

PETITE CHRONIQUE TILLICHIANNE

La publication des œuvres complètes de Paul Tillich en allemand se poursuit. A l'heure actuelle, neuf volumes ont paru (Evangelisches Verlagswerk. Stuttgart) ; d'autres volumes sont prévus pour les années à venir. En France aussi, Tillich commence à être connu, à la fois par la traduction de plusieurs de ses œuvres et par des études sur des aspects importants de sa pensée. Nous présentons ici brièvement les parutions récentes, en analysant plus particulièrement un ouvrage de Tillich particulièrement central.

1. Traductions

Paul Tillich, *Le courage d'être*. Traduction de l'anglais et avant-propos de Fernand Chapey. Collection « Christianisme en mouvement ». Tournai-Paris, Casterman, 1967. In-12°, 187 p.

Tillich donne ici une analyse remarquable d'un concept à la fois éthique et ontologique, d'un concept qui est à vrai dire *le* concept éthique et ontologique fondamental. Le courage, en effet, c'est depuis l'antiquité la vertu elle « s'enracine dans la totalité des dimensions de l'existence et, en dernière analyse, dans la structure de l'être lui-même » (esse ipsum, p. 17). Tillich la définit ainsi: « le courage d'être est l'acte éthique par lequel l'homme affirme son propre être en dépit de ces éléments de son existence qui sont en lutte avec son affirmation de soi essentielle » (p. 19). Quels sont ces éléments ? Ils tiennent tous au non-être qui, ontologiquement parlant, est inclus dans l'être et dépassé par lui. Ce non-être qui, lorsqu'il se détache de l'être, devient le démoniaque, se manifeste dans l'angoisse. On comprend que pour Tillich une ontologie du courage liée à l'être inclut nécessairement une ontologie de l'angoisse, liée au non-être ; les deux sont interdépendantes (pp. 45 ss). L'angoisse est « la conscience existentielle du non-être » ou encore « la finitude éprouvée comme notre propre finitude » (p. 48). Tillich distingue trois types d'angoisse : l'angoisse ontique du destin et de la mort qui est dominante à la fin de la civilisation antique, l'angoisse morale de la culpabilité et de la damnation qui caractérise principalement la fin du Moyen Age, et l'angoisse spirituelle du vide

et de l'absurde, typique pour la fin de notre période moderne. Face à cette triple angoisse, Tillich définit le courage comme affirmation de soi « en dépit de », c'est-à-dire en dépit du non-être. Le courage « résiste au désespoir en intégrant l'angoisse » (p. 75). La seule autre voie pour éviter la situation extrême du désespoir, c'est de s'évader dans la névrose qui est « le moyen d'éviter le non-être en évitant l'être » (ibid.).

Le courage a les deux formes, suivant la polarité fondamentale soi-monde, de courage d'être en participant et de courage d'être soi-même. Dans le premier cas, le soi s'affirme en tant qu'il participe à la puissance d'un groupe, d'un mouvement... ; lorsqu'il est isolé du courage d'être soi-même, le courage d'être en participant conduit à la perte de soi dans le collectivisme. Dans le deuxième cas, le soi s'affirme en tant que tel ; lorsque cette affirmation ne tient pas compte de la participation du soi individuel au monde, elle conduit à la perte du monde ; c'est ce qui se passe dans l'existentialisme. Celui-ci, qui est un point de vue permanent dans l'histoire de la philosophie, est une protestation contre toutes les formes de déshumanisation et se traduit aujourd'hui par ce que Tillich appelle « le courage du désespoir ». L'existentialisme du 20^e siècle est « l'expression de l'angoisse de l'absurde ainsi que de la tentative pour intégrer cette angoisse au courage d'être soi-même » (p. 142).

Mais ce courage d'être soi-même a des limites, car l'homme est fini ; l'aséité ne lui appartient pas. C'est dans cette liberté finie que l'être lui-même se manifeste : le courage d'être s'enracine dans la puissance de l'être lui-même (pp. 155 ss). Aussi a-t-il, ouvertement ou non, une racine religieuse. La religion est, en effet, « l'état d'être saisi par la puissance de l'être lui-même » (p. 155). Celle-ci est la source du courage d'être comme inversement le courage d'être est la clé de l'être lui-même. Vu ainsi dans son rapport à la transcendance, le courage d'être est « le courage d'accepter d'être accepté » (p. 156). L'écrit de Tillich se termine avec cette formulation nouvelle de la doctrine paulinienne-luthérienne de la justification par la foi. Ici, le courage d'être soi-même comme le courage d'être en participant est à la fois affirmé et dépassé. Le « courage protestant » dépasse les deux et en fait la synthèse. Ce courage d'être, c'est la *foi*. Par rapport à la culpabilité, elle est le courage d'accepter le pardon des péchés, par rapport au destin et à l'absurde celui d'accepter que Dieu soit éternité et sens et qu'il accepte l'homme mortel et désespéré. La foi, c'est la religion. Si le courage est l'affirmation de soi de l'être en dépit du non-être, « la puissance de cette auto-affirmation est la puissance de l'être qui est à l'œuvre dans tout acte de courage. La foi est l'expérience de cette puissance... La foi est l'acceptation existentielle de quelque chose qui transcende l'expérience ordinaire... Elle est l'état d'être saisi par la puissance de l'être qui transcende tout ce qui est et auquel participe tout ce qui est. Celui qui est saisi par cette puissance est capable de s'affirmer parce qu'il sait qu'il est affirmé par la puissance de l'être lui-même » (pp. 169-170). Selon Tillich, tout homme ne peut vivre que par la foi, et celui-là même qui désespère vit encore du positif qu'il nie, car « il ne peut y avoir de négation véritable sans une affirmation implicite » (p. 173). Compris ainsi, le courage d'être dépasse à la fois le mysticisme (foi mystique) fondé sur la participation de l'homme à l'être lui-même et le personnalisme (foi person-

