

## Paul Tillich

D'emblée Paul Tillich, qui est né en 1886 à Starzeddel (en Prusse orientale), s'est qualifié comme un penseur *à la frontière*. Il s'agit là d'un thème qui ne cessa d'irriguer sa pensée, et qui continue encore aujourd'hui de situer Tillich dans l'horizon théologique. Tillich se situe ainsi à la frontière : de l'Eglise et de la société, de la religion et de la culture, de la théologie et de la philosophie, du christianisme et du socialisme, mais aussi de manière plus archaïque et plus primordiale, du fini et de l'infini. C'est un premier trait de son ADN théologique.

On ne saurait non plus comprendre la pensée de Tillich sans comprendre en même temps son rapport très intime à la nature :

Presque tous les grands souvenirs et regrets de ma vie sont entrelacés de paysages : sols arables, climats, champs de blé, senteur du pied de pomme de terre à l'automne, forme des nuages, vent, fleurs et bois. Dans tous mes voyages ultérieurs à travers l'Allemagne, l'Europe de l'Est et l'Europe de l'Ouest, la campagne me fit toujours la même forte impression.

Toutefois, si le jeune Tillich est très tôt marqué par son expérience de la nature, il n'en devient pas pour autant hostile à la vie urbaine. Le père de Tillich avait à l'époque emmené sa famille vivre à Schönfliess, une petite ville allemande à l'apparence encore très médiévale, où il avait été nommé pasteur en 1890. Tillich décrira longuement l'attraction qu'il ressentit au contact de la ville, une attraction qui eut l'effet de ne jamais l'entraîner par la suite à un refus romantique de la civilisation technique, mais qui le conduisit au contraire à faire de la cité un espace privilégié pour l'acquisition du sens critique, ainsi que pour le développement de la vie intellectuelle et artistique.

### *Un penseur à la frontière*

Cette importance de la nature, Tillich l'a aussi découverte et approfondie au contact de la philosophie de la nature du philosophe Schelling. Plus largement, la philosophie a eu une influence considérable sur le caractère et la formation de Tillich. Sa proximité avec elle lui sera d'ailleurs vivement reprochée par son grand rival sur la scène théologique : Karl Barth, qui reconnaît à demi-mots en 1923 qu'il est pour lui davantage un philosophe de la culture, qu'un véritable théologien. Nous y reviendrons... Pour l'instant, voyons comment Tillich pense son rapport à la philosophie, et quelles sont ses influences philosophiques.

Le rapport que Tillich entretient avec cette discipline s'inscrit dans le prolongement de l'imagination romantique qui fut la sienne au moment de sa prime jeunesse. Cette imagination fut nourrie, comme nous l'avons vu, par la contemplation de la nature, mais fut aussi le résultat de la fréquentation des œuvres d'art, ainsi que de nombreuses lectures : philosophiques *sensu stricto*, mais aussi littéraires (Shakespeare, Dostoïevski, Rilke).

Toutefois, par rapport à la philosophie proprement dite, Tillich le reconnaît : son premier désir était de devenir philosophe. « Depuis les dernières années de mes études secondaires, j'ai toujours voulu être un philosophe. J'employais toute heure libre à lire les livres de philosophie

qui me venaient par chance sous la main »<sup>1</sup>. C'est donc tout naturellement par des études de philosophie que Tillich va inaugurer son parcours universitaire. Il y découvrira la pensée de Fichte, qui sera pour lui décisive. Mais l'influence philosophique qui sera sans doute la plus féconde pour sa propre pensée sera sans conteste celle de Schelling, à qui Tillich consacra d'ailleurs son mémoire de licence en théologie, ainsi que sa thèse de doctorat en philosophie.

Outre ces deux grands philosophes que furent Schelling et Fichte, les autres influences philosophiques sur le caractère et la pensée de Tillich seront aussi Kant, Kierkegaard, Nietzsche, ou encore Heidegger, qui sera son collègue à Marbourg au moment de la parution d'*Être et temps*, le célèbre ouvrage du philosophe allemand. Se dessine donc aussi, à côté de l'idéalisme allemand, toute une philosophie à caractère plus existentiel, qui ne sera pas sans rapport sur sa manière de concevoir la théologie. On retrouvera des échos marquants de ce rapport à l'existentialisme dans toute sa théologie, spécialement lors de sa période américaine, et tout spécialement dans son célèbre ouvrage *Le courage d'être*.

Le 18 août 1912, Tillich est ordonné assistant-pasteur à Berlin, et le mois suivant il débute à la paroisse de Berlin-Moabit. Cette période assez brève de sa vie (de 1912 à 1914) aura pourtant pour lui un effet retentissant. La paroisse est en effet située dans un quartier d'ouvriers, ce qui le fait côtoyer pour la première fois des gens d'une classe sociale inférieure. Lui qui est issu d'une famille où l'on est pour ainsi dire naturellement religieux, le voilà maintenant confronté à un milieu pour lequel l'annonce de l'Évangile rime surtout avec la domination bourgeoise sur le prolétariat.

