besoin de se nourrir d'une autre vie, ce qui se traduit dans la loi de la jungle selon laquelle le grand mange le petit, et le plus fort attaque le plus faible. Ceci conduit Tillich au concept de lutte comme symptôme de l'ambiguïté de la vie dans tous les domaines. La lutte est le moyen ambigu que la vie utilise pour sa propre survie. La vie survit grâce à la lutte, à la mort, à la guerre, donc grâce au non-être⁵⁰⁵.

Dans son intervention au colloque tenu à Sherbrooke-Canada (10-13 août 2015) qui avait pour titre *L'ambivalence du sacré et l'ambiguïté de la vie*, Martin Leiner a fait des remarques critiques à l'endroit du terme « ambiguïté » par lequel Tillich qualifie la vie. Leiner estime que ce dernier a une vision trop négative de la vie et se demande si le terme d'ambivalence ne saurait-il pas mieux rendre ce que Tillich voulait exprimer et n'aurait-il pas été préférable à celui d'ambiguïté ? Il considère que la vie pour Tillich est intégrée dans une pensée de la chute tant qu'elle est un mélange ambigu d'éléments essentiels et existentiels. Leiner reconnaît que la vie est en danger par des tensions internes et est difficile parfois à supporter mais elle est bonne et

⁵⁰³ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 88-89.

⁵⁰⁴ Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 60.

⁵⁰⁵ L'idée de la lutte de deux principes opposés forme selon Tillich la trame et le contenu de l'histoire. C'est ce qu'il appelle « une théorie dynamique de la vérité, selon laquelle la vérité se trouve au sein des conflits et du destin, et non, comme Platon l'enseignait, dans un immuable « au-delà » » (Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 14).

n'est pas ambivalente en elle-même, ce qui la rend plus proche de la conception biblique de la vie donnée par l'Esprit de Dieu. On est d'accord avec les remarques de Leiner et on y ajoute les nôtres. L'on se demande pourquoi Tillich tend-il à réduire le concept de « vie » à un discours ontologique en expliquant cette dernière comme étant une tension ou une rupture ambiguë entre des éléments essentiels et existentiels ? La vie, dans son dynamisme interne, se laisse-t-elle réduire au caractère plutôt fixiste de l'être ? Un discours sur la vie et un autre sur l'être avec les mêmes termes sont-ils réconciliables ? Si la vie d'un individu vit selon Tillich de la rupture entre l'essence et l'existence, qu'en serait-il de son être ? Dans tout être il y a du non-être, selon Tillich, parce qu'on a et on n'a pas l'être sur lequel on s'interroge, à cause de la rupture entre l'être essentiel et l'être existentiel. La vie au même titre que l'être vit de la rupture entre l'essence et l'existence, quelle serait alors la différence entre l'être et la vie, entre le concept d'être et le concept de vie ? Seraient-ils des synonymes pris l'un pour l'autre ? Il nous semble que Tillich n'a pas bien réussi à consacrer cette différence ; des fois il parle de la vie comme s'il s'agissait de l'être et de l'être comme s'il s'agissait de la vie. La vision de Tillich de la vie est à notre sens une mixture de pensée ontologique tributaire de son époque et de la philosophie en général et celle platonicienne en particulier d'une part, et de pensée non-ontologique proche du Dieu vivant de la Bible et de Schelling d'une autre part. Dans son livre *Religion biblique et ontologie* Tillich était conscient de la difficulté d'une telle réconciliation dans laquelle il s'est engagé entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et le Dieu des philosophes (contre Pascal). Il a réussi en partie surtout que le langage biblique est relativement loin du discours philosophique dans ses élaborations conceptuelles grecques, modernes et contemporaines. Il est vrai que Tillich a entrepris une telle réconciliation dans le cadre de la *théologie systématique* mais que Tillich se prononce sur Dieu et le Christ, sur l'histoire et le Royaume, sur la vie et l'Esprit moyennant un discours plutôt philosophique sans une culture maîtrisée et approfondie des sciences bibliques est à notre sens une tentative hautement risquée et comporte pas mal d'imprécisions et d'incohérence, bien qu'on ait dit que sa philosophie s'apparente aux plus hauts discours bibliques et théologiques.

« Oui » et « Non », être et non-être

Pour Tillich, la vérité est un être, voire un « Être Nouveau » qu'est Christ, qui, selon Saint Paul, « n'a pas été oui et non ; il n'y a eu que oui en lui. Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur oui en lui » (2 Corinthiens 1, 19-20). Il ressort que le « oui » et le « non » ne sont pas des paroles sur l'être mais l'Être nouveau. Tillich est profondément conscient qu'en toutes choses il y a un « oui » et un « non » et que la vérité ne peut être exprimée que par un « oui » et un « non » simultanés. « Oui et non » : telle est, selon Tillich, la loi de toute vie et de toute vérité. Ni « oui » tout seul, ni « non » tout seul, ni positivité toute seule, ni négativité toute seule. Tillich écrit : « *Religion ist Erfahrung des Unbedingten und das heisst Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit ; es wird erfahren die Nichtigkeit des Seienden, die Nichtigkeit der Werte, die Nichtigkeit des persönlichen Lebens ; wo diese Erfahrung zum absoluten, radikalen Nein geführt hat, da schlägt sie um in eine ebenso absolute Erfahrung der Realität, in ein radikales Ja. Nicht um eine neue Realität handelt es sich, neben oder über den Dingen- das wäre ja nur ein Ding höherer Ordnung, das wieder unter das Nein fiel. Sondern durch die Dinge hindurch zwingt sich uns jene Realität auf, die das Nein und Ja über die Dinge zugleich ist [...]* »⁵⁰⁶.

Tillich conçoit la foi elle-même comme un « oui » que Dieu dit à l'homme en dépit de son état de péché et de doute ; autrement dit, le « oui » de Dieu est sa justification du pécheur en dépit du fait qu'il est injustifiable. Dieu dit « oui » à l'homme alors que celui-ci dit « non » à lui-même : Dieu justifie dans le paradoxe de la justification celui qui est incapable de se justifier. Tillich le dit : « La foi est un Oui au paradoxe de la justification, un Oui personnel, immédiatement adressé à Dieu. Elle fait abstraction de toute qualité du croyant, même du fait qu'il croit ; elle ne regarde que Dieu seul »⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Paul TILLICH, « Über die Idee einer Theologie der Kultur », dans *Gesammelte Werke IX*, op.cit., p. 18. « La religion est l'expérience de l'absolu, c'est-à-dire l'expérience de la réalité absolue (être) sur la base de l'expérience du néant absolu (non-être). Celle-ci est l'expérience du néant de ce qui existe, du néant de la valeur, du néant de la vie personnelle. Là où cette expérience a conduit au Non absolu (non-être), radical, elle se retourne subitement en une expérience aussi absolue de la réalité, en un Oui radical (être). Il ne s'agit pas d'une réalité nouvelle, à côté ou au-dessus des choses : ce serait seulement alors une chose d'un ordre supérieur qui tomberait encore sous le Non. Mais c'est à travers les choses que cette réalité s'impose à nous, laquelle est en même temps le Non (non-être) et le Oui (être) aux choses ». (Voir Jean RICHARD, « Nouvelles perspectives sur le premier Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, 40, 2 (juin 1984), p. 154 ; Nous ajoutons).

⁵⁰⁷ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 14. (Manuscrit édité par Erdmann Sturm dans *Ergänzungs-und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*, X, p. 185-230).

Le « oui » tout seul (positivité) exprime notre confiance mais cette confiance sera vite brisée par le « non » du vide, du péché et de la mort (négativité). Le « non » tout seul (négativité) exprime notre désespoir qui sera vite surmonté par le courage de dire « oui » (positivité) en dépit du « non ». Le « oui » tout seul est démonique ; il montre l'*hybris* arrogante de celui qui prétend combattre tout, vaincre tout, et surmonter tout, au nom de son « oui » et non au nom du seul « Oui » qu'est Christ. Le grand « Oui » ne nous appartient pas. Notre « oui » le plus courageux, le plus universel et le plus grand, s'il ne participe pas au grand « Oui » du Christ, il rencontrerait la contestation d'un « non » brisant notre *hybris* orgueilleuse. Le Christ est le seul « Oui » réaliste selon ces paroles de Tillich : « Il n'y a qu'une seule réalité qui ne soit pas « oui » et « non », mais « oui » seulement : Jésus, en tant qu'il est le Christ. Pourtant, il se trouve lui aussi tout d'abord sous un « non », comme tous les êtres humains. C'est le sens de la croix [...] Tel est le sens de la « résurrection » »⁵⁰⁸. Le paradoxe de la foi fait que la justification n'inclut pas seulement le « oui » d'un Dieu qui justifie (positivité) mais aussi le « non » d'un Dieu qui juge (négativité). Même le Christ a porté sur lui le jugement de Dieu contre l'*hybris* démonique. Dans un manuscrit édité par Erdmann Sturm et traduit par Marc Dumas, Tillich dit : « Le Non absolu et le Oui absolu sur l'homme sont comme un acte unique de Dieu, dirigé sur le même homme dans toute sa condition empirique. C'est le caractère paradoxal de la justification et l'affirmation personnelle et immédiate de ce jugement, la reconnaissance tant de ce Oui que de ce Non ou encore mieux de l'unité des deux comme jugement divin sur moi, qui est l'acte de la foi »⁵⁰⁹. Le Oui de Dieu est sa grâce justificatrice et son Non est son jugement abattu sur toute réalité conditionnée. L'un ne va pas sans l'autre. Il faut fuir autant l'idéalisme idolâtre qui voit la grâce sans le jugement que le réalisme démonique qui voit le jugement sans la grâce⁵¹⁰. Le premier est

⁵⁰⁸ Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 141.

⁵⁰⁹ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 17. (Manuscrit cité ci-dessus).

⁵¹⁰ Cette idée a été pour Werner Schüssler l'un des points litigieux entre Tillich et Barth : « Voir la grâce sans le jugement serait pour Tillich un idéalisme divinisé ; par contre, voir le jugement sans la grâce serait un réalisme démonique. Aucun des deux éléments ne doit donc être séparé de l'autre » (Werner SCHÜSSLER, « Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt », art.cit., p. 145-154). Schüssler montre une autre différence assez importante entre la « théologie dialectique » de Barth et Tillich. Le premier essaye d'éloigner la théologie de tous les concepts philosophiques et les problèmes ontologiques alors que le second les voit inséparables et prouve en est son écrit *Religion biblique et ontologie* : « *Im Gegensatz zur Dialektischen Theologie, die die philosophischen Begriffe und besonders die ontologischen Probleme von der Theologie fernzuhalten sucht, ist Tillich immer darum bemüht, den Gottesbegriff der biblischen Religion und den Seinsbegriff der Philosophie nicht voneinander zu trennen, sondern zusammenzudenken* » (Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 167). Martin Leiner fait remarquer que la théologie de Tillich a ceci de fort impressionnant qu'elle a essayé de traduire tout le langage traditionnel de la doctrine de Dieu (*Gotteslehre*) dans la langue de l'ontologie. Leiner est de l'avis que Tillich était en mesure de faire le lien entre la philosophie de Martin Heidegger,

trop optimiste et l'empêche d'être réaliste, le second est trop pessimiste et l'empêche d'être idéaliste. L'unité paradoxale du jugement et de la grâce permet de saisir l'unité du conditionné et de l'inconditionné dans la nature, et l'unité de la positivité « oui » et la négativité « non ». Leur unité signifie que l'irrationalité de la nature va de pair avec l'infinie majesté de Dieu et qu'en dépit du jugement de Dieu (négativité), sa grâce créatrice de vie est toujours à l'œuvre (positivité). Le Non du jugement et le Oui de la grâce sont paradoxalement unis ; l'un est tout aussi impossible sans l'autre. « Il (l'amour saint) dit *oui* à l'individu dans la mesure où il retourne à l'unité de la vie divine ; il lui dit *non* dans la mesure où il s'affirme lui-même en opposition à cette vie » : « *sie bejaht den Einzelnen, insofern er in die Einheit des göttlichen Lebens zurückkehrt ; sie verneint ihn, insofern er sich selbst im Gegensatz dazu behauptet : (insofern) ist (sie) göttliche Gerechtigkeit* »⁵¹¹, écrit Tillich dans la thèse 35 du décembre 1913.

Tillich voit dans le mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ le modèle typique de la simultanité du « oui » et du « non », le « oui » de la vie (positivité) surmontant le « non » de la mort (négativité). Il n'y a pas le grand « Oui » de la résurrection sans le grand « Non » de la crucifixion et de la mort. Tillich l'affirme clairement : « N'allons-nous pas de Vendredi Saint à Pâques, c'est-à-dire du « non » le plus bas au « oui » le plus haut, le « non » et le « oui » de la mort et de la vie du Christ ? »⁵¹². Tout le message chrétien se trouve tout entier ici, dans ce courage qui permet de supporter la tension infinie du « oui » et du « non » dans tout le fini. Le courage chrétien est de dire « Amen » par Jésus-Christ, de dire « oui » à lui, de dire « oui » à son « Oui » et à son « Non » et de dire « non » à notre « oui » démonique. Tel est le sens

la phénoménologie de la religion de Rudolf Otto et la religion biblique, et cite Emil Brunner, lequel a vu dans l'ontologie qui lui était étrangère et suspecte un chemin vers la compréhension du message du Christ : « *Ebenso eindrucksvoll ist Tillichs Gotteslehre. Tillich leistet in seiner « Systematischen Theologie » nicht weniger als die Übersetzung der traditionellen Gotteslehre in die Sprache der Ontologie. Seine Gotteslehre ist damit unmittelbar anschlussfähig an die Philosophie Martin Heideggers oder an die Religionsphänomenologie Rudolf Ottos; sie bewahrt aber gleichzeitig den Bezug zur biblischen Religion, was selbst Autoren wie Emil Brunner zugestanden haben. Brunner schrieb nach der Lektüre der gerade erschienenen Christologie im Rahmen der « Systematischen Theologie » an Tillich: « Was Sie uns anderen allen voraus haben, das ist Ihr eminentes philosophisches Können. Ihr Ausgangspunkt, die Ontologie, war mir bis jetzt immer fremd und verdächtig. Ich habe jetzt gesehen, dass das auch ein Weg ist zum Verständnis der Christus-botschaft [...] Sie gelten als « schwer », weil Sie eben den philosophischen Weg gehen und von etwas ausgehen, was zweifellos der Bibel fremd ist. Das sagen Sie ja selbst, aber Sie behaupten, die Ontologie liege dem biblischen Denken zugrunde, nur sei sie unbewusst oder impliziert. Ich glaube, Sie haben damit recht. Jedenfalls so, wie Sie die Ontologie verstehen [...] »* » (Martin LEINER, « Kein Gott, der den Menschen Fragen stellt? Jüdische und literarische Anfragen zur theologischen Methode und zur Gotteslehre Paul Tillichs », art.cit., p. 3-4).

⁵¹¹ Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, op.cit., p. 324. (Nous ajoutons).

⁵¹² Paul TILLICH, *L'être nouveau*, op.cit., p. 140.

de toute prière. Laissons Tillich prier : « On ne peut dire « amen » qu'à une seule réalité : le Christ. Le mot « amen » marque la confirmation et exprime la certitude ultime. Il n'y a pas d'autre certitude que la vie qui a vaincu la mort et que la vérité qui a vaincu l'erreur : le « oui » au-delà de tout « oui » et de tout « non » »⁵¹³. L'« amen » qu'on prononce par Jésus-Christ n'est pas un mot proféré ; mais une participation *réelle* au Christ, à sa mort (négativité) et à sa résurrection (positivité). C'est mourir en lui (négativité) pour ressusciter en lui (positivité). « Quand nous participons au « oui » au-delà de tout « oui » et de tout « non », nous pouvons supporter le « oui » et le « non » de la vie et de la vérité. Nous tenons fermes, parce que nous somme *en* lui et lui *en* nous. Participant à sa résurrection nous pouvons aussi prononcer le « oui » ultime, l'amen au-delà de *nos* « oui » et de *nos* « non » »⁵¹⁴. La participation à la mort et à la résurrection du Christ est une participation à l'être de celui dont la croix est folie et faiblesse pour le monde, un monde dont la sagesse démonique dit « non » à la folie de la croix et dont les puissances démoniques disent « non » à la faiblesse du crucifié. Le « oui » du monde prononcé à la faveur de sa sagesse et de sa puissance produit l'idolâtrie qui doit être brisée au pied de la croix. En dehors de la folie et de la faiblesse de la croix, il n'y a pas de sagesse ultime. Quand elle n'est pas brisée, la sagesse de la philosophie nous domine mais quand elle est brisée, élaguée et émondée de sa tendance à l'idolâtrie, elle est sagesse pour Dieu et folie pour le monde, puissance pour Dieu et faiblesse pour le monde. Tillich brandit la croix et clame fort : « Aucun être fini ne peut atteindre l'infini s'il n'est brisé comme a été brisé sur la croix celui qui représentait le monde, sa sagesse et sa puissance. La folie et la faiblesse de la croix sont ensemble la sagesse ultime »⁵¹⁵.

Sur ce, il apparaît le caractère luthérien⁵¹⁶ de la pensée de Tillich où la croix occupe une place centrale. Dans la continuité de la théologie de la croix où Luther l'oppose à la théologie de la gloire, Tillich place la crucifixion du Christ au centre de sa christologie comme de sa dogmatique. Dans les propositions 29 et 30 de la *controverse tenue à Heidelberg* (1518) Luther écrit : « celui qui veut sans danger philosopher en Aristote, il faut qu'auparavant, il soit rendu bien fou en Christ. De même que l'homme n'use pas bien du mal du désir, à moins qu'il soit

⁵¹³ Ibid., p. 142.

⁵¹⁴ Idem.

⁵¹⁵ Ibid., p. 151.

⁵¹⁶ Tillich écrit : « Je suis luthérien par ma naissance, mon éducation, mon expérience et par ma réflexion théologique » (Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 93).

marié, de même personne ne philosophe bien, sinon celui qui est fou, c'est-à-dire le chrétien »⁵¹⁷. Tillich raisonne toujours en bon luthérien, c'est-à-dire d'une part fidèle à une théologie de la croix prônée par Luther, et d'autre part fidèle à la réflexion critique, élément immanquablement inhérent à toute philosophie digne de son nom. Tillich est plutôt théologien *fou* du côté de la croix et plutôt philosophe *équilibré* du côté du « principe protestant », entendu comme élément prophétique de doute, de critique et de protestation à l'intérieur de la profession de foi. Tillich parle ainsi de la centralité de la croix : « Ma christologie et ma dogmatique ont été informées par l'interprétation de la crucifixion du Christ comme événement historique où le jugement divin sur le monde devient concret et manifeste »⁵¹⁸.

Conclusion du quatrième chapitre

Le quatrième chapitre est extrêmement riche en ce qu'il comprend beaucoup de notions que Tillich développe et dans lesquelles on a trouvé beaucoup de correspondance avec la corrélation dialectique entre l'élément positif de l'être et l'élément négatif du non-être. Par souci de clarté et de cohérence, l'on se trouve amené à faire le point sur les grandes articulations de ce chapitre en rapport avec notre problématique de départ :

- On a vu que le fait de « se situer à la frontière » constitue pour Tillich la meilleure position que le philosophe critique puisse occuper. Être à la frontière équivaut à ne rester ni totalement chez soi ni totalement chez l'autre. La situation frontalière est à la fois positive et négative. Elle est positive en ceci qu'elle s'affranchit de sa centricité autosuffisante pour s'altérer et aller vers l'autre afin de s'en enrichir. L'altération se mue en négativité si elle n'est pas reconstituante de l'identité. L'altération n'est positive que si elle est contrebalancée par le retour constitutif du soi à soi. Elle est d'autant plus négative qu'elle mène le soi à perdre sa centricité. Une centricité autosuffisante sans altération est aussi bien négative qu'une altération sans intégration. L'altération qui va vers l'autre a ceci de négatif qu'elle pousse l'homme à se nier, mais elle est également positive parce

⁵¹⁷ Martin LUTHER, *Œuvres, Controverse tenue à Heidelberg*, trad. par Pierre Jundt, T. I, Labor et Fides, Genève, 1957, p. 126.

⁵¹⁸ Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 59. Jean-Marc Aveline fait la même observation quand il écrit : « En définitive, c'est l'acceptation de la Croix qui confère à Jésus sa christicité. De la même façon, la christicité du Fils est liée à son autonégation en tant que personnalité autonome au sein de la vie trinitaire. Cette logique est également déterminante pour l'intelligence de la christologie de Tillich, au sens où, à ses yeux, ce n'est que de *Jésus crucifié* que l'on peut dire qu'il est le Christ » (Jean-Marc AVELINE, « Philosophie de la religion et théologie de la culture » Tillich lecteur de Schelling », art.cit., p. 454).

qu'autrement la centricité deviendra autosuffisance orgueilleuse qui refuse d'aller vers l'autre.

- Dans la mesure où la frontière spatiale sépare les pays les uns des autres, la finitude comme frontière existentielle sépare notre être essentiel de notre être existentiel. Notre finitude est elle-même frontalière parce qu'on n'est jamais situé dans une existence complètement séparée de l'essence ni dans une essence complètement séparée de l'existence. Nous appartenons à l'essence dont nous sommes séparés dans l'existence. On ne se trouve ni dans la positivité complète de l'essence ni dans la négativité complète de l'existence. Exister signifie pour Tillich appartenir à l'essence tout en étant séparé ce qui fait qu'exister ne signifie rien d'autre que se situer « à la frontière » d'une existence qui vient de l'essence et y retourne.
- La positivité de l'être et la négativité du non-être sont en lien direct avec les quatre catégories de la finitude que sont le temps, l'espace, la cause et la substance. Être dans le temps équivaut à être dans la finitude de l'avoir-à-mourir. Il y aura un temps où l'on ne sera plus. Dans le temps il y a cet élément négatif qui fait que le présent nie tout ce qui relève du passé qui n'est plus et pointe vers le futur qui n'est pas encore. Partout il y a négativité dans le temps. Qu'il s'agisse du passé, il n'est plus ; qu'il s'agisse du présent, il s'enfuit et se nie lui-même sans qu'il puisse être capturé ; qu'il s'agisse du futur, il n'est pas encore. Le paroxysme de la négativité du temps s'achève dans la mort, qui est la négation de la vie.
- Pour ce qui est de l'espace, l'élément positif de celui-ci consiste à exister tout d'abord. Exister c'est occuper un espace, dit Tillich. La positivité de la spatialité me procure de l'espace mais cette même positivité a ceci de négatif qu'elle me limite dans un espace précis et m'empêche d'être partout. Ce caractère limitatif de l'espace confère à la positivité d'occuper un espace défini la négativité de ne pas occuper tous les espaces possibles. La mort m'enlève tout espace (négativité) pour me procurer la demeure de l'essence (positivité) au-delà de toute demeure existentielle.
- Même si Tillich n'admet pas l'idée d'Aristote selon laquelle Dieu est *causa prima*, il n'en reste pas moins qu'il est la cause de l'homme comme son fondement et sa puissance d'être. L'être fini n'est pas cause de lui-même. Sa cause est en Dieu qui lui a donné d'exister (positivité). Dieu qui est cause positive de l'existence de l'homme est lui-même

sans cause. Dieu n'est pas exempt de poser la question : « D'où je viens ? ». La question de la causalité en Dieu qui reste insoluble pour Tillich confère à celle-ci un élément de négativité. Dans quelle mesure est-ce possible de dire que Dieu est cause de lui-même ? Affirmer une cause en Dieu confère à celui-ci une dimension fixiste, ce qui n'est pas le cas pour Tillich qui préconise un non-être en Dieu. Dieu est cause positive pour nous, mais il n'est pas cause pour lui-même parce qu'il est l'abysse (négativité).

- Tillich ne peut expliquer la catégorie de substance sans les accidents. Il n'y a pas de substance sans accidents et vice versa. La positivité est du côté de la substance qui soutient les accidents et les porte pour en garantir l'identité de l'être, alors que la négativité est du côté des accidents qui ne sont plus, parce qu'ils changent tout le temps et s'altèrent à travers le changement.
- Pour ce qui est du théisme et l'athéisme, l'on tient à montrer que l'élément positif se range du côté du théisme et l'élément négatif se range du côté de l'athéisme. Le théisme affirme que Dieu existe d'où la positivité, et l'athéisme affirme que Dieu n'existe pas d'où la négativité. La positivité du théisme due à l'affirmation de son existence se mue en négativité chaque fois que cette affirmation conçoit Dieu comme un être au-dessus des autres êtres, ce qui en ferait un objet parmi les objets et contredirait son caractère inconditionnel. La positivité d'une affirmation théiste à la faveur de Dieu se transforme en une négativité parce qu'elle enlève à Dieu son inconditionnalité. Une affirmation théiste positive doit être accompagnée pour Tillich d'une affirmation athée négative qui sert de correctif à toute affirmation théiste qui ne respecte pas l'inconditionnalité de Dieu. Une affirmation théiste positive à la faveur de l'existence de Dieu qui ne respecte pas son inconditionnalité est aussi bien négative qu'une affirmation athée négative qui lui enlève l'existence.
- Il n'y a mieux que le terme de « religion » qui ne soit susceptible de subsumer de la manière la plus parlante la positivité d'être et la négativité de non-être. Aux yeux de Tillich, la religion doit se nier devant l'Inconditionné (négativité) pour qu'elle s'affirme (positivité). Elle s'affirme d'autant plus qu'elle se nie en tant que religion séparée de la culture, ou en tant que fonction prise à part et non en tant qu'elle est ce qui imprègne d'une façon sous-jacente toutes les dimensions de la vie. La religion est quelque chose de positif mais elle devient négative au moment où elle se démontre et prend la place de

l'absolu. La religion n'est positive (positivité) que si elle se nie elle-même (négativité) devant l'Inconditionné. Toute religion qui s'affirme positivement sans se nier négativement se démontre. Plus une religion est négative (en se niant) plus elle est positive. Plus elle se veut positive sans se nier plus elle sombre dans la négativité. La « profanation » est en elle-même quelque chose de négatif parce qu'elle ne reconnaît pas l'Inconditionné mais si elle empêche la religion de devenir hétéronome et sert de correctif à sa démonisation elle devient positive et même nécessaire. La négativité est coextensive à la positivité de la religion de sorte que la négation de la religion d'elle-même (négativité) est nécessaire à son affirmation la plus radicale d'elle-même (positivité). Il en va de même pour la culture. Celle-ci doit se nier (négativité) pour affirmer l'Inconditionné (positivité). Une culture autonome autosuffisante contre la religion est une profanation de Dieu au même titre qu'une religion hétéronome contre la culture est une démonisation de Dieu. Leur union est théonomique.

- Le symbole lui aussi a à la fois un élément positif et un élément négatif. Au même titre que la religion qui doit se nier (négativité) pour s'affirmer et affirmer l'Inconditionné (positivité), le symbole également doit se nier en tant que symbole (négativité) pour affirmer ce à quoi il renvoie et dont il est l'expression (positivité). Si le symbole s'affirme lui-même (positivité) et ne renvoie plus à l'Inconditionné, il finit par se démoniser et se détruire lui-même (négativité). La positivité du symbole lui revient de sa négativité, c'est-à-dire de sa tendance à se nier (négativité) pour affirmer ce qu'il indique, l'Inconditionné. Le positif vit du négatif qu'il nie au même titre que le symbole vit de sa négation de lui-même comme symbole devant la seule positivité qui compte, l'Inconditionné.
- Quand il parle de la vie, il est impossible à Tillich de la concevoir en dehors de son mouvement à la fois d'altération et d'intégration de soi, d'où son ambiguïté. La vie est ambiguë en ce sens qu'elle est en même temps négativité s'altérant elle-même (non-être) et positivité s'intégrant elle-même (être). Il n'y a pas de négativité sans positivité comme il n'y a pas d'altération de soi de l'être sans son intégration dans le retour à soi de l'être. L'auto-altération de la vie est en elle-même quelque chose de négatif si elle n'est pas suivie par l'auto-intégration d'elle-même dans le mouvement de retour au centre. Cet élément négatif d'altération (non-être) se mue en positivité si l'altération est contrebalancée par l'intégration (être). Mais aussi une altération non intégrée est aussi

négative qu'une centricité intégrée non altérée. Ce va-et-vient entre l'altération et l'intégration est un va-et-vient entre l'individuation et la participation. Je ne peux pas m'individualiser sans la négativité de l'altération et la positivité de l'intégration. L'on rappelle que la négativité de la vie peut s'effectuer dans deux directions opposées : soit la vie se désintègre par pure identité (négativité) sans altération (positivité), soit par pure altération (négativité) sans intégration (positivité).

Cinquième chapitre : *Dynamique de la foi* (1957), Être et non-être

L'histoire du texte de *Dynamics of Faith* est complexe. Le livre a été publié pour la première fois, précise Gounelle, aux Éditions Harper and Row en 1957. Le texte a été repris dans le volume 5 des *Main Works / Hauptwerke* de Paul Tillich, aux Éditions de Gruyter (1988). Une traduction en allemand paraît en 1961 sous le titre *Wesen und Wandel des Glaubens*⁵¹⁹. Dans la remarque introductive à l'ouvrage, Tillich en trace l'orientation et l'objectif : Il s'agit de réinterpréter la « foi », devenue « un terme qui souffre d'autant d'incompréhensions, de déformations et de définitions contestables »⁵²⁰. Tout l'ouvrage consiste en une tentative d'épurer les confusions, les erreurs, et les connotations négatives que ce terme de « foi » a cumulées pendant de longues années d'utilisation erronée et auquel il est impossible de trouver un substitut. Comme son nom l'indique, *Dynamique de la foi* est un livre axé sur une analyse de la foi et de son caractère dynamique. On y trouve une explication des déformations que cette notion a connues ainsi qu'une mise en lumière du lien entre la foi et le doute, la foi et la communauté, la foi et la raison, la foi et le courage, les symboles de celle-ci, ses types et ses éléments divers.

Le « sacré », être et non-être

On a jusqu'à maintenant étudié la notion de « sacré » dans son rapport avec celle de « séculier » et de « profane » mais non avec celle d'être et de non-être. Dans *Dynamique de la foi*, et comme son nom l'indique, Tillich insiste sur le caractère dynamique de la foi et de ce qui lui est coextensif, le « sacré ». Fernand Chapey a ainsi compris comment Tillich définit le « sacré » quand il a écrit : « Le sacré n'est pas une chose, mais la qualité d'une visée de conscience en direction de l'absolu »⁵²¹. Si le « sacré » n'est pas une chose, c'est parce qu'il se refuse à être la qualité statique d'une chose ou d'un objet. Le « sacré » est la dynamique de tout acte de conscience en direction de ce qui nous préoccupe ultimement.

⁵¹⁹ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, trad. par André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 2012, p. 7.

⁵²⁰ Ibid., p. 9.

⁵²¹ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, trad. par Fernand Chapey, op.cit., p. 13. Toutes les références par la suite à cet ouvrage sont celles de la traduction de Chapey.

Tillich a lu Rudolph Otto⁵²² qui a décrit le « sacré » comme ayant deux caractéristiques inséparables ; le pouvoir de fasciner comme le pouvoir de terrifier : *mysterium fascinans et tremendum*. Dans son expérience de l'infini, l'homme fini se trouve fasciné, saisi, consumé et comblé par la sainteté de ce qui le préoccupe ultimement. L'infini nous fascine parce qu'il comble notre non-être et nous terrifie parce qu'il juge notre manquement à l'être. Il est ce qui nous fascine parce qu'il nous appelle à l'être (positivité) mais nous terrifie parce qu'il nous rappelle notre non-être (négativité).

Tillich ne s'en tient pas seulement au sens divin, positif et fascinant du « sacré » mais remonte à son sens originel où il n'était pas seulement divin mais à la fois divino-démonique. C'est en cela que consiste l'ambiguïté du « sacré » qu'il rend possible sa démonisation, l'idolâtrie. Tillich qualifie le Sacré de créateur (être) et de destructeur (non-être). Il écrit : « L'élément fascinant du sacré peut être à la fois créateur et destructeur [...] ; inversement l'élément terrifiant et anéantissant peut être tout ensemble destructeur et créateur [...] »⁵²³. Il y a dans le sacré une dimension qui nous fascine négativement, telle une idole qui nous fascine et que l'on prend pour l'absolu. La dialectique d'être avec son élément positif et de non-être avec son élément négatif dans leur rapport au « sacré » conduit Tillich à assigner à celui-ci un caractère d'ambiguïté de sorte que ce qui est « sacré » est doué d'un caractère divin seulement là où la victoire de ce qui est créateur (positivité) sur ce qui est destructeur (négativité) se trouve consacrée, et est par contre doué d'un caractère démoniaque là où la victoire de ce qui est destructeur (négativité) sur ce qui est créateur (positivité) est remportée. Le « sacré » n'est pas nécessairement divin ; il est ambigu parce qu'il peut être aussi démoniaque. L'idolâtrie n'est autre chose qu'un sacré » démonisé. Tillich nous invite à redécouvrir le sens originel du « sacré » où il se situait en deçà de l'opposition du bien et du mal, où il était divino-démoniaque, réunissant les deux pouvoirs créateurs et destructeurs. Tillich le souligne clairement : « En résumé, on pourrait dire que le sacré, primitivement, se situe en deçà de l'opposition du bien et du mal, qu'il est à la fois divin et démoniaque et que c'est en réprimant le côté démoniaque que le sacré lui-même a changé de sens : il devient rationnel et s'identifie au vrai et au bien, de telle

⁵²² Tillich a intégré Otto à sa propre pensée comme élément constituant (Paul TILLICH, *Le christianisme et les religions*, op.cit., p. 22).

