

LA CHRISTOLOGIE DE PAUL TILlich UN ESSAI DE CHRISTOLOGIE POUR AUJOURD'HUI

AVANT PROPOS

Pourquoi ai-je choisi Paul Tillich? La raison principale de ce choix est le fait que Paul Tillich est un théologien moderne, qui, étant notre contemporain, pourrait nous aider à trouver un nouveau langage plus adéquat pour exprimer notre foi au Christ aujourd'hui. Tillich est au courant des grands efforts de l'homme moderne dans les domaines de la science, surtout des sciences humaines, et de la philosophie. Il sait également s'appuyer sur l'histoire des religions pour mieux discerner l'originalité du christianisme. Dans cette même histoire, il lit l'aspiration universelle de l'homme vers l'Inconditionnel.

Ainsi, à chaque étape de l'exposé, j'essaierai de saisir les possibilités que nous offre Tillich pour construire une nouvelle présentation de la christologie. Naturellement, je serai aussi attentif à ses limites.

La dernière raison que je cite, qui m'a poussé à choisir Tillich, est l'influence qu'il exerce dans le monde anglo-saxon, qui sera mon champ de travail bientôt. Des témoignages comme le suivant laissent percevoir l'étendue de son influence: 'Professor Tillich's *Systematic Theology* will be a landmark in first-rate theological writing of this century. I am convinced that he is easily the most brilliant and profound Protestant theologian alive today. I am equally convinced that this book, which is his magnum opus, will be an outstandingly important book in the field.'¹ Ceci est le témoignage de Theodore M. Greene de l'Université de Yale. Si un jour nous voulons voir se réaliser l'unité de toutes les églises chrétiennes, il importe de bien voir quelles sont nos doctrines respectives sur le Christ, car sans accord en ce domaine, notre unité reste sans fondement solide.

* J'utilise l'abréviation *S.T.* pour *Systematic Theology*, suivi du volume, d'après l'édition anglaise publiée chez James Nisbet & Co Ltd. 1968.

¹ Témoignage rapporté par R. Allen Killen dans *The Ontological Theology of Paul Tillich*, J.H. Kok. N.V. Kampen, 1956, p. 5.

INTRODUCTION

Au cours de ce travail sur la christologie de Paul Tillich, nous allons présenter une analyse de sa pensée christologique comme telle. Mais pour une meilleure compréhension de sa position christologique, il est important de situer également par rapport à sa vision de l'homme et sa doctrine sur Dieu. Après cette introduction qui s'impose, nous essaierons de cerner davantage sa christologie, en mettant l'accent sur sa pensée sotériologique. Ce dernier point constitue notre intérêt dans l'enquête.

Pendant l'exposé, nous resterons près de ces trois axes principaux, à savoir, l'homme, Dieu, Jésus-Christ, et nous donnerons des explications à propos des thèmes dépendant de ces trois axes auxquels nous nous heurtons, comme par exemple, la révélation.

Cet exposé sera suivi d'une critique, par laquelle nous essaierons de peser sa pensée, pour en tirer les éléments positifs, et en écarter ce qui est négatif. Ici la formule de Chalcédoine nous servira de jauge, étant donné que ce Concile marque un jalon d'une importance primordiale dans l'histoire du développement du dogme chrétien.

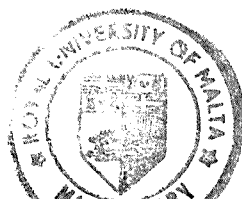
Notre travail ne couvre pas toute la pensée de Tillich. Nous nous limitons surtout à son *Systematic Theology*, qui en tant que système est peut-être le plus représentatif de ses ouvrages. Nous nous référons à l'édition anglaise publiée pour la première fois en Angleterre en 1968 par J. NISBET & Co. Les traductions sont les nôtres.

UNE BRÈVE BIOGRAPHIE

Or, avant d'entamer l'exposé sur la doctrine de Paul Tillich, il peut être utile de tracer brièvement la carrière de ce théologien. Cette biographie nous aidera à mieux comprendre ses positions.

Né en 1886, il restera, comme il le dit lui-même, un homme du XIX^e siècle à beaucoup d'égards. Voici ce qu'il pense de ce siècle: 'Dans ma génération, je suis de ceux qui, en dépit du radicalisme avec lequel ils ont critiqué le XIX^e siècle, ont souvent la nostalgie de sa stabilité, de son libéralisme, de sa tradition culturelle ininterrompue.'² Son père était prussien, sa mère du pays rhénan. Par la force des choses, Tillich a toujours vécu 'à la frontière' selon une expression qu'il aime beaucoup utiliser. 'La frontière est le lieu favorable par excellence à

²P. Tillich, *The Interpretation of History*, p. 3



l'acquisition de la connaissance.³ Nous retenons cette affirmation, car elle rend bien compte et de sa vie et de son oeuvre.

Il commence sa carrière comme philosophe plutôt que comme théologien. Cependant nous trouvons chez lui un désir ardent d'unir entre elles la philosophie, la religion et la science tout en restant loyal vis-à-vis à chacune d'elles. L'art, autre domaine qu'il chérit, lui permet de s'approcher de l'Eglise primitive grâce aux oeuvres artistiques italiennes, qui témoignent encore de cette époque. En 1933, en plein essor du nazisme, il envisage la possibilité de devenir catholique, possibilité qu'il écarte par la suite étant donné que le catholicisme des temps modernes est devenu désormais 'le système le plus puissant d'hétéronomie religieuse.' Pour lui le catholicisme n'est plus thénome comme il l'était aux temps primitifs. Ainsi, loin de le faire entrer dans la synthèse catholique, la recherche de Tillich le conduit à réinterpréter le protestantisme.

Ce retour au protestantisme, s'effectue pour lui grâce à des maîtres de l'Université de Halle: Martin Kähler et Wilhelm Lütgert. Il découvre la valeur universelle du protestantisme: Tvard rend compte ainsi de ce retour: 'Percevant qu'il y avait dans la Réforme protestante une intuition capable d'ouvrir toutes les portes et de résoudre tous les conflits, Tillich ne se fit pas seulement philosophe, mais théologien-philosophe.'⁴ Cependant, avant d'arriver aux Etats-Unis, Tillich n'avait enseigné la théologie qu'à deux occasions, une fois à l'Université de Berlin, et une autre fois à l'Université de Marbourg. Autrement, il n'avait enseigné que la philosophie — à Dresde, à Leipzig, à Francfort. Mais malgré l'importance de la philosophie dans son enseignement il se revendique le titre de théologien car 'le problème existentiel de notre engagement ultime et la réponse existentielle du message chrétien sont et ont toujours été prédominants dans ma vie spirituelle.'⁵ Tous ces renseignements nous les obtenons de son essai autobiographique 'On the Boundary' (A la frontière).

Nous arrivons ensuite à la période de sa vie qui suivit la première guerre mondiale. Cette partie se trouve décrite dans *The Protestant Era* (1948). En tant qu'aumônier militaire, Tillich a eu l'occasion de s'apercevoir combien il est difficile de concilier la vie et la culture. Il voit

³ P. Tillich, *The Interpretation of History*, p. 3

⁴ G. Tvard, 'Initiation à Paul Tillich', Centurion, 1968, p. 23-24.

⁵ *The Theology of Paul Tillich*, cité par Tvard, p. 24, note 18.

dans cette période un tournant par lequel son pays a passé de l'individualisme au collectivisme. C'est l'apparition du socialisme, lequel, d'après lui, ne doit jamais être confondu avec le Royaume de Dieu. Comme philosophe, Tillich s'était déjà trouvé 'à la frontière' de l'idéalisme et du marxisme! Maintenant il vit la même situation entre le socialisme et le luthéranisme. Cet homme hanté par le principe protestant, trouve dans le socialisme un autre motif d'attrait: le socialisme mettait l'accent sur l'histoire. Dans ce moment de bouleversement, il s'aperçoit de l'importance de l'histoire. Il faut aussi remarquer l'influence qu'il a subie à cette époque de la part des maîtres comme Kierkegaard, Heidegger et Schelling. Jusqu'en 1922 il a également suivi Barth.

La période que nous venons de décrire a été certainement la période la plus féconde et le moment où se sont dessinées en lui les grandes lignes de sa pensée. En fait, pendant ce temps, Tillich publie trois livres importants.

Das System der Wissenschaften (1923)

Die religiöse Lage der Gegenwart (1925)

Die sozialistische Entscheidung (1933)

Mais avec l'arrivée de Hitler au pouvoir, Tillich abandonne tous les efforts en vue d'un rapprochement entre le socialisme et une théonomie future. C'est ainsi qu'en 1933 il part aux Etats-Unis.

Son arrivée aux Etats-Unis marque la cessation de toute activité politique et l'orientation de la philosophie de la religion vers la théologie proprement dite. Ce dernier changement, fut suscité surtout par ses responsabilités nouvelles de maître de conférences de Théologie Systématique au Union Seminary de New York. Aux Etats-Unis, Tillich fait l'expérience de l'étranger et en même temps, il entre dans le mouvement protestant américain, qui lui fait bon accueil. Si désormais, il doit lâcher beaucoup de contacts culturels, il entre par contre dans un contact assez profond avec la psychologie des profondeurs.

Finalement, cette période américaine est marquée par l'achèvement de sa *Systematic Theology*, qui fut commencée à Marbourg en 1925. C'est là-dessus que nous allons baser notre travail. Cette oeuvre a demandé plus de 25 ans de travail!

