

ÉTUDES CRITIQUES

Une œuvre philosophico-religieuse et théologique :

La « Théologie Systématique » de Paul Tillich

Paul Tillich, *Systematische Theologie*. Tomes 1 et II, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1956 et 1958, in-8°, 352 + 198 p.

Les deux premiers volumes de la « Théologie Systématique » de Tillich parurent d'abord en anglais sous le nom de « Systematic Theology », le premier volume en 1951, le deuxième en 1957. Avant même la publication du deuxième volume, ils furent présentés aux lecteurs de notre Revue par J.-P. Gabus (*R.H.P.R.*, 1955, n° 4, p. 454 ss.), qui nous donna depuis lors, en plus d'un bref compte rendu sur le deuxième volume au moment de sa parution (*R.H.P.R.*, 1958, n° 2, p. 184 s.), la traduction d'un petit mais important ouvrage de Tillich sous le titre « Religion biblique et Ontologie » (*R.H.P.R.*, 1959, n° 3, p. 209-234, et n° 4, p. 338-360).

Au moment de signaler la traduction allemande des volumes déjà parus de la « Théologie Systématique » de Tillich ¹, traduction qui ne se ressent pas d'en être une et qui, selon la préface à la deuxième édition du premier volume, comporte des reformulations de certains passages faites par l'auteur lui-même et jugées définitives ², nous tenons, non à résumer une nouvelle fois ces deux volumes, mais dans une analyse critique à en montrer l'impor-

¹ Le troisième et dernier volume doit paraître en 1961.

² Nous regrettons, pour le deuxième volume, l'absence d'un index tel qu'il existe pour le premier volume, index des auteurs et des notions, très complet et, en raison de la fidélité de Tillich à ses notions de base, très pratique.

tance. Cette œuvre de Tillich dépasse, en effet, non pas seulement par son envergure, qui n'est pas fonction de l'ampleur de l'ouvrage, mais de celle de la pensée, mais aussi par sa pénétration, la plupart des publications dogmatiques des dernières 150 années. Elle se situe parmi les œuvres les plus éminentes de tous les protestantismes issus de la Réforme.

I.

L'importance d'une œuvre théologique systématique doit toujours d'abord être mesurée d'après le climat général de l'œuvre qui dépend de ses sources d'inspiration et qui indique l'orientation générale et l'envergure. En effet, toute présentation d'ensemble de la foi chrétienne se place dans une tradition qui peut être particulière, au sens d'une confession, d'une école théologique ou d'une philosophie, mais qui peut aussi dépasser ces frontières au nom d'une vision profonde des choses, dans laquelle les contradictions des particularismes sont situées à leur juste place et ainsi réconciliées, et ce sans malhonnêteté vis-à-vis des préoccupations critiquement examinées des systèmes particuliers et sans aboutir à un syncrétisme de généralités vidées de leur substance. S'il fallait présenter la tradition de Tillich, il faudrait dire que nous sommes ici en présence d'un théologien qui prend délibérément appui sur *toutes les traditions*, chrétiennes, culturelles et religieuses. Certes, Tillich est débiteur avant tout des grandes traditions théologiques, religieuses et philosophiques de l'Occident dans son ensemble; il n'empêche que la spiritualité de l'Orient, et en particulier celle de l'Inde, est présente d'une manière réelle. Il importe cependant de comprendre *comment* Tillich trouve, en tant que théologien systématique, les sources de son inspiration, non pas seulement, quoiqu'en premier lieu, dans la Bible, et expressément aussi, et en deuxième lieu, dans l'histoire de la chrétienté, mais dans toute l'histoire de la culture ou des cultures et dans l'histoire des religions³. Car tout théologien systématique digne de ce nom confronte sa pensée avec des pensées différentes. Mais il faut dire ici que le terme de confrontation est insuffisant et même inadéquat pour décrire le rapport de Tillich avec les traditions signalées. Car ces dernières ne sont pas simplement des références par rapport auxquelles notre théologien se situerait lui-même, mais bel et bien les « sources » de la théologie systématique. *Comment* le sont-elles pour Tillich? Elles le sont dans ce sens qu'à travers elles toutes, et à des degrés différents, transparait quelque chose de ce que Tillich décrit comme « ce qui nous concerne absolument » et qui est ce qui décide de notre être ou de notre non-être, à savoir Dieu⁴. Si cela y transparait, c'est qu'il existe un *a priori* mystique en l'homme qui l'y rend sensible⁵; c'est donc que ces sources interprètent à

³ Cf. I, p. 44 ss. : *Les sources de la théologie systématique*.

⁴ I, p. 19 ss.

⁵ I, p. 16.

l'homme une réalité qu'il découvre être la sienne grâce à elles. Les traditions indiquées sont ainsi les sources de la théologie systématique par le moyen de l'« expérience », de ce qu'il eût peut-être mieux valu appeler intuition, ce terme étant épuré de toute signification intellectualiste et étant précisé dans le sens « mystique » comme l'intuition de « l'être », lui-même équivalent à « fondement de l'être » ou « puissance de l'être », et par quoi est désigné Dieu ⁶. Tillich se situe ici dans la ligne de toute la tradition mystique médiévale, telle qu'elle s'est réfugiée, à l'époque contemporaine, à travers le piétisme et le romantisme dans Schleiermacher et telle qu'elle a été liquidée globalement par Karl Barth ⁷.

L'intuition religieuse, définie comme l'intuition de ce qui nous concerne absolument, a une norme qui est l'être nouveau dans Jésus le Christ ⁸. Pour le théologien, il y a ainsi plus qu'un simple *a priori* mystique qui lui permet de déceler ce qui le concerne absolument. Le théologien se distingue du philosophe de la religion par le fait qu'il a sa place dans le « cercle théologique », c'est-à-dire dans la sphère où il est atteint par le message chrétien. Il ajoute ainsi à l'*a priori* mystique le critère du kérygma chrétien et il voit en ce dernier non seulement ce qui le concerne absolument, mais ce qui en droit concerne absolument tout homme ⁹.

Le climat général de l'œuvre de Tillich peut ainsi être décrit comme étant à la fois religieux et chrétien. Cette double caractéristique, grâce à une dialectique partout observée entre l'élément religieux et l'élément chrétien, empêche l'élément religieux de sombrer dans un mysticisme vague et polythéiste, en même temps qu'elle empêche l'élément chrétien de virer dans un sectarisme pré-tentieux et bavard. L'élément religieux annonce l'élément chrétien, de même que l'élément chrétien renvoie à l'élément religieux. Aucune théologie systématique des temps modernes n'a repris, pour le valoriser positivement, le fait religieux avec autant de force que Tillich, sans pour autant renier en aucune manière le fait chrétien dans sa spécificité et sa nouveauté. Il faut remonter au-delà d'Otto, jusqu'à Schleiermacher, pour trouver un système dont le climat est semblable à celui de Tillich, quoique l'exécution en soit non seulement très différente de celle de Tillich, mais aussi, en regard tant du fait religieux que du fait chrétien, à plus d'un égard insatisfaisante. Seul, Schlatter pourrait être nommé dans ce contexte, sans que des réserves dussent être formulées. Tillich, avant d'être philosophe et théologien, est un homme d'une sensibilité religieuse comparable à celle des poètes créateurs de mythes

⁶ I, p. 51 ss., p. 29 et *passim*.