⁵²³ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 32.

sorte que son sens originel est à redécouvrir »⁵²⁴. C'est en cela que consiste le danger de la foi et l'ambiguïté du « sacré », que ce qui nous préoccupe de façon ultime est ce qui nous détruit s'il est démonisé, et ce qui nous porte s'il ne l'est pas.

Foi et doute, préoccupation ultime, être et non-être

Si la foi est comme le « sacré » dynamique, c'est qu'elle se refuse à se réduire à un système de doctrines fixées d'avance et inchangeables. La foi ne repose pas sur un terrain stable de dogmes ou de rites prédéterminés une fois pour toute. La foi dynamique est pour Tillich une question existentielle, « celle d' « être ou de ne pas être » »⁵²⁵. Elle se trouve connectée à deux pôles inséparables qui lui sont inhérents, le pôle de la certitude de la foi (élément positif) et le pôle de l'incertitude du doute (élément négatif). Tillich écrit : « Le doute existentiel et la foi sont les pôles d'une même réalité qui est pour l'homme le fait d'être saisi par l'absolu »⁵²⁶. La dynamique de la foi oscille entre la certitude de ce qui est fixe et l'incertitude de ce qui est mouvant. Ces paroles de Tillich en disent long : « La foi dit « oui » en dépit de l'angoisse du « non ». Elle ne supprime pas le « non » du doute et l'angoisse du doute ; elle ne construit pas un château de certitudes indubitables- seule une foi névrosée le fait-, mais elle comprend le « non » du doute et l'angoisse de l'insécurité. Croire, c'est embrasser la foi et le doute à son sujet »⁵²⁷. L'on se trouve par là amené à se poser une question : Qu'est-ce qui fait inclure le doute dans tout acte de foi ? Pourquoi il est impossible à Tillich de concevoir l'acte de foi sans qu'il y inclue un élément de doute et d'incertitude ? Le doute n'est-il pas un élément qui s'oppose à la certitude inébranlable de la foi ?

La réponse de Tillich est très claire : même si l'acte de foi est saisi par l'infini et est orienté vers lui, il reste tout de même l'acte d'un être fini avec toutes les limites que cela

⁵²⁴ Ibid., p. 33.

⁵²⁵ Ibid., p. 51.

⁵²⁶ Ibid., p. 39.

⁵²⁷ Paul TILLICH, *Religion biblique et ontologie*, op.cit., p. 59. Sur le lien insécable entre la foi et le doute Schüssler écrit : « So muss sich der Zweifel nicht in jedem Glaubensakt geltend machen, und doch ist er nach Tillich « als ein Grundzug in der Struktur des Glaubens immer vorhanden ». Der Zweifel mag nur unter bestimmten Bedingungen auftreten, und doch ist er als wesentliches Element des Glaubens die universale Bedingung dafür, die sein Auftreten unter bestimmten Bedingungen erst möglich macht. Aus diesem Grunde sollte man nach Tillich das Auftreten des Zweifels nicht als Ablehnung des Glaubens auffassen. Tillich geht sogar so weit, den ernstesten Zweifel als « eine Bestätigung des Glaubens » anzusehen, da er gerade den Ernst und die Unbedingtheit des Betroffenseins zum Ausdruck bringt. « Existentieller Zweifel und Glaube sind die Pole, die den inneren Zustand des vom Unbedingten ergriffenen Menschen bestimmen » » (Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich, Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 177).

implique. Le doute est le caractère fini et limitatif de la foi. C'est la finitude qui octroie à la foi son élément d'incertitude. On ne peut éliminer le doute au même titre qu'on ne peut éliminer la finitude. On doit les accepter « en dépit de ». Si la foi est l'acte d'un être fini, c'est qu'elle doit accepter l'élément d'incertitude qui lui est inhérent. Une foi infinie est une contradiction dans les termes. Si la foi est infinie, elle cesserait d'être foi. La foi supporte courageusement l'incertitude comme son élément constituant. Seul le courage de la foi accepte ce qui dans la foi est certitude et incertitude infinies. Lisons Tillich : « Mais la foi est en même temps incertitude dans la mesure où l'infini dont elle dépend est reçu par un être fini. Cet élément d'incertitude dans la foi ne peut être supprimé, mais on doit l'accepter »⁵²⁸. Que viennent faire le courage de la foi et le doute à son égard dans leur relation avec la positivité d'être et la négativité de non-être ? De même que la négativité du non-être est ce qui dynamise la stabilité positive de l'être, ainsi le doute dynamise la stabilité de la foi. La foi n'est dynamique que parce qu'elle implique le doute et l'incertitude à son égard. Le doute est à la foi ce que le non-être est à l'être. Ils se trouvent dans une position de polarité l'un par rapport à l'autre de sorte que ce qui est premier dans l'acte de foi n'est pas le doute mais la foi. C'est la foi qui inclut le doute et non le doute qui inclut la foi. C'est la foi qui est première par rapport au doute au même titre que l'être est premier par rapport au non-être. L'être s'affirme en dépit du non-être exactement comme la foi qui s'affirme dans l'acte de foi en dépit de la menace du doute et de l'incertitude. Le non-être est corrélatif à l'être ainsi que le doute est corrélatif à l'acte de foi. Tillich dit : « Le courage compris comme un élément de la foi est le risque de l'auto-affirmation de notre être propre en dépit des puissances de « non-être », partage de tout être fini »⁵²⁹. Une fois, à l'une des assemblées de toutes les fraternités chrétiennes d'Allemagne et de Suisse, Tillich a déclaré que ce ne sont pas seulement ceux qui croient appartiennent à leur fraternité mais aussi et surtout ceux qui doutent d'un doute sérieux et radical. Il écrit : « Depuis ce jour-là, en tant que professeur de théologie, j'ai toujours dit à mes étudiants que la foi englobe et la foi et le doute »⁵³⁰. Tillich a appris ça de son maître Martin Kähler qui a dit une fois, alors âgé de soixante-dix ans : « Ne croyez pas qu'à mon âge,

⁵²⁸ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 34.

⁵²⁹ Ibid., p. 34.

⁵³⁰ Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 194.

on soit devenu un homme pleinement serein, mûr, croyant et régénéré. Le combat intérieur continuera jusqu'au dernier jour »⁵³¹.

S'ajoute à la corrélation entre l'être et le non-être, le fini et l'infini, la foi et le doute, la certitude et l'incertitude une corrélation de même ordre ; c'est la corrélation qui vient immédiatement de l'objet de notre préoccupation ultime, c'est-à-dire de notre participation à lui comme de notre séparation de lui. Tillich traduit notre relation avec notre préoccupation ultime en termes de tension. La tension naît de la concomitance de deux mouvements dans notre rapport avec l'absolu : c'est la participation et la séparation. On participe à l'absolu (positivité) mais on en est séparé en même temps (négativité). On ne peut désirer que ce qui nous manque et dont on est séparé, mais on ne peut non plus désirer que ce qu'on a déjà d'une certaine façon. Le fait d'être saisi par l'absolu signifie pour Tillich que celui qui est saisi et ce par quoi il est saisi sont à la même place. Tillich le dit : « Sans une certaine participation à l'objet de notre préoccupation ultime, il ne serait pas possible d'être concerné par lui. En ce sens tout acte de foi présuppose une participation à ce qu'il vise. Sans une expérience préalable de l'absolu, il ne peut y avoir aucune foi dans l'absolu »⁵³². Pour qu'il y ait foi, il faut que l'objet de la foi soit séparé de celui qui a la foi. S'il le possède déjà, il en serait le possesseur, ce qui n'est pas admissible. Autrement, l'homme dépassera sa finitude et sera infini. La participation vient du fait que l'infini est en nous mais pas entièrement, d'où la séparation qui vient de notre condition humaine finie. L'infini en nous nous fait participer à lui (positivité) et le fini en nous nous en sépare (négativité). Telle est la corrélation entre l'infini et le fini, la foi et le doute, la participation et la séparation⁵³³. « Mais la foi cesserait d'être foi sans cet élément opposé qui est la séparation. Qui a la foi est séparé aussi de l'objet de sa foi [...] Mais la condition humaine, qui est finitude et aliénation, interdit à l'homme de participer à l'absolu sans cette séparation de ce qu'on espère [...] Il n'y a pas de foi sans séparation »⁵³⁴. Si la foi est dynamique c'est qu'elle est désir de participer entièrement à l'absolu ; désir qui vient de l'absolu vers l'absolu. Même si Tillich n'utilise pas le mot « désir » dans ce contexte mais il est indéniable qu'il le présuppose tant qu'il parle de l'objet de notre

⁵³¹ Ibid., p. 194-195. (Voir aussi Ibid., p. 270).

⁵³² Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 113.

⁵³³ « De l'élément de participation résulte la certitude de la foi ; de l'élément de séparation résulte le doute de la foi », écrit Tillich. (Ibid., p. 114).

⁵³⁴ Ibid., p. 113-114. Alors que Jean Richard distingue nettement chez Tillich entre la finitude et l'aliénation, Marc Michel minimise cette distinction même si Tillich ne s'avère pas toujours clair à ce propos au regard de Richard (Voir Jean RICHARD, « L'évolution de Paul Tillich du projet de 1913 au système achevé », art.cit., p. 353-354).

préoccupation ultime en termes de « saisir » et d'« être saisi » par lui. L'absolu nous saisit quand il devient pour nous l'objet de notre préoccupation ultime ; c'est-à-dire quand il nous saisit en mettant en nous le désir de le saisir. Tillich est pleinement convaincu que dans notre rapport à l'absolu c'est toujours l'absolu qui prend la première initiative et est premier. On ne donne pas mais on reçoit. Tillich dénote : « C'est là la seule certitude absolue de la foi qui correspond au seul contenu de foi absolu, à savoir que dans la relation à l'absolu nous sommes toujours ceux qui reçoivent et jamais ceux qui donnent. Nous ne pouvons jamais, par nous-mêmes, êtres finis, franchir la distance infinie qui sépare l'infini du fini »⁵³⁵.

La cohabitation de la participation et de la séparation dont parle Tillich a été depuis longtemps soulignée par Platon en termes de « recherche » et de « savoir ». « Il n'est pas possible à l'homme de chercher ni ce qu'il sait, ni ce qu'il ne sait pas ; il ne cherchera point ce qu'il sait, puisqu'il le sait... ni ce qu'il ne sait point, puisqu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher »⁵³⁶, dit le Ménon. Platon préconisait que l'on ne cherche que ce que l'on possède déjà d'une certaine façon. La « réminiscence » est le processus par lequel on se souvient de ce qu'on a oublié, de ce qu'on a déjà possédé sans le savoir. Cette dernière idée est une preuve supplémentaire de ce qu'on a déjà montré, à savoir que Platon reste toujours à l'arrière-plan de la pensée de Tillich⁵³⁷. Plotin a repris la même idée quand il a montré que le désir de Dieu requiert une certaine immanence de ce qui est désiré en ce qui désire⁵³⁸. Je désire Dieu parce que je participe à lui mais j'en suis également séparé. Le désir naît de la participation comme de la séparation. Il naît de la participation à lui par notre essence et de la séparation de lui par notre existence selon ce que dit Tillich : « L'objet de notre préoccupation ultime ne peut être que quelque chose à quoi nous appartenons par notre essence et dont nous sommes séparés par notre existence »⁵³⁹.

On aime entrer en dialogue avec Tillich au sujet de la foi et du doute à son égard. C'est vrai que la foi peut englober la foi et le doute à son égard mais on se demande quel serait le statut

⁵³⁵ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 118.

⁵³⁶ Platon, Ménon, 80 e.

⁵³⁷ On est complètement d'accord avec Acapovi selon lequel Tillich se montre très platonicien sur ce point. (Voir Crépin Magloire C. ACAPOVI, *L'Être et l'Amour : Une étude de l'Ontologie de l'Amour chez Paul Tillich*, op.cit., p. 86-87).

⁵³⁸ Voir René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1921, p. 142-150.

⁵³⁹ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 125.

d'un doute qui n'est pas inhérent à l'acte de foi parce qu'il s'en démarque complètement et s'y oppose ? On pense au doute de ceux qui ne se réclament d'aucune religion et nient carrément l'existence de Dieu ou d'un principe ultime transcendant. Tillich n'a jamais décrit le statut d'un tel doute qui peut être encore plus sérieux que le doute de la foi. Certainement il y a une différence entre deux genres de doute qu'il faut décrire mais Tillich n'en parle que d'un seul. Il y a un doute inhérent à l'acte de foi qui affermit cette dernière et peut être l'aboutissement d'une foi qui est arrivée jusqu'au bout d'elle-même comme en témoigne le doute des mystiques propre à la « nuit obscure » de l'âme, mais il y a aussi un doute qui s'oppose à la foi et se situe en dehors de la sphère religieuse. La description d'un tel doute manque chez Tillich, ce qui nous incite à le prendre pour quelqu'un qui a réussi à ouvrir largement le champ de la foi de sorte que tout le monde peut y entrer et trouver sa place, les athées autant que les crédules.

Conclusion du cinquième chapitre

En rapport avec la dynamique de la foi et le sacré, l'être et le non-être apparaissent de cette façon :

- Le sacré, contrairement à son sens actuel qui ne voit en lui que ce qui est créateur, est selon Tillich divino-démonique au sens où il est doté d'un caractère à la fois créateur et destructeur, positif et négatif. Il a le pouvoir de fasciner s'il n'est pas démonisé (positivité) et de terrifier s'il l'est (négativité). C'est dans ce mélange de positivité créatrice fascinante et de négativité destructrice terrifiante que le « sacré » est ambigu.
- C'est le mélange de ces deux éléments positif et négatif qui fait que la foi inclut et la foi et le doute à son égard, au même titre que la certitude relative à la foi inclut la certitude et l'incertitude, le fini et l'infini, l'union et la séparation d'avec Dieu. La positivité s'apparente à l'union qui n'est pas totale et la négativité s'apparente à la séparation qui n'est pas elle aussi totale. La foi naît de notre participation à Dieu comme de notre séparation de lui.

Sixième chapitre : *Amour, Pouvoir et Justice (1954), Être et non-être*

« Amour, Pouvoir et Justice » est la traduction du petit livre intitulé « Love, Power, and Justice », publié par l'Oxford University Press, Londres et New-York, en 1954. Dans la préface à l'ouvrage, Tillich présente le contexte et l'occasion de son écriture : « Ce livre contient les conférences que j'ai prononcées d'abord à Nottingham, en Angleterre, lorsque la Firth Foundation m'avait demandé de donner le premier cycle des Firth Lectures en prenant pour sujet les problèmes de l'amour, du pouvoir et de la justice »⁵⁴⁰. L'invitation que la Christian Gauss Foundation de Princeton, aux États-Unis, adressa à Tillich pour diriger un séminaire sur le même sujet a constitué une seconde étape vers la publication de cet ouvrage. Celui-ci est l'un des ouvrages de Tillich dans lequel l'analyse ontologique est fortement présente. Tillich le dit clairement dans la préface à l'ouvrage où il réduit toute son étude à n'être qu'une analyse *ontologique* fondamentale des trois concepts d'amour, de pouvoir et de justice, comme le sous-titre l'indique fort bien⁵⁴¹. L'ontologie est une science première parce qu'elle cherche le sens premier des trois concepts d'amour, de pouvoir et de justice qui ont donné naissance, tout au long de leur usage à travers l'histoire, à une variété de sens ou à des significations dérivées de leur sens premier et dans certains cas à une déformation complète de celui-ci. Seule une approche ontologique permet de remonter jusqu'au sens fondamental de ces concepts. Et si l'analyse est ici ontologique, il s'ensuit que les deux concepts d'être et de non-être s'y trouvent inmanquablement impliqués. Dans cet ouvrage, Tillich entend dégager pas seulement les relations de structure que les trois concepts d'amour, de pouvoir et de justice entretiennent entre eux, mais surtout la relation qu'ils entretiennent avec la question de l'être en tant que tel. Tillich cherche une réponse à cette question qu'il se pose : « Comment l'amour, le pouvoir et la justice sont-ils enracinés dans la nature de l'être en tant que tel ? »⁵⁴². Et l'on ne peut poser la question de l'être sans que l'on pose avec elle celle du non-être.

Amour, être et non-être

Pour Tillich, la question de l'être est la question ontologique qui cherche les caractères de tout ce qui participe à l'être : « Que veut dire que « quelque chose *est* » ? Pour éviter tout

⁵⁴⁰ Paul TILLICH, *Amour, Pouvoir et Justice. Analyses ontologiques et applications éthiques*, op.cit., p. 6.

⁵⁴¹ Idem.

⁵⁴² Ibid., p. 13.

malentendu Tillich s'évertue à montrer que l'ontologie ne décrit pas la nature des êtres dans leurs manifestations individuelles et historiques. Elle ne s'interroge pas non plus sur les étants, c'est-à-dire sur l'être de celui-ci ou l'être de celui-là ou sur les événements, mais pose la question du sens de l'« être » en tant qu'être. Autrement dit, l'ontologie cherche ce qui est commun à tous les étants, c'est-à-dire les structures communes de tout ce qui participe à l'être. L'être est un, mais cela n'empêche pas qu'il soit aussi un ensemble de forces qui se conjuguent ayant des éléments et des qualités qui le constituent. Si Tillich dit que l'être est un, il ajoute aussitôt que celui-ci n'est pas une identité morte ou une répétition de la même chose. « Il est un dans la richesse de sa texture [...], un ensemble infiniment complexe »⁵⁴³, dit Tillich. Il échoit à l'ontologie de le décrire. Cette description de l'être doit passer obligatoirement par le langage et la parole. L'être et la parole sont intimement liés de sorte que la parole appartient à l'être et que l'être dans la parole se révèle à lui-même. Pour que l'ontologie décrive l'être, il lui faut qu'elle se penche sur l'étude de trois concepts corollaires et qui sont aussi bien anciens que la question de l'être lui-même. Tillich inscrit l'être dans un ensemble triadique, à savoir la trinité des structures de l'être que sont l'amour, le pouvoir et la justice. « Ils possèdent la dignité ontologique »⁵⁴⁴, dit-il.

L'étude du premier concept d'amour est enracinée dans l'être lui-même. Autrement, elle ne serait pas une étude ontologique. La nature ontologique de l'amour se montre d'autant plus qu'il est le pouvoir initiateur qui actualise l'être. L'amour est le pouvoir de la vie qui actualise l'être et le fait passer du non-être à l'être. L'amour est fait de deux éléments, l'un fixe qu'est l'être et l'autre dynamique qu'est la vie. Mais ces deux éléments ne se trouvent jamais séparés dans la réalité. Dès qu'il y a amour, il y a mouvement dynamique d'actualisation de toutes les potentialités de l'être. L'amour est ce pouvoir qu'a la vie de pousser un tel être vers un autre être, donc vers la réunion de ce qui est séparé. Si l'amour nous pousse vers l'autre c'est que l'être lui manque un autre être. Ce manque d'être est un non-être dans l'être. Si l'être n'a pas de non-être en lui, il n'aurait ni désiré, ni aimé, ni cherché, ni re-cherché un autre être. L'amour est ce par quoi l'être surmonte son non-être dans un autre être. Il surmonte la séparation (négativité) par la recherche de la réunion (positivité). Le non-être dans l'être provient d'une seule chose, il provient de la séparation. La ré-union présuppose la séparation de ceux qui veulent se réunir de nouveau. L'unité ne signifie jamais pour Tillich le fait de réunir deux éléments essentiellement

⁵⁴³ Ibid., p. 18.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 19.

séparés. Ne peuvent se réunir que ceux qui étaient unis et ne le sont plus. L'unité est toujours une ré-union de ce qui était uni et est devenu séparé. L'unité (positivité) a donc une priorité ontologique par rapport à la séparation (négativité). Unité-séparation-réunion : tel est l'ordre ontologique de ce qu'on appelle « amour ». Tillich exprime ainsi le caractère ontologique de l'amour : « L'amour est ce qui pousse vers la réunion ce qui est séparé. Or une réunion présuppose la séparation de ce qui appartient essentiellement à une même unité. Il serait cependant faux de donner à la séparation la même importance ontologique qu'à la réunion. En effet, la séparation présuppose une unité originelle. L'unité contient en elle la séparation, exactement comme l'être comprend l'être et en même temps le non-être. Il est impossible d'unir ce qui est essentiellement séparé »⁵⁴⁵.

L'amour ne réunit pas deux êtres absolument étrangers l'un à l'autre mais deux êtres finis, aliénés et séparés. Tillich écrit : « Des entités absolument étrangères l'une à l'autre ne peuvent pas entrer en communion. Mais ce qui est aliéné recherche la réunion [...] Ce qui m'est absolument étranger ne peut rien ajouter à mon propre accomplissement [...] C'est pour cela que l'amour ne peut pas être décrit comme l'union de ce qui est étranger, mais doit être décrit comme la réunion de ce qui est aliéné : l'aliénation présuppose une unité originelle »⁵⁴⁶. C'est cet élément d'étrangeté dans l'autre qui pousse l'être à chercher ce qui lui était familier et lui est devenu étranger, un autre-soi-même.

L'amour ne fusionne pas deux êtres en un seul mais garde toujours le caractère individuel et indépendant des êtres concernés. Pour que l'amour subsiste entre deux êtres, il faut qu'ils soient toujours séparés mais en même temps unis. Si l'unité est fusionnelle il n'y aurait plus ni amour, ni désir de l'autre. L'amour présuppose que la séparation soit toujours maintenue pour que la tension de l'amour comme tendance vers l'autre soit elle-même maintenue. L'amour veut la réunion (positivité) mais à la base de la conservation de la séparation (négativité). L'amour n'élimine pas la pluralité mais la surmonte dans l'unité. Tillich disait que le Père et le Fils sont éternellement unis et éternellement séparés. Il y a un élément d'inaccomplissement dans tout amour. Si l'amour s'accomplit il se détruirait lui-même parce qu'il détruirait avec lui toute individualité. C'est en cela que Tillich voit toute la différence entre les deux cultures

⁵⁴⁵ Ibid., p. 21.

⁵⁴⁶ Idem.

occidentales et orientales. La culture occidentale a préservé l'élément d'individualité en amour alors que celle orientale l'a éliminé au profit du retour à l'Un où toutes les individualités s'évanouissent. À savoir que par culture occidentale Tillich entend la vision chrétienne de l'amour par opposition à celle des religions extrêmes orientales selon ce qu'il dit : « [...] sans la séparation il n'y a ni amour, ni vie. C'est la supériorité de la relation interpersonnelle de conserver la séparation du soi-centré-en-lui-même et en même temps de réaliser leur réunion dans l'amour. La plus haute forme d'amour-est cette forme d'amour qui différencie les cultures occidentales des cultures orientales- est l'amour qui préserve l'individu qui est à la fois le sujet et l'objet d'amour. Dans la relation interpersonnelle d'amour, le christianisme manifeste sa supériorité sur toute autre tradition religieuse »⁵⁴⁷.

L'amour est un pour Tillich, qu'il soit entendu comme *libido*, *éros*, *philia* ou *agapè*. L'amour n'est ni l'une ou l'autre de ces appellations mais il les est toutes en même temps parce qu'il est un. Ces différentes appellations d'amour, Tillich les considère comme des différences de qualités et non des différences de genre. Eu égard à la *libido*, Tillich s'en prend à la façon réductionniste dont on l'a comprise. La *libido* n'est pas cette énergie pulsionnelle dont la finalité est de chercher le plaisir pour le plaisir. Cette description est basée sur une fausse psychologie qui veut que l'homme soit réduit à un être dont l'essence est de chercher le plaisir et de fuir la douleur. Tillich écrit : « Mais c'est déformer le processus réel de la vie que de dériver de ces faits le principe du plaisir et du déplaisir, de telle façon que la vie consiste à fuir le déplaisir et à rechercher le plaisir. Lorsque cela se produit la vie est corrompue »⁵⁴⁸. Freud a eu tort pour Tillich d'avoir vu dans la *libido* une simple tendance pulsionnelle obéissant au principe de plaisir. Le plaisir est pour Tillich non le but mais la conséquence, non quelque chose d'essentiel mais d'accidentel. La *libido* est cette énergie ontologique et non purement sexuelle qui veut que l'homme se réunisse avec ce à quoi il appartient et dont il est séparé. Le désir libidinal ne cherche pas le plaisir en tant que tel mais l'union avec ce qui satisfait le désir. L'essentiel c'est que la *libido* ne cherche pas le plaisir moyennant l'autre mais l'autre moyennant le plaisir. Autrement, la *libido* serait elle-même une forme perversifiée de l'amour et non l'amour dans sa qualité libidinale constitutive. Tillich montre ainsi son rejet partiel et non complet de la théorie de Freud sur la *libido* : « Cette analyse devrait faire disparaître le préjugé à l'égard de la libido

⁵⁴⁷ Ibid, p. 22.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 23.

[...] Dans la mesure où Freud décrit la libido comme le désir de l'individu de se libérer de ses tensions, il a décrit la forme perversie de la libido [...] Mais sa description [...] manque le sens de la libido en tant que tendance normale à un accomplissement vital de soi-même »⁵⁴⁹. La libido n'a rien d'anormal ou de pathologique ; elle est une tendance normale s'accompagnant naturellement de plaisir. Ce plaisir est peut-être une forme de bonheur anticipé, ce qui donne à l'amour un caractère émotif. Si l'amour a quelque chose d'émotif c'est parce qu'il est ressenti comme désir de réunion anticipée, « et le bonheur de cette réunion est donné dans une expérience de l'imagination »⁵⁵⁰. Selon Tillich un amour accompli est une contradiction dans les termes. Le bonheur de l'amour consiste en ce qu'il ne parviendra jamais à s'unir complètement à ce dont il est séparé. Le bonheur présuppose aussi bien l'union que la séparation, donc aussi bien l'être que le non-être et la positivité que la négativité. Si je jouis de l'autre c'est parce qu'il en est à jamais séparé selon ce que Tillich écrit : « L'amour accompli est à la fois bonheur suprême et fin de ce bonheur »⁵⁵¹. Pour qu'il y ait amour, c'est-à-dire une tendance qui nous pousse vers l'autre, il faut qu'on soit toujours séparé de lui pour tendre toujours vers lui. C'est la séparation qui sauvegarde l'amour et le laisse vivant comme mouvement permanent vers la réunion. L'amour vise la réunion mais une fois la réunion est atteinte l'amour s'évanouira immédiatement. Pour qu'il reste vivant, l'amour doit rester « à la frontière » entre la séparation et la réunion, ni se séparer complètement de l'aimé ni fusionner complètement en lui.

Pouvoir, être et non-être

Il n'est de concept mieux que celui de pouvoir pour décrire l'être. Tillich fait référence à Nietzsche pour montrer que son concept de la « volonté de puissance » décrit l'être dans ce qu'il a de dynamique, c'est-à-dire dans son rapport avec la vie s'affirmant elle-même. La « volonté de puissance » ne veut rien d'extérieur à elle-même ; elle se veut elle-même, voulant accroître son pouvoir d'être à l'intérieur d'elle-même⁵⁵². Elle ne veut pas ceci ou cela, elle n'exerce pas son

⁵⁴⁹ Idem.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 22.

⁵⁵¹ Idem.

⁵⁵² Tillich s'inspire de l'étude qu'a faite Heidegger dans *Holzwege* sur le mot de Nietzsche « Dieu est mort » y compris la « volonté de puissance ». Tillich, à l'instar de Heidegger, ne voit pas dans la « volonté de puissance » de Nietzsche un concept psychologique ou populaire mais plutôt métaphysique (Voir Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op.cit., p. 173-219). Heidegger écrit : « L'expression « volonté de puissance » nomme une parole fondamentale de la philosophie définitive de Nietzsche. C'est pourquoi on peut la qualifier de métaphysique de la volonté de puissance. Ce que veut dire volonté de puissance au sens nietzschéen du mot, nous ne le comprendrons jamais à l'aide de quelques idées populaires sur la « volonté » et sur la « puissance » [...] La volonté

pouvoir sur ceci ou cela ; elle veut tout simplement augmenter sa propre puissance avec une intensité croissante. La « volonté de puissance » est une volonté se voulant elle-même, se désirant elle-même et se transcendant elle-même. Mais pour augmenter sa puissance d'être, la volonté suppose qu'il y ait un objet sur lequel elle exerce son pouvoir. Comment accroître sa puissance si la volonté ne trouve pas ce sur quoi elle peut exercer son pouvoir avec le plus d'intensité et d'extension possibles ? La réponse est simple pour Tillich : l'être, c'est le pouvoir d'être. La volonté est une volonté d'être et la puissance est une puissance d'être. L'être se veut lui-même, se désire lui-même et se transcende lui-même. L'objet sur lequel l'être exerce son pouvoir d'être est l'être même. Que veut vaincre l'être moyennant sa puissance et son pouvoir d'être ? Qu'entend surmonter l'être ? A quoi veut-il résister ? « Il n'y a qu'une seule réponse possible : ce qui est vaincu par le pouvoir de l'être, c'est le non-être »⁵⁵³, dit Tillich. L'être vainc le non-être à l'intérieur de l'être ; c'est ce qu'on voulait exactement signifier quand on a dit que la « volonté de puissance » ne veut exercer sa puissance qu'à l'intérieur d'elle-même, car le non-être n'est pas une réalité qui est complètement étrangère à l'être et le menace de l'extérieur, mais c'est à l'intérieur de l'être que le non-être menace l'être. La « volonté de puissance » est une volonté qui se vainc elle-même, en se surmontant elle-même et en exerçant son propre pouvoir sur elle-même. Ce qu'elle veut vaincre cette volonté c'est le non-être au sein d'elle-même (négativité) en accroissant son pouvoir d'être (positivité). Elle veut que l'être surmonte le non-être à l'intérieur de l'être. Tillich écrit : « La réponse à la question « comment le non-être peut-il résister au pouvoir de l'être ? » est la suivante : le non-être n'est pas étranger à l'être, mais il est exactement cette qualité de l'être par laquelle tout ce qui participe à l'être est nié. Le non-être est la négation de l'être au sein même de l'être »⁵⁵⁴. Le non-être est la négativité au sein même de la positivité.

Que l'on veut dire quand on dit que l'être comporte du non-être ? L'on veut dire tout simplement que l'être qui comporte du non-être est un être fini. « « Fini » veut dire portant dans son être le destin de ne pas être »⁵⁵⁵, dit Tillich. « *Sein, das Nichtsein in sich birgt, ist endliches*

n'aspire pas à ce qu'elle veut comme à quelque chose qu'elle n'aurait pas encore. La volonté a déjà ce qu'elle veut. Car la volonté veut son vouloir. Son vouloir, c'est son voulu. La volonté se veut elle-même. Elle se surpasse elle-même » (Ibid., p. 192-193).

⁵⁵³ Paul TILLICH, *Amour, Pouvoir et Justice*, op.cit., p. 27.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 28.

⁵⁵⁵ Idem.

Sein »⁵⁵⁶. Le pouvoir d'être est donc la puissance qu'a l'être de surmonter le non-être au sein de l'être, donc de vaincre et de transcender la finitude. Ce pouvoir se veut un pouvoir infini au sein d'un être fini. Est-il du destin de l'être de prévaloir contre le destin du non-être ? Ne sont-ils pas, l'être et le non-être, dans un rapport d'égalité où aucun des deux ne l'emporte sur l'autre ? Qu'est-ce qui fait que dans la balance de l'être et du non-être, c'est toujours l'être qui a la prédominance sur le non-être ? Qu'est-ce qui fait que l'être *est* en dépit du non-être ? La réponse de Tillich est toujours la même : c'est le courage d'être, le courage de la foi. « Le courage, et ce qui est courage dans la foi, affirme la prédominance dernière de l'être sur le non-être. Il affirme la présence de l'infini dans tout ce qui est fini. Une théologie basée sur un tel courage essaie de montrer que, de même que le non-être dépend de l'être qu'il nie, la conscience de la finitude présuppose un point de vue qui se trouve au-delà du fini et d'où le fini peut être considéré comme fini. Mais l'acte par lequel on arrive à atteindre ce point de vue s'appelle encore le courage et non pas le raisonnement »⁵⁵⁷. Le courage d'être ne s'expérimente pas comme courage en l'absence de toute résistance et menace du non-être. La puissance de l'être et de son affirmation de soi (positivité) se mesure à la puissance de résistance du non-être (négativité). Tillich écrit : « Un processus de vie a d'autant plus de puissance qu'il peut absorber plus de non-être dans son affirmation de soi, sans être détruit pour cela. Le névrosé peut accepter un peu de non-être seulement, l'homme normal une quantité limitée, l'homme créateur une quantité plus importante, Dieu -en langage figuré- une quantité infinie. L'affirmation de soi d'un être en dépit de son non-être est l'expression de son pouvoir d'être. Nous nous trouvons ici à la racine même du concept de pouvoir. Le pouvoir, c'est la possibilité d'affirmation de soi en dépit d'une négation interne et externe. C'est la possibilité de surmonter le non-être. Le pouvoir humain est la possibilité pour l'homme de surpasser infiniment le non-être »⁵⁵⁸. Pour Tillich, il existe des degrés de pouvoir d'être. Tous les hommes n'ont pas le même pouvoir d'être, et c'est quelque chose de très normal. Il existe absolument des degrés de pouvoir d'être, c'est-à-dire du pouvoir d'absorber du non-être dans toute affirmation de soi de l'être. Tillich écrit : « Le pouvoir d'être est pour l'être la possibilité de s'affirmer en face du non-être qui est en lui et qui est contre lui.