PROJETS ET PROBLEMATIQUE

Avec le deuxième volume de *Systematic Theology*, nous nous trouvons

en plein coeur du travail de Tillich. Le titre qu'il donne à cette section, *L'Existence et le Christ*, nous indique clairement l'axe christologique suivi. L'auteur lui-même justifie ainsi la position privilégiée qu'il accorde à cet axe dans son oeuvre:

'Les problèmes discutés dans ce volume constituent le coeur de toute théologie chrétienne – le concept de l'aliénation de l'homme et la doctrine à propos du Christ. Il est donc légitime de les traiter dans un volume à part au centre du système.'⁶

Ce thème comporte donc deux volets, l'aliénation de l'homme d'un côté et la vérité du Christ de l'autre. En tant qu'homme, le théologien partage la condition humaine et c'est à cette condition aliénée qu'il voudrait apporter la réponse donnée dans le Christ. La condition humaine est d'ailleurs l'objet de tout système théologique, car, contrairement aux sommes, le système s'attache davantage aux problèmes brûlants d'une époque pour y répondre grâce à la lumière du message chrétien. Cet effort de Tillich s'inscrit dans un courant de théologiens modernes:

'... les théologiens contemporains tendent à placer ou replacer la réflexion sur le Christ au noeud de tous les problèmes importants de la vie et de la pensée.'⁷

Or, pour comprendre le lien entre la condition humaine (human predicament) et la réalité du Christ dans la pensée de Tillich, il nous faut examiner la méthode qui couvre toute son oeuvre, à savoir, la méthode de la corrélation. Tout au début de son oeuvre, Tillich nous présente la méthode de corrélation comme étant à la base de son entreprise:

'Le sujet de toutes les sections de ce système est le méthode de la corrélation et ses conséquences systématiques illustrées dans une discussion des principaux problèmes théologiques. Si je réussis à prouver la justesse apologétique et la fécondité systématique de cette méthode, je ne regretterai pas les limites du système.'⁸

Cette dernière phrase ne laisse aucun doute sur l'importance qu'il attache à la méthode de la corrélation. Plus loin, en expliquant sa méthode, Tillich distingue trois types de corrélations: il y a la correspondance de différentes données, telles que nous les trouvons par exemple

⁶S.T. II p. vii

⁷Tavard, *ibid*, p. 14

⁸S.T. I p. x

en statistique. Deuxièmement, il y a l'interdépendance logique des concepts et finalement, nous trouvons la véritable interdépendance des choses et des événements, telle qu'on la rencontre dans des ensembles structuraux. D'après Tillich, ces trois façons de comprendre la corrélation ont leur importance en théologie. De fait, le premier type désigne la relation entre les symboles religieux et ce qu'ils symbolisent. Quant au deuxième type, Tillich y voit la correspondance entre les concepts humains et les concepts concernant la divinité: c'est par exemple la corrélation entre le fini et l'infini. Dans le troisième sens exprimé ci-dessus, nous voyons ce qui constitue l'inquiétude ultime de l'homme et l'objet qui suscite cette inquiétude. Barth a cru que cette dernière corrélation abaisse Dieu vers l'homme et le rend dépendant de l'homme. A cette objection, Tillich répond en disant que, bien qu'il ne soit pas dépendant de l'homme, Dieu lui demeure cependant lié, lié surtout à sa réception, du moment que Dieu veut se révéler à l'homme. 'Il y a une dépendance mutuelle entre "Dieu pour nous" et "nous pour Dieu", affirme Tillich.⁹ Comme nous le verrons plus loin, ce principe de la corrélation va jouer un rôle très grand quand il va s'agir du problème christologique. Ici contentons-nous simplement de bien remarquer les deux pôles: Dieu et l'homme.

Pour le moment, nous fixons notre attention sur l'un des pôles de cette corrélation, qui est l'homme.

'En utilisant la méthode de la corrélation, la théologie systématique procède de la façon suivante: elle fait l'analyse de la situation de l'homme d'où jaillissent les questions existentielles, et elle démontre que les symboles employés dans le message chrétien sont les réponses à ces questions.'¹⁰

Donc la partie du système qui nous concerne ici est celle de la question posée par l'homme. En introduisant son deuxième volume, Tillich insiste sur le fait que l'homme n'est que la question. Si ceci est admis, les questions à propos de l'homme ne peuvent pas venir de la réponse révélatrice. Inversement, il serait inutile de chercher une réponse s'il n'y a pas une question auparavant. 'L'homme ne peut pas recevoir la réponse à une question qu'il n'a pas posée.'¹¹ Ainsi, le point de départ

⁹ S.T. I p. 68

¹⁰ S.T. I p. 70

¹¹ S.T. II p. 15

de Tillich, comme celui de beaucoup d'autres auteurs modernes, c'est l'homme et ses problèmes. L'on ne considère pas le Christ ou Dieu en soi, mais dans sa relation à nous.

Tout ceci nous montre qu'après tout, si Tillich a choisi la méthode de la corrélation, ce n'est pas par hasard. Cette méthode s'impose par la structure même de la révélation où il y a toujours celui qui révèle et celui qui participe à cette révélation. Aucun terme de la corrélation ne peut être omis sans que disparaisse toute corrélation.

Maintenant que nous avons vu la méthode sous-jacente à tout ce travail, nous pouvons commencer l'analyse de la question posée, tout en gardant à l'esprit que la réponse doit y correspondre.

LA CONDITION HUMAINE

Nous venons de voir que le système théologique de Paul Tillich se construit sur la méthode de la corrélation. Ainsi, si nous voulons comprendre sa christologie nous sommes obligés à étudier la question à laquelle la christologie voudrait apporter la réponse.

L'homme, nous dit Tillich, est la question posée. Or la vie de l'homme se déroule sous le signe de l'inquiétude existentielle. L'homme se sent limité de tous côtés, alors qu'il aspire à l'épanouissement. L'homme se sent menacé et pas sûr de soi, car à tout moment, la finitude et le non-être s'ingèrent dans sa vie, et lui, il sait qu'il manque de fondement solide qui lui permettrait de rester inébranlable. Le vide et le néant le guettent et un jour, qu'il le veuille ou non, ils auront le dessus sur lui. Ainsi, 'notre situation actuelle se caractérise par un sentiment profond et désespéré de non-sens.'¹²

Mais si d'un côté nous expérimentons nos limites et de l'autre nous aspirons à l'infini, cela veut dire que nous ne sommes pas entièrement coupés du fondement de l'être, de l'essence de notre être d'homme. Nous sommes seulement aliénés (estranged). Notre condition est autre de ce qu'elle doit être. Peut-être une analyse des formes d'aliénation nous permettrait de mieux saisir ce que veut dire l'aliénation inhérente à notre condition d'hommes.

(a) *Le péché*

L'aliénation de l'homme apparaît en ce que nous appelons traditionnellement le péché. Partant de la confession d'Augsburg, Tillich admet

¹²S.T. I p. 223

que le péché est l'état de l'homme qui n'a pas de foi en Dieu et qui vit avec la concupiscence (*sine fide erga Deum et cum concupiscentia*). A ces deux manifestations, il lui semble bon d'ajouter la ὕβρις – l'orgueil spirituel.

Or, d'après les Réformateurs, l'incrédulité n'est pas le manque de volonté ou l'incapacité de croire les doctrines de l'Eglise. Ce péché est plus radical encore. L'incrédulité pour les protestants signifie l'acte ou l'état dans lequel l'homme se détourne de Dieu dans la totalité de son être. Tillich dit que ce terme serait mieux traduit par 'non-foi' (*unfaith*, mot qui n'existe pas en anglais). Ayant coupé toute relation avec Dieu, l'homme tourne sur lui-même toutes ses puissances de savoir, de volonté et d'émotion. Dans la pratique, cette attitude se traduit par le déplacement du bonheur de la vie divine vers les plaisirs de la vie aliénée. Il y a donc un déplacement du centre par lequel l'homme devient pour lui-même son propre centre.

Tillich établit ici une comparaison entre ce que les Réformateurs ont dit, et la doctrine d'Augustin. Pour ce dernier, le péché est l'amour qui s'applique aux choses du monde pour elles-mêmes, sans référence à Dieu. Le salut peut être retrouvé, grâce à l'Eglise et aux sacrements. En revanche, pour les Réformateurs, le salut vient d'un acte personnel, c'est-à-dire, d'un acte de foi par lequel l'homme agréé le fait qu'il est accepté malgré le fait qu'il soit inacceptable. Cependant, malgré cette différence, les deux opinions sont d'accord pour faire sortir le caractère religieux du péché, tel qu'il est indiqué dans le terme d'aliénation'. De fait, le péché ne concerne que notre relation avec Dieu, nullement avec les autorités ecclésiastiques, morales ou sociales.

Ce qui précède concerne surtout l'aliénation telle qu'elle se révèle dans les rapports de l'homme à Dieu. L'homme veut se passer de Dieu en niant le seul lien qui l'attache à lui – la foi. Quand ce pas est accompli, l'homme quitte le centre et le fondement de son être et se tourne vers lui-même. Sa propre grandeur pousse l'homme vers l'orgueil, car de tous les êtres, l'homme est le seul à être conscient du monde et de soi-même. Comme disaient les Grecs, l'homme est capable de créer l'image des dieux immortels, pour la seule raison qu'il est lui-même conscient de son infini potentiel.

Cette hubris dont parlaient, les Grecs la Bible l'a traduite par l'histoire d'Eve à qui le serpent promet la promotion à la divinité. La hubris est l'élévation de soi de l'homme à la sphère divine. Elle constitue le

Péché, duquel les autres péchés ne sont que la conséquence. On a appelé avec raison cette hubris, le péché de l'Esprit. Cette appellation convient mieux que l'orgueil, car l'orgueil n'est qu'un péché parmi d'autres et surtout, il ne s'oppose qu'à une seule vertu morale qui est l'humilité. Par contre la hubris s'infiltré partout, même là où l'homme accomplit le bien. Elle s'exprime donc à chaque fois que l'homme se prend pour le centre du monde. C'est pour cette raison que l'homme a été attaqué par les existentialistes: il identifia sa vérité avec la Vérité. Dans le domaine religieux, la hubris apparaît quand l'homme prend le peu de bien qu'il y a en lui pour le Bien. Les Pharisiens y ont succombé, ainsi que leurs successeurs dans le christianisme et dans le sécularisme. Ce que l'on peut dire, c'est que cette attitude de profonde aliénation de l'homme est un fait universel qui apparaît dans toutes les époques et dans tous les domaines de la vie.