⁷ I, p. 57.

⁸ I, p. 60 ss.

⁹ I, p. 16 s.

unie à une fidélité chrétienne telle qu'on a dit de lui que l'ensemble du protestantisme international trouve en lui son interprète, à quoi nous ajouterons qu'au-delà du protestantisme tout entier, il nous semble être, dans la ligne d'Augustin et de Luther, l'interprète annonciateur de la chrétienté universelle une.

II.

Tillich réalise le projet religieux et le projet chrétien à la fois de manière indépendante et de manière corrélative, et ce toujours sur un double ou même triple plan: religieux, philosophique, théologique. Nous présenterons ici uniquement le premier point pour une raison qui sera exposée en conclusion, et nous tenterons de corriger certaines conclusions de l'article de J.-P. Gabus qui considère comme normative la théologie barthienne. Il faut expressément signaler ici que la raison pour laquelle Tillich fait précéder l'exécution du projet chrétien de celle du projet religieux est purement de méthode, mais d'une méthode dont la justification apparaîtra, et ne procède d'aucune philosophie de l'histoire préconçue. L'exécution du projet religieux présuppose le fait chrétien qui influe sur la manière dont le fait religieux est conçu et présenté.

1. Pour ce qui est du fait religieux donc, Tillich le saisit religieusement et philosophiquement grâce à ce que nous nommerons volontiers son *platonisme*. Distinguant un platonisme mythique et un platonisme philosophique, dans lequel le mythe est philosophiquement repris sous la forme d'une ontologie, nous désignerons par platonisme mythique l'expérience ou l'intuition mystique telle qu'elle est rendue par le *mythe* platonicien de l'existence préempirique de l'âme. Tillich voit dans le mythe une expression qui ne peut être que mythique, de ce qu'il nomme « la profondeur de la raison »¹⁰, à savoir cette partie de l'homme dans laquelle le « mystère », qui ne saurait être que mystère¹¹, de son origine ou de son « essence » ou « être » véritable, est présent grâce à la réminiscence¹². En raison de l'aliénation de l'homme par rapport à son « essence », aliénation qui fait entrer l'homme dans l'existence, l'essence ne peut être présente dans l'esprit humain que sous la forme d'un souvenir, c'est-à-dire par le mythe qui décrit l'unité originelle de l'homme avec Dieu, et par le culte qui représente et actualise le mythe¹³, d'un souvenir qui est donc à la fois mnémonique et essentiel — nous l'appellerions « pédeutique » ou d'initiation —, en ce sens qu'au-delà de la réalité phénoménale ou existentielle de l'homme¹⁴, il décrit sa réalité véritable, celle à laquelle l'homme appartient fondamentalement et à laquelle il

¹⁰ I. p. 96 ss.

¹¹ I. p. 131 ss.

¹² I. p. 97.

¹³ I. p. 21.

¹⁴ I. p. 122.

reste fondamentalement lié malgré l'aliénation¹⁵. C'est dire qu'il y a une seule manière d'évoquer cette réalité essentielle, à savoir le *symbole*. Celui-ci, à la différence du signe, participe, tant sous la forme du mythe que sous celle du culte, à ce qu'il symbolise, c'est-à-dire à l'essence ou à l'être¹⁶, et il est religieusement ce que *l'analogia entis* est ontologiquement : la marque de l'enracinement de l'homme, malgré l'aliénation par rapport à elle, dans l'essence ou en Dieu¹⁷. En raison de cette participation du symbole à ce qu'il symbolise, le symbole, qui est toujours pris dans la sphère phénoménale, donc profane, comporte la négation de son sens immédiat, apparent, au profit de son sens symbolisé : c'est ainsi qu'il est sacré¹⁸. Le profane n'étant pas privé de la dimension de la profondeur, ou mythique, c'est-à-dire essentielle, il est susceptible, quel qu'il soit, de devenir un symbole de l'être, et donc sacré¹⁹.

Il nous faut mesurer, sur le plan religieux, le poids de cette saisie religieuse du fait religieux, non pas seulement face au programme de démythisation de Bultmann ou face à la réduction de la « Parole de Dieu » à la Parole révélée, écrite et prêchée, chez Barth, mais, au-delà de l'actualité théologique immédiate, face à ce que le protestantisme dans son ensemble, luthérien moins que calviniste, est devenu depuis le XVII^e siècle orthodoxe et forensique, depuis le XVIII^e siècle rationaliste et pragmatique, depuis le piétisme et le méthodisme émotionnels et sectaires, depuis le libéralisme historisant et scientiste, pour comprendre l'événement « catholique » — au sens dogmatique et médiéval — que constitue, vue sous cet angle, la « Théologie Systématique » de Tillich. Ce n'est pas le seul angle sous lequel il faille lire cette œuvre et sous lequel elle s'impose elle-même au lecteur ; nous en verrons apparaître d'autres. Mais il faut constater que Tillich renoue ici, à travers Luther, avec toute la piété médiévale et ancienne, qui était sacramentelle, ou ce que Tillich nomme « théonome »²⁰. Quoiqu'il faille situer ce côté « catholique » de Tillich dans le cadre de tout son système et ne pas en faire l'aspect unique, il faut y voir, avec tout ce qui est sorti du « Berneuchner Buch » de 1926, dont Tillich fut, avec Wilhelm Stählin et Karl Bernhard Ritter, le plus illustre signataire, et avec les bastions d'avant-garde de la catholicité évangélique, tels Taizé et Darmstadt, le signe d'une redécouverte de cette dimension religieuse ou mythique de la foi, sans laquelle il n'est pas de réalisme sacramentel possible.

2. a) Philosophiquement, à la suite de Platon, repris ici par Aristote, mais aussi sous l'influence de Schelling, Tillich interprète le platonisme mythique *ontologiquement*. Il analyse successivement

¹⁵ II, p. 43.

¹⁶ I, p. 277.

¹⁷ I, p. 157 ; 186 ; 278.

¹⁸ I, p. 278.

¹⁹ I, p. 254 ; 21.