⁵⁵⁶ Paul TILLICH, *Gesammelte Werke* XI, op.cit., p. 167.

⁵⁵⁷ Paul TILLICH, *Amour, Pouvoir et Justice*, op.cit., p. 28-29.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 29.

Le pouvoir d'un être est d'autant plus grand que le non-être qu'il peut prendre dans son affirmation de soi est plus important »⁵⁵⁹.

Dans son analyse du concept de pouvoir, Tillich nous renvoie toujours à deux types inséparables de pouvoir d'être : c'est le pouvoir d'être par soi-même (affirmation de soi individuelle), et le pouvoir d'être par le groupe, c'est-à-dire par un autre être (affirmation de soi par la communauté). Tillich place ces deux types de pouvoir dans une position de polarité l'un par rapport à l'autre. Il appelle le premier type le pouvoir d'être par individualisation et le second le pouvoir d'être par participation. Les deux types de pouvoir comportent d'être et de non-être. Au sein de chaque groupe, tout être peut, ou bien obtenir son pouvoir d'être (être) ou bien le perdre (non-être). Ça dépend du type de rapport qu'il entretient avec le groupe. Mais dans la plupart des cas, la participation au groupe est ce par quoi l'homme obtient du pouvoir d'être (être) et le perd en même temps (non-être). Il se trouve balloté entre deux affirmations de soi : l'une par individualisation et l'autre par participation. Son pouvoir d'être par participation peut augmenter son pouvoir d'être par soi-même (être) mais il peut aussi au contraire l'affaiblir (non-être). Il l'augmente et l'affaiblit en même temps car ni le pouvoir par individualisation ne se suffit à lui-même parce qu'il a du non-être dans son être et donc il a besoin de l'autre, ni le pouvoir par participation ne peut se passer du pouvoir d'être soi-même, parce que l'individu est la condition de possibilité de toute participation au groupe et parce qu'une participation complète au groupe fait perdre à l'être son individualité (non-être). Si la participation au groupe est complète, il n'y aura plus de place pour l'individu et s'il n'y a pas d'individu il n'y aura plus de groupe. Il n'est pas donc moyen qu'il y ait pour Tillich un pouvoir d'être soi-même indépendant du pouvoir d'être du groupe et inversement. Tillich donne l'exemple du petit enfant qui détient son pouvoir d'être du pouvoir d'être de sa famille. A un certain moment de son évolution, il a la tendance de se passer de l'unité familiale pour se réaliser d'une façon autonome et indépendante. Une fois son pouvoir d'être individuel est menacé (par le non-être), il recourt de nouveau au pouvoir d'être de la famille pour renforce le sien (être) et ainsi de suite et le conflit continue. Les deux pouvoirs sont donc dans un rapport de polarité à l'intérieur d'un *cercle* de pouvoir. Le pouvoir d'être par participation doit renforcer l'individu dans son pouvoir d'être par soi-même ; et le pouvoir d'être par soi-même doit contribuer à augmenter le pouvoir d'être du groupe.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 33.

Tillich écrit : « Mais là où cette « centralité » existe, il existe une structure de pouvoir hiérarchique. Un élément participe d'autant plus au pouvoir de la totalité qu'il est plus proche du centre. L'ancienne parabole de la révolte des membres du corps contre l'estomac, et la réponse de l'estomac disant que sans sa position centrale tous les autres membres périraient – cette image montre bien l'importance décisive du centre pour le pouvoir d'être de toute partie [...] Le centre de pouvoir est le centre de l'ensemble aussi longtemps qu'il ne dégrade pas son propre caractère « central » en l'utilisant à des fins particulières. Lorsque les représentants du centre utilisent le pouvoir de l'ensemble pour leur propre profit, ils cessent d'être le vrai centre, et le tout, privé de centre, se désintègre »⁵⁶⁰.

Amour, pouvoir, être et non-être

Quel est le lien ontologique entre l'amour, le pouvoir, l'être et le non-être ? Ce lien ne peut être pour Tillich que dynamique. Le pouvoir de l'être n'est pas une identité morte mais le processus dynamique de l'être se séparant de lui-même et retournant à lui-même. Seul l'amour réunit ce qui est séparé. La séparation est la marque de la finitude ; elle est non-être. Pour surmonter le non-être au sein de l'être, c'est-à-dire pour surmonter la séparation de l'être d'avec lui-même, l'amour est le pouvoir de l'être réunificateur vainquant le non-être séparateur. L'amour de Dieu ne s'oppose pas à sa Toute-puissance. La toute-puissance est la puissance de l'amour qui veut la réunion à soi-même grâce l'amour unificateur (positivité). La haine brise l'identité de l'être ; elle le détruit de l'intérieur. L'amour est le pouvoir qu'a l'être de vaincre la haine. « Le processus par lequel est réuni ce qui était séparé s'appelle l'amour. Plus il y a d'amour réunificateur, plus il y a de non-être vaincu, et plus il y a de pouvoir d'être. L'amour est la base, non la négation du pouvoir. Que l'on dise que l'être contient du non-être, ou que l'on dise que l'être se sépare de lui-même et retourne à lui-même, on dit exactement la même chose. La formule fondamentale du pouvoir et la formule fondamentale de l'amour sont identiques : il y a séparation et réunion ; l'être absorbe le non-être »⁵⁶¹, écrit Tillich.

En bon luthérien, Tillich s'est attelé à montrer que le pouvoir contraignant est l'œuvre étrange de l'amour au même titre que le pardon et la miséricorde sont l'œuvre propre de l'amour. Tillich considère que personne plus que Luther n'a ressenti le rapport étroit qui existe entre le

⁵⁶⁰ Ibid., p. 31-32.

⁵⁶¹ Ibid., p. 33-34.

pouvoir et l'amour. L'amour n'existe pas indépendamment de son pouvoir détruisant tout ce qui s'oppose à lui. L'œuvre étrange de l'amour est le pouvoir de détruire la haine ; donc le pouvoir de l'être (positivité) de détruire le non-être (négativité). C'est par ces mots que Tillich fait allusion à Luther : « [...] c'est l'œuvre étrange de l'amour de détruire ce qui est contre l'amour. Cela, cependant, présuppose l'unité de l'amour et du pouvoir [...] Pour détruire ce qui est contre l'amour, l'amour doit être uni avec le pouvoir, et non seulement avec le pouvoir, mais avec le pouvoir contraignant »⁵⁶².

Justice, être et non-être

Tillich commence cette partie en précisant que la justice n'est pas une catégorie sociale éloignée de la recherche ontologique, « elle est une catégorie sans laquelle il n'y a pas d'ontologie possible »⁵⁶³. En remontant à la philosophie antique, Tillich montre que la justice, comme loi ordonnatrice du *cosmos*, est le *logos* qui régit les lois de la nature comme les lois de la cité dans une harmonie qui unifie le tout. La justice est la forme qui comprend tout dans une dynamique de transcendance. Elle est ce par quoi l'être se dépasse soi-même sans qu'il s'altère et se perde. Elle est la catégorie qui sauvegarde l'identité de l'être en dépit de son dynamisme changeant qui le pousse à l'aller de l'avant et à acquérir plus de croissance et de pouvoir d'être. La justice est la forme qui empêche l'être de sombrer dans le non-être chaque fois qu'il veut acquérir plus d'être. Tout réel tend à se dépasser, poussé à « accroître son pouvoir d'être dans des formes qui comprennent et conquièrent plus de non-être »⁵⁶⁴. La justice aide la vie à résister à la menace du non-être chaque fois qu'elle crée des formes de croissance dans son processus de transcendance de soi. Chaque fois que l'on veut parler de l'ontologie de la justice, il faut qu'on ait en tête l'idée que la justice ontologique, entendue comme *logos*, est toujours à l'œuvre « dans la nature en tant que loi de la physique, et dans l'esprit humain en tant que loi morale »⁵⁶⁵. C'est la justice dans ce qu'elle a d'ontologique qui seule est en mesure de juger et d'évaluer toutes les lois positives. Seule une loi *posée* dans la nature a le droit de juger les diverses lois *positives* des sociétés et des États. La loi ou justice naturelle est déjà posée dans la nature humaine comme la seule loi légitime qui se trouve à la base de toute loi positive. L'ontologie de la justice, comme

⁵⁶² Ibid., p. 34.

⁵⁶³ Ibid., p. 38.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 37.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 38.

légitimité, juge la justice, comme légalité. Il n'est pas de justice qui ne soit ontologique tant qu'il n'est pas de loi positive qui ne soit basée sur la loi naturelle. Tillich le dit : « Toutes les fois que l'on s'écarte du fondement ontologique de la justice et que l'on adopte une interprétation positiviste du droit, on se prive de tout critère contre la tyrannie arbitraire ou le relativisme utilitariste »⁵⁶⁶.

Dans notre chapitre traitant du moralisme et moralité, l'on a montré, en se référant surtout à l'œuvre de Tillich *Le fondement religieux de la morale* que la moralité et la justice qui lui est afférente ont une dimension profondément ontologique, c'est-à-dire en rapport étroit avec la notion d'être. Les moralismes sont conditionnés et relatifs parce qu'ils dépendent du contexte social et psychologique dans lequel ils sont posés (lois positives) alors que la moralité est inconditionnelle, absolue et universelle parce qu'elle ne dépend d'aucun contexte, voire parce qu'elle s'adapte à tout contexte. La moralité est cette « loi naturelle » inscrite au cœur de la nature humaine et qui n'est autre chose que le « grand commandement » de l'amour. L'on commence à entrevoir le rapport entre la justice et l'être d'une part et le rapport entre la justice, l'amour et l'être d'une autre part. Seul l'amour est le critère de toute justice. Seul l'amour est en mesure de juger la loi. La loi est loi d'amour et celui qui aime est libre de toute loi parce qu'il est au-delà de la loi. L'amour est sa propre loi. Tillich montre l'enracinement de la loi d'amour dans le judaïsme tardif comme ce qui peut s'adapter à n'importe quelle situation. Il n'est pas de lois qui, chacune d'elle s'applique à une situation donnée ; il y a une seule loi applicable partout et est valable pour toute situation : c'est la loi d'amour qui n'est pas une loi, parce qu'il est le pouvoir de l'être qui réunit notre être existentiel à notre être essentiel. La loi n'est pas étrangère à l'homme ; elle est loi naturelle parce qu'elle représente sa nature véritable dont il est aliéné. L'amour veut l'union et son pouvoir n'est que pouvoir de réunir et sa justice n'est que justice réunificatrice. Tout tend vers l'union de ce qui est séparé, aussi bien l'amour, le pouvoir et la justice. Tillich écrit : « Dans le judaïsme tardif, la loi est hypostasiée et repoussée dans le domaine de l'éternel. Seule sa manifestation est temporelle. Ceci veut dire qu'elle est la forme de l'être qui est valable pour toute chose en tout temps. L'obéissance à la loi donne pouvoir à l'être ; la désobéissance entraîne sa propre destruction »⁵⁶⁷. Et d'ajouter : « Si la justice est la

⁵⁶⁶ Idem.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 38.

forme de la réunion de ce qui est séparé, il faut qu'elle comprenne à la fois la séparation sans laquelle il n'y a pas d'amour et la réunion dans laquelle l'amour est réalisé »⁵⁶⁸.

La justice ne consiste pas à obéir à la loi de Dieu et à ses commandements mais à pratiquer la justice et la miséricorde envers le prochain. C'est en cela que consiste le caractère ontologique de la loi divine. Elle est la loi de Celui qui ne regarde pas le mérite de l'homme qui lui vient de son obéissance aveugle à la loi ; elle est la loi de Dieu qui juge celui qu'Il veut juger et fait miséricorde à celui à qui Il veut faire miséricorde. Il prend plaisir à la miséricorde, et non aux sacrifices (Matthieu 9, 13). Lisons ce que dit Tillich : « Elle signifie une justice créatrice et elle s'exprime dans la grâce divine qui pardonne en vue de réunir. Dieu n'est pas le prisonnier d'une justice fondée sur le mérite et la récompense [...] C'est pour cela que la justice divine peut apparaître comme une pure injustice. Dans le paradoxe de la « justification par la grâce et dans la foi » comme le dit Saint Paul, la justice divine se manifeste dans l'acte divin qui justifie celui qui est injuste. Cela ne peut être compris, comme tout acte de pardon, qu'à travers l'idée d'une justice créatrice. La justice créatrice est la forme de l'amour réunificateur »⁵⁶⁹. L'amour est donc selon Tillich le principe dernier de la justice. L'amour vise l'union et la justice de l'amour n'est autre chose que ce qui maintient ce qui doit être uni. L'amour accomplit son œuvre unificatrice par et sous la forme de la justice. « La justice dans son sens ultime est une justice créatrice, et la justice créatrice est la forme de l'amour réunificateur », dit Tillich.

L'amour, le pouvoir et la justice dans leur rapport avec la « réalité dernière »

Tout ce qui a précédé était axé sur le rapport que l'amour, le pouvoir et la justice ont avec les deux concepts d'être et de non-être et avec la question ontologique en particulier. Tillich consacre le dernier chapitre du livre à la mise en relief du caractère théologique et pas seulement ontologique de l'amour, du pouvoir et de la justice. Ces derniers entretiennent des relations ontologiques bien fondées avec la question de l'être mais aussi des relations théologiques avec la question de l'Être-même, à savoir la question de Dieu, entendu comme « préoccupation ultime » et « réalité dernière ». L'approche ontologique est complétée selon Tillich par l'approche théologique parce que toutes les deux ont un point commun : elles traitent toutes deux de l'être en tant qu'être. Toute discussion ontologique est et doit être essentiellement théologique parce

⁵⁶⁸ Ibid., p. 41.

⁵⁶⁹ Ibid., p. 44.

que l'être dont traite toute ontologie s'enracine dans l'Être-même, Dieu. Selon ce que Tillich affirme : « Si, de toute façon, nous avons établi le caractère ontologique de l'amour, du pouvoir et de la justice, la question de leur caractère théologique est immédiatement soulevée [...] Il est donc impossible de discuter de concepts comme l'amour, le pouvoir, et la justice, sans entrer dans la dimension de ce qui nous concerne et nous importe de façon ultime, la dimension du sacré »⁵⁷⁰.

Si Dieu est l'Être-même, il est lié d'une façon ou d'une autre à l'amour, au pouvoir et à la justice étant donné que l'être les implique suivant l'analyse ontologique développée précédemment. Mais il est important dans ce contexte de noter que tout discours sur Dieu est inmanquablement symbolique parce qu'il est la seule façon vraie de parler de Dieu. Et le langage symbolique est celui qui ouvre pas seulement la question de l'être mais celle du non-être. D'où vient le caractère symbolique de notre discours sur Dieu ? De la finitude, dit Tillich, donc du non-être. Si l'on veut parler de Dieu, de l'Être-même, il nous est impossible d'en parler sans qu'on utilise le vocabulaire de notre réalité finie, c'est-à-dire le vocabulaire du non-être. Tillich le souligne ainsi : « Tout ce que nous disons de l'être lui-même, du fond et abîme de l'être, doit être symbolique. Toute notre terminologie s'alimente dans le vocabulaire de notre réalité finie, mais est appliquée à ce qui transcende infiniment le fini »⁵⁷¹.

A commencer par l'amour, il est indéniable que « Dieu est amour », selon ce qu'en dit la Bible (1 Jean 4, 16). Ce qui nous permet de l'affirmer, ce n'est pas seulement la révélation biblique mais notre expérience quotidienne de l'amour et notre analyse de la vie dont nous disposons. Une fois qu'on l'applique à Dieu, l'amour reste de l'amour mais il est transformé sans être perdu. C'est un amour divin. Notre amour dans l'existence aliénée s'enracine dans la vie divine, « c'est-à-dire dans quelque chose qui transcende infiniment notre vie en être et en sens »⁵⁷². Si l'amour nous réunit à ce dont nous avons été séparés, c'est parce qu'à l'intérieur de la vie divine, Dieu se sépare de lui-même dans son Fils et retrouve son unité avec lui dans l'Esprit-Saint. En Dieu il y a une éternelle séparation et éternelle réunion. Dieu est séparé de son Fils et veut la réunion par l'Esprit. C'est en cela que consiste l'idée d'un Dieu qui n'est pas une identité morte, mais le fond dynamique et vivant de tout ce qui vit. L'amour dynamise l'être

⁵⁷⁰ Ibid., p. 67-68.

⁵⁷¹ Ibid., p. 68.

⁵⁷² Ibid., p. 69.

divin ; il transcende le non-être de la séparation par l'être de la réunion. Il n'y a pas d'amour sans séparation et réunion, c'est-à-dire sans être et non-être.

Dieu est amour mais il est aussi Tout-puissant. Le pouvoir s'applique également à Dieu d'une façon symbolique. Le pouvoir de Dieu au sens littéral concevrait Dieu comme un être suprême dont la puissance est illimitée, qui peut faire tout ce qu'il veut sans qu'il soit empêché par quoi que ce soit. Tillich se méfie d'une telle interprétation qui « nous plongerait dans un brouillard de représentations absurdes »⁵⁷³. La toute-puissance de Dieu signifie ontologiquement la puissance de l'être de tout ce qui est. Dieu est le fond créateur de tout être, le posant comme son fondement et son abîme. Il est, selon ce que Tillich dit : « [...] la résistance infinie au non-être et la victoire éternelle sur le non-être »⁵⁷⁴. Comment le fini participe-t-il à la puissance de l'Infini ? Tillich répond : il est du destin de tout fini de participer à la résistance et à la victoire divines de l'être (positivité) sur la menace du non-être (négativité). Le pouvoir humain participe du pouvoir divin parce qu'il y participe dès l'origine selon ce que Tillich écrit : « Une telle expérience de participation à la résistance et à la victoire de l'être ouvre alors la voie pour surmonter le menace du non-être qui est le destin de tout ce qui est fini »⁵⁷⁵. La dernière phrase du livre témoigne en faveur de l'importance cruciale d'une lecture ontologique de la « réalité » qu'elle soit empirique existentielle ou dernière essentielle : « L'homme ne peut résoudre un seul de ses problèmes majeurs s'il ne les regarde pas à la lumière de son propre être et de l'Être lui-même »⁵⁷⁶.

Conclusion du sixième chapitre

Il est dit à propos de ce chapitre qu'il est riche en signification ontologique surtout que Tillich conçoit l'amour, le pouvoir et la justice en rapport étroit avec la notion d'être et de non-être, de positivité et de négativité :

- Force nous est de constater que l'amour selon Tillich tend vers la réunion de ce qui est séparé. Mais la ré-union présuppose la séparation de ceux qui étaient unis et ne le sont plus. Ne peuvent s'unir que ceux qui étaient séparés : la séparation (négativité) est la

⁵⁷³ Idem.

⁵⁷⁴ Idem.

⁵⁷⁵ Idem.

⁵⁷⁶ Ibid., p. 76.

condition de possibilité de la réunion (positivité). Le positif vit du négatif au même titre que la ré-union naît de la séparation. La réunion présuppose la séparation et la séparation présuppose l'unité originelle. L'unité contient en elle la séparation exactement comme l'être comprend le non-être et la positivité comprend la négativité. L'amour n'est positif que parce qu'il surmonte éternellement la négativité de la séparation.

- On a dit aussi que le pouvoir d'être augmente d'autant plus que la menace du non-être augmente elle aussi. Donc la positivité augmente proportionnellement à la négativité. Plus grande est la menace du non-être (négativité) plus grand encore est le courage d'être qui le surmonte (positivité). La positivité se nourrit de la négativité.

Deuxième partie : Les Écrits de la période allemande (1919-1933)

Premier chapitre : *Écrits théologiques allemands (1919-1931), Être et non-être*

Marc Dumas, le traducteur des textes rassemblés dans ce livre, ose considérer ceux-ci comme le recueil qui rassemble des écrits de Tillich « où la *res* théologique tient le premier rôle »⁵⁷⁷. Il y voit le profil d'un Tillich théologien qui prend la parole et aborde de front des problèmes théologiques particuliers. Le contexte général des années 1920 dans lequel se mouvait Tillich était d'entamer une réforme pratique d'une activité théologique devenue trop théorique et déconnectée de la religiosité des fidèles. Pour pallier à ce problème, Tillich était très attentif à la situation spirituelle de son temps et un bon nombre de ses écrits prendrait position sur des problèmes concrets de la culture et de la religion afin d'en poser un diagnostic minutieux. Ce recueil rassemble des textes écrits entre 1919 et 1931 où il est question, entre autres, d'écrits de circonstances, de textes d'échanges avec Karl Barth et Friedrich Gogarten et avec le Cercle de Berneuchen en 1931. S'y ajoutent des réflexions sur la justification protestante et le doute, le réalisme croyant, l'apparition de l'inconditionné-caché, l'eschatologie, l'humanisme chrétien, la situation historique en lien avec la christologie, et la situation concrète du protestantisme allemand⁵⁷⁸.

L'inconditionné et la réalité, être et non-être

L'une des formules frappantes de Tillich sur l'inconditionné se résume en ceci que l'inconditionné est un sens, non un existant. Il n'est ni un être au-dessus et séparé des autres êtres, ni une valeur absolue qui prévaut à toutes les valeurs inférieures, ni un « Je » absolu qui se situe à un niveau plus élevé et au-delà de tous les « je ». L'inconditionné n'est pas un existant mais le sens qui les porte. Toute réalité porte l'inconditionné et est portée par lui. L'inconditionné est d'une part séparé de la réalité, ce qui confère à celle-ci une existence limitée, c'est-à-dire une forme de non-être (négativité) et d'une autre part lié à la réalité, ce qui donne à celle-ci la possibilité de participer à l'être et d'être portée par la réalité inconditionnée (positivité). La séparation d'avec l'inconditionné fait que la réalité est du non-être porté par l'être et le lien avec l'inconditionné fait que la réalité participe à l'être échappant au non-être. L'inconditionné est (être) dans la réalité et n'en est pas (non-être) en même temps ; il est ce par

⁵⁷⁷ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. VII.

⁵⁷⁸ Ibid., p. VII-XXXI.

quoi la réalité est élevée à la réalité inconditionnée (être) et est en même temps anéanti (non-être) par lui. Tout existant est à la fois porté à l'existence et anéanti, toute valeur est à la fois évaluée et dévaluée, et tout « je » est à la fois élevé à la réalité inconditionnée et broyé par elle. Il n'y a affirmation de la réalité (être) que dépendamment de son anéantissement devant l'inconditionné. Celui-ci à la fois porte et anéantit, affirme et infirme, élève à l'être et rappelle à tout être son non-être devant l'inconditionné. L'inconditionné se révèle ainsi pour Tillich comme le sens en soi et comme paradoxe absolu : « [L'inconditionné se révèle] donc à travers l'existant, comme ce par quoi l'existant est anéanti inconditionnellement et, en même temps, promu à une réalité inconditionnée ; à travers les valeurs, comme ce par quoi les valeurs sont dévaluées inconditionnellement et, en même temps, élevées à l'évaluation absolue ; et à travers le je, comme ce par quoi le je est broyé inconditionnellement et, en même temps, élevé à la signification absolue »⁵⁷⁹.

L'existant, être et non-être

Dans une conférence intitulée *Eschatologie et histoire* qui date de la période des écrits allemands de l'année 1927, Tillich développe l'idée de l'existant (*Seienden*) en le rattachant à deux notions corollaires : le sérieux (*Ernsthaftigkeit*) et l'incertitude (*Ungesicherheit*) de l'être des choses. Dès que quelque chose est et participe à l'être, ces deux traits lui reviennent. Ceux-ci ne sont pas des propriétés que ce quelque chose a de par sa structure particulière, mais sont les caractéristiques incontournables de toute chose existante, quoi qu'elle soit. Dès qu'il y a être, il y a le sérieux et l'incertitude de l'être. Tillich explique le sérieux comme ce caractère incontournable et impénétrable de l'être de chaque chose, alors que l'incertitude exprime plutôt ce qui est flottant, moins important, voire non important (*Gewichtslosigkeit*). Puisqu'il y a de non importance dans chaque être, cela montre que dans tout être il y a du non-être, c'est-à-dire un certain manque d'être (négativité). Le caractère flottant qui revient à l'incertitude est ce qu'on peut qualifier de non-être dans l'être. Et les deux, c'est-à-dire le sérieux et l'incertitude, l'être et le non-être, sont inséparables dans toute vision ontologique et théologique de l'être. Aucune réalité existante n'a complètement l'être ; elle participe à lui mais ne l'accomplit pas complètement ; d'où le caractère inéluctable de la précarité et de l'incertitude de l'être

⁵⁷⁹ Ibid., p. 43-44. (Manuscrit édité par Erdmann Sturm dans *Ergänzungs-und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*, X, p. 185-230).

(négativité). L'existant est sérieux parce qu'il est (être) mais il est incertain parce qu'il comporte du (non-être) et est lié à une temporalité qui réalise toutes les potentialités de l'être. Toutes les propriétés de l'être sont des propriétés d'être et de non-être, de courage et de mélancolie, du plaisir créateur et de volonté de mort, de la clarté et de la profondeur du sens de l'être⁵⁸⁰. Ce qui fait que toutes les propriétés de l'être sont à la fois positives et négatives. Ce n'est pas l'existant seul qui comporte d'être et de non-être mais tout événement aussi possède le double caractère du sérieux et de l'incertitude, de l'importance et de la non-importance. Tout événement se caractérise par l'inépuisabilité du sens et court le risque de sombrer dans l'abîme de l'absurde. Il jouit à la fois de la puissance et de l'impuissance de la réalisation du sens de notre vie. Tout existant et toute réalité participent à la puissance (être) et à l'impuissance (non-être) de l'être. Mais celui qui expérimente l'impuissance de l'être est immédiatement renvoyé à l'inconditionnalité de la puissance de l'être, c'est-à-dire à la transcendance. Ce n'est pas l'incertitude (non-être) qui l'emporte mais le sérieux (être) de la transcendance. Ainsi en parle Tillich : « Celui qui, dans l'impuissance de l'être, fait l'expérience de l'inconditionnalité de la puissance de l'être qui le porte ; celui qui, dans le caractère problématique de l'événement, expérimente l'inconditionnalité du sens de l'événement, sur lequel son histoire est orientée, celui-là seul se tient dans la certitude de la transcendance, en langage religieux, dans la certitude de la vie éternelle »⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 182. (Conférence donnée le 5 octobre 1927 à la « *Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt* »).

⁵⁸¹ Ibid., p. 186-187. (Conférence citée).

Deuxième chapitre : *Dogmatique* (1925), Être et non-être

La *Dogmatique* de Marbourg est un cours de Théologie dogmatique donné par Tillich à Marbourg en 1925. Il s'agit, comme l'auteur le dit⁵⁸², de la première ébauche qui aboutira à son grand ouvrage, la *Théologie systématique*. Cette dogmatique est à inscrire dans une époque théologique qui marque la fin de la théologie moderne libérale et avec laquelle commence une nouvelle ère illustrée par la « théologie dialectique » de Karl Barth. Tillich s'inscrit volontiers dans le sillage de ce grand tournant théologique du début des années 1920, « mais selon une orientation toute différente de celle de Barth »⁵⁸³. Jean Richard note que la *Dogmatique* est directement liée à la carrière professorale de Tillich qui débute en 1919 à la Faculté de théologie de l'Université de Berlin et se poursuit en été 1924 à l'Université de Marbourg quand il a été appelé à titre de « *außerordentlicher Professor* » pour la théologie systématique. Ce projet de dogmatique fut interrompu suite à la nomination de Tillich à l'Université de Frankfurt comme « professeur de philosophie et de sociologie »⁵⁸⁴. La *Dogmatique* est présentée sous la forme de thèses suivies de commentaires et jouit d'un caractère fort d'attaque offensive selon le mot de Nietzsche que Tillich cite tout au début : « Il n'est point d'*attaque* sans fifres et tambours »⁵⁸⁵. Dans l'introduction Tillich explique l'essence de la dogmatique, son objet, ses normes, sa forme, sa construction et son but. Dans la première partie il parle de l'étant en tant que naturel dans la révélation parfaite et dans la deuxième partie de l'étant en tant qu'historique dans la révélation parfaite. On y trouve des thèmes comme ceux du créé, de l'inconditionné, de l'essence, de la contrariété, de l'ambiguïté de l'étant dans sa condition de créature, de l'histoire, de l'irruption de la révélation parfaite, du jugement et du démonique, etc.

La révélation, objet de la Dogmatique

La *Dogmatique*, telle que Tillich l'entend, traite d'une seule et unique chose ; elle traite de « ce qui nous concerne inconditionnellement ». Elle ne se borne pas à être une approche rationaliste construisant des systèmes de vérités religieuses universellement valables, prétendant à une normativité logico-mathématique et éliminant tout élément historique. La *Dogmatique* ne

⁵⁸² Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. IV, op.cit., p. 11.

⁵⁸³ J. RICHARD, A. GOUNELLE et R.P. SCHARLEMANN, *Études sur la Dogmatique (1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 7.

⁵⁸⁴ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. XI-XVII.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 3.

s'en tient pas seulement à son caractère normatif mais exige une expérience existentielle de l'inconditionné. Les énoncés scientifiques et normatifs sont toujours indirects parce que seul ce qui est direct et premier est le mouvement de l'inconditionné vers nous, son irruption dans le contexte d'une vie. C'est ce qui fait que la *Dogmatique* est une science pratique, ayant un rapport direct et immédiat à la vie, et excluant toute possibilité d'agir en spectateur désintéressé. Traitant de l'objet de la *Dogmatique* dans l'introduction, Tillich énonce ainsi la thèse 4 : « *Tout discours sur ce qui nous concerne inconditionnellement repose sur la manifestation qui nous est faite de l'inconditionné. L'objet de la dogmatique est la révélation* »⁵⁸⁶.

Le dogmaticien n'est pas seulement un homme de science mais un prophète. Il est saisi par ce dont il parle, ébranlé par ce dont il témoigne et intéressé par ce qui le concerne inconditionnellement. Pour parler de l'inconditionné, pour pouvoir discourir sur lui, il faut en avoir l'expérience. On ne peut pas venir à lui en parole sans qu'il ne vienne à nous d'abord, nous parle et nous rejoigne là où nous sommes. Seul lui parle en premier lieu. Notre parole est toujours une réponse à sa parole. Il n'y a pas de parole qui répond sans qu'il y ait tout d'abord une parole qui appelle, ébranle et fait irruption. Tillich écrit : « L'inconditionné est ce à quoi ne mène aucune voie qui parte du conditionné, c'est le totalement étranger ; et l'inconditionné est le commencement de toute voie, c'est le totalement propre »⁵⁸⁷.

La révélation pour Tillich révèle l'inconditionné qui vient à nous, il nous rejoint là où nous sommes, *hic et nunc*. Ni la révélation ni la Bible ne sont des documents du passé. Elles sont là où l'homme est saisi, ici et maintenant, « par ce qui le concerne inconditionnellement ». L'homme saisi est prophète et proclame quelque chose qui a comme caractéristique de ne pas provenir de lui mais de l'inconditionné. Il tient son discours plus à son insu que de sa propre volonté.

Tant que l'objet de la *Dogmatique* est la révélation, il appert que ce qui se révèle inconditionnellement selon Tillich est ce qui se cache inconditionnellement. Si la révélation de l'inconditionné était totale, l'inconditionné ne serait plus inconditionné mais conditionné. Tillich l'exprime ainsi : « [...] celui qui affirmerait posséder une faculté pour saisir l'inconditionné

⁵⁸⁶ Ibid., p. 17.

⁵⁸⁷ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 168. (Leçon inaugurale de Tillich à la Faculté de théologie de Leipzig en juin 1927).

serait ridicule, car il en ferait alors du conditionné [...] Ce qui n'est pas caché inconditionnellement n'est pas ce qui nous concerne inconditionnellement »⁵⁸⁸. Tillich n'entend pas dire que ce qui est caché est ce qui est le plus éloigné ou le plus inaccessible. Le plus caché peut être le plus proche. Nous sommes reliés dans notre essence à ce qui nous concerne inconditionnellement. Il est ce à quoi nous sommes liés et ce sans quoi nous ne pourrions pas exister. Tillich réduit toute la révélation de l'inconditionné à l'être de l'inconditionné. Si quelque chose se révèle à nous de l'inconditionné c'est notre enracinement essentiel dans l'être de l'inconditionné. L'inconditionné se révèle dans son être qui nous fonde et dans notre être fondé en lui. L'inconditionné est ce par quoi on s'affirme dans l'être et ce par quoi on est porté inconditionnellement. Il nous porte comme fondement et abîme de toute essence et existence, il est ce sur quoi on repose et on est fondé.