L'aliénation de l'homme vient donc du fait que par son incrédulité il refuse Dieu et qu'il devient le centre du monde à ses propres yeux, c'est-à-dire, qu'il devient son propre Dieu. Or si la tentation à laquelle l'homme succombe surgit de sa propre grandeur, de ce qu'il a d'infini en lui, même après la chute, l'acte par lequel il s'établit comme centre du monde ne fait que montrer sa pauvreté. De fait, conscient de sa pauvreté radicale, l'homme dans sa solitude se livre à une quête effrénée du pouvoir, du plaisir et de la connaissance. C'est cette quête toujours inassouvie que Tillich appelle la concupiscence. L'art et la culture ont créé des personnages qui incarnent la concupiscence: ainsi Néron représente la quête de la puissance, Don Juan, la recherche du plaisir et Fauste la poursuite de la connaissance. Cependant, la concupiscence n'apparaît que dans le fait que les pulsions fondamentales de tout homme sont séparées de l'amour. Ayant perdu le centre vers lequel elles peuvent se diriger, elles sont désormais dans l'indétermination pure. Et cette situation n'a comme issue que l'autodestruction de l'homme, comme nous le verrons plus loin.

(b) *Aliénation et péché*

Très brièvement, nous avons analysé les trois domaines où l'aliénation se manifeste dans la vie de l'homme. Toute la vie de l'homme est une aliénation, un détournement du centre, une déviation. L'homme apparaît comme coupé de l'essence de son être et Tillich a donc raison de dire que cette situation produit la culpabilité au coeur de l'homme.

La culpabilité intervient inéluctablement chaque fois que l'homme n'atteint pas l'idéal qu'il poursuit.

Mais ici nous ne pouvons pas empêcher la question de surgir: quelle est la relation entre l'aliénation et ce que dans le christianisme nous appelons le péché? A ce sujet Tillich constate tout d'abord que l'aliénation comme telle n'est pas un terme biblique, bien que la réalité à laquelle ce terme fait référence se trouve à maintes reprises décrite dans la Bible. Ainsi, le symbole de l'expulsion du paradis, l'hostilité entre l'homme et la nature, la haine meurtrière entre frère et frère, sont tous des formes de l'aliénation. Cependant, nous dit Tillich, l'aliénation n'est pas le péché.

Tillich a donc raison de dire que le péché ne se réduit pas à la notion d'aliénation. Il y a des éléments dans la notion du péché qui la distinguent de la simple aliénation. C'est que le péché indique ce qu'il y a de personnel dans l'aliénation, qui est la situation tragique universelle. Nous ne pouvons pas faire fi de ce caractère personnel et individuel du péché. La notion de péché accentue la part de responsabilité personnelle dans cette situation générale, ce qui oblige Tillich à garder ce terme. Seulement, il faudrait le réinterpréter car en étant souvent utilisé, il a perdu de son côté tranchant. Trop souvent il a été considéré comme la simple transgression d'un principe moral. Alors que Paul parle davantage du Péché, les Eglises chrétiennes insistent surtout sur les péchés, justement dans le sens des transgressions des lois morales.

Ainsi pour ramener la notion de péché à sa juste signification, il faudrait faire appel à la notion d'aliénation. Le péché est donc à comprendre comme l'expulsion d'un domaine auquel nous appartenons. 'La profondeur du terme "aliénation" réside dans l'implication que l'on appartient essentiellement à ce dont on est séparé.'¹³ Nous appartenons à Dieu, mais nous en sommes séparés, non seulement par le fait que nous ne participons pas pleinement à sa vie, mais surtout par le fait que notre péché personnel nous rend ennemis de Dieu. Comme le dit très bien Tillich lui-même: 'L'hostilité de l'homme vis-à-vis de Dieu montre d'une façon incontestable qu'on lui appartient. Là où il y a la possibilité de la haine, là, et là seulement, l'amour est possible.'¹⁴ Tillich voudrait ainsi voir le péché dans toute son ampleur, surtout dans sa

¹³ S.T. II p. 52

¹⁴ S.T. II p. 52

dimension de séparation d'avec Dieu. L'auteur admet, qu'en considérant les péchés dans leur individualité, l'Eglise a pris une attitude très éducative, mais il faudrait qu'on dépasse cette étape un peu trop moraliste, pour voir le péché sous l'angle de séparation d'avec Dieu.

Dans son ensemble, la description que Tillich fait du péché est bien en accord avec ce que dit la Bible et l'enseignement de l'Eglise. Tillich défend le terme du péché, car à ses yeux, le terme philosophique d'aliénation ne rend pas bien compte de cette réalité. Tillich a également le mérite de montrer que le péché comporte à la fois une partie de responsabilité personnelle et participe à l'aliénation humaine qui est le destin universel.

(c) *La chute*

Jusqu'ici nous avons vu que l'homme nous pose une question car il apparaît comme aliéné de son essence. Le péché est pour Tillich cette aliénation en ce qu'elle a de personnel. Mais avant de passer à la réponse donnée à cette situation de l'homme, il me semble bon de rechercher ce que Tillich pense de la chute (le péché originel), car cet aspect du péché peut jeter une lumière sur la christologie de Tillich. D'ailleurs, l'auteur lui-même insère sa doctrine sur ce point au début de sa réflexion christologique.

En ouvrant son chapitre sur ce problème, Tillich se déclare hostile à l'usage du terme *péché originel*, qui à son avis ne peut plus être sauvé. Il rejette également toute interprétation littérale du récit de la chute. Une telle attitude ne nous étonne pas car nous savons qu'à maintes reprises il attaque les fondamentalistes. Pour la théologie, il trace donc le chemin suivant:

'D'une façon claire et sans ambiguïté la théologie doit représenter "la chute" comme un symbole de la situation humaine dans son universalité, et non comme le récit d'un événement qui a eu lieu "une fois."'¹⁵

D'après lui, l'on supprimerait en partie la résonance mythique du langage biblique si l'on remplaçait le symbole de la 'chute' par l'expression 'la transition de l'essence à l'existence'. Pour lui, il ne s'agit que d'une demi-démythologisation, car, bien que l'on supprime 'l'une fois' (once upon a time), un certain élément de temporalité subsiste

¹⁵S.T. II p. 33

dans cette expression. Ceci oblige Tillich à admettre que, étant donné notre condition, nous ne pouvons pas parler de cette situation sans induire des éléments mythiques. Platon, qui a des propos proches de la position chrétienne, était lui aussi obligé à emprunter des termes mythiques en parlant de la 'chute de l'âme'.

Le symbole de la chute peut être interprété comme le passage de l'essence à l'existence: alors une question jaillit: comment ce passage est-il possible? A cette question Tillich répond que la liberté limitée de l'homme constitue ce passage de l'essence à l'existence. C'est à partir de cet angle qu'il réfléchit sur GEN. I-III. De fait, le mythe connu dans ce récit nous éclaire sur quatre aspects de la chute, à savoir: sa possibilité, les motifs, l'événement comme tel, les conséquences.

Si l'on cherche une définition de l'homme, l'on peut dire que l'homme est une liberté limitée. Il est ainsi l'intermédiaire entre la nature qui est nécessité ou déterminisme pur et Dieu qui est liberté infinie. La liberté propre à l'homme se manifeste de diverses manières comme, par exemple, dans le langage, la capacité de délibérer et de décider, et surtout dans la possibilité de se contredire et dans la négation de sa propre liberté. Par cette liberté l'homme ressemble à Dieu, il participe d'une certaine façon à la liberté de Dieu lui-même. C'est justement cette possibilité qui lui est offerte par la liberté qui fait toute la grandeur de l'homme. Seule, elle le rend capable de servir Dieu et de lui rendre gloire.

Mais, simultanément, la liberté qui élève l'homme au-dessus de tout le reste, peut se révéler comme sa plus grande faiblesse, si l'homme l'utilise pour se séparer de Dieu. Il n'est nullement à regretter que par cette même liberté l'homme puisse arriver à se perdre. Cette possibilité est constitutive de la liberté, autrement on tombe dans le déterminisme. Ainsi, comme le constate Tillich lui-même, la grandeur et la faiblesse de l'homme sont identiques. C'est donc cette liberté qui rend la chute possible.

Si la liberté humaine rend possible le passage de l'essence à l'existence, il faudrait maintenant chercher les motifs qui poussent l'homme vers la chute. Or, en réfléchissant sur le problème posé par ce passage de l'essence à l'existence le langage nous fait défaut. Pour y remédier, le langage mythique et dogmatique a repoussé cet état de l'homme au temps primordial. C'est un état utopique (sans lieu), et suprahistorique. La psychologie, elle, a parlé du *rêve* (dreaming innocence). Cet état

n'est pas irréel, mais il n'est pas réel non plus: il s'agit d'une possibilité. C'est l'intégrité à laquelle l'on peut rêver, mais qu'on ne rencontre jamais dans la réalité. Quant à lui, Tillich préfère emprunter ce terme à la psychologie pour exprimer la situation de l'homme motivée par la tentation. Il affirme que 'la nature essentielle de l'homme est présente dans toutes les étapes de son développement, bien que dans sa distortion existentielle.'¹⁶

Or la tentation devient nécessaire afin que les potentialités de l'homme puissent se réaliser et l'homme trouver son épanouissement. Pour cela, l'exemple de l'adolescent est très parlant: en lui tout est possibilité ou presque, il faut qu'il s'aventure, qu'il brise les liens avec sa famille et avec la société, avec l'image qu'il a de soi-même pour qu'il puisse devenir adulte. L'homme est poussé en avant et à chaque moment, il faut qu'il mette en jeu son équilibre pour progresser. Si l'on accepte cette vision de l'homme, il devient absurde de considérer Adam comme l'homme comblé de toute perfection. Adam, ou les hommes que nous sommes, est à faire.