²⁰ I, p. 177 s.

et parallèlement la structure de la raison ou du logos ²¹ et celle de l'être ou de l'essence ²², reprenant le thème schellingien opposé à l'idéalisme kantien-fichtéen, de la correspondance de la raison et de la nature ou de ce que Tillich nomme l'être, la raison étant la conscience de l'être. Tillich parle à ce propos de « raison ontologique » ²³, dans laquelle il distingue la raison subjective qui est la structure rationnelle de l'esprit, et la raison objective qui est la structure rationnelle de la réalité. Le logos est le logos de l'ϑ, de l'être ²⁴ ; aussi la philosophie ne peut-elle être qu'une ontologie (ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ὄντος). A la structure subjective-objective de la raison correspond la structure de l'être, elle aussi polaire, en « soi » et « monde » ²⁵. De cette structure logico-ontologique fondamentale découlent, pour la raison comme pour l'être, un certain nombre de polarités particulières qui tiennent toutes à cette polarité subjective-objective ou soi-monde et qui ne font que reprendre, sous des angles différents fondés dans la raison et dans l'être, la dialectique entre le sujet qui est particulier et l'objet qui est total, entre le sujet et l'objet qui contiennent tous les deux un élément statique et un élément dynamique, de même qu'un élément formel et un élément émotionnel. C'est, pour la raison, la polarité entre la raison technique purement cognitive ²⁶, qui est dominatrice sur l'être ²⁷, et la raison enracinée dans l'être que Tillich appelle la profondeur de la raison ²⁸ et qui est unificatrice avec l'être ²⁹. C'est ensuite la polarité entre la raison réceptrice (statique), qui saisit la réalité, et la raison transformatrice (dynamique), qui la transforme, et ce sont à l'intérieur de chacune de ces deux formes de la raison les polarités entre la fonction cognitive (formelle) et la fonction esthétique (émotionnelle), entre la fonction ordonnatrice-juridique (formelle) et la fonction communautaire-sympathisante (émotionnelle). Du côté de l'être, les polarités sont celles des éléments ontologiques de l'individualisation et de la participation, de la dynamique et de la forme, de la liberté et du destin.

L'ontologie n'est pour Tillich autre chose que l'analyse des structures de la raison et de l'être, qui sont *présupposées* dans tout rapport de l'une avec l'autre ³⁰. En tant que présupposition ou infrastructure de la réalité, l'ontologie n'est pas à inventer par le théologien, elle est seulement à recevoir. Elle est la seule philosophie qui dépasse en les résolvant les antagonismes des philosophies

²¹ I, p. 87 ss.

²² I, p. 199 ss.

²³ I, p. 88.

²⁴ I, p. 268.

²⁵ I, p. 203.

²⁶ I, p. 89.

²⁷ I, p. 117.

²⁸ I, p. 96 ss.

²⁹ I, p. 118.

³⁰ I, p. 28.

historiques du type nominaliste et du type réaliste au Moyen Age, du type positiviste et du type idéaliste qui leur correspondent dans les temps modernes, en même temps que les écueils du personalisme qui, s'il n'est fondé ontologiquement, se perd dans l'impersonnalisme, ou dans le moralisme, ou dans l'émotionnalisme³¹. L'ontologie est l'effort d'exprimer le fait religieux fondamental saisi dans une intuition mythique et rendant compte de la réalité totale, de la raison et de l'être; procédant directement de cette intuition et étant en convenance avec elle, elle est la philosophie fondamentale ou essentielle et pour cette raison universelle. Le fait religieux ne peut être rendu philosophiquement que par une ontologie. Ce qui nous concerne absolument, c'est précisément l'être (*esse ipsum*): c'est ce que Platon nomme τὸ ὄν ou τὸ θεῖον et que Tillich rend par « das Sein » ou « das Göttliche », après qu'Otto l'eût nommé « das Heilige »³². Cela signifie que les concepts ontologiques présentés plus haut sont des manifestations typiques du divin et que chaque concept théologique dévoile des présuppositions ontologiques³³.

Le platonisme de Tillich, tel qu'il apparaît dans sa vision philosophique qui est ontologique, valorise la philosophie pour la théologie à la suite d'une tradition qui remonte à l'Église ancienne et qui, avec des fortunes diverses, s'est maintenue jusqu'à nos jours, en érigeant comme seul critère la conformité de la philosophie par rapport au fait religieux essentiel. L'importance de l'ontologie pour la théologie tient à la reconnaissance de la permanence de l'infrastructure ontologique, malgré l'aliénation de l'homme et du fini par rapport à l'essence et le surgissement à l'existence. En face d'un certain personalisme théologique exclusif et sectaire, puisque se coupant de la réalité, l'ontologie rappelle que Dieu est suprapersonnel, ce qui est différent d'apersonne³⁴, et que l'être donné à tout ce qui est implique une *loi* exigeante, qui juge tout écart par rapport à elle ou par rapport à l'être³⁵, et qui est la structure essentielle ou ontologique elle-même en même temps que les catégories de la finitude. La loi, c'est ce qui nous concerne absolument, car elle décide de notre être (conformité à l'être) ou de notre non-être (aliénation par rapport à l'être). Ontologique, elle ne peut être saisie que dans des catégories personalistes³⁶, car, si l'être est suprapersonnel, la loi nous atteint dans notre être et dans notre raison, mais ne devient consciente en tant que loi qu'à notre raison. Le personalisme apparaît ainsi comme lié étroitement au logos ou à la raison humaine avec ses différentes polarités: il est cependant insuffisant pour rendre compte de toute l'ontologie. Celle-ci requiert toujours

³¹ II, p. 17 s.

³² I, p. 29 ; 251 et *passim*.

³³ I, p. 258.

³⁴ II, p. 18.

³⁵ I, p. 237.

³⁶ I, p. 185.

un langage propre, à côté du personalisme, sans quoi tout le réel n'est pas vu. Le même double langage est aussi requis pour le logos concret qu'est Jésus le Christ, car il est aussi le logos universel du stoïcisme-philonisme³⁷ à telle enseigne qu'il ne saurait y avoir contradiction entre une philosophie obéissant au logos universel, qui est le logos cosmologique, et le logos concret qui est devenu chair et qui est le logos sotériologique³⁸. Il découle de là, contrairement à toute une théologie qui se réclame du « Credo quia absurdum est » attribué à Tertullien, que les propositions théologiques ne sauraient être que rationnelles ou logiques, quoique le paradoxe, c'est-à-dire ce qui est contraire à l'expérience habituelle de l'existence et qui est l'entrée dans l'existence, dans l'aliénation par rapport à l'essence, du logos essentiel, doit être affirmé, mais affirmé comme une exigence logique et non absurde, de même aussi qu'est affirmée la rationalité dialectique tant à l'intérieur des polarités ontologiques qu'entre l'essence et l'existence³⁹.

b) Il nous faut maintenant aborder un deuxième aspect de l'ontologie, fondé lui aussi sur l'intuition mythique et qui est la *finitude*. On sait que Platon, pour expliquer la participation tant des sensibles que des idées à l'être, en est venu à affirmer le non-être, le rapport être-non-être étant celui de l'être et de l'autre. C'était là la conséquence philosophique qui résultait du fait, d'une part, que l'unité essentielle représentée dans le mythe et le culte n'existe que comme réminiscence, que la séparation en deux mondes, le monde essentiel et le monde empirique, est donc déjà consommée, d'autre part, que même dans le monde essentiel qui est le monde des idées, l'être n'existe que dans un rapport dialectique avec le non-être en raison même de la pluralité des idées. Pour ce qui est du monde sensible, Platon ne l'expliquait pas seulement grâce à cette polarité être-non-être, mais en dédoublant la causalité formelle de l'être qu'il nomme αἰτία par une causalité instrumentale, appelée αἰτίον, et qui est le démiurge. Ce dernier devait devenir, dans le platonisme gnostique des siècles autour du commencement de notre ère, et sous l'influence du mazdéisme, un deuxième principe à côté de l'être: le marcionisme en est l'expression la plus caractéristique. Pour Tillich, la finitude est l'être uni au non-être. Tout ce qui « participe » à l'être est mélangé de non-être⁴⁰. Les polarités qui constituent la structure de la raison et de l'être sont à la limite de l'être et du non-être: elles sont « essentielles », mais elles sont présentes jusque dans le fini⁴¹. Un rapport dialectique doit être affirmé à l'intérieur de l'être qui est *l'esse ipsum*, le divin même, entre l'être et le non-être qui n'est pas non-être absolu, οὐκ ὄν,

³⁷ I, p. 25.