Mais de quelle manière l'inconditionné se révèle-t-il et fait-il irruption ? Il ne peut se révéler, selon Tillich, que dans ce qui est conditionné. La révélation est inconditionnée en ce sens qu'elle est l'apparition de l'inconditionnellement caché dans notre conditionnalité⁵⁸⁹. Quand il fait irruption, l'inconditionné, selon Tillich, contraint le conditionné à l'affirmer. Il le conduit à l'auto-ébranlement et le sollicite à l'auto-négation (négativité). Quand il se révèle, l'inconditionné s'affirme dans ce qu'il est en soi (être), c'est-à-dire dans le A, mais se nie également dans ce qu'il n'est pas en soi (non-être), c'est-à-dire dans le B ; c'est pourquoi il est AB, ni A seulement ni B seulement (Schelling). L'inconditionné se nie (non-être) pour faire irruption⁵⁹⁰ dans le conditionné et demande au conditionné de se nier également pour accepter cette irruption, être ébranlé et porté par elle. Tillich le dit distinctement : « [...] ce qui nous concerne inconditionnellement [...] fait irruption dans notre réalité, dans notre moi existant, donc dans ce qui ne doit pas nous concerner inconditionnellement ; il le contraint à l'affirmer et, par suite, à l'auto-ébranlement et à la négation de soi-même. La révélation est l'acte dans lequel ce qui nous concerne inconditionnellement vient à nous »⁵⁹¹. La révélation s'effectue toujours indirectement selon Tillich. Indirectement signifie que l'inconditionné s'exprime dans une chose

⁵⁸⁸ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 17.

⁵⁸⁹ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 173. (Leçon inaugurale de Tillich à la Faculté de théologie de Leipzig en juin 1927).

⁵⁹⁰ Le verbe allemand qui traduit l'irruption c'est *durchbrechen*. Tillich joue sur *durch* (à travers) et *brechen* (briser). L'irruption de l'inconditionné ne peut se faire sans *briser*, éclater et ébranler mais *à travers* ce qui est conditionné.

⁵⁹¹ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 19. Mais l'inconditionné ne vient à nous qu'à la condition que nous le laissions venir à nous (Ibid., p. 40).

qui n'est pas l'inconditionné comme tel. Tillich écrit : « [...] nous ne pouvons pas parler directement de l'inconditionné qui nous concerne [...] Et nous devons parler de lui, car il fait irruption dans notre réalité phénoménale et nous contraint à parler de lui avec une puissance inconditionnée, non pas directement mais indirectement [...] La révélation est donc indirecte par définition. Elle s'exprime dans quelque chose qui n'est pas la chose elle-même. Si elle était la chose elle-même, ce qui est caché perdrait en se révélant son caractère caché »⁵⁹². La manifestation de l'inconditionnellement caché, c'est-à-dire son entrée dans le champ du conditionné, ne peut être décrite par des relations au sein du conditionné, ni par des qualités du conditionné. On est seulement capable de montrer la façon dont le conditionné est à la fois projeté hors de lui-même et est ramené à lui-même.

Si la révélation est indirecte, il en résulte que toute parole sur l'inconditionné est symbolique. Le symbole révèle l'inconditionné en y renvoyant. Si l'inconditionné se prononce selon Tillich, « cela ne peut se faire que par des paroles indirectes, que dans des symboles. Le symbole a pour profondeur de respecter ce qui est caché et pourtant de renvoyer aussi à ce qui est visé. Même le mot « Dieu » est un tel symbole »⁵⁹³.

Ébranlement et retournement, être et non-être

La révélation est irruption, elle ébranle et brise mais que brise-t-elle et comment ? Tillich répond par dire que ce qui se trouve brisé est la finitude autosuffisante et avec elle les formes conditionnées du monde fini. Le monde ne doit pas reposer en lui-même et en ses propres formes finies ; autrement il se profanise. Il doit être rompu afin que sa prétention à l'absoluité se trouve rompue elle aussi. Tillich est très fin dans le choix des termes : il emploie exprès des termes qui n'ont rien à voir avec la suppression, l'élimination ou l'éradication. L'inconditionné ne supprime pas le monde et ne vise point à l'éliminer mais à le briser sans qu'il se perde complètement. Celui qui est brisé n'est pas complètement détruit ; il se trouve morcelé, démembré et ébranlé. Il reste lui-même sans se perdre mais il se trouve changé et altéré. Il est secoué pour laisser paraître et transparaître en lui l'inconditionné. L'ébranlement est l'expression plutôt négative (non-être) de l'irruption et le retournement son expression positive (être). Tout ce qui est brisé porte les

⁵⁹² Ibid., p. 20-21.

⁵⁹³ Ibid., p. 21.

stigmates du non-être (négativité) mais cette brisure⁵⁹⁴ amène le non-être à l'être dans le retournement positif (positivité). L'ébranlement est l'expérience de celui qui se sent éloigné du fondement de l'existence (négativité) alors que le retournement est l'expérience de celui qui se sent appelé à retourner à l'inconditionné, à se convertir grâce à l'irruption (positivité). Tillich écrit : « [...] l'ébranlement correspond à la crainte et au tremblement devant la voix de Dieu, et le retournement, au renversement que cet appel vise, c'est-à-dire à l'orientation de la forme vers ce qui porte inconditionnellement, à son renvoi constant à ce qui est inconditionnellement existentiel »⁵⁹⁵.

Dans cette perspective d'ébranlement et de retournement, Tillich définit le « réalisme croyant » dans ses écrits théologiques de la période allemande comme étant le lieu privilégié où l'inconditionné se révèle, c'est-à-dire dans la réalité existante qui se montre dans l'ici et le maintenant. Selon le réalisme⁵⁹⁶ croyant, la réalité existante porte le sens inconditionné, sa profondeur inconditionnée et sa signification éternelle. « Avec l'irruption de la puissance inconditionnée, sa puissance est confirmée et éliminée »⁵⁹⁷, écrit Tillich. La réalité existante est là et n'est pas là en même temps car ce par quoi elle est là est ce qui l'élimine, dit Tillich, c'est-à-dire l'inconditionnellement puissant.

Toute réalité finie est appelée selon Tillich à rendre hommage à l'inconditionné, à lui rendre témoignage, selon ces paroles du psaume qu'il cite : « Les cieux rendent hommage à l'éternel, et le firmament loue l'œuvre de ses mains » (Psaume 19, 2). Tillich appelle toute réalité une *oratio indirecta* de ce qui est absolument caché. Ni ce qui est porté ni ce qui porte ne se trouve supprimé. L'*oratio indirecta* s'apparente à la *revelatio naturalis*. L'inconditionné se révèle dans ce qui est naturel, après l'avoir ébranlé. Et le conditionné ne révèle l'inconditionné qu'après y être retourné. La révélation naturelle est partout et toujours accessible mais à la

⁵⁹⁴ Notamment sur la brisure du mythe (voir l'article de Martin LEINER, « Mythe et modernité chez Paul Tillich », dans *Mutations religieuses de la modernité tardive : Actes du XIVe Colloque International Paul Tillich*, art.cit., p. 16).

⁵⁹⁵ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 28.

⁵⁹⁶ C'est sur ce point qu'Acapovi, à la suite de Schüssler, voit Tillich se démarquer de Platon. Le réalisme de Tillich n'est pas celui du *Monde des Idées* de Platon mais désignerait la réalité « véritablement réelle ». « *An diesen Andeutungen wird schon deutlich, dass Tillich ontologisch ohne Zweifel Realist ist* » (Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, Darmstadt 2007, p. 37 ; Cf. Crépin Magloire C. ACAPOVI, *L'Être et l'Amour : Une étude de l'Ontologie de l'Amour chez Paul Tillich*, op.cit., p. 93).

⁵⁹⁷ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 245. (Article paru dans *Theologische Blätter*, 1928, vol. 7, col. 109-118, suite à une conférence prononcée devant des cercles théologiques des Universités de Marburg, Tübingen et Halle).

condition préalable que la nature soit ébranlée par l'inconditionné (négativité) et qu'elle y retourne (positivité). Tillich parle de la nature comme de quelque chose qui voile tout autant qu'il révèle. Elle révèle l'inconditionné parce qu'elle est portée par lui, mais le voile au cas où elle s'y identifie. Si la nature voile l'inconditionné c'est pour qu'elle se montre elle-même et se prenne pour l'absolu au point de ne révéler qu'elle-même, faisant oublier le créateur. C'est en cela que réside l'ambiguïté de la réalité dans son rapport avec l'inconditionné, selon ce que dit Tillich : « La réalité et ses formes finies ne font pas qu'indiquer ce dont elles sont l'expression, elles se montrent aussi elles-mêmes. Pour reprendre les paroles de Paul, la créature peut faire oublier le créateur. La réalité a donc un rapport ambigu à l'inconditionné. Elle voile et révèle. Le concept de révélation naturelle n'épuise pas tout le concept de révélation »⁵⁹⁸.

Le Christ, dans sa concrétude et réalité empirique, était parfaitement transparent à l'irruption révélationnelle de l'inconditionnalité en lui. Il ne se targuait pas de s'identifier à l'absolu dont il est l'expression. Le Christ crucifié est le modèle typique de toute réalité empirique crucifiée, porteuse de la révélation : « La révélation serait violence si elle s'identifiait avec l'objet où elle apparaît ; si, au-dessus de tout porteur de la révélation, ne se tenait la croix sur laquelle est clouée sa réalité empirique »⁵⁹⁹. Tillich voit en Christ la *norme concrète* à l'aune de laquelle toute révélation est critiquée. Qu'est-ce qui distingue une vraie révélation d'autres révélations étrangères ? La « croix du Christ » est la norme critique qui passe au crible toutes les soi-disant révélations et les juge pour en effectuer l'épuration. La proclamation chrétienne de la croix clame que toute révélation dans laquelle le porteur de la révélation prétend s'élever à la dignité de l'inconditionnellement caché est une révélation démonisée. Une révélation est parfaite dans la mesure où nul autre inconditionné que l'inconditionnellement caché ne se révèle en elle. La croix du Christ est la règle, à l'aune de laquelle on peut juger l'histoire des religions, y compris contre la religion d'où provient cette norme qui, parce qu'elle est jugée, se fait juge. Tillich écrit : « Voilà pourquoi l'Église chrétienne et particulièrement l'Église protestante placèrent la croix au cœur de leur piété et de leur théologie. Car la révélation parfaite est la

⁵⁹⁸ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 23.

⁵⁹⁹ Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 170. (Leçon inaugurale de Tillich à la Faculté de théologie de Leipzig en juin 1927).

révélation de la croix sur le porteur même de la révélation, ainsi que sur la communauté grâce à laquelle cette révélation sera transmise »⁶⁰⁰.

Pour que l'acte de révélation s'accomplisse, il faut que la nature écarte l'élément qui voile l'inconditionné. Il faut donc qu'elle s'écarte et se nie elle-même (négativité). La nature a ceci d'ambigu qu'elle est à la fois ce par quoi l'inconditionné se trouve révélé (positivité) et ce par quoi se trouve voilé (négativité). Tillich parle de l'insuffisance de la révélation naturelle qui n'épuise pas tout le concept de révélation. La révélation naturelle ne s'accomplit que dans l'irruption. L'irruption rompt la naturalité d'une nature se suffisant à elle-même dans la profanité. L'irruption brise la nature afin qu'elle ne renvoie plus à elle-même mais à l'inconditionné en elle. Tillich réfute aussi bien le naturalisme pur que le supranaturalisme pur. Un supranaturalisme supprimant la nature est aussi bien inadmissible qu'un naturalisme supprimant l'inconditionné. Le premier mène au démonisme, le second à la profanité.

La corrélation révélationnelle, moi et non-moi

« *La révélation ne consiste pas à communiquer des faits objectifs, mais à nous rendre réellement présent ce qui nous concerne inconditionnellement. Elle ne se produit ni dans l'objet ni dans le sujet seulement, ni dans chacun d'eux successivement, mais dans leur interaction religieuse* »⁶⁰¹. Cette sixième thèse de la *Dogmatique* fait le point sur ce qu'on appelle chez Tillich la corrélation révélationnelle qui signifie que ni la révélation du passé (objet/non-moi) à elle seule, ni la révélation du présent (sujet/moi) à elle seule n'est capable de nous révéler l'inconditionné. La révélation du passé est un fait objectif (non-moi) qui ne nous concerne en rien s'il ne nous ébranle pas dans notre subjectivité, dans notre moi. Il n'y a pas une révélation de l'inconditionné sans qu'il y ait un sujet qui soit porté et ébranlé par lui. L'ébranlement du sujet est ce par quoi l'inconditionné vient vers lui. L'inconditionné se rend présent au sujet qui vit dans le présent. Il n'est ni un événement passé il y a longtemps, ni un récit, ni une communication rationnelle, ni la Bible, ni quoi que ce soit de conditionné. Il n'y a pas une révélation de l'inconditionné sans qu'elle ne touche un sujet, sans que l'inconditionné qui s'est révélé dans le passé ne vienne à nous. Dans toute révélation corrélationnelle, il y a une interaction entre l'objet et le sujet. La révélation ne vient pas de l'objet seulement parce que si

⁶⁰⁰ Ibid., p. 282-283. (Article du RGG, 4 (1930), p. 664-669).

⁶⁰¹ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 31-32.

elle en vient seulement, l'inconditionné aurait été capable d'ébranler et de toucher tout sujet, ce qui n'est pas le cas ; elle ne vient pas non plus du sujet seulement parce que si elle en vient seulement, aucun sujet n'aurait été ébranlé et touché, ce qui n'est pas le cas également. Pour qu'il y ait révélation, il faut que la profondeur de l'inconditionné ébranle la profondeur intime du sujet. Tillich l'explique ainsi : « [...] ce qui provoque le retournement n'est pas seulement la profondeur de l'objet, la profondeur de ce qui nous fait face; il est aussi la profondeur du sujet, la racine intime du moi, par conséquent ce dont nous ne nous dégageons jamais; et ce double aspect est réel »⁶⁰². La révélation ne vient pas donc de la subjectivité du moi sans son rapport à l'inconditionné, ni de l'objectivité du non-moi sans son rapport à un sujet qui vit au présent, mais de leur interaction corrélatrice. Tillich traduit cette interaction en termes de manifestation et d'inspiration. Il met en exergue l'idée que depuis longtemps l'accent est tantôt mis sur l'une tantôt mis sur l'autre séparément, à savoir que dans la manifestation quelque chose se produit objectivement dans l'histoire (non-moi) et que dans l'inspiration quelque chose se produit subjectivement dans l'être humain (moi). Cette relation séparatiste a donné lieu à deux orientations : ou bien on mettait tout l'accent sur la manifestation objective d'orientation supranaturaliste (non-moi) ou bien on mettait tout l'accent sur l'inspiration subjective d'orientation mystique (moi). L'irruption révélationnelle n'est jamais un événement objectif ou subjectif tant que l'inspiration et la manifestation coïncident dans la corrélation religieuse.

L'inconditionné selon Tillich ne peut se révéler que pour un sujet, c'est-à-dire pour un être en qui l'inconditionné est présent d'une certaine façon. Si l'être humain n'a pas déjà l'inconditionné, il n'aurait pas été capable d'être touché et ébranlé par lui. Tillich écrit : « Il n'est pas possible de se rendre présent l'inconditionné « en soi », car l'inconditionné ne devient jamais un objet [...] Il n'y a de révélation comme irruption que pour le moi. Car seul le moi possède en lui-même l'élément d'inconditionnalité qui permet à l'inconditionné de s'imposer à lui en tant qu'inconditionné. Par là se trouve éclaircie la corrélation révélationnelle. Pas de manifestation qui ne soit pour un moi. Inspiration et manifestation coïncident »⁶⁰³. Il est indubitable que l'inconditionné se révèle à travers un moi, un sujet. Mais il se révèle aussi à travers un non-moi, un objet. La révélation dans le moi moyennant la subjectivité du sujet se trouve conjuguée à une révélation dans le non-moi moyennant l'objectivité de l'objet. Tillich le dit clairement :

⁶⁰² Ibid., p. 32.

⁶⁰³ Ibid., p. 33.

« L'inconditionné ne se révèle jamais pour un moi, sinon à travers un non-moi. S'il en allait autrement, si la manifestation n'avait pas de réalité en dehors du moi, elle ne pourrait pas s'imposer au moi. Un ébranlement de l'individu sans corrélat dans la réalité n'est pas une révélation ; c'est au contraire un demeurer en soi-même »⁶⁰⁴. L'élément objectif est nécessaire parce que même « [...] le mystique le plus radical se réfère à l'étant dans son caractère transcendant. Il ne demeure jamais dans sa subjectivité »⁶⁰⁵.

La corrélation révélationnelle, passé et présent

La corrélation révélationnelle ne s'en tient pas seulement au rapport entre l'objet et le sujet eu égard au moi et au non-moi. Il y a corrélation aussi entre la révélation passée et la révélation présente. Par rapport à un sujet situé au présent, il est indéniable qu'il y a un élément d'objectivité dans la révélation effectuée à un moment donné du passé, mais il y a aussi un élément de subjectivité dans l'irruption révélationnelle qui le touche et l'ébranle au moment présent⁶⁰⁶. La Bible est un document objectif du passé sans doute, mais il ne devient pour moi parole de révélation que lorsqu'il me touche et m'ébranle dans le présent de ma situation existentielle. L'objectif s'apparente au passé alors que le subjectif s'apparente au présent. Il n'y a pas de corrélation révélationnelle dépassant le sujet et l'objet sans celle dépassant également le passé et le présent. Tillich se pose les questions suivantes : faut-il considérer que la révélation s'est arrêtée à une époque donnée du passé ? Sommes-nous dépendants d'une révélation passée qui nous est extérieure ? La révélation est-elle terminée, s'identifie-t-elle à un événement passé et fixé une fois pour toutes ? Tillich répond bien sûr par la négative surtout que sa conception de la révélation, tout comme Schelling lui-même, n'est pas fixiste mais dynamique. La révélation n'est pas close, c'est-à-dire un événement fait une fois pour toutes, mais une dynamique de déploiement d'elle-même basée sur le passé mais tournée toujours vers le présent et le futur. La

⁶⁰⁴ Idem. Il est clair que cette partie de la *Dogmatique* qui traite du Moi et du non-Moi présente des similitudes avec l'autonomie fichtéenne comme auto-position du Moi (Ich=Ich) (Voir notamment le chapitre V de la thèse de Marc BOSS, *Au commencement la liberté, La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, op.cit., p. 325-399).

⁶⁰⁵ Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 34.

⁶⁰⁶ L'Écriture elle-même repose selon Tillich sur une objectivité close. Il écrit : « Ce n'est pas assez d'affirmer que l'Écriture est le document de la révélation. Car le document est une objectivité reposant en elle-même, dans laquelle est rapporté un événement objectif clos en lui-même » (Ibid., p. 62). C'est pourquoi la Bible écrite n'est pas du tout la Bible proclamée. La proclamation prend le dessus parce qu'elle comporte la corrélation révélationnelle selon laquelle celui qui entend la proclamation s'insère dans la corrélation, écoute et reçoit l'inconditionné qui vient à lui. « La proclamation est plus que le document », écrit Tillich (Idem).

révélation n'est donc pas terminée mais continue parce qu'elle s'adresse à nous. Le concept dynamique de la révélation, Tillich le met au clair ainsi : « Si la révélation est la forme sous laquelle l'inconditionné vient à nous, la forme sous laquelle notre conscience le reçoit, alors se crisper sur la révélation [passée] signifie la même chose que se mettre hors d'atteinte de l'inconditionné. Rien ne peut être pour nous révélation, si cela ne vient à nous en tant que révélation. Autrement, nous ne pouvons prendre connaissance que de révélations passées, qui ne nous concernent pas, qui ne nous sont pas adressées. En fait, donc, la révélation continue »⁶⁰⁷. Le Christ même n'entre pas dans la corrélation révélationnelle s'il reste lui, et ses activités révélationnelles, comme un événement fixe du passé. Le Christ ne nous concerne inconditionnellement « qu'au moment où s'allume pour nous la corrélation révélationnelle, au moment où le Christ nous rompt, nous ébranle et nous retourne, nous et notre christianisme traditionnel »⁶⁰⁸.

La distinction entre la révélation passée et présente ne permet pas à Tillich de distinguer entre révélation originelle fixée dans le passé et révélation dépendante tournée vers le présent, ni entre révélation primaire et révélation secondaire. Cette distinction manque de pertinence pour lui parce que la révélation dite passée ou originelle suppose elle-même une corrélation et toute révélation dans le présent est une corrélation qui entre elle-même en corrélation. La Bible, comme document écrit, est un élément objectif par rapport à nous, parce qu'il y a une distance temporelle qui nous sépare d'elle, mais vue de l'intérieur, la Bible a ceci de corrélatif qu'elle comprend toujours en elle les deux pôles humain et divin, subjectif et objectif, passé et présent. C'est parce que le Christ est l'accomplissement des promesses divines de l'ancienne alliance que les disciples ont cru en lui et ont vu en lui la réalisation effective de la nouvelle alliance. « Je ne suis pas venu pour abroger mais pour accomplir » (Matthieu 5, 17). La nouvelle alliance est la corrélation entre la parole de Dieu adressée aux prophètes de l'ancienne alliance et la parole de Jésus adressée maintenant aux disciples. Ceux-ci n'auraient pas cru en Christ s'ils n'avaient pas vu en lui celui en qui les promesses ont été accomplies. L'ancien n'est jamais complètement détruit mais à la fois conservé et dépassé. La révélation au présent ne supprime pas celle au passé, ni ne la rend superflue ou démodée. Entrant dans une nouvelle corrélation, la révélation

⁶⁰⁷ Ibid., p. 34.

⁶⁰⁸ Idem.

passée se trouve changée, restaurée, dépassée mais toujours aussi conservée. La nouvelle alliance a conservé l'ancienne en la dépassant.

La révélation parfaite, être et non-être

Tillich n'empêche pas le christianisme de prétendre à être la révélation parfaite (*die vollkommene Offenbarung*) dans laquelle la voie de salut est impliquée. La perfection de la révélation chrétienne n'a pas ici le caractère d'exclusivité dont on a qualifié la théologie d'autrefois de l'« *extra ecclesiam nulla salus* » ou celle « dialectique » de Karl Barth. Cette perfection n'a rien de démonique au sens où elle qualifie d'erreur, d'imparfait ou de satanique toutes les révélations non-chrétiennes et où elle n'admet d'autres révélations que la sienne propre. Par « révélation parfaite » Tillich n'entend pas dire que seul le christianisme a le droit d'affirmer qu'il s'identifie à la révélation parfaite en niant toutes les autres révélations et toutes les voies de salut qui leur sont afférentes. La révélation est d'autant plus parfaite qu'elle s'affirme elle-même (positivité) en niant toutes les voies de salut y compris la sienne propre (négativité). Elle s'affirme parfaite en se niant elle-même. Tillich voit ainsi l'essence du christianisme : « [...] l'essence du christianisme consiste dans sa prétention à être la révélation parfaite, c'est-à-dire celle dans laquelle la voie de salut implique l'ébranlement de toutes les voies de salut, y compris la sienne propre »⁶⁰⁹. On s'aperçoit que l'essence selon Tillich se situe toujours au-dessus de toute réalisation historique du christianisme. Le christianisme se nie lui-même parce qu'il se rend compte qu'aucune réalisation historique ne constitue l'essence du christianisme, si parfaite et si sublime qu'elle soit. Le christianisme est la synthèse de la protestation (négativité) et de la réalisation (positivité) : il proteste contre toute identification de l'essence à la réalisation historique. Tillich le déclare sans ambages : « Le christianisme est essentiellement protestation contre une notion historique de l'essence »⁶¹⁰. L'existence historique n'épuise jamais l'essence, ni ne peut en constituer la réalisation parfaite. En se niant lui-même, le christianisme nie plutôt toute prétention chrétienne à une absoluité dans le champ de l'histoire. L'histoire est ambiguë et toute prétention à l'absoluité dans l'histoire est elle-même aussi ambiguë. L'essence du christianisme ne cesse de se déployer dans des réalisations historiques mais jamais elle ne s'identifie à une seule voie de salut, y compris la sienne propre. Si l'essence

⁶⁰⁹ Ibid., p. 53.

⁶¹⁰ Idem.

s'identifie à une seule voie de salut, le christianisme se démonisera. La voie est voie de salut parce qu'elle conduit vers l'inconditionné mais elle devient voie de perdition et démonique si elle remplace l'inconditionné ou s'y identifie. Tillich va jusqu'à dire que le Christ même, qui est la voie qui conduit au Père, s'il cesse de conduire au Père mais à lui-même devient le démon et non le Fils. Le Christ conduit au Père mais il n'est pas le Père. Il est la voie qui conduit au Père et non à lui-même. Tillich souligne : « Par exemple, si c'est le Fils qui conduit au Père parce que le Père est plus grand que lui, c'est pourtant aussi le Fils qui doit dire de lui-même : je suis la voie. Et c'est là la frontière infiniment subtile qui sépare le divin du démonique : si c'est par lui-même que le Fils est « la voie », il est alors le démon ; s'il est la voie, de telle manière que ce n'est pas lui qui agit, mais le Père en lui, il est alors le vrai Fils.- Voilà un exemple parfait de l'ambiguïté inhérente à toute voie de salut »⁶¹¹. Tillich appelle toutes les religions et non seulement le christianisme à nier sa propre voie de salut et sa prétention à l'absoluité : « La prétention du christianisme à reposer sur la révélation parfaite peut être soutenue aussi par toutes les autres religions. Elle ne prend donc son sens qu'avec l'énoncé complémentaire : la révélation parfaite est celle qui comporte en elle-même la négation de sa propre voie de salut ; car par là elle nie sa propre prétention à l'absoluité, et elle affirme les autres religions, dans la mesure où cette voie de salut ne coïncide pas naïvement avec le phénomène empirique, mais implique plutôt sa négation »⁶¹². Et d'ajouter : « La révélation parfaite dans les religions doit donc être en même temps une religion déterminée, une voie concrète de salut ; mais certes aussi une voie de salut qui se nie constamment elle-même, qui s'ébranle elle-même »⁶¹³. L'essence du christianisme dépasse les frontières visibles de ses manifestations concrètes et historiques parce qu'elle subsiste par-delà chacune de ses réalisations, ce qui fait qu'on peut la retrouver aussi en dehors d'elles. L'essence du christianisme se réalise non seulement dans ce qui est explicitement chrétien ou dans ceux qui appartiennent explicitement à l'Église mais aussi implicitement dans tout ce qui n'est pas chrétien, par-delà les frontières visibles.

⁶¹¹ Ibid., p. 43-44.

⁶¹² Ibid., p. 54.

⁶¹³ Idem.

La douleur et le plaisir, être et non-être

Dans la 27^{ème} thèse de la *Dogmatique*, Tillich écrit : « Au sein de l'étant, la pure condition de créature s'exprime comme l'unité de la douleur et du plaisir [...] »⁶¹⁴. L'on sait que lorsqu'ils tombent sous la plume de Tillich, les termes de courage et de mélancolie sont des qualités métaphysiques de l'étant et non pas des affects subjectifs ou purement psychologiques. Le courage est courage d'être et la mélancolie est mélancolie de non-être. Tout ce qui augmente le courage comme le plaisir créateur est plaisir d'être (positivité), et tout ce qui augmente la mélancolie comme la douleur de la mort est mélancolie de non-être (négativité). Tout ce qui aide à affirmer l'être prend part au courage d'être et tout ce qui menace l'être prend part à la mélancolie du non-être. Mais de même que l'être implique le non-être au sein même de l'être dans une relation dialectique, ainsi le plaisir créateur d'affirmer l'être implique la douleur de la mort au sein même du plaisir créateur, sans que le plaisir exclue la douleur et vice versa. C'est pourquoi Tillich affirme l'unité *dialectique* de la douleur et du plaisir au sein de l'être. Tillich ne parle pas de n'importe quelle douleur ou de n'importe quel plaisir mais de la douleur de la *mort* et du plaisir *créateur*. Il va sans dire que le plaisir comme qualité métaphysique est apparenté à l'être comme plaisir d'affirmer l'être et de créer l'être justement parce qu'il est plaisir créateur (positivité). Alors que la douleur comme qualité également métaphysique est apparentée au non-être comme douleur de nier et de menacer l'être (négativité). Cette relation dialectique du plaisir créateur et de la douleur de la mort fait partie de la condition de créature avant même la chute. Tillich se brouille avec l'interprétation classique qui voit dans la douleur de la mort une conséquence directe du péché d'Adam. La douleur de la mort ne tombe pas d'en-haut sur la condition de créature comme un jugement coléreux de la part d'un Dieu omnipotent, mais exprime avec le plaisir créateur la pure condition de créature, l'état originel, le Oui sans ambiguïté. Tillich reproche à la tradition de penser un état originel mythique tout à fait exempt de douleur et de laisser subsister un seul plaisir : le plaisir de la procréation. Il s'en prend aussi à toute disposition ascétique qui combat la mélancolie par la suppression de la sphère du créé.

L'unité de la douleur et du plaisir exprime selon Tillich l'essence et la profondeur de notre condition créée. Si l'un se trouve séparé de l'autre c'est parce qu'on a remplacé l'unité par l'état de contradiction propre au péché. La contradiction a ceci d'ambigu qu'elle se rapporte au

⁶¹⁴ Ibid., p. 126.

péché et à la culpabilité, donc au « Oui » et « Non » ambigus. Le péché a séparé la douleur du plaisir de la même façon dont il a séparé le « Oui » et le « Non » en leur enlevant leur caractère dialectique. Tillich exprime l'unité dialectique de la douleur et du plaisir en renvoyant à tout processus vital susceptible de plaisir. Tout plaisir nous semble terne, fade et sans éclat si à ce plaisir sans douleur ne s'ajoute pas la douleur de l'effort, du sacrifice et du dévouement créateur. Le processus vital le plus parfait aux yeux de Tillich est l'unité de la douleur et du plaisir dans l'engendrement biologique et spirituel. Nietzsche reste pour Tillich la figure la meilleure qui a contribué dans une très large mesure à unir la douleur de la mort au plaisir créateur moyennant le symbole de Dionysos qu'il a opposé au symbole chrétien du Crucifié. Dionysos représente le symbole qui dit « Oui » à la douleur au nom du « Oui » à la vie créatrice (positivité). La marque du dionysiaque est reconnue chaque fois que le plaisir créateur est cerné par la douleur de la mort. Dionysos, chez Nietzsche comme chez Tillich, n'est pas l'opposé de la mélancolie, de la sobriété, de la mesure et de la douleur de la mort. Il est lui-même mélancolique et n'a rien à voir avec la frivolité ou la vanité. Dionysos n'est pas le « Oui » à la vie (positivité) indépendamment du « Non » de la mort (négativité), ni le « Non » à la mort (négativité) indépendamment du « Oui » de la vie (positivité). Comme tout processus vital, Dionysos n'est pas nécessairement démonique ; il ne devient démonique qu'au moment où la douleur de la mort se trouve dissociée du plaisir créateur et où le plaisir isolé est absolutisé. Cette soi-disant opposition du Christ et du Dionysos est comprise au plan de l'histoire, préconise Tillich, mais elle est complètement erronée au plan dogmatique. Seul un Dionysos démonisé s'oppose au Christ. Tillich écrit : « On peut comprendre l'opposition du Christ et de Dionysos au plan de l'histoire de l'esprit, mais au plan dogmatique elle est erronée. Car il n'y a d'opposition véritable qu'envers un Dionysos totalement démonisé. Ce que signifie en soi le symbole de Dionysos, c'est l'unité de la douleur de la mort et du plaisir créateur, l'expression effective de la pure condition de créature »⁶¹⁵.

On a parlé jusque-là de l'unité de la douleur et du plaisir au plan individuel mais pas au plan de l'être-ensemble de la communauté des créatures. Tillich se rend compte que chaque étant représente pour l'autre aussi bien un accomplissement qu'une limitation de son être. L'autre est celui par qui je me réalise et développe mes potentialités dans le plaisir créateur (positivité) mais il est aussi celui qui me résiste, me menace et avec qui je peux entrer en conflit à travers des

⁶¹⁵ Ibid., p. 130.

rapports de pouvoir conflictuels dans la douleur de la mort (négativité). Être créature signifie pour Tillich avoir une puissance et exercer un pouvoir. Le pouvoir créateur relatif à tout étant ne relève pas de la condition de péché mais de créature. Il est bien d'exercer son pouvoir et il est bien recommandé de le faire, mais par contre chaque fois que la relation communautaire entre des pouvoirs individuels acquiert un caractère violent, on entre dans la sphère de l'ambiguïté du péché, du jugement et de la culpabilité. Le pouvoir non-ambigu fait joindre le plaisir créateur que quelqu'un a d'exercer son pouvoir à la douleur d'être limitée par le pouvoir qu'un autre exerce. Il n'est d'exercice du pouvoir sans qu'il y ait unité du plaisir créateur d'exercer mon pouvoir avec la douleur qu'un autre m'« impose » en exerçant son propre pouvoir. Seul un pouvoir ambigu dissocie le plaisir créateur de la douleur de la mort.

Dans le rapport de l'être soi à un autre soi, Tillich se rend compte que le caractère ambigu de l'étant revient au fait qu'il est un individu unique et particularisé résultant d'une tension entre son inépuisabilité qui lui vient de l'essence et sa forme limitée qui lui vient de sa résistance à son assimilation au général. Avant de devenir un soi, l'étant était assimilé au général et uni à l'essence ; une fois devenu créé et particularisé, il passe du général à l'individuel. La particularisation a ceci d'ambigu qu'elle donne une forme limitée à ce qui est général (négativité) mais elle est elle-même ce qui lui donne également son caractère d'inépuisabilité (positivité). Seul ce qui est individuel est inépuisable. Tillich dit : « Un soi n'existe et n'a d'individualité qu'à la mesure de son inépuisabilité, de sa capacité de résister au général »⁶¹⁶. Le rapport ambigu à autrui commence là où l'inépuisabilité de l'autre résiste à la mienne et son étrangeté inquiète la mienne. L'autre m'est étranger parce qu'il est inépuisable ; il ne m'est jamais familier. L'étrangeté de l'autre m'inquiète parce qu'elle me rappelle mon individualité et menace ma résistance au général. Ni moi ni lui ne voulons retourner à l'unité du monde de l'essence. Même si dans l'amour nous voulons rejoindre l'unité de l'essence, cette unité est coextensive à l'être soi particularisé et individualisé. Tillich est pleinement convaincu de de la condition solitaire de tout soi : « La solitude est un élément originel, coextensif à la particularisation et à l'inépuisabilité du soi »⁶¹⁷. Tout individu est aussi bien hanté par l'angoisse de perdre son individualité au profit du général que par l'angoisse de devenir un soi limité dans l'étroitesse. Tillich montre le génie de l'allemand rapprochant l'angoisse (*Angst*) de l'étroitesse (*Enge*). La largeur du général se trouve

⁶¹⁶ Ibid., p. 187.