Pour décrire cette situation, Tillich utilise le concept existentiel de l'angoisse. Tel que ce terme est utilisé par l'école existentialiste, il signifie l'état de l'homme, qui est conscient de ses limites, à savoir, d'être simultanément un mélange d'être et de non-être. Cette situation engendre en lui l'angoisse qui le pousse à se réaliser. C'est la le passage de la potentialité (dreaming innocence) à la réalisation. Entre le rêve sans expérience et la réalisation, l'homme choisit la réalisation de soi-même. Le rêve est donc détruit!

Ce qui précède est une description de la tentation vue de l'intérieur, mais telle qu'elle est décrite dans le livre de la Genèse, la tentation a aussi un côté extérieur. De fait, un ordre est donné à l'homme, ce qui laisse supposer qu'il y a un décalage entre le Créateur et la créature, autrement l'ordre ne serait pas nécessaire. Et ce décalage joue un rôle extrêmement important dans la compréhension de la chute. 'Ce décalage est le point le plus important dans l'interprétation de la chute. C'est qu'il présuppose le péché qui n'est pas encore péché mais qui n'est plus innocence. C'est le désir de pécher. Je suggère que l'on appelle l'état de ce désir 'la liberté éveillée.'¹⁷ Donc, au moment où la liberté est éveillée, fût-ce par la loi, une tension naît dans l'homme

¹⁶ S.T. II p. 38

¹⁷ S.T. II p. 40

entre le désir de préserver son innocence et le désir de transgresser pour se réaliser. Souvent, il se laisse aller à ce désir de se réaliser. Rappelons-nous donc que cet état d'innocence n'est pas une situation qui existait aux temps primordiaux (Genèse et mythe) ou dans l'enfance (psychologie), mais une situation qui dure tout au long de la vie de l'homme.

'Le passage de l'essence à l'existence est un fait original. Il n'est pas le premier fait dans un sens temporel ou un fait à côté ou avant les autres, mais il est celui qui donne validité à chaque fait. C'est l'actuel dans chaque fait.'¹⁸

A la lumière de cette analyse existentielle, Tillich essaie d'évaluer le récit de la Genèse. Pour lui, ce récit ne vise qu'à rendre compte de la condition humaine avec un langage mythique. Les traits mythiques sont multiples. Derrière ce récit, nous pouvons décéler un mythe cosmique, qui n'a pas été écarté par les prophètes, mais seulement subordonné à la problématique morale. D'ailleurs ce même mythe cosmique a été repris par des philosophes tel que Platon et par des penseurs chrétiens comme Origène. Voici le jugement de Tillich sur ce mythe:

'Le mythe de la chute transcendantale n'est pas directement biblique, mais ne contredit pas la Bible non plus. Il affirme l'élément éthico-psychologique dans la chute et charrie les dimensions cosmiques que nous trouvons dans la littérature biblique. Le motif du mythe de la chute transcendantale est le caractère tragico-universel de l'existence.'¹⁹

Ici, nous dit Tillich, le théologien devrait réinterpréter la doctrine du péché originel en montrant l'aliénation existentielle de l'homme tout en s'appuyant sur l'analyse de la condition humaine.

(d) *La création et la chute*

L'analyse de la condition humaine révèle qu'alors que l'homme est libre, il se trouve également dans un courant qui le pousse vers l'aliénation. Dans les mythes de la chute, que ce soit celui de la Bible ou ceux des religions païennes l'homme est pourtant toujours tenu pour responsable. L'homme montre ainsi qu'il est depuis toujours conscient de sa situation singulière dans le monde. Il nous faut donc voir quel est le rapport de l'homme à son monde.

¹⁸ S.T. II p. 41, 42

¹⁹ S.T. II p. 43

A propos de ce rapport, le littéralisme biblique affirme que le péché a changé les structures de la nature. Celle-ci est une réponse absurde pour Tillich:

'La notion d'un moment dans le temps où l'homme et la nature ont été changés de bien en mal est absurde, et n'a aucun fondement dans l'expérience ou dans la révélation.'²⁰ En revanche, le passage de l'essence à l'existence est à comprendre comme potentialité transhistorique. L'homme ainsi que son monde existent dans un état déchu et il en a toujours été ainsi.

Une fois réglé ce problème de la temporalité, Tillich voudrait écarteler une autre fausse idée. En pensant à l'homme dans sa condition actuelle, il ne faut pas penser que l'homme puisse être séparé du monde. Certains ont voulu mettre toute la responsabilité sur l'homme et déclarer la nature innocente. L'on négligerait ainsi l'élément tragique de l'existence, alors que nous savons que l'individu est pris dans un courant qui le dépasse. L'auteur résume ainsi sa position: 'Des forces biologiques, psychologiques et sociologiques entrent en jeu dans chaque décision individuelle. L'univers travaille en nous comme une partie de nous.'²¹ L'homme s'enracine donc dans l'univers, mais si l'on considère la nature, l'on s'aperçoit qu'il y a même des analogies de la liberté humaine. A tous les niveaux de la nature, nous trouvons une spontanéité qui est analogique de la liberté humaine. D'après Tillich, la nature ne serait pas si neutre qu'on a tendance à le penser.

Pour terminer cet exposé, nous poserons une dernière question à Tillich: est-ce que la chute et la création coïncident? Tillich répond par l'affirmative en disant qu'une fois que l'on a exclu que la bonté s'est actualisée dans le temps et l'espace, il faudrait affirmer que la création a toujours été dans un état d'aliénation. 'La création actualisée et l'existence aliénée sont identiques.'²² De fait nous croyons que Dieu crée l'univers à chaque instant. Mais comme chaque être participe à l'aliénation générale, la création telle qu'elle s'actualise, tombe sous le signe de l'aliénation. Comme l'homme, la création n'est bonne que dans son état essentiel.

²⁰ S.T. II p. 46

²¹ S.T. II p. 48

²² S.T. II p. 50

(e) Réflexions et critiques

En ligne droite avec la pensée existentialiste, Tillich fixe son regard sur l'homme dans son originalité. Il voit bien que la place particulière que l'homme occupe dans l'univers lui revient grâce à sa liberté. Elle constitue sa grandeur, ainsi que son unicité dans l'univers. Tillich a aussi le mérite de montrer que cette même qualité qui constitue sa grandeur, peut devenir l'occasion de la chute de l'homme.

Quant au péché originel, je serais d'accord avec Tillich pour supprimer le terme, mais mes raisons seront différentes des siennes. Lui, il pense davantage à l'obstacle qui vient du mot 'originel': de fait son analyse montre que pour lui ce péché ne se situe pas aux origines, mais dans la vie de tous les jours. Personnellement, je pense qu'il faudrait le remplacer, parce le mot 'péché' dans le terme risque de créer des confusions. D'après la théologie catholique, ce 'péché' n'est pas à mettre au même niveau que les autres péchés personnels, car la liberté individuelle manque.

Concernant le premier homme, nous disons comme Tillich et comme la plupart d'auteurs modernes, que rien ne nous autorise à le combler de toutes les perfections possibles. La révélation nous permet de dire qu'Adam a été créé dans un état d'amitié avec Dieu. Qu'il a été un 'surhomme' est moins vraisemblable.

Mais là où nous ne pouvons plus suivre Tillich, c'est quand il érige les limites inhérentes à la condition humaine au plan du péché. Il est vrai que l'homme n'est pas parfait, mais cette imperfection n'est pas un péché. Le péché est la rupture des relations avec Dieu et nullement une simple limite. En ce qui concerne le péché, c'est l'amitié avec Dieu qui compte. Naturellement, séparé de Dieu, l'homme sent davantage le poids de ses limites. Malheureusement, dans cette analyse du péché, Tillich reste trop occupé de la situation humaine, et il néglige ainsi le côté de Dieu. Peu de référence est faite à Dieu qui est offensé. Peut-être répondrait-on qu'ici il s'agissait seulement de l'homme, mais est-ce que la situation de l'homme peut se comprendre sans référence à Dieu?

Pour revenir au péché, conçu simplement comme une limite, nous aurons une autre critique à faire. La conception de Tillich néglige un point important de la doctrine chrétienne du péché — la part de responsabilité personnelle, qui constitue le péché. Or certaines descriptions qu'il fait de la situation humaine ne constituent nullement un péché.

Ainsi le passage de la potentialité à la réalisation n'est pas un péché. Dieu créa l'homme avec ses possibilités et selon la Bible même, il l'a invité à exploiter ses possibilités. Même si l'homme se trompe dans l'exercice de ses possibilités, ce n'est pour autant un péché. Tillich semble parfois comprendre le péché non comme la rupture des relations avec un Dieu personnel, mais comme le manque à un idéal moral. Ainsi nous ne pouvons pas être d'accord avec lui quand il nous dit que le passage de l'essence à l'existence constitue le péché originel.