³⁸ I, p. 33 + 37.

³⁹ I, p. 65 ss. ; 179 ; II, p. 100 ss.

⁴⁰ I, p. 222.

⁴¹ I, p. 232.

mais non-être dialectique, $\mu\eta\ \acute{o}\nu$.⁴² Grâce à ce rapport dialectique, Tillich échappe au dédoublement de la causalité de l'être par celle du démiurge pour expliquer le monde sensible. « Si Dieu est appelé le Dieu vivant, s'il est le fondement du processus créateur, s'il n'y a pas à côté de lui un principe négatif auquel doivent être imputés le mal et le péché, comment éviter de poser une négativité dialectique en Dieu lui-même ?⁴³ Il reste que cette dialectique de l'être et du non-être dans l'être lui-même ne fait pas de Dieu un être fini, car Dieu transcende le fini et l'infini. En introduisant l'être et le non-être dans l'être lui-même sans pour autant noyer l'être dans cette polarité dialectique de l'être et du non-être, Tillich fait de Dieu lui-même l'auteur à la fois de l'infini qui est la structure ontologique fondamentale, et du fini qui peut être défini comme la participation à cette structure.

Il résulte de là que le fini, et spécialement l'homme qui est le fini conscient de sa finitude, participe à l'infini en même temps qu'il est fini. La tendance vers le dépassement de soi est l'expression du fait que l'homme fait partie de ce qui est au-delà du non-être, c'est-à-dire de l'être lui-même, et qu'il est indissolublement lié à l'être même par sa participation à la structure ontologique⁴⁴. La finitude en corrélation avec l'infini caractérise ainsi le fini essentiel⁴⁵. Mais ce dernier, en tant qu'il est conscient de sa finitude, l'homme donc, connaît, du fait même de la polarité fini-infini qui le caractérise, l'angoisse qui est l'angoisse de perdre cette polarité, c'est-à-dire de ne pas être ce qu'il est essentiellement⁴⁶. La finitude consciente se définit par l'angoisse. Celle-ci n'est pas le fait de l'aliénation par rapport à l'être, mais est une qualité ontologique qui tient à la menace que le non-être, dans la finitude, fait peser sur l'être. Cette angoisse est ainsi constitutive de la finitude; elle ne peut être dépassée, puisqu'aucun être fini ne peut dépasser sa finitude⁴⁷. Elle fait partie de l'être en tant qu'il est créature, et elle est réelle en Adam, c'est-à-dire la nature essentielle de l'homme, comme aussi dans le Christ, c'est-à-dire l'être nouveau de l'homme⁴⁸. Elle tient aux catégories de la finitude qui sont le temps, l'espace, la causalité et la substance⁴⁹, et qui, contrairement aux éléments ontologiques apparaissant dans les polarités de la structure de la raison et de l'être, participent à la fois à l'être et au non-être: c'est en cela qu'elles sont les catégories de la *finitude*, mais c'est en cela aussi, c'est-à-dire dans ce rapport avec l'être et le non-être, qu'elles sont *ontologiques*, de cette ontologie qu'avec Paul

⁴² I, p. 220.

⁴³ I, p. 221.

⁴⁴ I, p. 223.

⁴⁵ I, p. 99 ; 236.

⁴⁶ I, p. 232.

⁴⁷ I, p. 224.

⁴⁸ I, p. 227.

⁴⁹ I, p. 225 53.

Ricœur on peut appeler, pour la distinguer de celle de l'être proprement dit, l'ontologie du deuxième degré. L'angoisse est produite par ces catégories: elle est, face au temps, l'angoisse devant la mort, face à l'espace l'angoisse devant l'insécurité, face à la causalité l'angoisse devant la contingence, face à la substance l'angoisse devant le changement. Mais l'angoisse n'est *qu'une* conséquence de la finitude : elle résulte de l'élément négatif de la finitude. En tant que la finitude participe à l'être, l'angoisse est contrebalancée par le courage, le courage d'être.

L'importance, pour la théologie, du concept de la finitude ainsi définie ne saurait échapper. Non seulement il montre que la finitude est caractérisée par des tensions tenant aux catégories de la finitude elles-mêmes et n'étant pas le fait de l'aliénation ou de la chute, mais encore il rend compte du fait que l'homme est un être religieux qui n'a pas ici-bas de cité permanente, mais qui cherche celle qui est à venir (*Hébreux* 13₁₄) et dont le cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose *en* Dieu (saint Augustin) : il apparaît là qu'il y a une question de Dieu impliquée dans la finitude même⁵⁰. C'est le sens qui se dégage des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu dont la vérité ne réside pas dans la réponse, mais dans la question de Dieu qu'elles posent. La possibilité de la question de Dieu tient à la conscience qu'a l'homme de Dieu, conscience qui précède la question⁵¹ et qui est contenue dans la finitude de l'homme. La nécessité de la question de Dieu résulte de la menace que le non-être fait peser sur l'homme et qui le pousse vers l'être qui fonde son courage grâce auquel il vainc l'angoisse⁵². La fonction de la *théologie naturelle* est d'analyser cette question de Dieu telle qu'elle se pose tant sur la base de la finitude essentielle que sur celle de l'existence. Elle n'est pas de donner des réponses; la réponse est celle de la révélation et celle-ci n'est pas contenue dans la question et ne peut être déduite d'elle, mais elle transcende la question comme l'être transcende la finitude et l'existence. C'est pourquoi la théologie véritable ne peut être *qu'apologétique*, c'est-à-dire une théologie qui répond aux questions impliquées dans la situation tant essentielle qu'existentielle de l'homme⁵³. La réponse se trouve dans la révélation ou le kèrygma chrétien auquel le théologien est lié par la décision de la foi⁵⁴. Situation et message sont rapportés l'une à l'autre grâce à la méthode de corrélation⁵⁵. Le théologien est du côté à la fois de la situation et du message, car il a lui-même reçu la réponse à une question qui était et qui est toujours la sienne comme elle est aussi celle de tous les hommes. S'il doit être capable de donner une réponse à la question comprise dans la situation humaine, il faut qu'il partage cette situa-

⁵⁰ I, p. 238 ss.

⁵¹ I, p. 249

⁵² I, p. 243.