⁶¹⁷ Ibid., p. 188.

réduite à l'étroitesse du particulier. L'étroitesse de l'être limité se traduit par la crainte de manquer d'espace ou d'avoir un espace de moins en moins étroit⁶¹⁸. L'autre m'inquiète parce qu'il me rappelle que je suis seul, ni complètement chez le particulier, ni complètement chez le général, où des moments de repli sur soi (*abiding with itself*) et de dépassement de soi (*transcending itself*), de domesticité et d'étrangeté sont intimement imbriqués⁶¹⁹.

Le démonique et le créateur, être et non-être

A partir de la 40^{ème} thèse Tillich commence par étudier l'étant comme jonction de ce qui est conforme à l'essence et de ce qui contrarie l'essence dans la révélation parfaite. Il est incontestable que l'étant est toujours traité dans sa condition de créature c'est-à-dire dans son état d'ambiguïté. Dès qu'il y a étant, il y a ambiguïté de l'étant, donc contrariété de l'essence. Le démonisme est ce par quoi l'essence quitte sa pureté et passe à l'état d'ambiguïté propre à l'étant. C'est pourquoi le démonisme a un rapport tout particulier avec l'état de créature. Dieu est le porteur du monde comme fondement créateur (être) mais il en est le destructeur dans son aspect démonique lié au jugement et à la colère (non-être). Dans son aspect démonisé le divin a des affects et des attributs démoniques qui le font apparaître comme celui qui détruit avec colère, condamne, éveille la haine et dont on ne peut supporter l'être (négativité). Dieu détruit par sa fureur. Sa substance enflammée ne laisse rien qui ne soit consumé par sa profondeur dont la fureur échappe à la mainmise de la clarté divine. Pour s'exprimer en termes schellingiens, la profondeur coléreuse n'est plus retenue par l'élément ordonnateur et le principe ténébreux l'emporte sur le principe de la clarté lumineuse⁶²⁰.

Toutes les choses contrarient leur essence (non-être), mais cela ne les empêche pas tout de même de continuer à être portées de façon créatrice (être). Tout ce qui existe contrarie l'essence mais est toujours porté par elle. « L'union de ce qui est créateur et de ce qui contrarie

⁶¹⁸ Idem.

⁶¹⁹ Voir Anne Marie REIJNEN, « Vers de nouveaux mondes : la migration dans l'œuvre-vie de Tillich », dans *Mutations religieuses de la modernité tardive : Actes du XIV^e Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, Lit Verlag, Münster, 2002, p. 160-161.

⁶²⁰ La référence à Schelling n'est pas sans fondement. Dans les premiers paragraphes qui suivent et expliquent la 40^{ème} thèse Tillich se réfère à des formes organiques et inorganiques ainsi qu'à des forces créatrices et destructrices pour nous faire percevoir la présence symbolique du démonique dans la nature. La nuit et la lumière témoignent de la force à la fois créatrice et destructrice du démonique ainsi que la réalité éminemment dialectique du feu qui consume et réchauffe et de la mer avec sa dialectique de chaos et de fécondité (Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 215).

l'essence est le démonique »⁶²¹, dit Tillich. C'est le démonique qui à la fois porte (être) et dissout (non-être), donne forme (positivité) et détruit la forme (négativité), présente des traits divins et antidivins. Quand l'étant se trouve-t-il jugé ? Il est soumis au jugement chaque fois que, par amour de soi, il revendique l'inconditionnalité propre à l'être-inconditionné. Par le désir et la présomption, l'étant veut s'approprier l'inépuisable de la profondeur divine et la clarté de la liberté divine. Mais ce faisant, il perdrait la conformité à l'essence et au lieu que la profondeur et la clarté soient conformes l'une à l'autre elles entrent inmanquablement en conflit. Il semble que Tillich assimile la puissance (*Potenz*) créatrice à la profondeur divine de sorte que chaque fois que cette profondeur (principe ténébreux) reste soumise à la clarté du jour (principe lumineux) elle acquiert des qualités divines créatrices et devient donatrice de formes (positivité) ; mais dans la mesure où elle entre en conflit avec la clarté elle devient antidivine, donc démonique (négativité) et au lieu qu'elle porte et donne forme (être), elle dissout et détruit la forme (non-être). Le démonique ne s'oppose donc pas au divin, il en est seulement la détérioration. Tillich définit ainsi le démonique : « C'est donc un seul et même acte qui, dans la pure condition de créature, porte l'étant et, dans la contrariété de l'essence, entraîne à s'opposer à la clarté divine et ainsi pousse à la destruction de la forme. Ce double aspect, cette ambiguïté, une fois aperçue dans son rapport à ce qui porte inconditionnellement, est le démonique »⁶²².

Comme on l'a précédemment précisé, le démonique, en dépit de son caractère destructeur (négativité), garde toujours un caractère créateur qui porte (positivité). En dépit aussi de son ambiguïté, le démonique garde une certaine *positivité* qui l'empêche de tendre vers le satanique inexistant. L'ambiguïté du démonique réside en ceci qu'il reste toujours porté et posé dans l'existence, indépendamment de son caractère destructeur de la forme. Sa *positivité* lui vient de ce qu'il se trouve toujours *posé* dans l'existence, en dépit de sa négativité. Il n'est pas complètement nié. Il existe en dépit de sa contrariété à l'essence. Les forces vitales du démonique restent toujours agissantes mais elles se trouvent affaiblies et non totalement supprimées. Seulement au moment où le désir et la présomption de l'étant sont poussés à l'extrême que ce dernier cesse d'être démonique et sombre dans la négativité satanique. Tillich distingue ainsi le démonique du satanique : « Voilà pourquoi le démonique en tant que tel ne peut pas se manifester dans la contrariété de l'essence lorsque celle-ci devient extrême, c'est-à-

⁶²¹ Ibid., p. 213.

⁶²² Ibid., p. 214.

dire là où le désir et la présomption sont extrêmes ; ceux-ci ne manifestent le démonique que s'ils sont en même temps portés par une puissance positive. Autrement, la contrariété de l'essence, en se déployant ouvertement, masque du même coup l'ambiguïté et la positivité du démonique. Celui-ci tend alors vers le satanique. Or le satanique n'a pas d'existence, car il n'est que le négatif, il ne fait que détruire la forme (*Gestalt*) et ne la porte pas »⁶²³.

Conclusion du deuxième chapitre

Déjà dans la *Dogmatique* de Tillich qui date des années de la période allemande l'on peut entrevoir le lien intrinsèque entre l'être et le non-être. Voici ce qu'on en a pu relever de leur rapport dialectique :

- L'Inconditionné ne se confond pas totalement avec la réalité et n'en est pas totalement séparé. Il est posé dans la réalité d'où sa positivité mais il en est séparé en même temps d'où sa négativité. Il y est et n'y est pas complètement. L'Inconditionné est ce par quoi la réalité est élevée à la réalité inconditionnée (positivité) et est en même temps anéantie par lui (négativité).
- Comment l'Inconditionné se révèle-t-il ? Il ne se révèle que dans le conditionné. Il se nie lui-même (non-être) pour affirmer autre chose que lui-même (être), le conditionné. Il en va de même pour le conditionné ; pour qu'il manifeste l'inconditionné, il faut qu'il se nie lui-même (non-être) pour affirmer (être) autre chose que lui-même, l'inconditionné.
- Le christianisme est la « révélation parfaite » en ce sens qu'il ne s'affirme pas démoniquement au détriment d'autres révélations possibles dans l'histoire mais qu'il se nie lui-même (négativité) et se rend compte qu'aucune réalisation historique n'est en mesure à elle seule d'épuiser ou de réaliser l'essence inconditionnée. C'est par cette négation d'elle-même (négativité) que la révélation chrétienne est « parfaite » (positivité).
- Il y a une unité dialectique entre la douleur et le plaisir créateur de sorte que l'un n'est éprouvé que dépendamment de l'autre. La douleur est mélancolie de non-être (négativité) qui menace l'être alors que le plaisir d'être est plaisir créateur de poser et d'affirmer l'être (positivité).

⁶²³ Ibid., p. 216.

- L'affirmation de soi de l'être est positivité. L'autre soi lui résiste et l'empêche d'être le Tout, d'où sa négativité ; mais cette négativité se mue en positivité parce qu'elle est ce par quoi le soi se particularise et s'individualise, d'où sa richesse et son caractère inépuisable. L'individualité a ceci de négatif qu'elle ne s'identifie pas au Tout et de positif qu'elle est inépuisable dans sa particularité inégalable, unique et irremplaçable.
- L'inconditionné est à la fois positif et négatif dans sa relation avec le conditionné. Il est ce qui porte le conditionné et l'affirme (positivité) mais aussi ce qui le détruit et le condamne avec fureur (négativité).

Troisième chapitre : *Substance catholique et principe protestant (1928-1965), Être et non-être*

Cet ouvrage de Tillich est composé d'une série de textes regroupés et traduits s'étalant sur une période de temps qui dépasse les trente-cinq ans. Certains articles ont été rédigés en allemand, d'autres en anglais. Ils appartiennent à des périodes différentes de la vie de Tillich mais traitent du même thème, ce qui en fait une grande unité. Les articles qui y sont regroupés, précise le traducteur Gounelle, peuvent se classer en des genres littéraires divers : des articles universitaires s'adressant à des spécialistes, des articles pour des publications religieuses destinées au public, des conférences, des allocutions dans un langage parlé⁶²⁴. Le thème général des articles est la relation qui ne manque pas de tension entre le catholicisme et le protestantisme, entre le caractère sacramentel substantiel du catholicisme et le caractère prophétique critique du protestantisme. Tillich y développe des thèmes divers comme ceux de la situation limite de l'homme, la structuration protestante, les sacrements, la grâce, le péché, la réforme, les points de vue de Luther, de Calvin, et de Zwingli, la doctrine de l'État, l'esprit et l'autorité, l'art religieux, l'expressionnisme, l'architecture, etc.

Substance catholique et principe protestant, être et non-être

Il ne s'agit pas du tout sous ce titre de faire le résumé de ce que Tillich a entendu établir entre la « substance catholique » et le « principe protestant ». L'introduction concise qu'a faite André Gounelle à l'ouvrage qui a été réalisé par les groupes de recherche Tillich de Paris-Montpellier et de Québec suffit et en dit long⁶²⁵. En ce qui concerne notre recherche, l'on revient à la thèse principale consistant à montrer comment les deux concepts d'être et de non-être sont impliqués également dans la relation complémentaire entre la « substance catholique » de type sacramentel et le « principe protestant » de type prophétique.

Par « substance catholique » Tillich entend tout ce qui rend visible et empirique la foi ou le sacré dans des objets, des actions, des sacrements, des cultes et des cérémonies sacrés. Cette substance rend le sacré perçu, visible et touchable dans une Église visible qui rend effectives et réelles la grâce et la foi. Ce caractère substantiel de notre rapport avec le sacré qui caractérise le catholicisme en fait une Église de type sacramentel et par la suite sacerdotal. Le « principe

⁶²⁴ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. IX-X.

⁶²⁵ Ibid., p. 1-20.

protestant » proteste contre la prétention sacramentelle de l'Église catholique à manipuler le sacré, à se l'approprier et l'interdire aux autres, en vue d'en être la seule dispensatrice⁶²⁶. Le protestantisme s'élève contre la prétention du catholicisme à focaliser le sacré, à le réduire au seul champ de son action sur lui. Tillich s'en prend à la façon dont le catholicisme ne dispense le salut que parce qu'il en dispose. Il précise au contraire que le sacré n'est pas une réalité objective qu'on peut localiser ici et maintenant mais transcendante et inconditionnée. Tillich s'explique ainsi : « Le sacré n'échappe pas à la perception. Mais il n'est pas objectif. *Le sacré se perçoit de façon non objectivée* ; il se perçoit comme signification transcendante. Voilà qui décide de la querelle entre catholiques et protestants au sujet du caractère visible et invisible de l'Église : l'Église se perçoit comme structure de grâce mais elle n'est pas objective »⁶²⁷.

Partant de là, Tillich s'interroge sur ce qui rend effectif l'être transcendant, l'Être-même, le Sacré lui-même. Tant que le sacré n'est jamais un objet à côté d'autres objets et ne peut en aucune façon être localisé ou substantialisé, seule la grâce rend présent l'être transcendant. Sans être figé dans le caractère statique de l'être existentiel, l'être transcendant se rend présent (être) moyennant la grâce tout en étant absent parce que transcendant (non-être). C'est sous la forme de l'absence (négativité) qu'il se donne et se rend présent (positivité) ; c'est sous la forme de la présence qu'il se dérobe et ne se laisse pas engoutir. Tillich dit que dans le mouvement de l'âme vers l'absolu « [...] la foi connaît un état où l'objet de sa préoccupation ultime tour à tour se livre ou échappe »⁶²⁸. Le sacré se laisse approcher dans les sacrements mais il n'existe pas en entier. Il est dans les sacrements (être) et ne l'est pas (non-être). Il se rend présent dans des sacrements et des objets qui y sont liés (positivité) mais sous la forme de l'absence (négativité). Si le sacré ne se laisse pas objectiver, il en va de même pour la grâce sacramentelle qui ne se donne pas mécaniquement. C'est contre tout le système catholique d'objectivation hiérarchique de la grâce

⁶²⁶ Tillich écrit à ce propos : « Les Réformateurs ont reproché à la doctrine catholique d'enlever à la grâce son inconditionnalité, d'en faire un objet de possession dont on pourrait disposer, que l'on pourrait acquérir en se soumettant à la hiérarchie qui distribue la grâce, que l'on pourrait diviser en plusieurs grâces dont aucune ne serait inconditionnée, d'estimer d'avoir dans l'Église une structure de grâce qui soit une réalité visible et palpable ». (Ibid., p. 86 ; Texte de la conférence donnée lors d'un colloque théologique à Münster, 1929, *Religiöse Verwirklichung*, p. 43-64).

⁶²⁷ Ibid., p. 36. (Texte paru dans *Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Zweites Buch des Kairos-Kreises*, Darmstadt, Reichl, 1929, *Gesammelte Werke* VII, p. 29-53).

⁶²⁸ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 76.

que Luther a protesté. « Il ne faut pas objectiver la grâce »⁶²⁹, dit Tillich. Il va jusqu'à dire que la transparence de l'acte de foi s'évanouit surtout dans la doctrine catholique de la transsubstantiation où le divin est identifié à des fragments de la réalité que sont le pain et le vin. Tillich s'en prend à l'objectivation déviée de la foi qui fait que le pain et le vin sont efficaces par eux-mêmes à telle enseigne qu'ils sont conservés dans un tabernacle⁶³⁰.

De même qu'il ne faut pas objectiver la foi, il ne faut pas non plus objectiver la sainteté. Le protestantisme n'admet pas qu'il y ait de saints au sens catholique du terme. Les saints ne renvoient pas à eux-mêmes comme des structures objectives de la sainteté. Le saint est toujours pécheur et ce qui le rend saint c'est qu'il est justifié malgré son état pécheur. La sainteté n'est pas une structure mais un jugement justificateur. Tillich dénote : « Le protestant est saint, non pas parce qu'il signifie une structure de grâce, mais parce qu'il reçoit le pardon des péchés. Il est saint dans la non-sainteté. La sainteté appliquée aux hommes devient un paradoxe ; elle ne constitue donc plus une structure. La grâce n'est pas une réalité perceptible, mais un jugement »⁶³¹. Quand Tillich écrit que le protestant est saint dans la non-sainteté, il sous-entend à la fois qu'il est saint (positivité) et ne l'est pas (négativité), que la grâce n'est pas tout entière incluse dans l'homme saint comme une substance immuable et figée. Barth aussi le dit dans son explication de *L'Épître aux romains* : « L'Église du Christ ne connaît pas de paroles, pas d'œuvres et pas de choses saintes en soi ; elle ne connaît que des paroles, des œuvres et des choses qui, en tant que négations, indiquent Celui qui est saint »⁶³². La grâce saisit un être changeant sans se laisser entièrement saisir. La grâce est là (être) mais elle ne l'est pas tout entière (non-être). « Elle dépend de la voie médiane, qui évite aussi bien sa fixation que son abandon »⁶³³, écrit Tillich.

Il est remarquable de savoir que le « principe protestant » ne se trouve pas réduit au protestantisme et n'en est pas l'apanage. Où trouve-t-on le protestantisme ? On le trouve partout, même en dehors du protestantisme, répond Tillich, c'est-à-dire là où il y a une protestation

⁶²⁹ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 41. (Texte paru dans *Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Zweites Buch des Kairos-Kreises*, Darmstadt, Reichl, 1929, *Gesammelte Werke* VII, p. 29-53).

⁶³⁰ Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 75.

⁶³¹ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 42. (Texte déjà cité).

⁶³² Karl BARTH, *L'Épître aux romains*, op.cit., p. 43.

⁶³³ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 48. (Texte paru dans *Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Zweites Buch des Kairos-Kreises*, Darmstadt, Reichl, 1929, *Gesammelte Werke* VII, p. 29-53).

contre toute hétéronomie de la religion et contre toute autonomie de la culture. Le « principe protestant » survit même après une fin éventuelle de « l'ère protestante » ou du protestantisme⁶³⁴. S'il arrête la protestation, le protestantisme se démonise et perdrait son principe qui le fait vivre. Le protestantisme se nourrit du « non » qu'il prononce sans cesse à l'extérieur du protestantisme comme à l'intérieur. Il se nourrit de la négation de son propre fondement (négativité), de la protestation du « non » du non-être contre le « oui » de l'être (positivité). C'est quand il prononce le « non » qu'il affirme le « oui » ; quand il assume le non-être de la protestation qu'il affirme le fondement de l'être. Tillich se trouve soucieux de sauvegarder davantage le « principe protestant » que le protestantisme, ce qui explique la possibilité de la fin de « l'ère protestante ». Le « principe protestant » se trouve là (être) dans le protestantisme, mais ne s'y trouve pas exclusivement (non-être) parce qu'il est aussi ailleurs. Des mouvements séculiers qui ne sont pas ecclésiaux peuvent proclamer le « principe protestant », même mieux que le protestantisme et le catholicisme. Et S'ils le font mieux, ce sont eux qui représentent le protestantisme et non le protestantisme lui-même. Tillich écrit : « Qui proclame le principe protestant ? On répondra : Le protestantisme est présent partout où l'on prêche avec la force de *l'être nouveau* la situation limite de l'homme dans son « non » et dans son « oui ». Il se rencontre là et nulle part ailleurs. Le protestantisme peut se trouver dans les Églises protestantes organisées, mais il ne leur est pas lié. Il est probable que la plupart des hommes d'aujourd'hui expérimentent la situation limite plus souvent à l'extérieur d'elles qu'en leur sein »⁶³⁵. Le ton prophétique de la protestation s'est trouvé selon Tillich dans les accusations de Voltaire et de Marx contre les Églises en place qui ont maintenu l'injustice sociale et la puissance tyrannique. Tillich ne justifie pas seulement les protestations de ceux qui n'appartiennent pas à l'Église et la critiquent mais il les en exige même. Le ton prophétique qui s'élève contre les abus de l'Église de l'extérieur lui est nécessaire pour le redressement de sa conduite. Tillich est prophète⁶³⁶ dans le témoignage qu'il rend à la prophétie : « Dans les accusations de Voltaire et de Marx contre les Églises en place, on peut percevoir un ton prophétique [...] Dans cette situation, la protestation de la pensée orientée vers

⁶³⁴ Tillich l'affirme bel et bien : « Car ce qui dure à jamais, ce n'est pas l'ère protestante, mais le principe protestant » (Ibid., p. 245 ; Texte paru dans *The Protestant Era*, Chicago, 1948, *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 285-302).

⁶³⁵ Ibid., p. 77-78. (Texte de la conférence donnée lors d'une rencontre d'étudiants en mars 1928 à AArauer, *Religiöse Verwirklichung*, p. 25-42).

⁶³⁶ Marc Michel qualifie la voix de Tillich de prophétique en ceci : « La voix de Paul Tillich n'est pas celle d'un maître qu'il suffirait de suivre, mais d'un prophète qu'il nous est nécessaire d'entendre » (Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, op.cit., p. 289).

l'avant n'est pas seulement justifiée, elle est nécessaire à la religion. C'était en effet une protestation religieuse, bien qu'elle se manifestât souvent sous des traits hostiles à la religion. Elle était prophétique, même en s'attaquant à la foi des Églises »⁶³⁷.

La structure de grâce et la profanité

Il nous semble contradictoire qu'il y ait à la fois et d'une part une objectivation du sacré, une substantialisation de la foi et une structure de grâce (substance catholique), et d'autre part une contestation de cette même structure (principe protestant). La structure à la façon catholique et la protestation de la structure à la façon protestante sont-elles compatibles ? La réponse est non surtout si l'on entend la structuration à la façon catholique. La structure et la protestation de la structure ne sont compatibles qu'à l'intérieur d'une structuration protestante que Tillich appelle paradoxalement « structure de grâce ». Comment se fait-il que la grâce qui échappe à toute objectivation structurée et structurante puisse être appelée « structure de grâce » ? Tillich souligne : « Tout comme on affirme que le négatif ne peut se manifester qu'en fonction d'un positif, de même il faut dire que la protestation ne peut s'exercer que s'il y a une structure. La négation d'une structure ne peut devenir réelle que sur la base d'une structure. Le positif s'étend au-delà de lui-même et au-delà du négatif. La structure s'étend au-delà d'elle-même et va jusqu'à la protestation qui la conteste. Ni un négatif absolu ni une protestation absolue ne peuvent exister [...] »⁶³⁸. Il y a donc une unité de la protestation (négativité) et de la structure (positivité) à l'intérieur de la structuration protestante qui est « structure de grâce ».

De quelle façon décrit Tillich la « structure de grâce » ? Il n'y a pas de grâce pour Tillich en dehors de l'homme, c'est-à-dire une grâce objective sans qu'elle saisisse la subjectivité de l'homme. La grâce ne devient « structure de grâce » qu'au moment où elle saisit l'être de l'homme qui est *une structure* d'être. Autant que la grâce, la foi est toujours foi de l'homme. Et dans la mesure où elle agit en lui et se trouve en lui, elle devient « structure de grâce »⁶³⁹. Et d'ajouter : « Or, la *Gestalt* de la grâce n'est pas une *Gestalt* à côté des autres. Elle est la

⁶³⁷ Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, op.cit., p. 133-134.

⁶³⁸ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 81. (Texte de la conférence donnée lors d'un colloque théologique à Münster, 1929, *Religiöse Verwirklichung*, p. 43-64).

⁶³⁹ Tillich écrit : « Et dans la mesure où la foi se trouve dans une communauté ou dans une personne, celles-ci sont des incarnations de la grâce » (Ibid., p. 253 ; Texte paru dans *The Protestant Era*, Chicago, 1948, p. 206-221).

manifestation à travers une *Gestalt* de ce qui dépasse toute *Gestalt* »⁶⁴⁰. Même si elle agit à l'intérieur de l'être de l'homme, la grâce échappe à toute structuration parce qu'elle est la grâce de l'Inconditionné qui agit dans l'être mais qui le dépasse infiniment et inconditionnellement. Tillich l'explique bien : « Il ne s'agit pourtant pas d'une structure d'être, mais d'une manifestation de ce qui dépasse l'être dans une structure de l'être »⁶⁴¹. Même si la grâce devient structure en l'homme, elle est la grâce de celui qui dépasse toute structure parce qu'il n'est conditionné par aucune structure, parce qu'il est l'Inconditionné. La grâce n'est pas alors grâce des sacrements (sacramentalisme), mais grâce de Celui qui dépasse tout être, grâce de la « Parole ».

Ceci dit, il y a un seul « Sacrement » dans le protestantisme, c'est le Christ⁶⁴², la « Parole de Dieu »⁶⁴³. Les trois principes protestants de la *sola gracia*, de la *sola fidei* et de la *sola scriptura* sont un seul et même principe. La foi et la grâce ne sont pas contenues dans des objets, elles sont la foi et la grâce dispensées par la « Parole de Dieu », par l'être qui dépasse toute structure et toute objectivation, par le Christ. Même la « Parole de Dieu » n'est pas une structure, un objet, un livre, des pages, la Bible. La Bible est parole de Dieu mais la « Parole de Dieu » n'est pas la Bible⁶⁴⁴, parce qu'elle échappe à toute structuration littérale et objective d'un livre. La « Parole de Dieu » est celle d'un être qui dépasse tout être et qui est lui-même un être. Tillich dit : « On ne peut pas, de cette manière, mélanger la Parole de Dieu avec le texte des Écritures ou

⁶⁴⁰ Ibid., p. 255. (Texte déjà cité)

⁶⁴¹ Ibid., p. 89. (Texte de la conférence donnée lors d'un colloque théologique à Münster, 1929, *Religiöse Verwirklichung*, p. 43-64).

⁶⁴² Tillich souligne : « Le sacramentel est détruit en tant qu'appui à la conscience religieuse de soi. Il n'y a plus de lieu sacré, de peuple sacré. À cela est substitué un sacrement nouveau : le Christ lui-même, ou l'être qui apparaît en lui. Mais ce sacrement se dépasse sans cesse, et même totalement avec la croix » (Paul TILLICH, *Dogmatique*, op.cit., p. 325).

⁶⁴³ C'est parce qu'elle est fondée sur la « Parole de Dieu » que toute parole humaine pourrait être porteuse d'une puissance transcendante. Il n'y a pas une opposition entre la parole et le sacrement. Tillich écrit : « En tant qu'objet naturel, la parole peut aussi entrer dans un processus où elle devient porteuse de la puissance transcendante, c'est-à-dire où elle acquiert une portée sacramentelle » (Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 110-111 ; Texte de la conférence donnée aux rencontres de Berneuch en 1928, *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 152-188). Tillich en vient même à dire qu'« Ultérieurement, le protestantisme a connu un développement tellement défavorable au sacrement que même les deux sacrements restants ont perdu leur signification ; seule la parole a gardé un caractère sacramentel » (Ibid., p. 128 ; texte déjà cité). Cette importance sacramentelle de la « Parole » fait dire à Tillich que « le protestantisme est une religion de l'oreille et non de la vue » (Ibid., p. 396 ; Texte paru dans Albert Christ Janer et Mary Mix Foley, *Modern Church Architecture*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1962, *Main Works/Hauptwerke*, II, p. 353-359).

⁶⁴⁴ Tillich écrit : « Et quiconque identifie la Parole de Dieu avec la Bible et la parole de la prédication se méprend sur l'esprit [...] » (Paul TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, op.cit., p. 158 ; Conférence donnée le 9 juillet 1927 à la *Bund Deutscher Jugendvereine*).

avec la prédication. Par contre, indiquons simplement que pour la théologie chrétienne Jésus-Christ est la Parole ; non par ses mots, mais par son être, qui s'exprime autant dans ses paroles que dans son action et sa souffrance. On se demande si cet homme est la Parole, et non si sa parole est la Parole. On nomme « Parole » un être comme tel. Ces formulations manifestent le caractère symbolique et non littéral de la « Parole de Dieu ». Mais si l'auto-communication à l'être de ce qui dépasse l'être est lui-même un être, même transcendant, il fondera alors toute proclamation et toute écoute »⁶⁴⁵.

Les structures de grâce sont toujours saisissables mais en même temps transcendants et leur transcendance ne supprime pas leur caractère saisissable. Les structures saisies par la grâce ne s'identifient pas à la grâce parce qu'elle se manifeste en eux comme leur signification transcendante. La grâce résiste à toute unification, à tout sacramentalisme, à toute *hybris* démonique⁶⁴⁶. Malgré son caractère plus ou moins visible dans l'être de l'homme, la grâce reste toujours insaisissable. L'image néotestamentaire du Christ donne, selon Tillich, de la visibilité à la grâce, qui est grâce de la « Parole de Dieu », de l'Être-Nouveau qui dépasse infiniment tout être. C'est dans ces paroles que Tillich énonce la troisième affirmation caractérisant la structuration protestante : « Une structure visible de grâce implique donc l'unité de la structure et de la protestation. Elle est une structure, car elle apparaît dans une structure d'être ; elle est une structure visible, car on la perçoit dans l'intuition de la structure d'être ; elle est structure de grâce, car elle donne la signification transcendante de la structure d'être ; elle est une structure insaisissable de grâce, car elle proteste contre toute unification de la grâce et de la structure d'être. Une troisième affirmation précède les deux précédentes et les assume. *La structuration*

⁶⁴⁵ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 88. (Texte de la conférence donnée lors d'un colloque théologique à Münster, 1929, *Religiöse Verwirklichung*, p. 43-64).

⁶⁴⁶ Tillich explique ainsi l'*hybris* démonique eu égard à la relation entre la grâce et les formes de la grâce, entre la grâce et ses médiums, ses « à travers » : « Le divin se manifeste à travers l'humanité du Christ, à travers la faiblesse historique de l'Église, à travers la matière finie du sacrement. À travers des réalités finies, le divin se manifeste en tant que leur signification transcendante. Les formes de la grâce sont des formes finies qui renvoient à ce qui les dépasse. Ces formes sont, pour ainsi dire, choisies par la grâce, afin qu'elle puisse se manifester à travers elles ; mais elles ne sont pas transmues par la grâce au point de s'identifier avec elle. La protestation protestante interdit que la manifestation de la grâce à travers des formes finies les identifie avec la grâce. Selon le principe protestant, une telle identification est une *hybris* démonique » (Ibid., p. 256 ; Texte paru dans *The Protestant Era*, Chicago, 1948, p. 206-221).

protestante postule l'unité de la protestation et de la structure dans une structure de grâce insaisissable et pourtant visible »⁶⁴⁷.

Quand on a souligné précédemment que la religion a à être profanisée pour ne pas se démoniser, l'on faisait allusion à ce que Tillich appelle la *profanité*. La *profanité* est un élément de la structuration protestante ; sans cette *profanité*, la protestation disparaît et la structure de grâce devient une structure saisissable et sacramentelle à la façon catholique. Cette affirmation de Tillich montre le rôle assigné à la *profanité* dans la structuration protestante : « [...] *la structuration protestante se caractérise en ce qu'elle met en rapport les formes spécifiquement religieuses avec une profanité qui les conteste* »⁶⁴⁸. Tillich se montre soucieux de préserver à jamais la structuration protestante et le « principe protestant » qui y est relatif. Il veut échapper à deux extrêmes : le sacramentalisme démonique du catholicisme et la profanité autonome d'une culture vidée de la substance religieuse. Tillich exprime son souci de cette façon : « L'essence et la détresse actuelle du protestantisme s'unissent pour provoquer une décision en faveur de la structuration protestante. Ou bien nous serons écartelés entre le catholicisme et la profanité, ou bien nous les dépasserons l'une et l'autre, non pas extérieurement, mais de l'intérieur par la puissance du réel, de la réalité dont le protestantisme doit témoigner. Ou bien nous allons devenir une secte, ou bien nous inaugurerons une nouvelle structure d'être chrétien, qui dépassera la division originelle de l'humanité entre une démonie sacramentelle et un vide profane »⁶⁴⁹. La profanité, dans ce contexte, est l'autre terme de ce que Tillich appelle le « sécularisme protestant » inhérent au « principe protestant ». De par sa nature même, le protestantisme a besoin de se lier à une réalité séculière permettant de tester son pouvoir formateur et son importance incontournable pour l'actualité du temps présent, et de son *Kairos*⁶⁵⁰. Parlant du protestantisme Tillich précise que « S'il se fonde dans le sécularisme, il cesse d'être une *Gestalt* de la grâce. S'il se retire du sécularisme, il cesse d'être protestant, c'est-à-dire une *Gestalt* qui inclut en elle-même la protestation contre elle-même »⁶⁵¹.

⁶⁴⁷ Ibid., p. 90-91. (Texte de la conférence donnée lors d'un colloque théologique à Münster, 1929, *Religiöse Verwirklichung*, p. 43-64).

⁶⁴⁸ Ibid., p. 92. (Texte déjà cité).

⁶⁴⁹ Ibid., p. 102. (Texte déjà cité).

⁶⁵⁰ L'idée de *Kairos* n'est pas étrangère au « principe protestant » dont l'un de ses principes est ainsi formulé : « *Dans Chaque forme protestante l'élément éternel doit être formulé en relation avec une « situation présente* » ». (Ibid., p. 259 ; Texte paru dans *The Protestant Era*, Chicago, 1948, p. 206-221).

⁶⁵¹ Ibid., p. 258. (Texte déjà cité).