C'est également à cette époque que Tillich et son collègue Richard Wegener vont proposer une série de rencontres apologétiques, durant lesquelles les positions chrétiennes purent être discutées au regard des idées contemporaines, qui ne leur étaient pas forcément favorables. Tillich fut en effet frappé par le fossé qui séparait la religion de la culture, culture qui devenait de plus en plus séculière. Face à cette situation, la volonté de Tillich était de rompre avec ce qu'il appelait une « apologétique de la défense », qui consistait à défendre le christianisme, mais d'une manière telle que chaque avancée scientifique grignotait inexorablement la réserve de crédibilité du christianisme, le repoussant toujours plus dans l'oubli. Face à cette situation, Tillich voulait que la théologie reprenne la main en proposant une apologétique repasserait à « l'attaque », c'est-à-dire qui entrerait dans un dialogue soutenu avec la pensée contemporaine pour soutenir, à partir d'un « terrain commun » avec elle (une nouveauté !), une position chrétienne qui devait offrir « plus et mieux » que la position adverse. Cette manière de concevoir la religion comme étant en dialogue permanent avec la culture trouvera quelques années plus tard un prolongement important dans ce que Tillich appellera la « théologie de la culture », qu'il développera explicitement à partir de 1919.

### *Première guerre mondiale*

Toutefois, avant d'aborder cette période, il ne faut surtout pas faire l'impasse sur un événement qui marquera aussi très fortement le jeune Tillich. Il s'agit bien sûr, entre 1914 et 1918, de la

---

<sup>1</sup> P. TILLICH, « Aux frontières. Esquisse autobiographique », in P. TILLICH, *Documents biographiques*, Paris/Québec/Genève, Cerf/PUL/Labor et Fides, 2002, p. 33.

Première guerre mondiale. Tillich y sera engagé dans l'armée allemande comme aumônier militaire, et participera notamment à la campagne de France. Cet événement de la Première guerre mondiale qui marquera fortement et durablement Tillich marquera aussi pour lui la fin d'un monde : celui de l'alliance entre le protestantisme historique et la société bourgeoise. Quelque chose désormais, au sortir de cette guerre, sera différent, et ce sera pour lui l'intuition d'un nouveau commencement, d'une nouvelle époque, qui se manifestera à partir de ce qu'il appellera un « *kairos* ». Le *kairos*, c'est littéralement le « moment favorable », le moment pour agir, le moment où le temps offre et ouvre une nouvelle potentialité qui le transcende. Ce nouveau *kairos*, Tillich l'entrevoit à la gauche de l'échiquier politique, d'abord à partir de mouvements proches de l'anarchisme, puis très rapidement, à partir du socialisme religieux.

Cette critique de l'alliance de la bourgeoisie et du protestantisme est en réalité, en filigranes, une critique de la théologie libérale. Cette dernière lie en effet de manière quasi-inextricable la foi et la religion, l'Évangile et la culture, l'Église et le monde, la théologie et la philosophie, et plus largement « l'interpellation de la Parole de Dieu et la problématique humaine ». Or, selon Tillich, c'est précisément cette forme de théologie qui, en délaissant le message chrétien « au profit des idéologies bourgeoises et scientistes de l'époque », n'a pas vu venir la Première guerre mondiale. C'est donc à une réaffirmation du primat de la Parole de Dieu que va progressivement adhérer Tillich, proche en cela de Barth. C'est ainsi que selon Jean-Marc Aveline : « Karl Barth a fasciné Tillich et sa génération. Ceux-ci sont sévères à l'égard d'une théologie universitaire, académique, devenue très libérale qui a manqué de potentiel prophétique et n'a pas été capable d'élever la voix prophétiquement pour éviter le désastre de la guerre. Il cite Harnack et d'autres grands théologiens de l'époque qui n'ont rien vu venir... Pour Barth et Tillich, une théologie incapable de ce potentiel critique et prophétique montre qu'elle a perdu ce qui doit être son *plat de lentilles* à elle, c'est-à-dire la Parole de Dieu »<sup>2</sup>.