⁵³ I, p. 12 ss.

tion ⁵⁶. Pour le dire avec la parabole, il est toujours en chemin avec le fils prodigue vers la maison paternelle, étant lui-même fils prodigue, mais connaissant aussi le lieu où toutes choses deviennent nouvelles. La théologie chrétienne, en raison du kerygma auquel elle est liée, est *la* théologie. Cette prétention a une valeur universelle; elle vaut en dehors du cercle théologique chrétien. C'est la fonction de la théologie apologétique de montrer que les cultures comme les religions contiennent une question à laquelle le message chrétien est la réponse ⁵⁷. De même que pour les preuves de l'existence de Dieu, la réponse que les cultures et les religions donnent à la question qu'elles posent, et qui est la question résultant de la situation humaine, est fragmentaire, contradictoire et souvent erronée. La réponse du kerygma est définitive parce que cette réponse, c'est l'être nouveau, Jésus le Christ, le logos absolument concret et absolument universel. Quant au concept de « révélation naturelle » dont traditionnellement on fait la base de la théologie naturelle, Tillich montre qu'il est contradictoire en ce qu'il fait de la nature l'origine de la révélation, tandis que la révélation est toujours révélation de Dieu lui-même ⁵⁸. Les éléments ontologiques et les catégories de la finitude sont à eux seuls le fondement de la théologie naturelle; ils posent la question de Dieu. *L'analogia entis* entre Dieu et l'homme, qui est fondée dans l'ontologie, ne peut donner une théologie naturelle. L'analogie ontologique n'est pas une méthode pour trouver la vérité sur Dieu; elle est simplement la forme dans laquelle la connaissance de Dieu telle qu'elle est donnée par la révélation doit être exprimée en raison même de la structure ontologique de la réalité ⁵⁹.

3. Théologiquement, les stades signalés, mythique, ontologique-divin et ontologique-fini, qui rendent compte du fait religieux, sont repris successivement par les concepts de révélation, de Dieu et de monde.

A) Si le mythe décrit l'unité originelle de l'homme avec Dieu, c'est-à-dire l'être originel qui précède le rapport subjectif-objectif qui n'est donné qu'au niveau ontologique, la *révélation* est définie comme le dévoilement du fondement ontologique et de la profondeur de la raison pour la connaissance humaine, c'est-à-dire pour la raison cognitive ⁶⁰. C'est dire que la révélation concerne toujours à la fois l'être et la raison. En tant qu'elle concerne la raison, il faut distinguer entre l'expérience brute que Tillich appelle extase et dont, comme de Dieu, il faut affirmer qu'elle est suprapersonnelle, et la manière dont la raison assimile cette expérience, manière pour laquelle le seul langage adéquat est le langage person-

⁵⁴ I, p. 15 ss.

⁵⁵ I, p. 15; II, p. t9 ss.

⁵⁶ I, p. 13; II, p. 21 s.

⁵⁷ I, p. 23.

⁵⁸ I, p. 144 s.

⁵⁹ I, p. 157.

⁶⁰ I, p. 114; 154; 142.

naliste ⁶¹. Ainsi même au niveau de la raison, le personnalisme ne recouvre pas la totalité de la révélation. On voit combien les trois concepts de révélation, de raison cognitive et de personnalisme, qui sont liés dans une certaine théologie protestante et qui s'y épuisent dans leurs rapports réciproques, sont, à la lumière de la définition que Tillich donne de la révélation, des concepts limités dont la limitation tient précisément au fait que les manifestations de Dieu dépassent ce qui peut s'en exprimer dans le personnalisme. En situant la révélation dans l'ontologie et en en faisant quelque chose qui concerne l'être et la raison, Tillich préserve la dimension de la profondeur qui est la dimension ontologique et qu'il appelle le *mystère* ⁶². Celui-ci a deux aspects : l'aspect négatif qui tient au non-être, c'est-à-dire au fait que l'être est fini, et que Tillich nomme, à la suite de la mystique médiévale, l'abîme ontologique par opposition au fondement ontologique qui représente l'aspect positif. R. Otto a appelé ces deux aspects respectivement *mysterium tremendum* et *mysterium fascinosum*. On pourrait dire aussi que la dialectique luthérienne entre la loi et l'évangile y correspond dans l'état d'aliénation. Le mot de mystère s'impose à propos de la révélation, car cette dernière est ce qui transcende le domaine de la finitude et de l'aliénation. Cela étant, l'expérience subjective qui marque le fait de la révélation dans le sujet peut être appelée extase ⁶³, celle-ci étant l'état de la conscience ou de la raison cognitive dans lequel la raison est au-delà d'elle-même, c'est-à-dire au-delà de sa structure subjective-objective. Extase ne signifie pas irrationalité, mais dépassement de la structure ontologique de la raison par suite du saisissement du sujet par le fondement de l'être. L'extase reproduit les deux aspects du mystère que Tillich nomme ici respectivement « choc ontologique » qu'il définit comme la menace du non-être, et l'extase qui vainc la menace du non-être par l'être. Si l'extase est la révélation en ce qu'elle touche la raison humaine, donc le côté subjectif de la révélation, le miracle est le côté objectif de la révélation, à savoir ce qui concerne l'être ⁶⁴. A ce propos, Tillich rejette l'interprétation supranaturaliste du miracle d'après laquelle le miracle détruit la structure ontologique. Si, en effet, la manifestation du fondement de l'être qu'est le miracle anéantissait la structure de l'être, le miracle ne se situerait pas dans la structure ontologique, mais dans celle qui lui est opposée, à savoir la structure de destruction. Un tel miracle serait démoniaque ⁶⁵. Le miracle ne peut être défini que comme « événement signifiant » ⁶⁶ qui, conformément aux

⁶¹ Cf. plus haut sous 2^a

⁶² I, p. 133 ss. ; 154.

⁶³ I, p. 135 ss.

⁶⁴ I, p. 139 ss.

⁶⁵ I, p. 141 ; voir aussi dans II, p. 11 ss : *Au-delà du naturalisme et du supranaturalisme*.

⁶⁶ I, p. 139.

deux aspects de la révélation, porte la marque du non-être en étant en même temps la manifestation du fondement de l'être.

Il résulte du fondement ontologique de la révélation que le médium de la révélation n'est pas seulement la parole, mais aussi la nature et l'histoire, la grande et la petite. A travers elles, le fondement de l'être peut transparaître. Ainsi il n'y a aucune réalité, aucune chose ni aucun événement qui ne peut entrer dans une relation avec la révélation, la révélation choisissant toujours elle-même le moyen de paraître ⁶⁷. La parole qui devient moyen de révélation n'est pas seulement ni d'abord la parole littérale, mais ce que Tillich appelle la parole symbolique qui peut être vue, entendue et sentie, c'est-à-dire la parole qui, quelle qu'en soit la manière, décrit l'être ⁶⁸. L'identification de la révélation et de la parole trouve sa justification ontologiquement, c'est-à-dire dans le logos qui est présent dans l'être ⁶⁹. Mais ce logos ne porte pas la faute de l'intellectualisation du christianisme tel que Ritschl et Harnack — ce dernier par la thèse de l'hellénisation du christianisme — l'ont soutenu : La parole comme la révélation non seulement dépasse la raison cognitive, mais concerne encore toutes les fonctions de cette dernière. Cette définition de la révélation et de la parole revalorise l'art religieux sous toutes ses formes comme expressions symboliques du fondement de l'être, de même qu'elle fait de la prédication, sans la détronner comme interprétation de la révélation par la parole dite ou écrite, une manière symbolique, la plus haute, mais non la seule, d'exprimer la révélation.