Il revient au « principe protestant » d'extirper l'opposition entre le sacré et le profane d'où son importance inéluctable pour la « théonomie ». Si la « substance catholique » tend à substantialiser le sacré dans des lieux, des objets, des cultes, et des personnes sacrés en mettant de côté tout ce qui est profane ; le « principe protestant » proteste contre cette substantialisation-mécanisation et désobjective la grâce, en incluant le séculier dans le sacré et le sacré dans le séculier. « Au cœur du principe protestant se situe l'élimination de l'opposition entre le sacré et le profane »⁶⁵², écrit Tillich. Dans *Le christianisme et les religions* Tillich parle ainsi de la sphère du sacré et celle du profane eu égard au « principe protestant » : « À ce sujet, c'est la relation du protestantisme avec le domaine séculier qui est la plus positive de toutes, car conformément au principe protestant la sphère du sacré n'est pas plus près de l'Absolu que la sphère du profane. Il n'accepte pas que l'une de ces sphères ait un droit plus grand à la sainteté que l'autre : toutes les deux sont à la fois infiniment loin et infiniment proches du divin »⁶⁵³.

Le sacerdotal et le prophétique

Il nous semble que Tillich s'oppose à toute forme de sacramentalisme mais il n'en est pas du tout ainsi. Il affirme explicitement qu'aucune Église n'est possible sans des éléments sacramentels. Même si elle proteste contre toute fixation et objectivation des sacrements, la critique prophétique qui caractérise le protestantisme ne peut pas éradiquer complètement l'arrière-fond sacramentel. Tillich se base sur la lutte qui a opposé la prophétie de l'Ancien Testament au sacramentalisme sacerdotal : « La prophétie vétérotestamentaire, dans sa violente lutte contre le sacramentalisme où avait abouti la religion de *Yahweh*, reste toujours liée à l'idée sacramentelle de l'alliance »⁶⁵⁴. Tillich n'est pas contre le sacrement en tant que tel mais contre toute fixation et démonisation de ce dernier. Tout sacrement qui ne s'identifie pas au sacré et ne prétend pas à se l'appropriier exclusivement est bien accepté en sol protestant. Tillich va encore plus loin en reprochant au protestantisme de pousser à l'extrême l'élimination des sacrements, risquant par là l'éradication totale du fondement sacramentel. Il écrit : « La protestation protestante a eu raison de détruire les éléments magiques du sacramentalisme catholique, mais

⁶⁵² Ibid., p. 46. (Texte paru dans *Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Zweites Buch des Kairos-Kreises*, Darmstadt, Reichl, 1929, *Gesammelte Werke* VII, p. 29-53).

⁶⁵³ Paul TILLICH, *Le christianisme et les religions*, op.cit., p. 115.

⁶⁵⁴ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 125. (Texte de la conférence donnée aux rencontres de Berneuch en 1928, *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 152-188).

elle a eu tort de mener à l'extrême bord d'une élimination totale du fondement sacramental du christianisme, et avec lui, du fondement religieux de la protestation elle-même »⁶⁵⁵.

Dans l'article où il est question de la signification permanente de l'Église catholique pour le protestantisme, l'homme, selon Tillich, fait l'expérience du sacré de deux manières : le « sacré de ce qui est » et le « sacré de ce qui devrait être ». Le « sacré de ce qui est » se rattache au catholicisme de type sacramental dont le prêtre est le représentant et le « sacré de ce qui devrait être » se rattache au protestantisme de type eschatologique dont le prophète est le représentant⁶⁵⁶. Le sacré est un don mais il est aussi une exigence. Le « sacré de ce qui est » désigne le caractère fixe, figé et substantiel du sacré dont le protestantisme a besoin (le correctif catholique) pour ne pas perdre sa substance religieuse en devenant un mouvement autonomiquement séculier et profane, et le « sacré de ce qui devrait être » désigne le caractère critique, dynamique et eschatologique du sacré dont le catholicisme a besoin (le correctif protestant) pour ne pas perdre sa « profanité » prophétique en devenant un mouvement hétéronomiquement démonique s'identifiant à l'absolu⁶⁵⁷. Le « principe protestant » s'applique d'une part au catholicisme pour empêcher la démonisation hétéronome de la religion et d'autre part au protestantisme pour empêcher la profanation autonome de la culture bien qu'à l'origine ce principe était l'arme dont Tillich se servait pour combattre le « Grand Inquisiteur »⁶⁵⁸.

Il n'est pas surprenant d'entrevoir une certaine correspondance entre la religion et la culture d'une part et le catholicisme et le protestantisme d'autre part. Le catholicisme est enclin à sauvegarder à tout prix sa substance religieuse (religion) et court le risque de rompre avec tout ce qui se rapporte à la culture séculière (culture) alors que le protestantisme est enclin à tout

⁶⁵⁵ Ibid., p. 238. (Texte paru dans *The Protestant Era*, Chicago, 1948, *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 285-302). Dans *Dynamique de la foi* Tillich avertit le protestantisme de la perte totale des expériences de type sacramental et invite l'Église à ce qu'elle réunisse ensemble et dans l'Esprit tous les actes de foi de type extatique, personnel, sacramental, moral, mystique et rationnel. Par ces mots, Tillich s'adresse aussi bien au catholicisme qu'au protestantisme : « L'expérience paulinienne de l'Esprit comme unité de tous les types de foi fut largement oubliée aussi bien dans le catholicisme que dans le protestantisme. Le but de la présente analyse de la foi est précisément de montrer- en langage contemporain- la vérité profonde de la conception paulinienne de l'Esprit comme unité de l'extatique et du personnel, du sacramental et du moral, du mystique et du rationnel » (Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, op.cit., p. 86-87).

⁶⁵⁶ Marc Boss montre que la distinction que fait Tillich entre le « principe protestant » et la « substance catholique » présente des similitudes notables avec celle que Schelling établit entre le principe « substantiel » de l'Église de Pierre et le principe « critique » de l'Église de Paul (Voir *Au commencement la liberté : La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, op.cit., p. 336).

⁶⁵⁷ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 169-177. (Texte publié dans *Protestant Digest*, New York, 3, 10 (1941), p. 23-31 ; *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 235-245).

⁶⁵⁸ Paul TILLICH, *Le christianisme et les religions*, op.cit., p. 27.

séculariser (culture) courant le danger de perdre sa substance religieuse (religion). D'où leur complémentarité théonomique. Cette complémentarité théonomique est fondée dans les paroles de Tillich : « Pour décrire cette relation « dialectique » entre le monde séculier et la *Gestalt* de la grâce, j'emploie volontiers le mot « théonomie » ; il signifie que ni l'hétéronomie ecclésiastique ni l'autonomie séculière ne peuvent avoir le dernier mot dans la culture humaine »⁶⁵⁹. Et Tillich de renchérir : « Le type prophétique de christianisme ne peut vivre longtemps sans le type sacerdotal, ni le type eschatologique sans le type sacramental »⁶⁶⁰. Ce qu'on doit à Tillich à ce niveau de la réflexion c'est son courage critique qui l'amène à dire qu'il ne croit pas à un protestantisme isolé, indépendant de la substance catholique : « En fait, je crois qu'il n'existe pas de « vision protestante » isolée ; le protestantisme est un principe à l'intérieur de quelque chose de plus grand, à savoir la substance chrétienne universelle. Il n'y a pas deux réalités, d'un côté le catholicisme et de l'autre le protestantisme »⁶⁶¹. Un peu plus loin Tillich identifie la substance chrétienne universelle à la substance catholique⁶⁶². Tillich s'indigne énormément du schisme séparant les protestants des catholiques⁶⁶³. Dans le chapitre d'*Aux confins* traitant de sa position entre l'hétéronomie et l'autonomie Tillich voit dans la protestation protestante un jugement prophétique théonomique se trouvant au-delà de l'opposition entre l'autonomie et l'hétéronomie. Il écrit : « La protestation protestante n'est pas du rationalisme critique mais un jugement prophétique. Elle n'est pas autonomie mais théonomie [...] Dans la parole prophétique, le conflit de l'autonomie et de l'hétéronomie est surmonté »⁶⁶⁴. Dans le même chapitre Tillich exige du protestantisme qu'il ne se limite pas à la simple protestation rationaliste, humaniste et prophétique ; mais qu'il s'incarne et se fonde sur une base sacramentelle solide et constructive. Le « principe protestant » est le principe *correcteur* du catholicisme alors que la « substance

⁶⁵⁹ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 266. (Texte paru dans *The Protestant Era*, Chicago, 1948, p. 206-221).

⁶⁶⁰ Ibid., p. 177. (Texte publié dans *Protestant Digest*, New York, 3, 10 (1941), p. 23-31 ; *Main Works/Hauptwerke*, VI, p. 235-245).

⁶⁶¹ Ibid., p. 287. (Texte paru dans *The Chicago Theological Seminary Register*, 40, 2 (1950), p. 8-12). Martin Leiner a vu que Tillich utilise les termes « principe protestant », « principe religieux » et « principe chrétien » comme des quasi-synonymes. (Martin LEINER, « Protestantisme et « situation prolétarienne » chez Paul Tillich et Karl Barth », art.cit., p. 19).

⁶⁶² Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 292. (Texte déjà cité).

⁶⁶³ Ibid., p. 355. (Texte paru dans *Schriftenreihe des Evangelischen Arbeitsausschusses*, Düsseldorf, 1951, p. 3-15).

⁶⁶⁴ Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 49-50. Tillich fait une distinction pas moins philosophique entre l'autonomie, l'hétéronomie et la théonomie et se réfère explicitement à Kant dans *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*. L'on trouve que Tillich est très redevable à Kant quant à cette distinction, bien qu'il les ait utilisés moyennant sa propre lecture. (Voir Paul TILLICH, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, op.cit., p. 35-37).

catholique » est le principe *constructif* du protestantisme. Il n'y pas de correction qu'à la base d'une construction. Le protestantisme ne vise pas à détruire en corrigeant mais plutôt à construire et édifier. Tillich en parle ainsi : « L'Église institutionnelle et même la parole prophétique requièrent une base sacramentelle et une vie incarnée à quoi se référer [...] Le principe critique protestant est nécessairement correcteur, mais il n'est pas en lui-même constructif [...] Le protestantisme doit vivre dans la tension du sacramentel et du prophétique, du constructif et du correctif. Quand ces éléments sont séparés, le premier devient hétéronome et le second vide »⁶⁶⁵.

Cette correspondance qu'on a vue entre la religion et le catholicisme d'une part et la culture et le protestantisme d'une autre part se double d'une deuxième correspondance entre le Oui et le Non, entre le Oui sacerdotal du catholicisme et le Non prophétique du protestantisme. Cette deuxième correspondance s'inspire de la lecture d'Erdmann Sturm qui voit que la différence entre le type sacramentel et le type prophétique est une différence entre le fondement et la critique, entre le Oui et le Non ; Sturm écrit dans un paragraphe traitant de la Substance Catholique et du Principe Protestant : « *Die Differenz zwischen beiden Typen ist also die Differenz von Fundament und Kritik, von Ja und Nein. Damit sind die Weichen für die Bestimmung des Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus gestellt* »⁶⁶⁶. L'une des raisons qui ont amené Tillich à être autant dans le « Oui » que dans le « Non », contrairement à la théologie de Barth, serait peut-être sa promiscuité vis-à-vis du catholicisme, sa position frontalière entre le catholicisme et le protestantisme ainsi que sa volonté une fois jurée de « se convertir » au catholicisme. Tillich est, à notre vue, l'un des théologiens protestants les plus proches du catholicisme. Si le « Non » est celui du principe protestant comme principe critique et prophétique, il va sans dire que le « Oui » est celui de la substance catholique. La correspondance entre le « Oui » et le « Non » est une correspondance entre la sainteté de ce qui est (*Sein*), c'est-à-dire de l'être, et la sainteté de ce qui doit être (*Sollen*), c'est-à-dire du devoir-être. Sturm voit que la sainteté de l'être dans ce qu'elle a de fixe est, selon Tillich, représentée par le prêtre (catholicisme) et la sainteté du devoir-être dans ce qu'elle a de dynamique est représentée par le prophète (protestantisme) ; et que la différence entre ces deux types de sainteté est d'ordre ontologique, entre l'être (*Sein*) et le devoir-être (*Sollen*). Sturm écrit : « *In seinem 1941 publizierten Aufsatz « The Permanent Significance of the Catholic Church for*

⁶⁶⁵ Ibid., p. 50-51.

⁶⁶⁶ Erdmann STURM, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 142.

Protestantism » führt Tillich den katholisch-protestantischen Gegensatz auf die polare Typologie von Priester und Prophet zurück, die sich in jeder Religion aufzeigen lässt und hinter der die ontologische Differenz von Sein und Sollen steht: Der Mensch erfährt das Heilige als Heiligkeit des Seins und Heiligkeit des Sollens. Der Katholizismus verkörpert die Präsenz des Heiligen und damit den sakramental-priesterlichen Religionstypus, der Protestantismus das Heilige als Forderung und damit den prophetisch-eschatologischen Religionstypus »⁶⁶⁷.

La croix, seul Sacrement

Le sacrement selon Tillich est toute réalité naturelle porteuse de la transcendance et qui ne renvoie pas à elle-même mais à ce qui la dépasse infiniment au-delà d'elle-même. Telle est la finalité de tout sacrement. Le Christ s'est sacrifié en tant que structure naturelle de la grâce incarnée, du *logos* incarné, dans le mystère de la croix. La croix du Christ représente le destin de tout sacrement. Le sacrement est crucifié dans le décentrement du « crucifié ». La croix est le culte rendu au Père et non au Christ : il est le sacrifice du Fils rendu au Père ; le sacrifice du « Sacrement du Père » qui renvoie au-delà de lui-même, au Père. L'on comprend pourquoi la croix reste le seul ornement dans les Églises protestantes, le seul sacrement, la seule parole, le seul culte, le seul sacrifice anti-démonique, le seul sacrifice théonome. Tillich souligne ainsi l'importance focale du symbole de la croix : « Faisant contraste avec les symboles anciens et ésotériques, la croix demeure naturellement le plus puissant et le plus chargé de sens parmi les symboles de l'Église chrétienne. La plupart des communautés protestantes choisiront d'inclure cet objet sacré, même quand elles auront éliminé tout autre type de substance catholique »⁶⁶⁸.

La croix est selon Tillich le symbole qui fait coïncider la tendance sacramentelle-sacrificielle du catholicisme et la tendance prophétique-critique du protestantisme. En Christ l'image du prêtre (catholique) et celle du prophète (protestant) coïncident. Le crucifié n'est prophète jugeant que parce qu'il s'est jugé comme prêtre sacrifié. Il s'est jugé sacrificiellement pour juger prophétiquement. La croix a ceci de théonomique que le crucifié s'est nié et sacrifié (négativité) en se plaçant sous le « Non » du jugement prophétique. Celui qui renonce à soi dans le sacrifice se juge et se critique pour s'effacer devant l'Inconditionné. C'est en cela que consiste

⁶⁶⁷ Ibid., p. 141.

⁶⁶⁸ Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, op.cit., p. 402. (Texte paru dans Albert Christ Janer et Mary Mix Foley, *Modern Church Architecture*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1962 ; *Main Works/Hauptwerke*, II, p. 353-359).

l'union du catholicisme et du protestantisme, que le prêtre appelle le prophète et le prophète appelle le prêtre sans que le prophète juge les autres sans se juger et sans que le prêtre sacrifie les autres sans se sacrifier. L'union avec l'Inconditionné, Tillich la trouve dans l'acte du sacrifice qu'il considère comme le symbole cultuel central. Le crucifié s'est abandonné comme conditionné, tout en étant « Inconditionné », à l'Inconditionné ; et c'est dans le symbole de la croix entendu comme renonciation à soi que l'union avec l'Inconditionné est présupposée. Tillich écrit : « Les deux actes fondamentaux du culte, l'union avec le sacré où on s'abandonne et où on reçoit, se rencontrent dans l'acte du sacrifice, le symbole cultuel central. Le symbole est l'abandon du conditionné à l'Inconditionné. La présupposition de l'union avec l'Inconditionné est la renonciation à soi du conditionné [...] Le sacré a toujours à la fois un côté négatif (négativité), sacrificiel et un côté positif (positivité) qui donne à la vie sa plénitude »⁶⁶⁹. Marc Michel cite une phrase de Tillich dans sa thèse sur Schelling « *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings Philosophischer Entwicklung* » : « La communauté avec Dieu n'est possible que si Dieu devient lui-même personnalité individuelle [...] La solution de cette opposition la plus haute est la Croix du Christ en ce sens que la volonté d'être soi est haussée à la volonté de puissance absolue divine, de se sacrifier soi-même et de se relever »⁶⁷⁰. Dans la même perspective mais dans la première dissertation sur Schelling Jean-Marc Aveline cite ainsi Tillich : « Parce que Christ est le Seigneur de l'être, sa mort est une mort sacrificielle en faveur de l'être. [...] Le pouvoir de l'égoïsme fut détruit par l'autosacrifice et l'autoreddition de toute seigneurie externe à Dieu, par l'acte personnel du *Logos* qui surpasse tout ce qui est naturel »⁶⁷¹. Tillich voit dans le *symbole réel* de la croix l'union de l'élément sacerdotal qui caractérise le catholicisme et l'élément prophétique qui caractérise le protestantisme. Il écrit : « Le protestantisme doit vivre dans la tension du sacramentel et du prophétique, du constructif et du correctif [...] Leur unité, comme symbole et comme réalité, me semble donnée dans le Nouveau Testament dans l'image du Christ crucifié. Là, la plus haute possibilité religieuse humaine est manifeste et sacrifiée en même temps »⁶⁷².

⁶⁶⁹ Paul TILLICH, *Philosophie de la Religion*, op.cit., p. 118 ; nous ajoutons.

⁶⁷⁰ Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, op.cit., p. 185-186. (Paul TILLICH, *Gesammelte Werke I*, op.cit., p. 96-97).

⁶⁷¹ Jean-Marc AVELINE, « « Philosophie de la religion et théologie de la culture » Tillich lecteur de Schelling », art.cit., p. 446.

⁶⁷² Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 51.

Conclusion du troisième chapitre :

Eu égard au sacré et à la structure de grâce qui lui est inhérente, l'on se trouve amené à ranger ce qu'on a qualifié de positivité (être) du côté du catholicisme et de négativité (non-être) du côté du protestantisme. Le voilà ce qu'on en a pu déduire :

- Le sacré s'apparente à une certaine positivité parce qu'il se laisse donner et saisir dans les sacrements ; il est. Mais il s'apparente également à une certaine négativité parce qu'il n'y est pas complètement. Le sacré est dans les sacrements (positivité) et n'y est pas totalement (négativité) parce qu'il n'est pas objectivable mais transcendant et inconditionné. Il se perçoit d'une façon non objectivé. Tillich appelle paradoxalement le protestantisme « structure de grâce ». Il est à la fois « structure de grâce » (positivité) et protestation contre cette même structure (négativité).
- Le « principe protestant » se nourrit de la négativité du « non » qu'il prononce sans cesse à l'intérieur de lui-même comme à l'extérieur. Il se pose (positivité) moyennant la négation de lui-même (négativité) et de toute forme de finitude prétendant à l'absoluité. C'est en se niant (négativité) qu'il s'affirme (positivité). Le rapport insécable entre le « principe protestant » et la « substance catholique » est dialectique au sens où il traduit exactement le rapport dialectique de la positivité-négativité. Chacun est nié (négativité) par la position de l'autre (positivité) qui lui résiste. Le « principe protestant » se nourrit de la négation de lui-même comme de la négation *constructive* (négativité) opérée par la « substance catholique ». Et la « substance catholique » se nourrit de la négation *corrective* opérée par le « principe protestant ». Le protestantisme a besoin que le catholicisme nie la tendance exagérée du premier à saper toute substance sacramentelle ; et le catholicisme a besoin que le protestantisme nie la tendance extrémiste du premier à éliminer toute protestation prophétique. L'un ne va pas sans l'autre ; et il faut que l'un soit inclus dans l'autre, au même titre que l'être inclut et l'être et le non-être. Il n'y a donc ni « substance catholique » isolée ni un « principe protestant » isolé.

Quatrième chapitre : Littérature secondaire et état des recherches sur Tillich

Notre intention dans ce chapitre ne consiste pas à faire la recension complète de tous les travaux académiques et non académiques qui ont été faits jusqu'à présent sur la pensée de Paul Tillich. Ceci ne relève ni de notre compétence, ni de notre capacité. Le chapitre qu'on a consacré à la littérature secondaire réunit seulement tous les ouvrages et les recherches qui recourent d'une façon directe notre projet de recherche qui s'est proposé de faire une lecture non moins interprétative des deux concepts d'être en rapport avec la positivité et de non-être en rapport avec la négativité. Le choix des œuvres de la littérature secondaire est donc conditionné par la thématique de notre recherche. On a procédé dans la rédaction de la littérature secondaire de deux manières : l'une consiste à faire remarquer au lecteur les éléments de cette littérature qui se trouvent parsemés dans l'ensemble des chapitres et parties de la thèse chaque fois que le recouplement d'idées l'exige, et l'autre consiste à leur consacrer un chapitre à part dont ces lignes font partie. Contrairement à l'habitude admise, on a trouvé bon de mettre le chapitre sur la littérature secondaire à la fin de notre projet de recherche pour plus de clarté et de compréhension de la part du lecteur avisé, surtout que si ce chapitre avait été mis au début de la recherche il aurait été impossible au lecteur d'être en mesure de comprendre tout l'enjeu et la teneur de notre thèse en rapport avec les autres thèses sur Tillich.

La thèse d'Acapovi

Cette thèse qui s'est voulu une étude de l'ontologie de l'Amour en lien avec le concept ontologique d'Être recoupe beaucoup d'idées soutenues par notre recherche. On est tout à fait d'accord avec la lecture d'Acapovi, qui suit celle de Schüssler, selon laquelle la philosophie de Tillich a de fond en comble une dimension hautement ontologique posant la question de l'Être en lien avec le Non-être. Dans le paragraphe traitant de l'ontologie comme étant la question principale de toute philosophie, Acapovi fait remarquer qu'il est impossible à Tillich de poser la question de l'être sans poser celle du non-être tant que l'homme appartient à l'être et en est en même temps séparé. L'aliénation humaine est due au fait que la puissance d'être de l'homme est limitée parce que nous sommes un mélange d'être et de non-être et parce que l'être fini est capable de se surpasser en tendant vers l'être parfait et infini. Acapovi a vu en quoi l'être humain se tient comme à cheval entre l'être et le non-être, et comment *l'Être-même* donne à tout être la puissance de nier le non-être et de lui résister. Il a remarqué la place primordiale que le non-être

occupe dans la réflexion ontologique de Tillich en ce sens que le non-être est la notion la plus adéquate à nous faire comprendre l'Être. Nous ne serions en mesure de rencontrer l'être que dans la mesure où nous pourrions faire l'expérience du non-être, précise Acapovi⁶⁷³.

Notre thèse recoupe celle d'Acapovi d'autant plus que celui-ci procède à l'herméneutique du concept de finitude. C'est en expliquant la finitude telle que Tillich l'entend qu'Acapovi étudie la relation dialectique de l'être et du non-être. On souscrit à l'avis d'Acapovi dans la mesure où l'on trouve que le concept existentiel de Finitude traduit exactement le concept ontologique de non-être. La finitude est par rapport à la terminologie existentialiste ce que le non-être est par rapport à la terminologie ontologique. Il est donc impossible de décrire la finitude sans clarifier la dialectique de l'être et du non-être qui, selon Acapovi, traverse de parts en parts la pensée ontologique de Paul Tillich⁶⁷⁴. Acapovi a raison lorsqu'il a vu dans le non-être non pas quelque chose de purement négatif mais quelque chose de positif en ce sens que sans le non-être comme élément constitutif de l'être, l'être serait vide de sens. Selon lui, Tillich semble attribuer au non-être une fonction ontologique positive au sein de l'être. Notre propre lecture va dans ce même sens où l'on a montré que le non-être, même s'il est pris en lui-même est un principe de négativité, son rapport dialectique avec l'être fait de lui un principe de positivité qui révèle l'être et force l'être à lui résister⁶⁷⁵.

L'autre point qui nous intéresse dans l'étude d'Acapovi c'est son analyse des quatre catégories ontologiques fondamentales que sont le temps, l'espace, la causalité et la substance. Il voit à juste titre la place que ces catégories occupent dans leurs relations ontologiques avec ce qu'il appelle l'« élément positif » et l'« élément négatif », mettant en relief leur « double relation » aussi bien à l'être qu'au non-être. Il écrit : « [...] les catégories possèderaient une « double relation » aussi bien à l'Être qu'au Non-être, et qui révélerait leur « caractère ontologique » »⁶⁷⁶. Il en va de même pour nous qui voyons que chaque catégorie selon Tillich est

⁶⁷³ Voir Crépin Magloire C. ACAPOVI, *L'Être et l'Amour : Une étude de l'Ontologie de l'Amour chez Paul Tillich*, op.cit., p. 85-89.

⁶⁷⁴ Tillich le dit déjà on ne peut plus claire : « Comme le montre cet aperçu, on ne peut pas éviter le problème dialectique du non-être, qui est celui de la finitude. La finitude allie l'être avec le non-être dialectique. Sans le concept de non-être dialectique, on n'arrive pas à comprendre la finitude de l'homme, sa condition de créature » (Paul TILLICH, *Théologie systématique*, T. II, op.cit., p. 45)

⁶⁷⁵ Voir Crépin Magloire C. ACAPOVI, *L'Être et l'Amour : Une étude de l'Ontologie de l'Amour chez Paul Tillich*, op.cit., p. 172-176.

⁶⁷⁶ Ibid., p. 190.

en rapport directe avec l'être et le non-être. Ce que nous avons montré dans les chapitres traitant des quatre catégories de la finitude.

Ce qu'on reproche à Acapovi, du point de vue de la méthode, c'est d'avoir consacré 200 pages de la recherche, ce qui est énorme, à nous familiariser avec les concepts ontologiques tillichien alors qu'il est présupposé, au moins dans une thèse de doctorat, s'adresser à un cercle académique spécialisé et déjà formé à la pensée de Tillich. Il est indéniable que la recherche d'Acapovi est fortement riche en informations et références très variées et diversifiées aussi bien au niveau de la forme que du contenu. Qu'il soit loué pour avoir mis à notre disposition des références et des explications étendues en *foot note* en allemand, en anglais et en français et dont je me suis fortement servi, mais ça nous a semblé tellement exagéré qu'on a l'impression de nous trouver devant un résumé presque exhaustif de toute la pensée de Tillich y compris une bonne part de la littérature secondaire sur lui. Acapovi a écrit 200 pages afin d'arriver aux trois concepts d'Amour, de Pouvoir et de Justice, qui constituent, selon lui, le point *focal* de toute sa thèse ; une chose que l'on trouve un peu étrange pour une thèse de doctorat qui se veut généralement plus ciblée, concise et bien délimitée⁶⁷⁷.

La thèse d'Armbruster

*La vision de Paul Tillich*⁶⁷⁸ de Carl Armbruster représente à nos yeux un ouvrage important d'initiation à la pensée de Paul Tillich et offre une vision globale et générale de sa pensée ainsi qu'un résumé assez clair des grands thèmes auxquels Tillich s'est intéressé tout au long de sa carrière de professeur. On reconnaît à Armbruster sa capacité de faire une synthèse assez claire et logique du parcours et de l'évolution de la pensée de Tillich dans un style qui ne manque pas de précision, de clarté et de concision. *La vision de Paul Tillich* a joué pour moi ce même rôle d'initiation à une pensée assez riche, prolifique et variée que celle de Tillich et m'a offert un espace large d'exploration du terrain tillichien à la base duquel j'ai eu mes premiers contacts de tâtonnements. Armbruster a vu la concomitance de ce qu'on a appelé positivité et négativité dans la pensée de Tillich et que lui appelle des éléments positifs et négatifs. En traitant de l'ambiguïté du sacré qui, dans son élément négatif tend vers le démonisme, Armbruster fait remarquer que l'élément positif est de l'ordre de l'essence et que l'élément négatif est de l'ordre

⁶⁷⁷ Ibid., p. 198-199.

⁶⁷⁸ Carl ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, Aubier, Montaigne, Paris, 1971.

de l'existence pour la simple raison que selon Tillich, « dans tous les processus vitaux un élément essentiel et un élément existentiel, bonté créée et aliénation, fusionnent de telle façon que ni l'un ni l'autre n'est seul à agir »⁶⁷⁹. On est d'accord avec Armbruster pour le lien qu'il fait entre l'élément positif dont il qualifie l'essence et l'élément négatif dont il qualifie l'existence tout en sachant que ces deux éléments n'existent pas séparément dans la réalité. Notre recherche va un peu plus loin et défend la thèse selon laquelle l'élément positif qualifiant l'essence est à rattacher au concept d'être et l'élément négatif qualifiant l'existence est à rattacher au concept de non-être, s'ajoute à cela l'idée qu'aucun élément positif n'existe sans un élément négatif au même titre que l'existence est toujours protégée par l'essence et que dans tout être il y a du non-être. Armbruster a entrevu ces éléments positifs et négatifs surtout en parlant de l'ambiguïté du sacré et de ce qui est pur (positif) et impur (négatif) et en les réduisant à l'expérience du sacré, alors que notre thèse tient à étendre la positivité et la négativité sur tout le système tillichien et pas seulement sur une partie du système. On est d'accord aussi avec Armbruster qui préconise l'idée que chacune des quatre catégories ontologiques de temps, d'espace, de causalité et de substance exprime un mélange d'être et de non-être aussi bien qu'un mélange d'éléments positifs et négatifs⁶⁸⁰.

Il reste un petit point sur lequel on aimerait s'arrêter. Dans un paragraphe intitulé *Dieu en tant que l'être-même*, Armbruster considère que pour Tillich, Dieu ne participe pas au non-être parce qu'il est au-delà de l'essence et de l'existence. Il est vrai que Tillich est partisan de l'idée d'un « Dieu au-dessus de Dieu » au sens où il se situe à un niveau qui dépasse la distinction entre le domaine de l'essence et celui de l'existence, mais l'erreur d'Armbruster est de dire que Dieu n'a rien à voir avec le non-être qui relève seulement du monde fini alors qu'il est exclu de l'infini⁶⁸¹. Dans leur deuxième dialogue que Richard DeMartino transcrit à partir d'un enregistrement magnétique, Tillich réplique à Hisamatsu après que ce dernier a dit que le concept d'être implique nécessairement le non-être : « Je suis parfaitement d'accord. Voilà pourquoi je nie qu'il y ait de l'être sans non-être, même en Dieu »⁶⁸². Un peu plus loin Tillich

⁶⁷⁹ Carl ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, op.cit., p. 79. (Voir Paul TILLICH, *Systematic Theology*, III, Chicago, 1963, p. 107).

⁶⁸⁰ Ibid., p. 140.

⁶⁸¹ Armbruster écrit : « [...] cela veut dire que Dieu est le fondement de l'être ou le pouvoir de l'être. Il est au-delà de l'essence et de l'existence. Car, en tant que l'être même, il ne participe pas au non-être et à la finitude. Il n'existe pas, il est » (Ibid., p. 142).

⁶⁸² Paul TILLICH, *Le christianisme et la rencontre des religions*, op.cit., p. 155.

admet aussi l'idée que le mal est en Dieu mais en termes de potentialité non réalisée. Le mal est en Dieu au même titre que le non-être est en l'Être-même, de sorte que le mal se trouve toujours en Dieu à l'état de pure potentialité parce qu'il n'est jamais rendu effectif. Le mal est toujours surmonté en Dieu. Seul le passage de l'infini au fini, c'est-à-dire de l'essence à l'existence, a fait que le mal est actualisé en l'homme fini. Tillich le dit ainsi : « Oui, mais « potentiel » est différent de « réel ». Bien sûr, le mal doit exister à l'état potentiel dans le fondement divin ; autrement, il ne deviendrait jamais réel »⁶⁸³. Et d'ajouter un peu plus loin : « Le mal ne peut pas être sans le bien. Ici, pour nous réconcilier, il faudrait qu'il accepte la distinction entre la potentialité et l'effectivité. Je pourrais alors être d'accord avec lui : potentiellement, le mal doit être même en Dieu- potentiellement, non pas cependant effectivement »⁶⁸⁴.

La thèse de Michel

La thèse de Marc Michel a relativement laissé en suspens la façon dont Tillich conçoit Dieu et le Christ. Michel cite quelques énoncés de la *Systematic Theology* ayant trait à Dieu et en déduit que certains sont positifs au sens où Dieu est appelé « le fondement de l'être » alors que d'autres sont négatifs parce qu'ils visent à placer Dieu au-delà de l'existence. Michel croit, à la suite d'Armbruster, que Tillich s'efforce par là de surmonter deux écueils : le supranaturalisme et le naturalisme en faisant sienne l'*analogia entis*⁶⁸⁵. Le terme de « principe », qu'il soit positif ou négatif, apparaît pour la première fois quand Michel traduit un énoncé de la *Systematic Theology* et cite ainsi Tillich : « Si Dieu est appelé le Dieu vivant, s'il est le *fondement du processus créateur de la vie*, si l'histoire a une signification pour lui, s'il n'y a aucun principe négatif en lui qui puisse rendre compte du mal et du péché, comment peut-on éviter d'inclure une négativité dialectique en Dieu lui-même ? »⁶⁸⁶. Michel a mis en relief dans cet énoncé ce que Tillich appelle « principe négatif », c'est-à-dire la négativité dialectique en Dieu qui fait qu'elle est d'une part, essentiellement surmontée et dépassée par la positivité de l'infini, et d'autre part, existentiellement mise en effectivité par la négativité du fini. La négativité dialectique en Dieu a rendu possible, dans l'effectivité de l'existence aliénée, le mal et le péché. On est d'accord avec la traduction de Michel qui a montré à travers le choix des énoncés de la *Systematic Theology*

⁶⁸³ Ibid., p. 152.