A maintes reprises Tillich nous a dit que le récit de la Genèse n'est qu'une adaptation du langage mythique pour décrire la situation existentielle de l'homme. Il est hors doute que les auteurs bibliques ont adopté ce langage mythique; ils n'avaient pas d'autres langages disponibles! Mais bien qu'ils aient utilisé ce langage mythique, ils voulaient parler d'un *fait* qui concerne notre histoire, et non pas d'une condition d'avant la chute, qui serait seulement potentielle et transhistorique. Ce que le message biblique veut nous dire, c'est que la condition actuelle de l'homme n'est pas un fait de nature, mais un *événement*. Un jour, l'homme ne voulait plus rester l'ami de Dieu. Si l'homme est séparé de son fondement, ce n'est pas parce qu'il avait été créé ainsi, mais qu'il l'a voulu ainsi.

Ainsi le péché originel n'est pas à confondre avec des données psychologiques. Il y a peut-être des analogies entre l'innocence de l'enfant et l'innocence de l'homme avant la chute. En exploitant ses potentialités, l'adolescent s'affranchit de l'autorité paternelle et brise en lui l'image de lui-même qu'il entretenait. Bien que ce processus comporte bien des angoisses, le jeune homme en sort d'habitude plus épanoui. Par contre, en voulant se débarrasser de son Créateur, en voulant être pour soi-même son propre dieu, l'homme n'a trouvé que la ruine. Car, il semble bien que le péché dont nous parle la Bible, c'est avant tout la transgression du premier commandement: en voulant connaître le bien et le mal, l'homme voulait se mettre à la place de Dieu.²³ Refusant la communication avec Dieu, l'homme est tombé dans sa solitude. Ceci montre que le péché fondamental de l'homme n'est pas celui de s'épanouir, mais celui de se fermer sur soi-même et devenir son propre dieu. Ici la hubris dont nous avons parlé aurait bien traduit l'idée.

²³ *La Genèse*, J. Guillet, Lyon-Fourvière, p. 59, 60

Il est également regrettable que Tillich fasse coïncider la chute avec la création. Pour lui, le fait, même d'exister est déjà l'aliénation, donc le péché. Or ceci est inacceptable car il équivaldrait à dire que Dieu pourrait créer quelque chose qui ne serait pas bon. En poussant l'analyse jusqu'au fond, elle devient même blasphématoire. Au contraire, dès son premier livre, la Bible met l'accent sur le fait que tout ce que Dieu crée est bon. Ceci est clair dans le récit de la création, ceci demeure clair dans un nombre infini de passages de l'Écriture. La création est souvent citée dans les prières d'Israël, comme témoignant de la bonté infinie de Dieu. Mais la raison qui nous convainc est celle de l'Incarnation: si Dieu devient homme, cela veut dire que malgré toutes ses déviations, la création n'est pas péché.

En parlant du péché originel, Tillich se réfère toujours au récit de la Genèse. Pourtant ce récit n'établit aucune relation entre le péché d'Adam et celui de ses descendants. Le lien n'a été établi que par St. Paul à la lumière de la Rédemption accomplie dans le Christ. 'Ainsi donc, comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'oeuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie' (ROM V 18). C'est seulement en considérant l'étendue de la Rédemption ainsi que son unicité, qu'on peut comprendre l'étendue du péché, et sa source unique en Adam. Tillich a donc collé des données de la révélation ultérieure sur ce que nous dit la Genèse, dans le but de pouvoir 'ontologiser' la faute. C'est ainsi qu'il fait coïncider le péché et la création.

Pour conclure nous retenons les points suivants:

- Tillich a le grand mérite de commencer par les questions de l'homme.
- Bien que telle qu'il la présente l'aliénation n'est pas toujours une notion juste, cette même notion peut être exploitée pour décrire la situation actuelle de l'homme devant Dieu.
- Contre Tillich, nous affirmons que le récit de la Genèse n'est pas mythique, mais qu'il couvre *un fait* qui nous intéresse.
- Contre Tillich, nous affirmons aussi que la création est bonne, même dans ses limites. Ce n'est donc pas le passage de l'essence à l'existence qui constitue le péché originel, au moins que dans le cas de l'homme, ceci ne signifie la rupture de l'amitié de l'homme avec Dieu. *

(f) *Les conséquences du péché*

En considérant la condition humaine, nous avons senti qu'il y a un décalage entre ce que l'homme est et ce qu'il devrait être. De tous côtés émergent les signes de la finitude, qui sont le lot de tout humain. Nous avons vu comment le passage de l'essence à l'existence constitue, pour Tillich, ce qu'en langage religieux et symbolique nous appelons la chute. Les marques évidentes de cette chute se manifestent surtout dans l'incrédulité, la concupiscence et la hubris.

Or, une telle condition engage dans l'homme un processus d'auto-destruction qui peut le mener à sa perte totale. Ce n'est pas un germe ou une force qui vient de l'extérieur pour détruire ou punir l'homme, mais c'est le dérèglement interne qui amorce ce processus destructeur. La damnation n'est donc ni l'action punitive d'une divinité, ni celle des forces démoniaques: elle est plutôt la rupture interne, la perte d'une orientation et d'un centre.

L'effet de ce processus se voit sur la séparation de la liberté et de la destinée. Ces deux polarités ont leur racine dans l'être, et, bien que distinctes, elles ne sont pas séparées à l'époque de l'innocence. Mais une fois éveillé, l'homme peut s'engager dans une voie qui s'accompagne d'un double péril: celui de l'indéterminisme pur, donc loin de sa destinée; ou celui du déterminisme où l'homme cède ou est obligé de céder sa liberté. Qu'il tombe dans l'un ou l'autre péril, l'homme va tout droit à sa perte. Ce processus s'engage également dans la séparation de la dynamique et de la forme. Cette séparation conséquente au conflit ontologique peut, elle aussi, conduire l'homme à sa perte. Ceci s'applique aussi à d'autres dimensions de la vie de l'homme.

L'homme est donc déchu, séparé du fondement de son être. Il est dans un état de péché. Non seulement il est limité, mais il est aussi aliéné. 'Aliéné de son pouvoir ultime d'être, l'homme est déterminé par sa finitude.'²⁴ Ceci apparaît surtout dans la mort. Naturellement, l'homme meurt parce que tous les êtres vivants doivent mourir. C'est là une loi de la nature. La Bible elle-même déclare que l'homme est venu de la poussière et doit normalement y retourner. Ainsi, la vie éternelle ne peut venir à l'homme que de celui qui est Vie Éternelle. Mais comme l'homme est séparé de Celui qui a la vie éternelle, son inquiétude par rapport à la mort devient pour lui l'horreur de mourir. Devoir mourir devient ain-

²⁴ S.T. II p. 77

si l'équivalent de la perte éternelle; Cette transformation de la finitude essentielle en mal existentiel est une donnée caractéristique de l'état d'aliénation.

L'aliénation transforme également toutes les autres catégories de la finitude en motifs de résistance et de désespoir. De fait, sans l'éternité, le temps ne devient qu'une suite de moments qui nous mènent malgré nous vers une fin définitive: situation qui produit à coup sûr le désespoir! De même, sans une Présence, l'espace apparaît comme la contingence. L'espace dans lequel nous vivons et mourons devient l'expression même du fait que nous sommes sans patrie, que nous n'appartenons à aucun lieu.

Une autre conséquence terrible de notre aliénation, c'est la solitude. Cet état est nécessaire pour accueillir en nous et expérimenter l'Inconditionnel, car, sans le vide, nous ne pouvons pas faire cette expérience. La rencontre avec l'Inconditionnel nous permet par la suite d'entrer en communion avec les autres, puisque l'Inconditionnel est ce qui unit tout le reste. Mais, séparés comme nous sommes de l'Inconditionnel, nous n'avons plus la possibilité d'entrer vraiment en contact avec les autres: d'où naissent la fermeture sur soi et l'hostilité entre les hommes.

Cette analyse, ainsi que d'autres qu'on pourrait faire en suivant Tillich, montrent que la distinction entre péché et le mal n'est que partiellement valable. L'auto-destruction est la conséquence du péché, mais, dans le processus même d'auto-destruction, le péché est présent. Le péché et le mal vont donc ensemble. Tel est le triste paysage de notre vie. Heureusement, dans cette situation, un espoir ne cesse de briller. 'Les structures de destruction ne sont pas les seules marques de l'existence. Elles sont contre-balancées par les structures de guérison et de réunion de ce qui est aliéné.'²⁵

Le mérite de cette étude sur les conséquences du péché réside dans le fait qu'elle fait apparaître le châtement, non comme infligé par quelqu'un au coupable, mais comme le résultat inéluctable du péché. Séparé de son Dieu, l'homme se perd parce qu'il n'a plus de centre pour orienter son existence. Cependant, il faudrait toujours se garder contre la tentation de prendre la finitude humaine comme séparation de Dieu. Le péché, qui est la séparation de Dieu, donne un ton gravement tragique à la finitude, mais en soi la finitude est inévitable dans la créature.

²⁵ S.T. II p. 86

DE LA PHILOSOPHIE A LA THEOLOGIE

Ce qui précède représente la question posée par la condition humaine. La philosophie porte sa recherche sur les questions fondamentales qui préoccupent l'homme, et au fond de tous les problèmes, il y a celui de de l'être. Comment réfléchir sur ce problème? Quant à lui, Tillich choisit la démarche existentialiste. Conscients de la méthode de la corrélation, que l'auteur veut utiliser, il nous serait intéressant de rechercher ce qu'est le langage philosophique, qui essaie de formuler les questions de l'homme.