B) A la description phénoménologico-théologique de la révélation correspond celle des concepts de Dieu et de monde ⁷⁰. Dieu est ce qui concerne absolument l'homme. Cela implique pour Dieu qu'il est à la fois absolument concret et absolument universel. L'exigence de la concrétité est la base du polythéisme ⁷¹ tel qu'il se répercute jusque dans l'Ancien Testament, dans les anthropomorphismes et même dans le nom d'Elohim qui couvre une pluralité originelle de divinités. Dans ce sens, les dieux doivent être définis comme des êtres dont les manifestations s'épuisent dans les éléments ontologiques et les catégories de la finitude ⁷². L'exigence de l'absoluité et, partant, de l'universalité, est la base du monothéisme ⁷³ qui a connu sa pleine réalisation dans l'Ancien Testament et plus particulièrement chez les prophètes, et qui, face aux caractéristiques de finitude des dieux, marque la transcendance radicale de Dieu. Ainsi l'élément de l'absoluité est en constante

⁶⁷ I, p. 142 ss.

⁶⁸ I, p. 147 ss.

⁶⁹ I, p. 187.

⁷⁰ I, p. 129 ss ; 247 ss.

⁷¹ I, p. 258 ss.

⁷² I, p. 248

⁷³ I, p. 262 ss.

tension avec l'élément de la concrétité ⁷⁴. Cette tension caractérise le concept de sainteté qui peut être substitué à celui de Dieu ⁷⁵ et qui contient un élément de démonisme comme le montrent la proximité et même l'identité primitive de ce qui est saint et de ce qui est tabou, démonisme qui est constitutif du concept de sainteté si ce dernier, là où il est identifié à la pureté ou la justice, ne doit pas se rapprocher du profane et perdre son caractère numineux. Tillich se distance ici de Calvin et de celui qui peut être considéré comme son successeur, Kant, pour lesquels la sainteté devient la pureté et le *mysterium tremendum* et *fascinosum* la loi morale ⁷⁶, et se situe dans la ligne de Luther dont la doctrine de Dieu contient des éléments démoniaques au point qu'il a pu, quelquefois, identifier colère de Dieu et Satan. Le concept de sainteté ne s'épuise pourtant pas dans le numineux, mais il se trouve en tension avec celui de justice de même qu'avec le profane, sans pour autant être identique à eux. Ce qui est saint — « das Heilige » — ne peut en effet s'exprimer que par le profane, de même que l'infini ne peut s'exprimer que par le fini. La tension signalée est à ce point constitutive du concept de sainteté que ce dernier ne représente pas une sphère particulière à côté de celle du profane. Tout ce qui est profane est potentiellement saint ⁷⁷. Ainsi le monothéisme et le polythéisme se conditionnent réciproquement et s'appellent l'un l'autre. Il ne peut y avoir de monothéisme absolu de même qu'il ne peut y avoir de polythéisme absolu. Le premier a besoin de la concrétité, à l'autre manque l'absoluité. Le problème trinitaire est ainsi posé qui est le problème de l'unité entre l'absoluité et la concrétité. Le monothéisme trinitaire est un monothéisme concret, il est l'affirmation du Dieu que Tillich définit successivement comme vivant, créateur, en relation ⁷⁸. Dans tous ces concepts, la tension esquissée entre la transcendance et l'immanence est présente et fait qu'il ne peut être parlé de Dieu que symboliquement, le sens immanent du concept renvoyant au-delà de lui-même en même temps que le sens transcendant est présent dans l'immanent. Dieu est au-dessus de tout en même temps qu'il est dans tout ⁷⁹. C'est ce qui fait qu'il est impossible de parler de Dieu sans parler du monde, et de parler du monde sans parler de Dieu, sans que pour autant les deux soient confondus. Le panthéisme est expressément rejeté ⁸⁰, et cela au nom de la liberté de Dieu par rapport au monde ou sa transcendance comme aussi au nom de la liberté de l'homme ou de ce qu'on peut appeler la transcendance de l'homme par rapport à Dieu, transcendance qui est sa chute ⁸¹.

⁷⁴ I, p. 249.

⁷⁵ I, p. 251 ss.

⁷⁶ I, p. 99 ss ; 253.

⁷⁷ I, p. 254.

⁷⁸ I, p. 280 ss. ; 311 ss.

⁷⁹ I, p. 273 ; 284.

⁸⁰ I, p. 274.

⁸¹ I, p. 275 ; 303.

a) Le concept *vie* correspond à l'ontologie du premier degré. Conformément à la dialectique entre la transcendance et l'immanence, la vie de Dieu se réalise dans les polarités ontologiques en même temps qu'elle les dépasse⁸². La polarité entre la raison objective et la raison subjective se retrouvant du côté de l'être dans la polarité entre le « monde » et le « soi », le pôle subjectif, le soi, est représenté par les éléments ontologiques de la première série : l'individualisation, la dynamique et la liberté, tandis que les éléments ontologiques de la deuxième série : la participation, la forme et le destin, représentent le côté objectif, le côté monde. La structure ontologique sujet ou soi — monde ou objet, qui est la base de toutes ces polarités et qui caractérise l'immanence, est ainsi enracinée dans la vie divine qui est le fondement vivant et des « soi » dont le soi conscient est l'homme, et du monde qui est l'objet des soi et, au sens éminent, de l'homme⁸³. Pour ce qui est du *monde* pour lequel valent les éléments ontologiques de la deuxième série, il faut affirmer en même temps que la participation de Dieu à tout⁸⁴, et que l'actualisation des potentialités divines dans la forme qui est le résultat de l'actualisation⁸⁵, et que la présence du destin de Dieu dans le devenir de la nature et de l'histoire⁸⁶, le caractère seulement symbolique et non catégoriel de cette immanence de Dieu : Dieu n'est pas la substance universelle quant à l'espace et quant au temps et il n'est pas le *fatum* quant à la causalité. Dieu est, au sens platonicien du terme, *παρουσία*, Platon définissait ainsi la présence des essences dans l'existence empirique. *Parousia* rend compte de la présence de Dieu dans tout, mais cela sur la base de son absence ou de sa transcendance par rapport à tout⁸⁷. En même temps qu'il est participation universelle, Dieu est personne ; en même temps qu'il est actualité ou forme, il est potentialité ou dynamique ; en même temps qu'il est le destin du monde, il est liberté. Pour ce qui est du soi éminent qu'est *l'homme* pour lequel valent les éléments ontologiques de la première série dans la mesure où il est une personne créatrice et libre, mais aussi ceux de la deuxième série dans la mesure où il n'est pas un soi absolu, mais lié au monde, il faut dire que si l'homme participe à la personne de Dieu, à sa dynamique et à sa liberté, il ne fait cependant qu'y participer : car Dieu, en même temps qu'il est présent dans cette participation, est au-delà⁸⁸.

C'est dans la vie de Dieu que Tillich trouve les principes trinitaires. Certes, la doctrine de la *trinité* ne peut être développée avant la christologie⁸⁹. Mais les principes de la trinité apparais-

⁸² I, p. 276 ; 281.

⁸³ I, p. 199 ss.

⁸⁴ I, p. 283.

⁸⁵ I, p. 284.