nelle) qui définit le rapport de l'homme à Dieu comme une rencontre de personne à personne ; ce dépassement, c'est la *foi absolue*. Celle-ci intègre le doute radical, le doute de Dieu, avec l'affirmation du « Dieu au-dessus de Dieu ». « Elle est l'acte d'accepter d'être accepté sans personne ni quelque chose qui accepte. Elle est la puissance de l'être lui-même qui accepte et donne le courage d'être » (p. 181), Tillich a ici quelques pages sur le nécessaire dépassement du théisme personnaliste au nom de ce qui nous semble bien être l'affirmation mystique de la participation à l'être lui-même, car l'acceptation par l'homme du pardon, du sens, de l'éternité n'est possible « que si la puissance de l'acceptation est réellement agissante dans l'homme » (p. 182). La foi absolue qui en résulte n'est cependant pas la foi mystique, puisqu'elle dépasse aussi celle-ci. Qu'est-elle alors ?

Nous avouons que la pensée de Tillich nous semble ici insuffisante. Ce qu'il appelle « foi absolue » n'est à nos yeux autre chose que ce qu'on appelle la foi latente. L'insistance de Tillich sur la puissance de l'être lui-même qui supporte tout courage d'être corrobore cette interprétation. Or, il y a alors confusion entre deux plans : celui de la création et celui de la rédemption. La foi latente est en effet l'expression du lien fondamental qui existe entre l'homme et Dieu en dépit de la rupture de la chute. L'intention de Tillich, dans toute son œuvre, va vers une théologie de la création et sa tendance est de subordonner la théologie de la rédemption à celle-ci. Nous croyons que, si l'homme est porté à son insu par Dieu son Créateur et si ce fait peut et doit s'exprimer ontologiquement, il ne connaît Dieu que par le Rédempteur, fait qui appelle des catégories personnalistes. Le personnalisme doit être dépassé par l'ontologie, car Dieu est aussi le Créateur. Mais l'ontologie ne peut jamais absorber le personnalisme, car Dieu est Rédempteur. La foi absolue de Tillich, si elle doit être autre chose que la foi latente, est la foi dans l'eschaton réalisé, dans l'union absolue de l'homme avec Dieu ; mais cette foi n'est pas foi dans le temps de la chute : dans celui-ci elle n'est autre chose que la foi latente.

Nous ne pouvons pas ne pas signaler l'excellence de la traduction de Fernand Chapey. Ce dernier, professeur de philosophie à l'Institut Catholique de Lyon, prépare d'autres traductions d'œuvres de Tillich. La théologie française doit au Père Chapey une grande reconnaissance.

Paul Tillich, *Théologie de la culture*. Traduction de J. P. Cabus et de J. M. Saint. Paris, Ed. Planète, 1968. In-12°, 317 p.

Dans ce recueil d'articles, excellemment introduit par J. P. Cabus, Tillich donne suite à un programme qu'il avait déjà défini dans une conférence en 1919, intitulée : *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. Tous ces articles sont de la période américaine de Tillich, mais l'inspiration est celle de 1919.

Il ne peut être question de résumer ce volume. Disons simplement ce que Tillich entend par « théologie de la culture ». Il s'agit pour lui de montrer que dans toute activité culturelle, il y a une dimension religieuse. Car « la religion, en tant qu'elle est une préoccupation ultime est la

substance qui donne son sens à la culture, et la culture est la totalité des formes à travers lesquelles la préoccupation fondamentale de la religion peut s'exprimer. En résumé : la religion est la substance de la culture, la culture est la forme de la religion » (p. 92).

Cet effort de saisir la préoccupation ultime présente dans les activités humaines amène Tillich à aborder outre le domaine spécifiquement religieux qui fait partie de la culture, les domaines de l'art (il y a de belles pages sur l'expressionnisme en particulier), de la psychanalyse, de l'existentialisme philosophique. Pour qui connaît sa *Théologie Systématique* qui n'existe malheureusement pas encore en traduction française, Tillich ne dit rien de vraiment nouveau ici, mais on ne peut qu'être impressionné par la culture exceptionnelle de notre auteur et son analyse pénétrante de la substance religieuse de la culture, y compris de l'athéisme.