En parlant de philosophie, l'on commencerait par une définition de ce qu'est la philosophie. Mais dès le début on se heurte à une difficulté, car il est difficile de trouver une définition commune à toutes les écoles. Devant cette situation, Tillich cherche une définition qui couvrirait toutes les tendances exprimées dans l'histoire de la philosophie. Il suggère donc la définition suivante: il appellerait *philosophie* 'cette approche cognitive de la réalité dans laquelle la réalité comme telle est l'objet.'²⁶ Cependant, la réalité comme telle n'est pas à confondre avec toute la réalité. La réalité équivaut à dire les structures qui rendent possible la démarche cognitive. C'est pourquoi l'attitude philosophique est une attitude critique. 'La question concernant le caractère des structures générales qui rendent l'expérience possible est toujours la même, c'est *la* question philosophique.'²⁷ La philosophie doit donc abandonner toute prétention d'englober toutes les données scientifiques et réduire son champ au problème de l'être.

Qu'on le veuille ou non, l'on est toujours amené à réfléchir sur le problème de l'être et c'est ce problème qui constitue l'objet principal des recherches philosophiques. Les philosophes qui voulaient plutôt une philosophie épistimologique, ne peuvent pas non plus échapper à ce problème fondamental, car connaître suppose l'être. Finalement Tillich peut conclure:

'La philosophie pose la question de la réalité comme une totalité; elle pose la question à propos de la structure de l'être. Et elle répond en termes de catégories, lois structurales et concepts universels. Elle doit répondre en termes ontologiques.'²⁸

²⁶ S.T. I p. 22

²⁷ S.T. I p. 22

²⁸ S.T. I p. 24

Il faut remarquer aussi qu'il n'y a rien de mystérieux dans l'ontologie, comme le terme *métaphysique* pouvait le laisser entendre.

Le concept de l'être est l'un des concepts les plus fondamentaux de la théologie de Tillich. Il apparaît dans sa doctrine concernant Dieu, qu'il appelle le fondement de tout être; il apparaît également dans la section sur l'homme à laquelle nous avons déjà fait allusion à cause de son aliénation, et finalement il apparaîtra dans sa christologie, car Jésus qui est le Christ est la manifestation de l'Être Nouveau. A ceux qui pensent qu'une telle philosophie est vide, Tillich répond:

'Le même mot, le plus vide de tous les concepts quand il est pris comme une abstraction, devient le plus significatif de tous les concepts quand il est compris comme la puissance d'être en tout ce qui a l'être.'²⁹

L'être est donc à la base de toute philosophie, et chaque école philosophique a essayé de réfléchir sur ce problème. Quant à Tillich, l'école, ou mieux, la tendance qu'il préfère est celle de l'existentialisme. L'avantage de cette tendance est de concentrer son attention sur l'homme, surtout en tant qu'il est libre et donc responsable de soi-même et de son destin.

Comme son nom l'indique, l'existentialisme nous renvoie à l'existence. Ici, nous gagnons à suivre le conseil de Tillich de nous référer à l'étymologie de ce mot, pour mieux en comprendre le sens. EXISTERE veut dire sortir de (EX- de, à partir de; SISTERE: faire venir, ériger). Le mot OUTSTANDING en anglais traduit bien l'idée que Tillich veut nous faire passer: quelque chose qui jaillit ou qui est tiré d'un fondement commun. Ainsi nous parlons d'un personnage éminent, ce qui veut dire qu'il a un fond commun avec tous les autres hommes, mais en même temps les dépasse tous.

Négativement, Tillich définit le fondement de chaque être comme $\mu\eta\ \acute{\omega}\nu$ et non pas $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\omega}\nu$. Le dernier de ces termes décrit le non-être absolu, alors que le terme choisi par Tillich parle du non-être relatif. Après cette distinction l'on est tenté de se demander: comment quelque chose peut-elle venir de son propre non-être? A ceci Tillich répondrait que tout participe à l'être, qu'il existe ou non; La différence est que certains êtres se réalisent et d'autres sont encore potentiels.

Ainsi l'attitude existentialiste apporte à Tillich une manière d'atta-

quer le problème de l'être. Elle lui fournit une analyse des structures de l'existence telles qu'elles sont ressenties et vécues par l'homme. Cependant, l'insistance de Tillich sur l'importance de l'attitude existentielle ne l'oblige pas à écarter complètement les philosophes essentialistes. Elles ont aussi quelque chose à apporter; autrement ce serait le désespoir complet. Nous avons déjà vu, que si l'homme est conscient de son aliénation cela veut dire qu'il a aussi une idée de ce qu'il doit être, donc de son essence.

Cependant sa dette majeure reste vis-à-vis de l'existentialisme. Elle s'exprime dans sa terminologie comme dans ses idées. Ce n'est pas pour rien non plus que nous rencontrons assez souvent les noms de Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre et même celui de G. Marcel.

'L'existentialisme, nous dit-il, donne une analyse de ce que signifie exister. Il développe la question impliquée dans l'existence, mais il n'essaie pas d'en donner la réponse. Chaque fois qu'il a essayé de donner une telle réponse, la réponse venait de la religion, très souvent sous une forme camouflée.'³⁰

Cette dernière citation de Tillich, nous permet de faire la passage de la philosophie à la théologie. Elle nous invite en même temps à chercher l'originalité respective la philosophie et de la théologie. Or, assez tôt dans son système, Tillich indique déjà une différence formelle entre les deux disciplines. Pour lui, la philosophie essaie d'abstraire des concepts généraux valides universellement, alors que la théologie essaie de montrer que son message unique et concret concerne tous les hommes. L'on peut donc dire que du point de vue de la démarche les deux sciences sont opposées. Ce qu'il faut noter aussi, c'est que la théologie se trouve prise dans un mouvement circulaire: elle cherche, mais sa recherche est déjà déterminée par des a priori venant de sa foi et du message chrétien. Par contre, la recherche philosophique est davantage linéaire – elle part du général en cherchant des principes universels.

Cependant, la différence formelle entre les deux sciences ne doit pas nous masquer le lieu commun où elles se rencontrent. C'est que toutes les deux sont concernées par le problème de l'être. La philosophie cherche à dégager les structures de l'être, la théologie a affaire avec l'être dans la mesure ou l'Inconditionnel qu'elle cherche doit

³⁰S.T. II p. 28

exister, et exister comme le fondement de tout être. Il est donc évident que la théologie ne peut pas ignorer la philosophie.

Pourtant, si la philosophie et la théologie se rejoignent, elles se séparent quant à leurs perspectives respectives. La philosophie étudie les structures de l'être, alors que la théologie en étudie le sens pour nous. Ceci entraîne une différence quant au mode de connaître l'être. Devant l'être et ses structures, le philosophe prend une attitude de détachement, qui convient pour obtenir des résultats objectifs. Mais, telle une attitude n'est pas possible pour le théologien, car personne ne peut être détaché quand il s'agit du sens. La hantise qui poursuit le théologien exige de lui une attitude d'inquiétude existentielle.³¹

Un autre fait qui crée une divergence entre la philosophie et la théologie concerne les sources. La philosophie à la recherche des structures de l'existence essaie d'établir un pont entre son logos et le logos qui se déploie dans l'univers. La correspondance entre ces deux logoi est la condition qui rend possible toute connaissance. D'autre part, le théologien puise sa connaissance dans le Logos, le 'Logos fait chair', à savoir dans le Logos qui se manifeste dans un événement historique particulier. Contrairement au philosophe, livré à ses propres expériences, le théologien reçoit son message à travers l'Eglise, ses traditions et sa réalité présente.

Une autre divergence apparaît du moment où nous considérons le contenu des deux sciences. De fait, les structures et les catégories que cherche le philosophe, le théologien les réfère à une 'prima causa', qui en serait le fondement. Ainsi le temps est référé à l'éternité, l'espace à la condition humaine caractérisée par fait que l'homme n'a aucune patrie ici dans le monde, l'esprit est mis en relation avec l'Esprit.

Voilà donc trois points de divergence entre les deux sciences. Mais, d'autres points les contrebalancent en établissant les points convergents. C'est que, finalement, et le philosophe et le théologien existent et participent donc à la même condition humaine. Les deux subissent la même aliénation inhérente à cette condition, les deux participent à la recherche de l'Inconditionnel. D'autre part, tout philosophe créatif est un théologien caché. Il ne s'agit donc pas de séparer absolument les deux sciences. Tillich préfère accorder à chacune sa place propre. Chacune a son champ propre pour y travailler, et elle ne peut le quitter sans passer dans l'autre camp. Ni la confusion, ni la synthèse ne sont

³¹ Voir S.T. I p. 26

possibles. Si un théologien parle des simples structures de l'être, il n'est plus théologien, mais philosophe. L'argument vaut en sens inverse pour le philosophe.

QUELQUES REFLEXIONS

Il n'est pas question ici de discuter largement sur le rapport de la philosophie et de la théologie, car cette question nous intéresse seulement du point de vue christologique. Nous nous contentons donc de quelques remarques. La position de Tillich concernant les deux sciences est bien séduisante. En les séparant aussi nettement qu'il le fait, l'Eglise se serait épargné beaucoup de difficultés dans le passé. De fait, l'Eglise a avantage à ne pas s'attacher à une seule philosophie pour pouvoir rester ouverte à d'autres vues dans l'avenir. En restant attaché à des concepts philosophiques dépassés, elle risque de trahir sa mission. En revanche, elle a tout à gagner en acceptant le langage et les concepts de certaines philosophies qui ne sont pas en contradiction avec le message chrétien.

Mais, en sens inverse, je me demande s'il est possible au philosophe de mettre de côté sa foi en se livrant à sa recherche. La foi ne doit-elle pas imprégner tous les domaines de la vie, si ce qu'elle cherche est véritablement l'Inconditionnel? Naturellement, la philosophie peut de facto se passer de la foi, dans la mesure où elle se cantonne aux structures de l'être, sans jamais poser de questions à propos de l'Inconditionnel, du fondement de l'être, et du sens. Mais est-ce que la philosophie est prête à se recuser devant ces questions?