⁸⁶ I, p. 287.

⁸⁷ I, p. 284.

⁸⁸ I, p. 282.

⁸⁹ I, p. 289 s.

sent à partir des polarités ontologiques. Nous retrouvons ici l'affirmation qui remonte aux premiers siècles de la théologie chrétienne, selon laquelle c'est toute la trinité qui a créé l'univers, affirmation qui est entrée dans la dogmatique traditionnelle par la formule: *opera ad extra esse indivisa*. La trinité est ainsi essentielle et non pas seulement une trinité fonctionnelle rendant compte des trois temps de la création, de la réconciliation et de la rédemption eschatologique. Pour Tillich, la vie divine est l'unité dynamique des deux éléments fondamentaux de la vie divine que nous avons désignés par les termes de transcendance et d'immanence. Tillich appelle le premier élément la profondeur ou la puissance ou encore, reprenant un terme de la mystique médiévale, l'abîme — « Abgrund » —, élément qui est la base même de la divinité, ce qui fait que Dieu est Dieu, et qui fait que la révélation est mystérieuse. Il appelle le second la forme, ou, puisqu'il donne une structure et un sens à tout, grâce à un terme philosophique, logos. C'est le caractère logique de la vie divine qui fait que Dieu n'est pas le chaos et qui rend possible la révélation du mystère. L'unité vivante des deux est exprimée grâce à un terme religieux, au sens étymologique du mot, et qui est aussi un terme biblique : l'Esprit ou *πνεῦμα*. Ce dernier principe est l'actualisation des deux autres : il actualise ce qui est potentialité dans le fondement de l'être et ce qui est actualité achevée dans le logos. Unité de la potentialité et de l'actualité, il est actualisation et réalise ainsi la corrélation du miracle et de l'extase dans laquelle la révélation peut être reçue ⁹⁰. Si, comme nous l'avons dit plus haut, il est impossible de parler de Dieu sans parler du monde, ou de parler de la transcendance sans parler de l'immanence, cela tient au fait que l'immanence est un pôle de la vie divine qui, tout en y participant, en est séparé et qui, grâce à l'Esprit, est réuni à la vie divine. Le fini apparaît en tant que fini dans le processus de la vie divine, mais le même processus le réunit à l'infini ⁹¹. Il est juste, certes, de relever ici l'influence hégélienne, mais l'idéalisme hégélien est aussi dépassé : Car la trinité que Hegel situait dans l'esprit se situe pour Tillich dans l'être même qui, tout en participant à tout ce qui est et à la raison humaine, les transcende. Si l'esprit humain connaît les deux pôles de la thèse et de l'antithèse qui sont unis dans la synthèse, dirait Tillich face à Hegel, c'est parce que cette trinité est fondée ontologiquement et que, pour cette raison-là, elle ne peut ne pas être présente aussi dans l'esprit humain. Mais, pour Tillich, ce ne sont pas là trois stades successifs comme le veut Hegel qui fonde sur eux une philosophie de l'histoire, mais c'est une trinité essentielle et qui, tout en impliquant pour la création une histoire en raison de la structure catégorielle de la finitude, est ontologiquement présente à chaque moment, tant dans l'être que dans la

⁹⁰ I, p. 186 ; 288 ss. ; 284.

⁹¹ I, p. 290.

raison, tant dans le fondement de l'être que dans le logos. C'est ce que la dogmatique traditionnelle affirme en disant que Dieu est éternellement trinitaire.

b) Pour Tillich, l'éternité de Dieu qui est celle de la vie divine signifie que Dieu est éternellement *créateur*. La création concerne en effet un pôle de la vie divine même : l'immanence. La création est la créativité de Dieu qui crée la finitude. Le concept du Dieu créateur correspond ainsi à l'ontologie du deuxième degré⁹². Tillich développe ici une théologie de ce qui est traditionnellement appelé le *status integritatis* et qui est fondé bibliquement sur *Genèse 2*. On connaît le double sort qui, dans la théologie surtout protestante, a été fréquemment fait et continue d'être fait à l'état d'intégrité de la création sortant des mains du créateur : ou bien on le cite pour mémoire, mais en ayant soin aussitôt de le noyer dans l'élaboration de la théologie du *status corruptionis*, ou bien on le conçoit historiquement comme un fait passé, les deux manières de voir s'entrecroisant d'ailleurs. Pour Tillich, le concept de création décrit non pas un événement passé, mais la relation essentielle entre Dieu et le monde, relation qui, en raison du caractère catégoriel de la finitude, concerne les trois temps du passé, du présent et du futur; la création est ainsi originelle, conservatrice et téléologique⁹³, mais ces trois temps de la création ne sont pas à proprement parler trois temps successifs, mais les trois modes de la création qui coexistent dans l'activité créatrice du Dieu qui est créateur essentiellement⁹⁴. C'est dire que la finitude fait partie du processus de la vie divine, et par conséquent aussi les catégories de la finitude qui sont toutes présentes dans le fondement créateur de la vie divine, mais de cette parousia qui est présence dans l'absence et qui marque dans l'immanence la transcendance de Dieu⁹⁵. La raison de cette présence, qui est en même temps absence de Dieu dans la création, tient à l'inhérence du *status corruptionis* ou de la chute dans le *status integritatis* ou la création. Cette inhérence concerne éminemment l'homme en qui la finitude prend conscience d'elle-même. Il est la créature éminente, c'est-à-dire celle en qui la création atteint son telos. Il réalise sa liberté qui existe en polarité ontologique avec le destin. L'actualisation de la liberté potentielle, c'est la chute, ou le surgissement à l'existence. En réalisant ce qu'il est essentiellement, à savoir sa liberté finie, l'homme se détache de l'unité avec l'essence ou avec Dieu et s'aliène. La chute apparaît ainsi comme étroitement liée à la création : elle est l'accomplissement de la création dans l'homme. L'achèvement de la création et le commencement de la chute coïncident⁹⁶. Créa-

⁹² I, p. 291.

⁹³ I, p. 291 ; 301 ; 303.

⁹⁴ I, p. 301.

⁹⁵ I, p. 296.