⁶⁸⁴ Ibid., p. 156.

⁶⁸⁵ Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, op.cit., p. 284-285.

⁶⁸⁶ Ibid., p. 284. (Voir Paul TILLICH, *Systematic Theology*, I, Chicago, 1951, p. 210).

qu'ils contiennent des propositions à la fois positives et négatives, ce qui n'est pas sans lien avec l'objet de notre recherche.

Les propos de Werner Schüssler

Notre lecture des travaux d'expression allemande sur Tillich nous situe plus dans le sillage de Werner Schüssler et de Gunther Wenz que dans celui d'Ulrich Barth et de Christian Danz. Même si l'on reconnaît que le discours du Tillich américain est plus ontologique qu'allemand, il n'en demeure pas moins que Tillich optait de tout temps pour une lecture philosophique conditionnée par le questionnement *ontologique* sur l'être et le non-être. La question qui préoccupait Tillich était celle qui s'interroge sur l'être et sur l'enracinement existentiel de celui-ci dans la réalité. On reconnaît à la suite de Schüssler que la philosophie telle que Tillich l'entend est inséparable de l'ontologie. Une philosophie qui n'interroge pas l'être dans son rapport étroit avec le non-être n'est pas une philosophie. Schüssler a intitulé l'un de ses chapitres « *Philosophie ist wesentlich Ontologie* » ; la philosophie est ou bien naturellement et essentiellement une ontologie, ou bien elle ne l'est pas. Schüssler se base principalement sur le livre de Tillich « *Religion biblique et ontologie* » pour soutenir une telle lecture. L'ontologie, dans ses élaborations et approfondissements anciens et tardifs remonte certainement à l'héritage grec et hellénistique, mais il n'en reste pas moins que pour Tillich le discours biblique lui-même s'apparente de fond en comble à l'ontologie dans ses analyses les plus poussées. « Je suis celui qui suis » était la réponse de Dieu à Moïse, une réponse d'ordre ontologique. Dans cette optique, Schüssler écrit : « *Denn jedes der biblischen Symbol führt nach Tillich unausweichlich zu einer ontologischen Frage, und auch die Antworten, die die Theologie auf diese Fragen gibt, enthalten notwendig ontologische Elemente* »⁶⁸⁷. Schüssler qualifie le questionnement de Tillich comme essentiellement une interrogation sur l'être : « *Die Frage nach dem Sein* ». Il précise que cette question, comme Tillich lui-même le dit, est la plus simple, la plus profonde, et absolument la plus inépuisable : « *Diese Frage ist für Tillich « die einfachste, tiefste und absolut unerschöpfliche Frage », geht es doch hier um die Frage, was es bedeutet, wenn man sagt, dass etwas « ist »* »⁶⁸⁸. Et d'ajouter : « *Wir stehen zwischen Sein und Nicht-Sein, und genau darum philosophieren wir. Die ontologische Frage ist in diesem Sinne für Tillich, « die Kernfrage (the*

⁶⁸⁷ Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich, Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 34.

⁶⁸⁸ Ibid., p. 35.

root question) jeder Philosophie »⁶⁸⁹. Cette philosophie qui s'interroge sur l'être est une « philosophie première » au sens aristotélicien du terme, une philosophie qui cherche le sens de l'être et son interprétation : « *Die Philosophie fragt danach, was das Sein selbst ist. Deshalb haben alle Philosophen eine « erste Philosophie » entwickelt, wie es Aristoteles nennt, nämlich eine Deutung des Seins* »⁶⁹⁰. Le questionnement ontologique sur l'être conduit Schüssler à montrer le lien entre l'être et la puissance de l'être, voire à définir l'être comme puissance d'être « *Sein als Seinsmächtigkeit* ». Mais cette puissance, comme notre lecture l'entrevoit, n'est pas sans rapport avec le non-être, laquelle résiste à la menace du non-être : « *Und diese Macht des Seins ist es nach Tillich, die dem Nicht-Sein widersteht ; sie findet sich in jedem Seienden* »⁶⁹¹.

Dans un article où il s'oppose à la lecture d'Ulrich Barth, de Christian Danz et de Claas Cordemann, on est conscient avec Schüssler du caractère dynamique de l'être tel que Tillich le conçoit à l'intérieur de son approche ontologique existentielle. Il précise que la polarité ontologique de base est celle du soi et du monde dont d'autres polarités émanent comme celles de l'individuation et de la participation, de la dynamique et de la forme, et de la liberté et du destin. À notre avis, la théorie de sens (*Sinntheorie*) est seulement applicable à la polarité Religion-Culture et non à toutes les polarités susmentionnées. Ces dernières sont conditionnées par une polarité de base, celle de l'être et du non-être donc celle de la positivité de l'essence et de la négativité de l'existence. On est à la fois uni à notre être essentiel et séparé de lui dans l'existence aliénée. Notre lecture de Tillich qui se veut ontologique à l'instar de Schüssler fait remonter toutes les polarités tillichiennes à une polarité de base qui est celle de l'être et du non-être. Schüssler affirme que le recours de Tillich au concept d'être (*Seinsbegriff*) réside en ceci qu'il pense essentiellement l'être (*Sein*) en polarités (*Polaritäten*). Schüssler l'exprime ainsi : « *Dass Tillich aber jetzt ohne Not auf den Seinsbegriff rekurrieren kann, liegt daran, dass er das Sein wesentlich in Polaritäten denkt, betonen diese doch dessen dynamischen Charakter-angefangen bei der grundlegenden Polarität von Selbst und Welt bis hin zu den bekannten drei*

⁶⁸⁹ Idem.

⁶⁹⁰ Idem.

⁶⁹¹ Ibid, p. 36.

weiteren Polaritäten: Individualisation und Partizipation, Dynamik und Form sowie Freiheit und Schicksal, die er aus der genannten Grundpolarität ableitet »⁶⁹².

Notre hypothèse propose une double correspondance : la première est celle du concept d'être de la période américaine (ontologie) avec la philosophie négative du premier Schelling (mystique), la deuxième est celle du concept de non-être avec la philosophie positive du second Schelling (conscience de culpabilité). La mystique (philosophie négative) correspond à l'unité avec l'essence (qui devient « être essentiel » dans la théologie systématique de la période américaine) alors que la conscience de culpabilité correspond à la séparation d'avec l'essence dans l'existence aliénée (qui devient « être existentiel » dans la même théologie systématique de la même période américaine). Tillich lui-même a écrit dans sa dissertation sur Schelling ce qui suit: « *Ergibt der anthropozentrische Weg (die negative Philosophie, wie Schelling es nennt) für sich genommen Mystik, so schafft der theozentrische Weg (die positive Philosophie) die Möglichkeit eines Verhältnisses zu Gott, das durch das Schuldbewusstsein bestimmt ist »⁶⁹³. La polarité selon Tillich est une polarité entre la finitude et l'infinitude, la liberté et le destin, l'être et le non-être, l'essence et l'existence d'après ce qu'il dit dans la théologie systématique : « *Endlichkeit in ihrer Polarität mit dem Unendlichen und in ihrer Beziehung zu Freiheit und Schicksal, zu Sein und Nichtsein, zu Essenz und Existenz zu analysieren »⁶⁹⁴.**

On est d'accord avec Schüssler sur un autre point, celui du démonique tel que Tillich l'entend. Schüssler voit que le démonique a ceci d'ambigu qu'il a une structure (positivité) mais c'est une structure de destruction (négativité). Si le non-être résiste à l'être, c'est parce qu'il a eu de l'être la capacité de lui résister. Le non-être n'a d'être qu'en fonction de l'être ; ainsi le démonique, il est la structure qui sape toute structure ; c'est la destruction d'une structure (négativité) mais à la base d'une structure (positivité). Une négativité pure n'existe pas ; elle est basée sur quelque chose de positif. Schüssler le décrit ainsi: « *In einem zweiten Schritt geht es Tillich um eine konzeptuelle Analyse des Dämonischen. Seine Kernthese lautet hier: Das Dämonische hat eine Struktur; allerdings handelt es sich hierbei um eine Struktur der Destruktion. Entscheidend ist die Einsicht, dass selbst die Destruktion immer nur auf der*

⁶⁹² Werner SCHÜSSLER, « Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillich », dans *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*, op.cit., p. 157.

⁶⁹³ Paul TILLICH, « Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung », dans *Gesammelte Werke I*, op.cit., p. 86-87.

⁶⁹⁴ Paul TILLICH, *Systematische Theologie I*, op.cit., p. 196.

Grundlage einer Struktur ihr Werk der Zerstörung vollbringen kann. Das Negative kann immer nur auf etwas Positivem basieren, dessen Verzerrung es bedeutet, da das rein Negative keinen Bestand hat »⁶⁹⁵.

Eu égard au doute comme un acte inhérent à l'acte de foi, on est d'accord avec Schüssler qui y voit le caractère à la fois négatif et positif. Le doute est en lui-même quelque chose de négatif, mais puisqu'il fait partie de l'acte de foi, il devient quelque chose de positif. Comme Tillich le dit, le négatif vit du positif qu'il nie: « *Denn der Zweifel selbst ist immer auch ein Akt des Lebens, also immer noch etwas Positives-trotz seines negativen Inhalts. Und « das Negative lebt von dem Positiven, das es negiert » »⁶⁹⁶.*

⁶⁹⁵ Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich, Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 54.

⁶⁹⁶ Ibid., p. 166. (Voir Paul TILLICH, *Gesammelte Werke XI*, op.cit., p. 130)

Conclusion générale

Notre lecture nous a amenés à prendre Tillich pour quelqu'un qui est resté, en dépit de son voyage aux États-Unis et de la distinction entre deux périodes allemande et américaine caractéristiques de sa pensée, un grand partisan de l'idéalisme allemand dont il n'a pas pu se démarquer⁶⁹⁷. Son idéalisme saillant s'éclaire d'autant plus que sa pensée est habitée par le souci constant de joindre à une approche existentialiste de la vie une approche essentialiste qui lui est afférente. S'il est impossible à Tillich d'approcher la réalité du point de vue de l'existentialisme sans une vue préalable de ce qu'est l'essence de l'homme, il est également impossible de penser la négativité de l'existence déchue (l'être tel qu'il est) sans une vision de ce qu'est la positivité de l'essence (l'être tel qu'il a à être ou doit être). L'essence pour Tillich se confond avec l'être essentiel de même que l'existence se confond avec l'être existentiel. Ce qui montre que les termes idéalistes d'essence et d'existence se trouvent traduits en termes ontologiques d'*être* essentiel désignant l'essence et d'*être* existentiel désignant l'existence. Martin Leiner fait remarquer que la formulation d'*Être Nouveau* présuppose deux notions fondamentales de l'ontologie de Tillich : l'essence et l'existence. « *Diese Formulierung setzt zwei Grundbegriffe der Tillichschen Ontologie voraus: Essenz und Existenz* »⁶⁹⁸. Et d'ajouter: « *Nach der Spaltung von Essenz und Existenz realisiert Christus wiederum die Einheit von essentiellem und existentiellem Sein* »⁶⁹⁹. L'essence et l'existence sont deux concepts idéalistes qui se trouvent en lien direct avec un discours ontologique sur l'Être Nouveau, et sur l'*être* en général, selon ce que Tillich lui-même écrit : « *Das Neue Sein ist das essentielle Sein unter den Bedingungen der Existenz, das Sein, in dem die Kluft zwischen Essenz und Existenz überwunden ist* »⁷⁰⁰.

La négativité de l'existence est *descriptive* parce qu'elle *décrit* l'existence selon ce qu'elle est dans l'état d'aliénation par rapport à l'essence, alors que la positivité est *normative* parce qu'elle est la *norme* de la négativité de l'existence, la *norme* relativement à l'essence. Les deux approches positive et négative font de Tillich un véritable partisan non seulement de l'idéalisme allemand mais de la « théologie de la crise » comme l'a dit Werner Schüssler pour

⁶⁹⁷ Tillich écrit : « J'ai été élevé dans l'atmosphère de l'idéalisme allemand, et je doute que je puisse oublier un jour ce que j'y ai appris de lui » (Paul TILLICH, *Aux confins*, op.cit., p. 103).

⁶⁹⁸ Martin LEINER, « Die Entstehung des Christentums als semiotische Revolution », dans *Jeus of Nazareth and the New Being in History, International Yearbook for Tillich research*, art.cit., p. 175.

⁶⁹⁹ Art.cit., p. 177.

⁷⁰⁰ Paul TILLICH, *Systematische Theologie II*, op.cit., p.130.

qui Tillich est plus dialectique que Barth lui-même. Gunther Wenz cite un passage fort significatif de Tillich où ce dernier qualifie la théologie de Barth comme étant non dialectique. Ceci revient au fait que la théologie de Barth n'est pas simultanément dans le « Oui » et le « Non » d'une façon indissociable ; ils ne vont pas de pair. Pour qu'il y ait dialectique, il faut qu'il y ait unité du « Oui » et du « Non » selon ce que Tillich dit : « *« Wenn ich gefragt werde : Was ist falsch in der dialektischen Theologie ?, so antworte ich : dass sie nicht dialektisch ist. Dialektisch ist eine Theologie, in der Ja und Nein untrennbar zusammengehören. In der sogenannten dialektischen Theologie sind sie unvereinbar auseinandergerissen; darum ist sie nicht dialektisch. Sie ist paradox, das ist ihre Grösse, und sie ist supranatural, das ist ihre Schwäche » »*⁷⁰¹. D'après ce jugement, observe Wenz, la théologie dialectique de Barth est aux yeux de Tillich non dialectique : « *Diese Sätze Tillichs implizieren seine Antwort auf obige Fragen ; Barths, « dialektische » Theologie ist- so die Spitze der Tillichschen Kritik- undialektisch »*⁷⁰². Erdmann Sturm est du même avis quant à l'unité du Oui et du Non et considère que cette unité est l'une des thèses fondamentales de la pensée ultérieure de Tillich contre la théologie dialectique et contre même le principe protestant, pour autant que cette dernière se limite au Non et ne présuppose pas le Oui : « *Das Nein lebt vom Ja. Das ist eine These, die auch für Tillichs späteres Denken grundlegend ist und die er z.B. gegen die Dialektische Theologie, aber auch gegen das protestantische Prinzip, sofern sie sich auf ein Nein beschränken und nicht das Ja voraussetzen, zur Geltung bringen wird. Für das Schuldbewusstsein heißt dies, dass es « das Bewusstsein um die Wahre Einheit in sich [schließt] ».* « *Je tiefer und absoluter das Schuldbewusstsein, desto höher die Erfassung der wahren Identität. Ja und Nein stehen auch hier in voller Absolutheit nebeneinander und ineinander. Es ist das Wesen aller Flachheit des Geistes, diese Identität des Widerspruchs abschwächen zu wollen ».* So gehören dann auch Gottes Zorn und Gnade zusammen. « *Das Band bleibt unzerrissen, auch wenn es unter dem Zeichen des Gegensatzes steht »*⁷⁰³. Tillich est donc plus dialectique en ce sens qu'il n'est pas dans le « Non » de la transcendance de Dieu et de l'aliénation de l'existence sans le « Oui » de son immanence et du dépassement de

⁷⁰¹ Paul TILLICH, *Gesammelte Werke VII*, op.cit., p. 247.

⁷⁰² Gunther WENZ, *Subjekt und Sein*, op.cit, p. 97.

⁷⁰³ Erdmann STURM, *Paul Tillich. Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 7.

l'aliénation par le retour à l'essence. Barth est plus dans le « Non »⁷⁰⁴ que dans le « Oui » alors que Tillich est autant dans le « Non » que dans le « Oui », autant dans l'existence que dans l'essence, autant dans la positivité que dans la négativité. Et plus il y a du négatif pour le courageux de la foi, plus il y a du positif.

L'existence liée à l'essence et la négativité à la positivité nous présentent le profil d'un Tillich idéaliste dialectique. L'on voit se joindre à ce profil une dimension corrélative de haute importance. La corrélation tillichienne ne ressortit pas seulement à sa fameuse « méthode de corrélation » mais s'étend à tout son système. C'est toute sa pensée qui est corrélative, une corrélation entre la question et la réponse, l'existence et l'essence, l'être et le non-être, la positivité et la négativité... Cette corrélation se traduit aussi en termes de bipolarité de sorte que toute la pensée de Tillich est de fond en comble traversée par une vision bipolaire de la réalité, bipolarité entre l'essence et l'existence, entre la positivité d'être et la négativité de non-être... Si la dialectique de Tillich est corrélative bipolaire, c'est parce qu'il se complaît volontiers à se situer « à la frontière » entre deux pôles... et la liste est interminable. Tout ceci est à la faveur de notre thèse selon laquelle il y a précisément une corrélation bipolaire, se situant « à la frontière » entre l'être et le non-être. Il est vrai que partout dans l'œuvre de Tillich l'on entrevoit une telle corrélation bipolaire entre le fini et l'infini, l'essence et l'existence, le courage et l'angoisse, la sécurité et l'insécurité, la question et la réponse, la culture et la religion, le sacré et le profane, la foi et le doute, l'individuation et la participation, la dynamique et la forme, la liberté et le destin⁷⁰⁵, mais ce qui sous-tend cette corrélation bipolaire est le rapport insécable qu'on voit entre l'être et le non-être.

Tout ceci nous mène à admettre l'idée que des termes tels que la dialectique, la corrélation, la bipolarité et la situation frontalière sont des termes tillichiens profondément connectés l'un à l'autre. Une étude minutieuse de ces termes apportera certainement des nuances entre eux mais ceci n'empêche pas qu'ils aient un sens très proche l'un de l'autre. La dialectique

⁷⁰⁴ Voilà comment s'annonce le « Non » de Barth : « La fidélité de Dieu, c'est qu'étant le Tout-Autre, étant le Saint, avec son Non il vient au-devant de nous et nous suit si inéluctablement. Et la foi de l'homme, c'est la vénération qui consent à ce Non, c'est la volonté d'être un vide, c'est de demeurer, en mouvement, dans la négation » (Karl BARTH, *L'Épître aux romains*, op.cit., p. 47) ; et d'ajouter : « Nous sommes *plus profondément* ancrés dans le Non que dans le Oui » (Ibid., p. 437).

⁷⁰⁵ On est d'accord avec l'observation de Schüssler qui voit que dans l'ontologie de Tillich le concept de polarité joue un rôle prépondérant : « *In Tillichs Ontologie spielt die Polarität von Individualisation und Partizipation-neben der von Dynamik und Form und der von Freiheit und Schicksal- eine wichtige Rolle* » (Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich, Leben-Werk-Wirkung*, op.cit., p. 172).

s'effectue entre deux termes corrélatifs, bipolaires et sont situés par rapport à une frontière qui les sépare mais les unit dans une dialectique idéaliste appelant l'un l'autre et incluant l'un l'autre. Mais le tout est régi par le « Oui » et le « Non », par la positivité relative à l'être et la négativité relative au non-être, par la positivité incluant la négativité et la négativité incluant la positivité. Toute existence et toute l'existence est aliénée, il n'y rien qui échappe selon Tillich à la finitude et à l'ambiguïté de la condition humaine. Ni un « Oui » tout seul, ni un « Non » tout seul mais un « Oui » qui surmonte le « Non », non en le supprimant mais en l'acceptant. Dans *Histoire de la pensée chrétienne*, Tillich explique ainsi le lien entre la dialectique propre au Moyen Age et la méthode du « oui » et du « non » : « Le sens étymologique de « dialectique » est « conversation » ; dialoguer, c'est examiner ensemble un problème par la méthode « du oui et non », un groupe représentant le « oui » et l'autre, le « non » »⁷⁰⁶.

On a proposé dans ce travail une clé de lecture ontologique de Tillich qui s'inscrit, comme on l'a déjà montré, dans le sillage de Werner Schüssler et de Gunther Wenz contrairement à la lecture d'Ulrich Barth, de Christian Danz⁷⁰⁷ et de Class Cordemann qui préfèrent plutôt la ligne de lecture relative à la théorie de sens (*Sinntheorie*). L'on tient à rappeler quelques points importants relatifs à notre thèse de départ selon laquelle les deux concepts dialectiques d'être et de non-être sont des concepts clés pour la lecture de Tillich durant les deux périodes allemande et américaine. Ce qui pourrait être à la faveur de notre thèse c'est le travail de recherche de Marc Dumas sur l'œuvre de la période allemande de Tillich (1919-1930) qui a mis au centre de sa recherche la signification théologique de l'expérience du Rien, donc l'expérience d'une certaine forme de non-être. Dans l'une des questions qu'il se pose Dumas écrit : « *Ist aber die Setzung des Seins oder des Sinnes nicht ein wesentlicher Akt Gottes gegenüber dem Nichts und dem Nichtsein, oder sollte man nicht umgekehrt sagen, dass das Nichts vor der Setzung des Seins und des Sinnes nicht existiert hat, weil das Nichts die Negation*

⁷⁰⁶ Paul TILLICH, *Histoire de la pensée chrétienne*, trad. de l'anglais par L. Jospin, Payot, Paris, 1970, p. 163-164.

⁷⁰⁷ En fait, Danz distingue trois phases caractéristiques de la pensée philosophique de Tillich. La première est la réception enthousiaste de l'idéalisme de Fichte et de Schelling, la seconde est caractérisée par la refonte de la philosophie spéculative dans les termes d'une nouvelle théorie de sens et la troisième est caractérisée par un souci pour les questions ontologiques. Danz ne nie pas la phase ontologique mais considère que la seconde phase de la théorie de sens est centrale et n'a jamais reculé. Danz écrit : « *These three phases of Tillich's philosophical thinking are nevertheless characterized by a high degree of continuity, and the theory of meaning that is central to his earlier thinking never fully recedes* ». (Christian DANZ, « Tillich's philosophy », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, art.cit., p. 173).

*von etwas ist, das Nichts das « Nicht-seiende » ist? »*⁷⁰⁸. Les écrits de la période allemande sont donc déjà habités par un souci pour la question de l'être et du non-être, pour l'ontologie. Christian Danz reconnaît que le souci de Tillich pour l'ontologie n'a pas commencé à partir de son émigration aux États-Unis mais bien avant, avec son engagement avec le néo-kantisme et la phénoménologie : « [...] *the concern with ontology does not begin with his emigration to America: as far back as his writings of the late 1920s ontological questions were increasingly becoming a focus of his thinking, particularly in terms of his engagement with neo-Kantianism and phenomenology, especially Martin Heidegger* »⁷⁰⁹.

Dans son introduction longuement étayée au livre sur les dialogues de Tillich avec Hisamatsu durant son voyage au Japon, Jean Richard soulève un point que l'on trouve à la faveur de notre thèse de recherche, à savoir que DeMartino et Tillich se rejoignent en ceci que pour le premier le zen invite chacun à un dépouillement total de soi, à une négation de soi qui est paradoxalement une affirmation de soi (Bouddha) et que pour le second le Christ appelle chacun à sacrifier toute prétention démonique à l'universalité, Lui qui a sacrifié le particulier en lui à l'universel. Richard cite DeMartino : « Le Néant du zen est une « négation positive » créativement active, ou encore une « perte positive » qui est simultanément une « affirmation », une « découverte », un « gain ». C'est donc une « négation-affirmation », une « perte-découverte » ou une « perte-gain » [...] »⁷¹⁰. La néantisation de soi est paradoxalement une négativité-positivité. La négation de soi (négativité) est la plus haute affirmation de soi (positivité). Elle est à la fois négation et affirmation, être et non-être, positivité et négativité, perte et gain⁷¹¹. On est aussi d'accord avec l'observation de Richard pour qui la négation de soi ressortit au principe prophétique critique qui est lui-même le « principe protestant », lequel soumet toutes choses y compris le christianisme sous le jugement de la croix du Christ. L'on a mis la croix, comme le fait Tillich, au cœur comme au centre du sacrifice et de la négation de soi entendus comme dé-démonisation et acceptation de la finitude ne prétendant pas à l'absoluité. Richard l'a vu ainsi : « Pour ce qui est du christianisme plus particulièrement, le critère en

⁷⁰⁸ Marc DUMAS, *Die theologische Deutung der Erfahrung des Nichts im deutschen Werk Paul Tillichs (1919-1930)*, Peter Lang, 1993, p. 67.

⁷⁰⁹ Christian DANZ, « Tillich's philosophy », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, art.cit., p. 184.

⁷¹⁰ Paul TILLICH, *Le christianisme et la rencontre des religions*, op.cit., p. 21.

⁷¹¹ La néantisation en rapport avec la négativité est une idée chère à Luther que Barth cite : « Seul le captif deviendra libre, seul le pauvre deviendra riche, seul le faible, fort, seul l'humble, élevé, seul le vide deviendra plénitude, seul le néant deviendra quelque chose » (Karl BARTH, *L'Épître aux romains*, op.cit., p. 48).

question est celui du principe protestant, qui n'est autre que la Croix du Christ. Tel est donc le critère d'après lequel le christianisme doit juger toute religion, à commencer par lui-même en tant que religion [...] »⁷¹². Se juger soi-même c'est se nier dans une logique de négativité appliquée à soi. Ainsi la négation de soi (négativité) est paradoxalement l'affirmation la plus haute de soi (positivité).

La clé de lecture ontologique qu'on vient de proposer n'est pas en fait unique. Elle se diversifie en plusieurs lectures toutes ontologiques (être/non-être) dont on qualifiera les orientations diverses dans ce qui suit :

Le premier point à rappeler en rapport avec notre problématique de départ est que la positivité d'être consiste en ceci que l'être s'affirme et se pose lui-même dans un courage d'être qui résiste à la menace du non-être et à sa négativité expérimentée comme angoisse et aliénation. L'homme est aliéné dans son existence déçue et ne parviendra à surmonter la négativité que moyennant le courage chrétien de la foi. Tillich est conscient que tout être existentiel est un être fini capable de l'infini à la condition qu'il ramène son être essentiel à son être existentiel et que la négativité de l'existence (l'être tel qu'il est/*Sein*) soit réunie à la positivité de l'essence (l'être tel qu'il doit être/*Sollen*). Par là on a montré que des termes idéalistes comme ceux d'essence et d'existence sont également des termes ontologiques en rapport avec l'être et le non-être. Cette première clé de lecture ontologique revêt un caractère qu'on qualifierait de *psychologico-éthique*. Elle est *psychologique* pour la simple raison que Tillich ne cache pas sa dette envers l'apport considérable de la « psychologie des profondeurs » dont il se sent très proche à bien des égards et à laquelle il se réfère en maints ouvrages dont le *Courage d'être*. Elle est *éthique* aussi parce que le courage d'être est un acte *éthique* par lequel l'homme affirme son propre être ontologique et que Tillich trouve dans l'*Ethique* de Spinoza un argument à la faveur de l'enracinement ontologique de la notion éthique du courage.

Le second point qu'on tient à rappeler est que la lecture ontologique qu'on a proposée recouvre plusieurs *thèmes classiques* de la pensée de Tillich « américain » à savoir la création, la finitude, l'aliénation, la chute, la foi, le doute, la révélation, la loi, l'amour, la morale, etc. La création est vue sous l'angle d'un être créé à partir du non-être *ex nihilo*. La *chute* au même titre

⁷¹² Paul TILLICH, *Le christianisme et la rencontre des religions*, op.cit., p. 69.

que l'*aliénation* consacre le passage de l'être essentiel à l'être existentiel. Quant au *doute* (négativité), il est inhérent à l'acte de foi (positivité). Eu égard à la *révélation*, on a fait remarquer le caractère dynamique et révélateur du non-être parce que seul l'inconditionnellement caché (négativité) se révèle inconditionnellement (positivité), dit Tillich. L'*amour* s'apparente à l'être parce qu'il est la loi intérieure de notre être essentiel. La réunion avec notre essence véritable s'effectue grâce à l'amour qui nous ré-unit à ce dont nous nous sommes séparés. Si la positivité se traduit par une logique de réunion avec l'essence, la négativité se traduit par une logique de séparation d'avec l'essence. La *moralité* pour Tillich est joie et félicité d'où sa positivité. Mais tant qu'il n'y a pas de positivité sans négativité, il n'y a pas de joie sans souffrance, de félicité sans affliction et d'être sans non-être.

Le troisième point qu'on aime mettre en relief est la lecture ontologique *épistémologique*. La corrélation entre la question et la réponse fait écho à l'élément positif relatif à la réponse et à l'élément négatif relatif à la question. La corrélation entre la question et la réponse est dialectique en ceci que pour Tillich l'homme a (positivité) et n'a pas (négativité) ce sur quoi il s'interroge. On est un mélange d'être et de non-être, c'est pourquoi on s'interroge. La lecture épistémologique s'applique aussi au symbole. Lui aussi a à la fois un élément positif et un élément négatif. Il doit se nier en tant que symbole (négativité) pour affirmer ce à quoi il renvoie et dont il est l'expression (positivité). Si le symbole s'affirme lui-même (positivité) et ne renvoie plus à l'Inconditionné, il finit par se démoniser et se détruire lui-même (négativité). La positivité du symbole lui revient de sa négativité, c'est-à-dire de sa tendance à se nier (négativité) pour affirmer ce qu'il indique, l'Inconditionné. Pour ce qui relève de la question épistémologique du concept de Dieu, l'on a montré comment Tillich confère à l'athéisme une certaine positivité qui sert de correctif à toute affirmation théiste qui ne respecte pas l'inconditionnalité de Dieu. Une affirmation théiste positive doit être accompagnée pour Tillich d'une affirmation athée négative qui empêche toute démonisation et dérapage du concept de Dieu. L'on a précisé aussi que le non-être est en Dieu à l'état de pure potentialité non actualisée. S'il n'y a pas de négativité en lui, Dieu serait une identité morte fermée sur elle-même. Le négatif constitue pour Dieu ce caractère nécessaire sans lequel Dieu serait un *actus purus* sans changement, ni dynamisme, ni vie. En Dieu, être et non-être vont de pair.

Le quatrième point dont il faut se rappeler concerne la lecture ontologique qu'on appellerait *religio-culturelle*. Concernant la religion, celle-ci doit se nier (négativité) pour affirmer l'Inconditionné (positivité). La religion n'est positive (positivité) que si elle se nie elle-même (négativité) devant l'Inconditionné. Toute religion qui s'affirme positivement sans se nier négativement se démonise. Au même titre que la religion, la culture doit se nier (négativité) pour affirmer l'Inconditionné (positivité). Si elle s'affirme d'une façon autonome et autosuffisante elle se profanise et sombre dans la négativité. La culture et la religion doivent donc se nier devant l'Inconditionné. Leur union prépare l'avènement d'une période théonomique.

Le cinquième point est une continuité naturelle du quatrième. Il se veut une lecture ontologique *confessionnelle* au sens où l'on a entrevu une certaine correspondance entre la religion et la culture d'une part et le catholicisme et le protestantisme d'une autre part. D'où leur complémentarité théonomique. Cette correspondance se double d'une deuxième liant le « Oui » de l'affirmation catholique et le « Non » de la protestation protestante, le « Oui » sacerdotal du catholicisme figuré par le prêtre et le « Non » prophétique du protestantisme figuré par le prophète. Le rapport insécable entre le « principe protestant » et la « substance catholique » est dialectique au sens où il traduit exactement le rapport dialectique de la positivité-négativité. Chacun est nié (négativité) par la position de l'autre (positivité) qui lui résiste. Le « principe protestant » se nourrit de la négation de lui-même comme de la négation *constructive* (négativité) opérée par la « substance catholique ». Et la « substance catholique » se nourrit de la négation *corrective* opérée par le « principe protestant ». L'un est le négatif de l'autre qui lui résiste.

Le sixième point se propose de mener une lecture ontologique *sotériologico-culturelle*. On l'a appelée ainsi pour la simple raison qu'elle met au centre du message de salut apporté par l'Être nouveau la croix du Christ, étant le seul ornement dans les Églises protestantes, le seul sacrement, la seule parole, le seul culte, le seul sacrifice anti-démonique, le seul sacrifice théonome. La croix a ceci de théonomique que le crucifié s'est nié et sacrifié (négativité) en se plaçant sous le « Non » du jugement prophétique. Le Christ s'est nié (négativité) pour affirmer le Père (positivité). Et parce qu'il s'est nié (non-être) pour affirmer le Père (être), le Père l'a affirmé à son retour en le ressuscitant (être) d'entre les morts (non-être). Dans la continuité de la lecture *confessionnelle*, la croix est le symbole qui fait coïncider la tendance sacramentelle-sacrificielle du catholicisme et la tendance prophétique-critique du protestantisme. En Christ l'image du

prêtre (catholique) et celle du prophète (protestant) coïncident. La croix a ceci de théonomique que le crucifié s'est nié et sacrifié (négativité) en se plaçant sous le « Non » du jugement prophétique.