Pour ce qui est de la traduction, une seule remarque : la raison pour laquelle le mot anglais « demonic » est rendu tantôt par « démonique » tantôt par « démoniaque » n'apparaît pas. A notre sens, il faut traduire partout par « démoniaque ».

*
* *

Pour mémoire, rappelons deux autres traductions, parues toutes deux dans les Cahiers de la R.H.P.R. (Paris, P.U.F.) :

— *Religion biblique et Ontologie*, traduit par J. P. Gabus (1960) ;

— *Amour, pouvoir et justice*, traduit par Th. Junker (1964).

Plus récemment, des discours religieux ou sermons de Tillich ont été mis à la portée des lecteurs français, grâce à F. Larlenque : *Les fondations sont ébranlées*. Robert Morel, 1967.

D'autres traductions, faites par Fernand Chapey, viennent de paraître, après achèvement de ce compte-rendu ; nous ne pouvons que les signaler :

— *Dynamique de la foi*. Tournai-Paris, Castennan, 1968. In-8°, 141 p.

— *Le christianisme et les religions*, Paris, Auhier-Montaigne, 1968. In-12°, 175 p. Exprimons le vœu, comme déjà dans notre article sur Tillich (R.H.P.R., 1961, n° 2), que ne soit pas oubliée la plus importante de toutes les œuvres de notre auteur, celle qui seule ramasse sa pensée si riche en un paysage systématiquement ordonné : la *Théologie Systématique*.

II. Etudes sur Tillich

Georges Tavard, *Initiation à Paul Tillich*. Paris, Ed. du Centurion, 1968.

In-8°, 224 p.

Il s'agit d'une étude principalement de la christologie de Tillich ; Tavard l'analyse selon les quatre niveaux symbolique, historique, dogmatique et

moral. Ce travail a le mérite d'inscrire la christologie dans le tout de la pensée de Tillich et inversement d'étudier celle-ci à propos de ce qui est la question-test de toute théologie : la christologie. La présentation repose sur une bonne connaissance de Tillich et est pénétrante et compréhensive. Elle est aussi critique : Tillich est jugé à la lumière du dogme classique et de la théologie catholique traditionnelle. Cela amène Tavad à dégager certaines insuffisances chez Tillich au regard de la tradition catholique. Ses démonstrations cependant ne nous ont pas toujours paru convaincantes, *ni* pour ce qui est de certaines faiblesses chez notre auteur (il y en a indéniablement, mais sont-ce toutes celles que Tavad cite?) *ni* pour ce qui est de la tradition au nom de laquelle le jugement est porté (Tillich n'est-il pas fondamentalement plus « catholique » que certaines positions considérées par Tavad comme normatives ?)

Relevons quelques points. Tavad note, à juste titre, la tendance de Tillich à ontologiser Dieu, le péché, la foi, le Christ, la croix. A-t-il raison de dire que le Dieu de Tillich est un Dieu philosophique au lieu d'être historique ? La question mérite indéniablement d'être posée, même si la réponse n'est pas tout à fait facile. Quant au soi-disant sabellianisme de Tillich, nous avouons qu'il ne nous frappe pas comme Tavad. Nous croyons qu'on pourrait exprimer la théologie trinitaire de Tillich en parlant avec Barth des trois manières d'être concomitantes de Dieu ; c'est en tout cas, nous semble-t-il, ce que Tillich a voulu dire et ce n'est là du sabellianisme qu'en apparence. Il est juste de noter que la doctrine de l'incarnation embarrasse Tillich et qu'il utilise assez librement le dogme traditionnel. Mais celui-ci ne doit-il pas être vu sur la base de l'Écriture ? Tillich est sensible, même si le fondement scripturaire de sa christologie n'apparaît pas clairement, à la christologie du premier article telle qu'elle s'exprime en particulier dans Colossiens 1. Cette doctrine du Christ, image éternelle de Dieu, définit un lien ontologique entre lui et l'homme, image de Dieu. C'est pour cela que la christologie du Christ historique tend à être absorbée par cette christologie ontologique. Il y a une vérité dans l'embarras de Tillich stigmatisé par Tavad. Cette vérité, c'est que le Christ est le Fils éternel et que celui-ci est une anticipation du Christ historique. Par ailleurs, on ne peut pas nier que ce Fils éternel soit, pour Tillich, *Jésus comme le Christ*, c'est-à-dire qu'il soit devenu une réalité historique. Le concept d'histoire de Tillich est-il suffisant ? Est-ce le concept biblique ? C'est là une question à laquelle nous ne pouvons répondre ici, mais qui est sans doute fondamentale.

Ces quelques remarques veulent simplement montrer que le travail de Tavad laisse, comme tout travail d'homme, le champ libre à d'autres approches.

*

**

Signalons encore que Jean-Paul Cabus, dont nous avons déjà indiqué les traductions de Tillich, vient de faire paraître, après achèvement de cette

chronique, une *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*. Paris, P.U.F., 1969. In-8°, 255 p. Il avait été le premier à faire connaître Tillich en France par des articles parus dans la présente revue (1955, n° 4 et 1958, n° 2). Son travail promet d'être précieux.

Strasbourg

Gérard SIEGWALT