⁹⁶ I, p. 294 s. ; cf. aussi II, p. 35 ss. : le passage de l'essence à l'existence et le symbole de la chute.

tion et chute ne peuvent donc être séparées : dans la chute, la création continue de se faire. Être créature signifie à la fois le fait d'être enraciné dans *le* fondement créateur de la vie divine, et celui de se réaliser dans la liberté et donc dans l'aliénation. La liberté réalisée reste constamment dépendante du fondement créateur⁹⁷. Elle fait que la création, tout en étant immanente à Dieu, lui est transcendante⁹⁸. Nous retrouvons ici théologiquement la différence philosophique de Tillich d'avec Platon quand ce dernier fait procéder le monde empirique du démiurge qui est autre que le Dieu suprême. Tout deuxième principe à côté de Dieu est rejeté, et la chute est expliquée comme une chute essentielle. Si l'aliénation est la création réalisée, elle reste aliénation. Si elle est le fait de la liberté finie, elle est aussi le destin de l'homme⁹⁹. On ne peut décrire plus clairement la conscience humaine de l'inévitabilité de la chute autant que de la culpabilité humaine dans la chute. Cette dernière, comme la création, n'est pas un fait du passé, mais un fait permanent et fondamental de l'humanité.

c) Face au caractère trinitaire de Dieu fondé dans l'ontologie, face aussi à la finitude qui procède de Dieu, Dieu ne peut être présenté autrement que grâce au concept de *relation*. La relation décrit la structure ontologique fondamentale. Non seulement les relations sont les rapports internes de la vie divine, mais dans un sens symbolique, c'est-à-dire dans un sens qui doit être à la fois affirmé et nié, ils sont aussi les rapports externes entre Dieu et le créé. L'affirmation résulte du fait que Dieu est à tout instant créateur de tout, tandis que la négation est due à ce que la liberté finie est la transcendence par rapport à Dieu¹⁰⁰. Le caractère symbolique des relations externes de Dieu procède de la tension fondamentale entre la transcendence et l'immanence, tension qui fait partie de la vie divine même sans que pour autant la transcendence soit jamais confondue avec l'immanence ou inversement. Tillich analyse ici successivement les termes de sainteté de Dieu¹⁰¹, de toute-puissance de Dieu qui, en tant que toute-puissance sur le temps, est l'éternité, l'omniprésence en tant que toute-puissance sur l'espace, et l'omniscience en tant que toute-puissance sur la structure objective-subjective¹⁰², et finalement le terme d'amour qui, vis-à-vis de la finitude réalisée qu'est l'homme, prend la forme de la justice et de la grâce¹⁰³. Tous ces concepts de sainteté, de toute-puissance et d'amour sont des notions ontologiques caractérisant la vie trinitaire de Dieu, et pour l'homme, dans l'angoisse de sa finitude, la source de son courage. Dans le langage person-

⁹⁷ I, p. 301.

⁹⁸ I, p. 303.

⁹⁹ I, p. 295.

¹⁰⁰ I, p. 311 ss.

¹⁰¹ I, p. 311.

¹⁰² I, p. 313 ss.

¹⁰³ I, p. 321 ss.

naliste, ils se traduisent pour lui par les concepts de Seigneur et de Père ¹⁰⁴.

* * *

Conclusion.

Nous arrêtons là cette analyse critique de la « Théologie Systématique » de Tillich. Certes, seul le premier volume a été analysé et il eût été utile de prendre le deuxième volume sous la loupe aussi longuement jusqu'à découvrir les lignes profondes de la pensée de Tillich et dans cette profondeur le dialogue étonnamment enrichissant de la philosophie et de la théologie en même temps que la fidélité tant vis-à-vis de la philosophie que vis-à-vis de la théologie. Nous avons intentionnellement délaissé dans l'analyse du premier volume tout l'aspect de l'histoire de la révélation qui y est présentée en filigrane dans le respect de la spécificité des révélations telles qu'elles éclatent dans les religions et dans le respect de la spécificité de la révélation vétéro-testamentaire par rapport à celle du Nouveau Testament. Il nous semble que la présentation de cette question relève, dans la ligne même du système de Tillich, plus exactement du deuxième volume. Mais si nous remettons à plus tard l'analyse du second volume, c'est que nous attendons la parution du troisième et dernier volume, avec lequel le second forme un tout et sans lequel il reste provisoire et incomplet.

Notre but était, dans l'analyse de la partie indiquée de la « Théologie Systématique » de Tillich, de suivre la pensée de Tillich et de l'éclairer par l'histoire de la philosophie et de la théologie. Nous ne nous sommes pas ingénié à relever les questions secondaires qui touchent à la cohérence interne de détail du système. Nous avons au contraire essayé de résoudre ces questions par nous-même, de sorte que la présentation critique ci-dessus est susceptible de dépasser quelquefois la pensée même de Tillich.

Une œuvre comme la « Théologie Systématique » de Tillich doit être jugée par elle-même, non pas seulement, certes, par sa cohérence interne, mais aussi par sa conformité biblique et par ce que nous appellerons sa convenance externe. Nous avons déjà implicitement répondu à la question de la cohérence interne : Est-ce que le système répond aux questions qu'il pose ou les escamote-t-il ? Pour ce qui est de la conformité biblique de la pensée de Tillich, seul le reste de la « Théologie Systématique » nous permettra d'en juger. La convenance externe concerne le fait de savoir si le système est en accord avec les questions qu'il ne pose pas. Ce qui est certain, c'est que l'œuvre de Tillich est un système qui est ouvert à toutes les questions, religieuses, philosophiques et théologiques, et projette, directement ou indirectement, des lumières sur toutes. D'une part, l'enracinement de Tillich dans une longue histoire culturelle et

¹⁰⁴ I, p. 329.

théologique dont il nous semble résoudre les antagonismes fondamentaux, d'autre part, son universalisme théologique — fondé théologiquement — donnent à son système une importance de tout premier plan dans les domaines philosophico-religieux et théologique.

L'envergure du système théologique de Tillich, qui est fonction de la cohérence interne et de la convenance externe, nous fait émettre le vœu que cette œuvre soit traduite en langue française. La raison pratique de ce vœu est double : elle tient d'abord à la *convenance œcuménique* de l'œuvre. Celle-ci se situe en effet sur un plan où certaines oppositions historiques apparemment fondamentales entre les différentes Eglises chrétiennes nous paraissent surmontées. Nous citons à titre d'exemple la question de l'eucharistie pour laquelle la tension que nous avons signalée, entre la transcendance et l'immanence, tient compte de la préoccupation proprement romaine et luthérienne de la *réalité* de la présence du Christ, en même temps que de la préoccupation calviniste du caractère *symbolique* de cette présence. Vues dans leur commun fondement ontologique, ces deux préoccupations apparaissent justes dans leur complémentarité et fausses dans leur séparation. La deuxième raison de notre vœu tient à la *convenance culturelle* de l'œuvre de Tillich. D'un côté, face au cloisonnement — souvent sectairement entretenu des différents côtés — de l'Université en Facultés fermées les unes par rapport aux autres au-delà des nécessités de la spécialisation, la « Théologie Systématique » de Tillich réalise un dialogue effectif qui abat les séparations et qui fait, au moins du *théologien*, le promoteur de *l'Université*. De l'autre côté, face à la pensée théologique monolithique, à savoir anti-philosophique et anti-religieuse, qu'est la pensée barthienne, face aussi à la pensée de Bultmann qui scelle la séparation intervenue depuis Kierkegaard, au nom de la foi chrétienne, entre les sciences de la nature et les sciences de l'histoire, la pensée de Tillich, sans renier la théologie de Barth ou celle de Bultmann, en ce qu'elles ont d'authentiquement chrétien, en fait apparaître le manque de ce que nous avons appelé la convenance externe et brise les limitations érigées de l'une et de l'autre. La double raison invoquée nous fait souhaiter que la « Théologie Systématique » de Tillich ait des lecteurs, non pas seulement dans le corps pastoral des Eglises protestantes de langue française, mais, aussi, dans ladite sphère linguistique, des lecteurs dans l'Eglise romaine et au-delà des Eglises, dans toute l'Université.

GÉRARD SIEGWALT.