Ainsi, la théologie fait le pont entre l'aujourd'hui, avec ses problèmes, et le message chrétien: 'La théologie comme fonction de l'Eglise chrétienne, doit satisfaire les besoins de l'Eglise. Un système théologique est censé satisfaire deux besoins fondamentaux: l'*exposé* de la vérité du message chrétien et l'*interprétation* de cette vérité à chaque génération nouvelle. La théologie est prise dans un mouvement de va-et-vient entre deux pôles, l'éternelle vérité de son fondement et la situation temporelle dans laquelle la vérité éternelle doit être reçue.'³²

Cette opinion, Tillich l'exprime au début de son oeuvre, mais par la suite nous la retrouvons plusieurs fois aussi.

³²S.T. I p. 3 (C'est moi qui souligne)

En restant loin de tout fondamentalisme, qu'il soit dogmatique ou biblique, la recherche théologique reste ainsi dans un état d'alerte, toujours prête à se réinterpréter, toujours aux aguets à l'égard des transformations culturelles de son temps. D'ailleurs, ce même souci oblige le théologien à participer à l'existence, à comprendre les courants culturels de son temps. Le théologien doit être l'homme de la frontière. Son message ne concerne pas seulement les chrétiens vers qui il va, mais, grâce à la théologie 'apologétique', il doit essayer de montrer à ceux qui sont au-dehors, que ce qu'ils cherchent, se trouve dans l'Eglise chrétienne.

Il est évident, que la théologie chrétienne n'est pas la seule théologie. Partout où l'on est en quête du sens de l'existence, partout où l'on est à la recherche assidue de l'Inconditionnel, nous pouvons dire qu'il y a là une démarche théologique. Toute religion produit sa théologie, qui consiste en une interprétation rationnelle de ce qui forme la substance de la religion – les rites, les symboles, les mythes. D'ailleurs, la démarche théologique de l'Eglise chrétienne est tout à fait semblable. Mais la revendication de l'Eglise chrétienne est assez unique: elle se fonde sur un fait qui est à la fois un fait concret et un fait universel. De fait, si Jésus est appelé le Christ, il devient important de montrer qu'en lui le concret devient universel. Ceci nous le verrons plus loin.

L'INCONDITIONNEL

Les questions existentielles qui se posent à l'homme sont multiples. Cependant, toutes ne sont pas posées au même niveau. Certaines concernent des difficultés passagères, d'autres des problèmes assez graves, d'autres encore surgissent de l'inquiétude fondamentale de l'homme, concernant son rapport à l'être et la peur du néant dans lequel il peut retomber. A ce dernier type de question, il y a une réponse correspondante: *l'Inconditionnel*. Il est maintenant temps de parler de l'Inconditionnel.

D'après Tillich, l'Inconditionnel traduit d'une façon abstraite le premier commandement: 'Le Seigneur, notre Dieu, le Seigneur est un; et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton âme, et de tout ton esprit et de toutes tes forces.'³³ Ici réside la question fondamentale de l'homme, question qui ne peut pas être dépassée. En tant que tel, l'Inconditionnel n'est pas dépendant des êtres, mais jouit d'une

³³R.S.V. MC XII 29

indépendance absolue. Il suppose une attitude d'abandon total de la part des hommes. Il va de soi que l'Inconditionnel ne peut être qu'unique, total et infini. Par rapport à lui, tous les autres soucis deviennent secondaires et préliminaires; Cette description hâtive et plutôt négative, nous amène à un double critère pour nous:

'L'objet de la théologie est ce qui nous concerne fondamentalement (ultimately). Sont théologiques les seules propositions qui traitent de leur objet en tant qu'il peut devenir pour nous objet de souci ultime.'³⁴

Quant au contenu de notre inquiétude fondamentale, Tillich répond: 'Notre souci ultime est ce qui détermine notre être ou notre non-être. Sont théologiques les seules affirmations qui traitent de leur objet en tant qu'il peut devenir pour nous une question d'être ou de non-être.'³⁵ Tillich nous avertit qu'aucun objet, fût-il Dieu, ne peut-être mis sous ce titre Tel est le deuxième critère de la théologie.

DIEU

La question de l'homme cèle donc une question qui est toujours sous-jacente: la question de l'être. Selon le principe de la corrélation, l'INCONDITIONNEL est la réponse à cette question fondamentale. Au niveau formel, telle était la réponse de la théologie. Mais comment pouvons-nous passer à Dieu?

Tillich nous répond: 'La question de Dieu peut être posée parce qu'il y a un élément d'inconditionnel dans l'acte même de poser n'importe quelle question. La question de Dieu *doit* être posée parce que la menace de non-être, que l'homme ressent comme une angoisse; l'amène au problème de la conquête de non-être et au courage de maîtriser l'angoisse.'³⁶ Devant une telle affirmation, l'on pense tout de suite aux arguments classiques par lesquels Dieu est démontré comme étant l'Être et le Sens. Tillich critique ces arguments ainsi: ce qu'ils ont de positif est au niveau de la question, car ils montrent que la question de Dieu est inévitable. Mais, d'un autre côté, il ne peut pas accepter que l'on puisse déduire l'infini du fini. A son avis ceci est impossible. D'après Tillich, la question ne comporte pas en elle-même la réponse, bien que la réponse lui soit corrélatrice.

Que pouvons-nous donc dire de Dieu? C'est tout d'abord qu'il est la

³⁴ S.T. I p. 15

³⁵ S.T. I p. 17

³⁶ S.T. I p. 231

réponse à la finitude de l'homme. Ici, Tillich précise qu'il ne faut pas penser qu'il y a d'abord un être qu'on appelle Dieu et qu'ensuite l'homme doit être inquiet à son propos. Au contraire, il y a d'abord l'inquiétude de l'homme et ensuite l'objet de cette inquiétude devient Dieu pour lui. D'ailleurs, l'homme ne peut être inquiet que par rapport à ce qu'il a déjà rencontré d'une façon ou d'une autre. C'est pour cela que l'objet de la plus grande inquiétude est généralement une personne aimée. Mais, d'autre part, nous avons vu que l'Inconditionnel doit dépasser tous les autres objets d'inquiétude: il doit donc être universel. Cette tension entre le concret et l'universel, nous la trouvons dans les manifestations de Dieu, ainsi que dans toutes les démarches religieuses de l'homme.

S'appuyant sur l'histoire des religions, Tillich tire la définition suivante des dieux: les dieux sont des êtres transcendants qui sont au-delà du domaine de l'expérience ordinaire en pouvoir et en sens, avec qui les hommes ont des relations qui dépassent les relations ordinaires en sens. Beaucoup de qualités sont attribuées à ces êtres et ces qualités sont souvent des simples projections de l'homme. Mais ce fait, d'après Tillich, ne supprime pas l'existence des dieux, car toute projections suppose un objet sur lequel l'on projette.

Face aux dieux, les hommes ont toujours essayé d'entrer en contact avec eux. Pour ce faire, ils ont employé plusieurs démarches: par la voirs des dieux, pour pouvoir y participer. Une autre démarche est celle de la prière de supplication, par laquelle l'on essaie d'attirer sur soi les faveurs de la divinité. Quoique différentes les unes des autres, ces démarches montrent que l'homme est fondamentalement concerné par l'Inconditionnel et que son salut ne peut venir que d'un Autre.

DIEU ET L'ÊTRE

Après l'analyse phénoménologique des rencontres avec Dieu, Tillich voudrait parler de Dieu en soi. Qui est ce Dieu qui est la réponse à notre inquiétude fondamentale? 'L'être de Dieu est l'être même.'³⁷ Ce Dieu est absolu: il n'est pas à côté ou au-dessus des autres êtres. Par rapport aux autres êtres, Dieu est l'être-même, et ce qui fonde tous les êtres. L'idée de Dieu comme fondement de l'être est à la base du travail de Tillich.

Pour parler de Dieu d'une façon convenable, nous devons toujours faire attention à le considérer en tant qu'être. Négativement, nous di-

³⁷S.T. I p. 261

sons que Dieu est au-delà du contrast entre l'être essentiel et l'être existentiel. Dieu n'est nullement l'essence universelle en qui se trouvent toutes les essences. Cette vue est panthéiste, car Dieu s'identifierait à toutes les essences sans les dépasser!

Mais nous ne pouvons pas parler de Dieu comme existant non plus. Ici, Tillich critique St. Thomas pour qui en Dieu l'essence égale l'existence. Pour St. Thomas, l'existence de Dieu est essentiellement existence. Cela le distingue de tous les autres êtres. Pour Tillich cette explication suppose qu'en Dieu il y ait un mélange d'être et de non être, comme dans les créatures. Si Dieu peut devenir, il n'est plus Dieu. Ceci oblige Tillich à conclure qu'on n'a pas le droit de poser la question de l'existence de Dieu. Cette question touche Celui qui est par sa nature au-delà de l'existence. Donc on ne peut que lui faire des torts en parlant ainsi.

'Dieu est l'être en soi, non pas un être.'³⁸ Cette définition de Dieu permet à Tillich de parler des deux aspects de la divinité que nous rencontrons dans la théologie: l'aspect de la transcendance et l'aspect de l'immanence. De fait, l'Être en soi dépasse tout le fini: il est même au-delà du fini et de l'infini. La coupure entre l'Être en soi et les êtres est absolue. Cependant, les êtres ne sont pas étrangers à l'Être en soi car ils participent à cet Être en tant qu'il est le fondement de tout ce qui existe. Cette double relation, Tillich l'exprime en disant que l'Être en soi est créatif et profond (abysmal).