Le septième point propose une lecture ontologique *spatio-circulaire*. La position spatiale frontalière de Tillich en est l'exemple probant. La situation frontalière est à la fois positive et négative. Elle est positive en ceci qu'elle s'affranchit de sa centricité autosuffisante pour s'altérer et aller vers l'autre afin de s'en enrichir. L'altération se mue en négativité si elle n'est pas reconstituante de l'identité. Se situer ni complètement chez soi ni complètement chez l'autre fonde la positivité-négativité de la situation limitrophe. Dans la mesure où la frontière spatiale sépare les pays les uns des autres, la finitude comme frontière existentielle sépare notre être essentiel de notre être existentiel. Notre finitude est elle-même frontalière parce qu'on n'est jamais situé dans une existence complètement séparée de l'essence ni dans une essence complètement séparée de l'existence. On a appelé cette lecture *circulaire* parce que quand Tillich parle de la vie, il lui est impossible de la concevoir en dehors de son mouvement à la fois centrifuge d'altération de soi et centripète d'intégration de soi, d'où son ambiguïté. La vie est ambiguë en ce sens qu'elle est en même temps négativité s'altérant elle-même (non-être) et positivité s'intégrant elle-même (être). Ce va-et-vient entre le centre et la périphérie est un va-et-vient entre l'individuation et la participation. La négativité de la vie peut s'effectuer dans deux directions opposées : soit la vie se désintègre par pure identité (négativité) sans altération (positivité), soit par pure altération (négativité) sans intégration (positivité).

Le huitième et dernier point de la conclusion met en exergue une lecture *proprement* ontologique en lien avec les quatre catégories ontologiques de la finitude que sont le temps, l'espace, la causalité et la substance. On a vu comment dans le temps il y a cet élément négatif qui fait que le présent nie tout ce qui relève du passé qui n'est plus et pointe vers le futur qui n'est pas encore. Quant à la spatialité, sa positivité me procure de l'espace mais cette même positivité a ceci de négatif qu'elle me limite dans un espace précis et m'empêche d'être tout ou partout. Pour la catégorie de causalité, affirmer une cause en Dieu confère à celui-ci une dimension fixiste, ce qui n'est pas le cas pour Tillich qui préconise un non-être en Dieu. Dieu est cause positive pour nous, mais il n'est pas cause pour lui-même parce qu'il est l'abysse et l'abîme (négativité). Concernant la catégorie de substance, on a montré que la positivité est du

côté de la substance qui sous-tend les accidents et les porte pour en garantir l'identité de l'être, alors que la négativité est du côté des accidents qui ne sont plus, parce qu'ils changent tout le temps et s'altèrent à travers le changement.

Après cet aperçu conclusif, et bien qu'elle soit relativement inclassable, la pensée de Tillich est comparable à toute une mosaïque composée de différentes écoles philosophico-théologiques qui lui ont donné toutes les couleurs assorties et dont aucune à elle seule n'est à même de la réduire. C'est en cela que consiste son originalité⁷¹³. Martin Leiner est conscient de cette pensée riche qui combine diverses traditions et fait appel à une interprétation multidimensionnelle de Tillich, Leiner écrit : « *Tillich seeks to combine diverse traditions – speculative philosophy and Lutheran theology, proclamation of the gospel and dialogue with other religions or religious « seekers », fundamental insights of liberal and dialectical theology, modern existentialism and classical Greek ontology, German Idealism and religious socialism – and equally diverse motives. Tillich often attempts to combine pastoral and systematic, apologetic and cultural, elementary pedagogical and complex phenomenological, and academic and ecclesial concerns in order to arrive at a new language* »⁷¹⁴.

Tillich nous apprend à risquer la foi, oser l'ébranler, la sacrifier au pied de la croix. La croix elle-même est ce sacrifice. C'est là, sur la croix assumant le doute, la damnation, l'absurdité, l'angoisse, le non-être que la foi se plante inébranlable dans l'ébranlement. La croix secoue la foi du Fils dans l'abandon ébranlable du Fils par le Père et affirme la foi du Fils dans l'abandon inébranlable au Père par le Fils. La croix a secoué la foi ébranlable du Fils au moment où il a été abandonné par son Père, mais elle a en même temps affermi sa foi inébranlable en son Père, en s'abandonnant à lui dans l'absurdité de la foi. Celui qui n'a pas été secoué ne peut ni secouer ni affermir ni affirmer. Celui qui n'est pas secoué par le non-être, ne peut ni le

⁷¹³ Werner Schüssler use de la métaphore fort parlante de la guimbarde pour montrer comment Tillich s'est bien servi des différentes philosophies qu'il a volontiers transportées dans sa pensée théologique : « *Tillich hat sich im Laufe seines Denkens verschiedener philosophischer Vehikel bedient, um sein theologisches Denken zu transportieren. Und dieses philosophische Vehikel war eben in seinem Spätwerk nicht mehr der bewusstseins- bzw. sinntheoretische Ansatz, sondern der existential-ontologische, verbunden mit einer anthropologischen Argumentationsfigur. Das genau macht auch Tillichs Größe aus, dass er nämlich nicht von einem Ansatz her hinreichend zu erfassen ist [...] Denn es ist ja gerade die Anknüpfung an Theoreme der Existenzphilosophie und der Philosophischen Anthropologie, verbunden mit ontologischen Fragestellungen, die Tillichs Denken so aktuell und lebensnah macht* » (Werner SCHÜSSLER, « Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillich », dans *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*, art.cit., p. 168).

⁷¹⁴ Martin LEINER, « Tillich on God », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, art.cit., p. 37.

surmonter, ni le dépasser dans l'affirmation de l'être, résistant à la menace du non-être. Sans le non-être il n'y aurait ni question, ni recherche d'une réponse, ni philosophie, ni angoisse, ni finitude, ni croix, ni aspiration, ni nostalgie, voire ni expérience de la finitude, ni surtout celle de l'ultime. Le non-être est à l'être ce que la finitude est à la complétude. C'est sur la base de la finitude que s'expérimente l'affirmation de l'être en dépit du non-être. La finitude est le lieu ontologique de la manifestation du pouvoir de l'être et de son affirmation dans l'existence aliénée. « Nous sommes un mélange d'être et de non-être. C'est exactement cela que nous entendons lorsque nous disons que nous sommes des êtres finis »⁷¹⁵, écrit Tillich.

⁷¹⁵ Paul TILLICH, *Religion biblique et ontologie*, op.cit., p. 59.

Bibliographie

Sources de Tillich en allemand :

- Gesammelte Werke, hg. Renate Albrecht, 14 Bde., Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1959ff.
- Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, bisher 16 Bde., Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, dann: Berlin / New York : De Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 1971ff.
- Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart 1955; überarb. 2. Aufl. 1957, Frankfurt / M. 8. Aufl. 1984 (Nachdruck Berlin 1987).
- Systematische Theologie, Bd. II, Stuttgart 1958, Frankfurt / M.8. Aufl. 1984 (Nachdruck Berlin 1987).
- Systematische Theologie, Bd. III, Stuttgart 1966, Frankfurt / M. 4. Aufl. 1984 (Nachdruck Berlin 1987).
- In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden. 1. Folge, Stuttgart 1952, Frankfurt / M. 9. Aufl. 1985 (Nachdruck Berlin 1987).
- Das Neue Sein. Religiöse Reden. 2. Folge, Stuttgart 1957, Frankfurt / M. 6. Aufl. 1983 (Nachdruck Berlin 1987).
- Das Ewige im Jetzt. Religiöse Reden. 3. Folge, Stuttgart 1964, Frankfurt / M. 4. Aufl. 1986 (Nachdruck 1987).
- Religiöse Verwirklichung, Berlin 1930.
- Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, Hg. W. Schüssler, Düsseldorf, 1986.

Sources de Tillich en anglais :

- Main Works / Hauptwerke, hg. Von Carl Heinz Ratschow, 6 Bde., Berlin / New York: De Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 1987ff.
- Systematic Theology, Vol. I, Chicago 1951.
- Systematic Theology, Vol. II, Chicago 1957.
- Systematic Theology, Vol. III, Chicago 1963.
- The Shaking of the Foundations, New York 1948.

- The New Being, New York 1955.
- The Eternel Now, New York 1963.
- Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality, Chicago 1955.
- Dynamics of Faith, New York 1957.
- Love, Power, and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications, New York 1954.
- My Search for Absolutes, ed. R.N. Anshen, New York 1967.
- The Courage to Be, New Haven / London 2000.
- The Protestant Era, Chicago 1948.
- Theology of Culture, New York 1959.

Sources de Tillich en français :

- *Amour, Pouvoir et Justice. Analyses ontologiques et applications éthiques*, Traduit de l'anglais par Théo Junker, PUF, Paris, 1964.
- *Les fondations sont ébranlées*, Traduit par Larlenque François, Morel, 1967.
- *Le courage d'être*, Traduit de l'anglais par Fernand Chapey, Casterman, 1967.
- *Théologie de la culture*, Traduction française de Jean-Paul Gabus et Jean-Marc Saint, Éditions Planète, (Coll. L'expérience intérieure), 1968.
- *Le christianisme et les religions*, Traduit de l'anglais par Fernand Chapey, Aubier Montaigne, Paris, 1968.
- *Dynamique de la foi*, Traduit de l'anglais et présenté par Fernand Chapey, Casterman, 1968.
- *L'être nouveau*, Traduit de l'anglais par Jean-Marc Saint, Éditions Planète, (Coll. L'expérience intérieure), 1969.
- *L'éternel maintenant*, Traduit de l'anglais par Jean-Marc Saint, Éditions Planète, (Coll. L'expérience intérieure), 1969.
- *La dimension oubliée*, Traduit de l'allemand par Henri Rochais, Présentation de Jean Onimus, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.
- *Histoire de la pensée chrétienne*, Traduit par L. Jospin, Payot, Paris, 1970.
- *Religion biblique et ontologie*, Traduit de l'anglais par Jean-Paul Gabus, PUF, Paris, 1970.

- *Aux frontières de la religion et de la science*, Traduit par F. Chapey, Éditions du Centurion, Delachaux et Niestlé, 1970.
- *Théologie systématique*, Traduit de l'américain par Fernand Ouellet, Tome I, Éditions Planète, (Coll. L'Expérience intérieure), 1970.
- *Aux confins : esquisse autobiographique*, Traduit de l'anglais par Jean-Marc Saint, Éditions Planète, (coll. L'expérience intérieure), 1971.
- *Philosophie de la religion (1925)*, Traduit par Fernand Ouellet, Éditions Labor et Fides, Genève, 1971.
- *Le fondement religieux de la morale*, Introduction et traduction de Fernand Chapey, Éditions du Centurion/Delachaux et Niestlé, 1971.
- *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, Traduit de l'anglais par Christine Aubert et Bernadette Ganeau, Éditions du Cerf, Paris, 1972.
- *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, Traduit de l'allemand par une équipe de l'Université Laval avec une introduction de Jean Richard, Cerf, Presses de l'Université Laval, Labor et Fides, 1990.
- *Théologie systématique*, Traduit de l'anglais par Jean-Marc Saint, Tome IV, Éditions Labor et Fides, 1991.
- *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, Traduction de Nicole Grondin et Lucien Pelletier avec une introduction de Jean Richard, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 1992.
- *Écrits contre les nazis (1932-1935)*, Traduction de Lucien Pelletier avec une introduction de Jean Richard, Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 1994.
- *Substance catholique et principe protestant*, Traduction et introduction sous la direction d'André Gounelle, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 1995.
- *Dogmatique : cours donné à Marbourg (1925)*, Traduction de Paul Asselin et de Lucien Pelletier, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, Paris, 1997.
- *Le courage d'être*, Traduction de Jean-Pierre LeMay, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 1999.
- *Théologie systématique*, Traduction d'André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Tome I, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 2000.

- *Documents biographiques*, Introduction et Traduction de Roland Galibois, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 2002.
- *Théologie systématique*, Traduit de l'anglais par André Gounelle, Tome II, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 2003.
- *Théologie systématique*, Traduit de l'anglais par André Gounelle, Tome III, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 2006.
- *Théologie systématique*, Traduction d'André Gounelle et de Jean-Marc Saint en collaboration avec Claude Conedera, Tome V, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Labor et Fides, 2010.
- *Dynamique de la foi*, Traduction d'André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 2012.
- *Écrits théologiques allemands 1919-1931*, Traduction de Marc Dumas, Éditions Labor et Fides, Presses de l'Université Laval, Genève, 2012.
- *Le christianisme et la rencontre des religions*, Textes édités, traduits et annotés par Marc Boss, André Gounelle et Jean Richard, Labor et Fides, 2015.

Ouvrages et Travaux sur Tillich :

- ACAPOVI Crépin Magloire C., *L'Être et l'Amour : Une étude de l'Ontologie de l'Amour chez Paul Tillich*, Lit Verlag, Münster, 2010.
- ARMBRUSTER J. C., *La vision de Paul Tillich*, Aubier, Montaigne, Paris, 1971.
- AVELINE J.-M., *L'Enjeu christologique en théologie des religions, Le débat Tillich-Troeltsch*, Les Éditions du Cerf, (Coll. Cogitatio Fidei), N° 227, 2003.
- AVELINE J.-M., *Paul Tillich*, Éditions Chemins de dialogue, (Coll. Artisans du dialogue), 2007.
- BELAND J.-P., *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'œuvre de Paul Tillich*, Recherches nouvelles série 31, Bellarmin, 1995.
- BOSS M., LAX D., et RICHARD J., *Mutations religieuses de la modernité tardive : Actes du XIVe Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, Lit Verlag, Münster, 2002.
- BOSS M., LAX D., et RICHARD J., *Éthique sociale et socialisme religieux : Actes du XVe Colloque International Paul Tillich*, Toulouse 2003, Lit Verlag, Münster, 2005.

- BOSS M., *Au commencement la liberté, La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, Labor et Fides, Genève, 2014.
- BROWN M., *Paul Tillich s'explique. Dialogues avec des Etudiants*, Traduit de l'anglais par Jean-Marc Saint, Planète, (Coll. L'expérience intérieure), Paris, 1970.
- CLAYTON J. P., *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of A Mediating Theology*, Berlin/New York, de Gruyter, 1980.
- DANZ C., *Religion als Freiheitsbewusstsein, Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000.
- DANZ C., SCHÜSSLER W., STURM E., *Das Symbol als Sprache der Religion, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Lit Verlag, Band 2/2006, Wien 2007.
- DANZ C., SCHÜSSLER W., STURM E., *Tillich und Nietzsche, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Lit Verlag, Band 3/2007, 2008.
- DANZ C., SCHÜSSLER W., STURM E., *Religionstheologie und interreligiöser Dialog, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Lit Verlag, Band 5/2009.
- DANZ C. und SCHÜSSLER W. (Hrsg.), *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*, De Gruyter, 2011.
- DUMAS M., *Die theologische Deutung der Erfahrung des Nichts im deutschen Werk Paul Tillichs (1919-1930)*, Peter Lang, 1993.
- DUMAS M., HEBERT M., NELSON D., *Paul Tillich, prédicateur et théologien pratique : Actes du XVIe Colloque International Paul Tillich*, Montpellier, 2005, Lit Verlag, Berlin, 2007.
- DUMAS M., LEINER M. et RICHARD J., *Paul Tillich-interprète de l'histoire*, Lit Verlag, Münster, 2013.
- DUMAIS A., et RICHARD J., *Philosophie de la religion et théologie chez Ernst Troeltsch et Paul Tillich*, Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2002.
- DUNPHY J., *Paul Tillich et le symbole religieux*, Jean-Pierre Delarge, Éditions Universitaires, Paris, 1977.
- GABUS J.-P., *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, PUF, 1969.
- GOUNELLE A., *Le Christ et Jésus. Trois christologies américaines : Tillich, Cobb, Altizer*, Desclée, 1990.

- GOUNELLE A., *Dieu au-dessus de Dieu*, Traduction de textes de Tillich, Paris, Les Bergers et les Mages, 1997.
- GOUNELLE A., et BERNARD R., *En chemin avec Paul Tillich*, Lit Verlag, Münster, 2004.
- GOUNELLE A., *Paul Tillich. Une foi réfléchie*, Olivétan, 2013.
- GRAU K., « *Healing Power* »- *Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs*, Lit Verlag, Münster, 1999.
- GRAU K., HAIGIS P. et NORD I., *Tillich Preview 2007*, Lit Verlag, Berlin, 2007.
- HAIGIS P., HUMMEL G., et LAX D., *Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?, Beiträge des X. Internationalen Paul Tillich-Symposions*, Lit Verlag, Berlin 2007.
- HEBERT M. et REIJNEN A.-M., *Paul Tillich et Karl Barth : Antagonismes et accords théologiques, Tillich and Barth : Theological Dis/Agreements*, Lit Verlag, 2016.
- HERZIG A., *Moltmann et Tillich, Les fondements de l'espérance chrétienne*, Duculot, Belgique, 1973.
- HORT B., *Lettres à Paul Tillich Trajectoires d'un théologien dans la modernité*, Éditions Labor et Fides, Paris, 1997.
- LALIBERTE M., *Jésus le Christ entre l'histoire et la foi : la vision de Paul Tillich*, Médiaspaul, Paris, 1997.
- LEMAY J.-P., *Se tenir debout Le courage d'être dans l'œuvre de Paul Tillich*, Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2003.
- MATHOT B., *L'apologétique dans la pensée de Paul Tillich*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2015.
- MICHEL M., *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich* (Coll. Cogitatio Fidei, 113), Cerf, Paris, 1982.
- MUGERAUER R., *Versöhnung als Überwindung der Entfremdung, Die Konzeption der Entfremdung und ihrer Überwindung bei Paul Tillich in der Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen*, Tectum Verlag, Marburg, 1996.
- OUELLET F., *La religion dans le système de Paul Tillich*, Thèse de doctorat en philosophie de la religion présentée à la Faculty of Divinity, Université McGill, Montréal, 1970.
- PAUCK W. and M., *Paul Tillich: His Life and Thought*, Wipf and Stock, 2015.

- PERROTTET C., *Au-delà du criticisme kantien. La méthode critique-intuitive dans la première philosophie de la religion de Paul Tillich*, Presses de l'Université Laval, (Coll. Œuvres de Paul Tillich), 2012.
- PETIT J.-C., *La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution. La période allemande 1919-1933*, Fides, Montréal, (coll. Héritage et projet), 1974.
- RACINE L., *L'Évangile selon Paul Tillich*, Cerf, Paris, 1970.
- RICHARD J., GOUNELLE, A., et SCHARLEMANN, R.P., *Études sur la Dogmatique (1925) de Paul Tillich*, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, 1999.
- RIEUNAUD J., *Paul Tillich. Philosophe et Théologien*, Paris, Éditions Fleurus, (Coll. théologiens et spirituels contemporains), 1969.
- SCHÜSSLER W., *Jenseits von Religion und Nicht-Religion : Paul Tillich*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1989.
- SCHÜSSLER W., « *Was uns unbedingt angeht* », Lit Verlag, Münster, 1999.
- SCHÜSSLER W. und STURM E., *Paul Tillich, Leben-Werk-Wirkung*, Darmstadt, 2007.
- TAVARD George H., *Initiation à Paul Tillich. Une théologie moderne*, Centurion, Paris, 1968.
- TONIUTTI E., *Paul Tillich et l'art expressionniste*, Les Presses de l'Université Laval, 2005.
- WENZ G., *Subjekt und Sein, Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser Verlag München, 1979.

Articles sur Tillich :

- ASKANI. H.-C., « « Chaque religion est seule vraie ». Paul Tillich et Simone Weil sur la possibilité d'un dialogue interreligieux », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 58, N° 1, 2002, p. 77-87.
- AVELINE J.-M., « Théologie et sciences religieuses sur le pluralisme religieux », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 58, N°1, 2002, p. 9-25.
- AVELINE J.-M., « « Philosophie de la religion et théologie de la culture » Tillich lecteur de Schelling », dans *Recherches de Science Religieuse*, 2004/3, Tome 92, p. 429-460.

- BELAND J.-P., « L'expérience esthétique comme source de possibilité de la théologie de la culture chez Paul Tillich », dans *Art et religion*, Colloque de l'Association d'expression française Paul Tillich, Montpellier, 1993.
- BOSS M., « Tillich, Heidegger et la question du Kairos », dans *Études Théologiques et Religieuses*, tome 76, 2001/1, p. 47-59
- BOUREUX C., « Extase et raison extatique chez Paul Tillich », dans *L'étranger*, Colloque international Paul Tillich, Paris, 1995, p. 79-86.
- BOUREUX C., « La création démonique. Paul Tillich, Thomas Mann », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1996, Volume 80, N° 4, p. 537-567.
- CHAPEY F., « L'impact de Schelling sur la formation de la pensée de Tillich », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Volume 58, N° 1, 1978.
- COULIBALY I., « Les présupposés de la rencontre des religions chez Paul Tillich », dans *Fac-réflexion* n° 25 – décembre 1993, pp. 23-41.
- DANZ C., « Symbolische Form und die Erfassung des Geistes im Gottesverhältnis, Anmerkungen zur Genese des Symbolbegriffs von Paul Tillich », dans *Das Symbol als Sprache der Religion, Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Band 2/2006, Lit Verlag, Wien 2007.
- DANZ C., « Tillich's philosophy », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Édité par Russell Re Manning, Cambridge University Press, 2009.
- DANZ C., « Birth of an idea: Tillich's Budding understanding of history against the backdrop of his reception of Schelling », dans *Paul Tillich-interprète de l'histoire*, Lit Verlag, Münster, 2013.
- DE MEY P., « Métaphysique de l'histoire versus métaphysique théonome. Le parcours commun de Troeltsch et du premier Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 56, N° 3, 2000, p. 471-487.
- DUMAS M., « Corrélations d'expériences ? », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 60, N° 2, 2004, p. 317-334.
- DUMAS M., « L'expérience de la Dogmatique aujourd'hui », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 66, N° 2, 2010, p. 269-278.

- EICKHOFF J., « Particularisme religieux et vision universelle. La théologie pluraliste des religions chez Paul Tillich et chez Paul Knitter », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 58, N° 1, 2002, p. 65-75.
- GABUS J.-P., « Paul Tillich et l'École de Francfort : Bilan d'une recherche », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1998, Tome 78, N° 3, p. 313-331.
- GALIBOIS R., « La foi qui assume le doute », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 65, N° 2, 2009, p. 201-216.
- GOUNELLE A., « Christologie de Paul Tillich », dans *Études théologiques et religieuses*, 1977/2.
- GOUNELLE A., « Tillich et Bultmann », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1978/1.
- GOUNELLE A., « Paul Tillich, esquisse biographique », dans *Études théologiques et religieuses*, 1978/2.
- GOUNELLE A., « L'aliénation d'après Paul Tillich », dans *Positions luthériennes*, 1983, 2, p. 89-101.
- GOUNELLE A., « La puissance d'être selon Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 47, N° 1, 1991, p. 13-21.
- GOUNELLE A., « La notion de frontière à partir de Paul Tillich », dans *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, Volume 33, N°33-34, 1992, p. 54-61.
- GOUNELLE A., « Paul Tillich et les religions non chrétiennes », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 54, N° 2, 1998, p. 349-366.
- GOUNELLE A., « La mystique selon Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 59, N° 1, 2003, p. 69-79.
- GOUNELLE A., « Philosophie de la religion et méthode de corrélation chez Paul Tillich », dans *Laval Théologique et Philosophique*, Volume 65, N° 2, juin 2009.
- GRONDIN N., « L'idée d'une théologie de la culture chez Paul Tillich et Gérard Siegwalt », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 45, N° 1, 1989, p. 31-38.
- JAMES R., « La rencontre interreligieuse d'après Paul Tillich : Pour une nouvelle conception de l'exclusivisme, de l'inclusivisme et du pluralisme », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 58, N° 1, 2002, p. 43-64.

- LEINER M., « Mythe et modernité chez Paul Tillich », dans *Mutations religieuses de la modernité tardive : Actes du XIVe Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, Lit Verlag, Münster, 2002.
- LEINER M., « Protestantisme et « situation prolétarienne » chez Paul Tillich et Karl Barth », dans *Éthique sociale et socialisme religieux : Actes du XVe Colloque International Paul Tillich*, Toulouse 2003, Lit Verlag, Münster, 2005.
- LEINER M., « Jesus Christus und das Reich Gottes », dans *Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?, Beiträge des X. Internationalen Paul Tillich-Symposiums*, Lit Verlag, Berlin 2007.
- LEINER M., « Tillich on God », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Edité par Russell Re Manning, Cambridge University Press, 2009.
- LEINER M., « Die Entstehung des Christentums als semiotische Revolution », dans *Jesus of Nazareth and the New Being in History, International Yearbook for Tillich research*, Édité par Christian Danz, Marc Dumas, Werner Schüssler, Mary Ann Stenger and Erdmann Sturm, De Gruyter, Volume 6, 2011.
- LILLJE H., « Paul Tillichs Bedeutung für das amerikanische Geistesleben », dans *Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag*, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart.
- PERROTET C., « Tillich et le criticisme kantien : le lien insoupçonné », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 65, N° 2, Juin 2009, p. 217-243.
- PETIT J.-C., « L'expérience du rien dans la compréhension tillichienne de la religion. Un aspect important de la relation entre religion et culture dans l'œuvre de Paul Tillich », dans *Religion et culture*, p. 111-120.
- PETIT J.-C., « Théologie et philosophie de la religion dans le cours de Tillich à Berlin en 1920 », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 65, N° 2, Juin 2009, p. 263-286.
- REIJNEN A.M., « Vers de nouveaux mondes : la migration dans l'œuvre-vie de Tillich », dans *Mutations religieuses de la modernité tardive : Actes du XIVe Colloque International Paul Tillich*, Marseille, 2001, Lit Verlag, Münster, 2002.

- REYMOND B., « Troeltsch, Schweitzer, Tillich ou les voies d'un christianisme désabsolutisé », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 43, N° 1, 1987, p. 3-18.
- RICHARD J., « Introduction à la doctrine du symbolisme religieux chez Paul Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 29, N° 1, 1973, p. 23-56.
- RICHARD J., « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (I) », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 32, N° 1, 1976, p. 43-74.
- RICHARD J., « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (II) », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 33, N° 1, 1977, p. 39-60.
- RICHARD J., « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (III) », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 33, N° 2, 1977, p. 183-202.
- RICHARD J., « À la découverte du Tillich socialiste », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 35, Numéro 2, 1979, p. 195-204.
- RICHARD J., « Nouvelles perspectives sur le premier Tillich », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 40, 2 (juin 1984), p. 147-160.
- RICHARD J., « L'évolution de Paul Tillich du projet de 1913 au système achevé », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 40, N° 3 (octobre 1984), p. 339-361.
- RICHARD J., « Religion et culture : problématique du premier Tillich », dans *Science et Esprit*, Volume 37, N° 1 (1985), p. 45-68.
- RICHARD J., « Les religions non-chrétiennes et le christianisme dans la première dissertation de Tillich sur Schelling », dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 14/4 (automne 1985), p. 415-434.
- RICHARD J., « Théologie et philosophie dans l'évolution de Paul Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 42, N° 2 (juin 1986), p. 167-216.
- RICHARD J., « Esprit, sens et histoire d'après Paul Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 52, N° 2, 1996, p. 395-409.
- RICHARD J., « Le démonique comme perversion du divin d'après Paul Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 5, N° 1, 1997, p. 89-113.
- RICHARD J., « Thèses pour une théologie pluraliste des religions », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 58, N° 1, 2002, p. 27-42.

- RICHARD J., « Dieu n'existe que dans la religion », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 65, N° 2, juin 2009, p. 245-261.
- RICHARD J., « Histoire et histoire du salut chez Paul Tillich », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 67, N° 3, 2011, p. 565-586.
- SCHÜSSLER W., « Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 44, N° 2, 1988, p. 145-154.
- SCHÜSSLER W., « Tillich's life and works », dans *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Édité par Russell Re Manning, Cambridge University Press, 2009.
- WENZ G., « Metaphysischer Empirismus der späte Schelling und die Anfänge der Tillich'schen Christologie », dans *Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?, Beiträge des X. Internationalen Paul Tillich-Symposiums*, Peter Haigis, Gert Hummel, Doris Lax (Hg.), Lit Verlag, Berlin 2007.

Œuvres diverses :

- ARENDT H., *La vie de l'esprit la pensée*, PUF, Paris, 1978.
- ARISTOTE, *De l'Âme*, Traduit et annoté par J. Tricot, Paris, 1990.
- ARISTOTE, *La Physique*, Traduit par L. Couloubaritsis et A. Stevens, Paris, 1991.
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, Traduit par B. Sichere, Pocket, 2010.
- BALTHASAR H., *La théologie de l'histoire*, Traduit de l'allemand par Robert Givord, Plon, Paris, 1955.
- BALTHASAR H., *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, Traduit de l'allemand par Robert Givord, Médiaspaul, Paris, 1996.
- BARTH K., *L'Épître aux romains*, Traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Labor et Fides, Genève, 1972.
- BRITO E., *La création selon Schelling Universum*, Presses Universitaires de Louvain, 1987.
- DE LIBERA A., *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions du Seuil, 1994.
- ECKHART M., *Sermons*, Tome I, traduit par J. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris.
- ECKHART M., *Sermons*, Tome II, traduit par J. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris.

- ECKHART M., *Les traités*, Introduction et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1971.
- FICHTE J.G., *L'initiation à la vie bienheureuse*, Texte traduit et annoté par Patrick CERUTTI, Jean-Christophe LEMAIRE, Alexander SCHNELL, Frédéric SEYLER, Vrin, Paris, 2012.
- FRANKL V., *Le dieu inconscient*, Traduction française avec la collaboration de Marcel Neusch et Joseph Feisthauer, Centurion, 1975.
- FRIEDMAN M., *Martin Buber's life and work*, Wayne State University Press, Detroit, 1988.
- HARDING E., *Les mystères de la femme*, traduit de l'anglais par Eveline Mahyère, Payot et Rivages, Paris, 2001.
- HEIDEGGER M., *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier et édité par François Fédier, Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER M., *Questions III*, Traduit de l'allemand par André Préau, Roger Munier et Julien Hervier, Gallimard, 1966.
- HEIDEGGER M., *Introduction à la métaphysique*, Traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Gallimard, 1967.
- HEIDEGGER M., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Traduit de l'allemand par Daniel Panis, Gallimard, 1992.
- JUNG C.G., *Réponse à Job*, Traduit de l'allemand et annoté par le Dr. Roland Cahen avec une Postface de Henry Corbin, Buchet/Chastel, Paris, 1964.
- KIERKEGAARD S., *Crainte et tremblement*, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Aubier- Montaigne, Paris.
- KIERKEGAARD S., *Le concept de l'angoisse*, Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean -J. Gateau, Gallimard, 1935.
- KIERKEGAARD S., *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Traduit du danois par Paul Petit, Gallimard, 1949.
- MALHERBE J.-F., *Maître Eckhart. « Souffrir Dieu »*, Cerf, Paris, 2003.
- MARCEL G., *Le mystère de l'être*, Tome II, Aubier- Montaigne, Paris, 1964.
- MARQUET J.-F., *Liberté et existence, Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, 1973.

- MAY R., *Le désir d'être*, Traduit de l'anglais par Marie-Thérèse D'Aligny et Anne Ancelin-Schützenberger, Epi Editeurs, Paris, 1972.
- OTTO R., *Le sacré*, Traduit de l'allemand par André Jundt, Payot, Paris, 1968.
- POULET G., *Les métamorphoses du cercle*, Flammarion, (coll. Idées Et Recherches), Paris, 1979.
- RAHNER K., *L'esprit dans le monde, La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Traduit de l'allemand par Robert Givord et Henri Rochais, Mame, 1968.
- SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, Gallimard, 1943.
- SCHELLING F.-W., *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Traduit par S. Jankélévitch, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1914.
- SCHELLING F.-W., *Recherches sur la liberté humaine*, Traduit de l'allemand par Marc Richir, Payot, Paris, 1977.
- SCHELLING F.-W., *Œuvres métaphysiques*, Traduites de l'allemand et annotées par Jean-François courtine et Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1980.
- SCHELLING F.-W., *Philosophie et Religion*, Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Bibliothèque philosophique d'extasis, Beyrouth, Liban, 1985.
- SCHELLING F.-W., *Philosophie de la Révélation*, Traduction de la RCP Schellingiana (CNRS), Livre II, Première Partie, PUF, Paris, 1991.
- ZIZEK S., *Essai sur Schelling, Le reste qui n'éclot jamais*, Traduit de l'anglais par Elisabeth Doisneau, L'Harmattan, Paris, 1996.
- ZUM BRUNN E., et DE LIBERA A., *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris, 1984.

Eigenständigkeitserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die derzeit wirksame Promotionsordnung der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften der Friedrich-Schiller-Universität kenne. Ich bestätige, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen Personen mir hierbei geholfen haben. Ich bestätige, dass ich weder Gedankenraub noch Plagiat betrieben habe und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken (dazu zählen auch Internetquellen) entnommen sind, wurden unter Angabe der Quelle in den Fußnoten kenntlich gemacht. Zu keinem Zeitpunkt habe ich fremdes Wissen als mein eigenes ausgegeben.

Ich möchte betonen, dass niemand mir bei der Niederschrift und/oder Redaktion des Manuskriptes geholfen hat, was bedeutet, dass die Mittel, die mir zur Verfügung standen, sich auf die Werke Tillichs selbst sowie die wissenschaftlichen und akademischen Arbeiten über sein Denken belaufen, nebst Schriften und Autoren, die in der der Arbeit beigefügten Bibliographie festgehalten sind.

Ich erkläre des Weiteren, dass ich das vorliegende Manuskript in der Vergangenheit weder bei einer Prüfung noch im Rahmen eines vorherigen Promotionsverfahrens vorgestellt habe, außer demjenigen, das unter der Leitung von Prof. Dr. Martin Leiner eingeleitet wurde.

Raymond El Asmar