Tillich termine ce développement par un paragraphe qui mérite d'être cité car il nous montre la façon selon laquelle nous pouvons arriver à la connaissance de Dieu:

'Puisque Dieu est le fondement de l'être, il est le fondement de la structure de l'être. Il n'est pas soumis à cette structure; la structure se fonde en lui. Il *est* cette structure, et il est impossible de parler de lui sauf dans les termes de cette structure. Il faut approcher Dieu cognitivement à travers les éléments structuraux de l'être en soi. Ces éléments en font un Dieu vivant, un Dieu qui peut être le souci concret de l'homme. Ils nous rendent capables d'utiliser des symboles qui, nous n'en doutons pas, orientent vers le fondement de la réalité.'³⁹

³⁸ S.T. I p. 263

³⁹ S.T. I p. 264

Ceci nous amène à parler brièvement du symbole qui est une notion que nous rencontrons souvent chez Tillich, car tout ce que nous disons de Dieu, sauf qu'il est l'être en soi, est symbolique. Il convient tout d'abord de bien distinguer le symbole du signe. Le signe est quelque chose d'arbitraire et d'extérieur, alors que le symbole participe à la réalité pour laquelle il existe. Le symbole est plus dynamique que le signe car, en tant que participant à une réalité vivante, il grandit et il périt avec cette réalité. L'on peut donc regarder le symbole comme un pont entre la réalité et des personnes. Ce pont aurait les piles enfoncées d'un côté et de l'autre. Ainsi, quand nous disons symboliquement que Dieu est notre Père, nous faisons intervenir le concept de Dieu dans nos catégories humaines, mais en même temps nos propres catégories se trouvent haussées au niveau divin. Le symbole est donc relation, ou mieux, ce qui permet la relation.

Maintenant, si l'on demande comment, à partir d'une réalité terrestre, on peut arriver à une réalité infinie, on doit de nouveau répondre que nous pouvons le faire parce que tout participe à l'être en soi. Pour Tillich, c'est là l'*analogia entis*.

DIEU COMME ETRE ET DIEU COMME VIVANT

En parlant de Dieu, nous utilisons souvent le symbole de la vie. Ce fait est amplement attesté dans la Bible, surtout dans l'Ancien Testament où nous trouvons attribuées à Dieu la plupart de passions et des actions humaines.

Quand nous parlons de la vie, nous entendons le passage du potentiel à l'actuel. C'est un mouvement de va-et-vient qui suppose que l'on arrive à un point et que l'on part de nouveau. Il s'agit à la fois d'union et de séparation et l'arrêt à l'un de ces deux moments signifie la mort. Il est donc évident qu'en disant de Dieu qu'il est vivant, nous sommes de nouveau sur le plan du langage symbolique.

De fait, de Dieu nous ne pouvons pas dire qu'il y a en lui un passage du potentiel à l'actuel. Au contraire, nous pouvons dire qu'il est vie dans la mesure où il est le fondement de l'être. L'on est donc toujours amené à utiliser un langage symbolique pour parler de Dieu. Quant à elle la théologie ne doit pas essayer de supprimer les symboles: elle doit plutôt les analyser et les interpréter en termes ontologiques abstraits.

DIEU COMME PERSONNE

Nous venons de considérer le symbole de la vie. Etant donné qu'il serait trop long d'analyser tous les symboles nous choisissons seulement celui de personne. Sûrement, l'homme attend que Dieu soit une personne, mais une telle conception de Dieu risque de créer un certain nombre de difficultés. De fait, en disant que Dieu est une personne, on affirme en même temps qu'il est aussi un individu. Mais nous affirmons aussi qu'il est le fondement de tous les êtres, et donc, qu'il participe à tout l'être d'une manière créative. Ainsi surgit le problème de l'individualisation inhérente à la personne et de la participation nécessaire à l'être en soi pour être le fondement de l'être. Pour sortir de cette impasse Tillich suggère qu'on laisse tomber le terme de 'personne' et qu'on le remplace par l'expression 'Dieu personnel'. Cette expression ne signifie pas que Dieu est une personne mais qu'il est le fondement de tout ce qui est personnel. Bien que Dieu ne soit une personne, il n'est pas moins qu'une personne. D'ailleurs la théologie classique elle-même n'a jamais utilisé les termes de personne que pour parler des hypotases trinitaires. Le fait que Dieu soit appelé une personne est assez récent car il ne date que du XIX^e siècle. Pour Tillich, 'Dieu personnel' est un symbole qui prête à confusion. Les symboles ne peuvent pas être compris matériellement. Si nous comprenons ceci, nous pouvons affirmer qu'en ce qui concerne les rapports de l'homme et de Dieu, nous parlons symboliquement d'un Dieu personnel, alors qu'en parlant de la relation entre Dieu et le monde, nous parlons plutôt de sa participation universelle, qui, encore une fois, ne doit pas être comprise matériellement.

LA TRINITE

Il nous reste à voir maintenant la partie concernant la Trinité. Dans son oeuvre, Tillich distingue deux points de départ possibles. Si l'on se place au niveau de la doctrine chrétienne de la Trinité, le point de départ ne peut être autre que l'affirmation que Jésus est le Christ. Mais, en dehors de cette doctrine, le point de départ n'est plus le Logos, mais l'Esprit.

Dans sa rencontre avec le divin, l'homme s'est toujours trouvé dans une tension constante entre le polythéisme et le monothéisme. Or, pour Tillich, cette tension que l'on trouve d'ailleurs dans la religion chrétienne aussi, vise à traduire le problème de l'unité entre l'incondition-

nel et le concret dans le Dieu vivant. Donc, le problème trinitaire n'est pas un problème numérique: le nombre en lui-même importe peu, comme le prouvent certaines hésitation dans la doctrine même de l'Eglise. 'Le monothéisme trinitaire n'est pas une question à propos du chiffre trois. C'est une caractérisation du Dieu au niveau qualitatif et non pas quantitatif. C'est une tentative de parler du Dieu vivant en qui l'inconditionnel et le concret sont réunis.'⁴⁰

Or, dire que Dieu est vivant nous amène inévitablement au problème de l'Esprit. L'Esprit est le but, le 'telos' de la vie. C'est l'Esprit qui réunit tous les éléments ontologiques, de même qu'il en est le produit final. L'esprit englobe tous les éléments qui constituent l'homme. Quand, donc, nous appliquons ce symbole à Dieu, nous sommes en présence d'un symbole parfait, qui, contrairement aux autres symboles, n'a pas besoin d'autres symboles pour le contrebalancer. Dans ce cas, nous pouvons nous demander: comment la relation entre l'Esprit et le principe trinitaire a-t-elle été conçue? L'histoire des religions atteste que Dieu a toujours été conçu d'une façon ou d'une autre comme puissance, abîme de divinité. Ce principe est le fondement de la divinité: c'est la puissance de l'être. A ce premier principe en correspond toujours un autre – c'est le principe du Sens, le Logos. Dans l'antiquité grecque, ce principe permet au premier de s'exprimer et de créer. Il est le miroir du premier principe, et sans ce miroir, Dieu serait, d'après l'expression de Luther, 'l'absolu nu', pure séclusion. Alors l'on voit comment le troisième principe, qui est l'Esprit, permet aux deux autres de s'actualiser: il les englobe. Il est donc le troisième principe, sans pour autant cesser de les contenir et de s'unir à eux. Ceci nous conduit à la conclusion, que 'La vie divine est un mystère infini, mais non pas un vide infini. Elle est le fondement de toute abondance, et elle est l'abondance même.'⁴¹

CONCLUSION ET APPRECIATION

Ayant considéré la condition de l'homme, marquée par l'inquiétude, Tillich s'aperçoit que, dans la vie de chacun, il y a toujours une inquiétude qui dépasse toutes les autres: ce qu'il appelle l'Inquiétude Fondamentale (ultimate concern). La réponse de la théologie, c'est l'Inconditionnel. Au début, le concept de l'Inconditionnel apparaît

⁴⁰S.T. I p. 252

⁴¹S.T. I p. 278

comme le plus vide de contenu: aucun objet imaginable ne mérite de porter ce nom. Ce refus de la part de Tillich de mettre quoi que ce soit sous le nom d'Inconditionnel trahit son souci de réjoindre le plus grand nombre de monde possible, à savoir tous ceux qui sont préoccupés par les problèmes de la vie. Parmi tous leurs soucis, il faudrait leur montrer que quelque chose en eux les porte vers l'infini. Sans cette brèche, il est fort improbable qu'on puisse les amener vers Dieu.

Ce qui est décrit ici, c'est donc l'autre pôle de la corrélation. Par cette méthode, Tillich évite le danger de faire de Dieu une simple projection des désirs de l'homme. La réponse donnée ne se trouve pas dans la question. Pour éviter ce même danger, il refuse également les preuves classiques de l'existence de Dieu, car, d'après lui, leurs arguments prouvent l'existence de Dieu à partir de la question de la finitude humaine. Dieu risque d'apparaître seulement quantitativement différent des être, alors qu'il est aussi qualitativement.

Ainsi, pour parler de Dieu, Tillich utilise un langage qui se corrige constamment. En disant que Dieu est vie, par exemple, nous affirmons qu'il est à la foi source de toute vie, mais en même temps, nous sommes obligés de reconnaître que nous ne pouvons pas saisir cette vie en lui. Notre langage sur Dieu est toujours symbolique – nous pouvons dire quelque chose sur Dieu, parce que nous participons à son être. Cette participation constitue le passage qui nous permet de poser le problème de Dieu.

La seule occasion où notre langage sur Dieu n'est pas symbolique, c'est quand nous affirmons que Dieu est l'être même. Il est créatif (immanent) dans la mesure où tous les êtres participent à son être; et il est aussi profond, entant qu'il est absolu (transcendance). Ultérieurement, il faudrait nous demander si la révélation ne doit pas corriger ou compléter cette image de Dieu.

PAUL ZAMMIT, S.J.