C'est donc à une critique de la théologie libérale que va se consacrer Tillich. Toutefois, une fois ceci posé, il nous faut aussitôt relativiser. Car en effet, si Tillich critique la théologie libérale, et avec des accents qui le rapprochent sur certains points de la théologie dialectique d'inspiration kierkegaardienne, sa position n'est pourtant jamais identifiable à celle-là. Au contraire, il va tout autant critiquer la théologie dialectique que la théologie libérale. L'enjeu de cette seconde critique doit d'abord être relié au contexte historique de l'époque : en effet, face au délitement de l'association entre le protestantisme et la bourgeoisie, et face à une théologie libérale qui n'a pas vu venir le chaos de la Première guerre mondiale, la tentation est de tomber dans l'excès inverse, en disjoignant catégoriquement Église et monde, foi et religion, Évangile et culture, etc. Certes, on en arrive alors à une réaffirmation du caractère transcendant de Dieu, mais à travers une transcendance absolue, exclusive, qui coupe du même coup Dieu de tout point d'ancrage dans le monde des humains. Or, cette seconde hypothèse est tout autant redoutée et critiquée par Tillich.

Il faut donc bien voir que la position tillichienne est une position nuancée : elle critique à la fois la théologie libérale (Schleiermacher, Troeltsch) *et* la théologie dialectique (qui s'origine chez

---

<sup>2</sup> J.-M. AVELINE, [http://www.dimmid.eu/index.php?option=com\\_content&view=article&id=697:jmaveline-paul-tillich-1886-1965&catid=115:bulletin-francophone-nd-49-janvier-2014&Itemid=26](http://www.dimmid.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=697:jmaveline-paul-tillich-1886-1965&catid=115:bulletin-francophone-nd-49-janvier-2014&Itemid=26)

Kierkegaard, et qui trouvera ses lettres de noblesse dans la théologie barthienne). Tillich occupe ainsi une position « frontalière », à partir de laquelle il s'efforcera de penser les conditions de possibilité d'une troisième voie, au-delà des deux premières, au-delà de la théologie libérale et de la théologie dialectique. Cette manière d'aller au-delà des binarités sera d'ailleurs un trait marquant de toute son entreprise théologique, quels que soient les couples de contraires auxquels elle sera confrontée.

### *Une théologie de la culture*

A ce propos, il faut indiquer que l'année 1919 fut une année décisive dans l'itinéraire de Paul Tillich. C'est en effet l'année de son premier enseignement à Berlin, mais aussi l'année au cours de laquelle Tillich va faire un pas très important dans l'élaboration de sa pensée. Ce pas important, nous dirons qu'il concerne la question de l'autonomie, avec en filigranes la question des rapports entre la religion et la culture.

Dans cet immédiat après-guerre, Tillich se retrouve en effet au centre du débat sur les limites de l'autonomie, ainsi que sur le possible retour de l'hétéronomie. Face à ces questions, qui recouvrent d'une certaine manière l'opposition entre théologie libérale et théologie dialectique, la troisième voie que cherchera à initier Tillich consistera à dépasser l'opposition binaire entre les deux pôles de la question. Pour y parvenir, Tillich fera le constat de l'échec d'une certaine forme d'autonomie, qu'il qualifiera d'autosuffisante, et qui a conduit selon lui à la Première guerre mondiale. Cette forme d'autonomie, qui découle directement de la philosophie des Lumières, a pour postulat une conception de l'humain dans laquelle celui-ci est de plus en plus dégagé de tout ce qui l'enserme, de tout ce qui l'emprisonne et empêche sa croissance, au profit de tout ce qui le libère et l'émancipe. On assiste alors au développement de plus en plus rapide de la technique, de l'économie, des sciences, développement qui entraîne une maîtrise de plus en plus grande de la réalité. Toutefois, cette situation aura aussi pour conséquence de vider le monde de toute substance (ou de tout fondement) spirituelle, pour le rendre autosuffisant et finalement autodestructeur et générateur de conflits.

Aussi, face à cette dérive d'une certaine forme d'autonomie (que Tillich appelle autonomie autosuffisante), la tentation serait de condamner d'un bloc le principe même d'autonomie, afin de réaffirmer le primat de l'hétéronomie, selon laquelle l'ordre du monde est commandé à partir d'une contrainte extérieure et subie (appelons ici cette contrainte « Dieu »). Comme l'écrit Emmanuel Toniutti : « l'hétéronomie, dans le langage de Tillich, renvoie à la religion qui considère les fonctions de la culture comme soumises à la loi divine qui doit naturellement s'imposer à toute chose. Or, cette loi divine, dans ce cadre, est largement imaginaire, car elle est capturée par la raison »<sup>3</sup>. Dès lors, entre une autonomie autosuffisante qui a conduit à la barbarie, et une hétéronomie qui fait l'impasse sur tous les aspects très positifs du principe même d'autonomie, Tillich va s'efforcer de dégager une troisième voie : la théonomie.

On pourrait dire que la théonomie vise à introduire du paradoxe dans le raisonnement en maintenant une tension féconde et créatrice entre des pôles qui ont naturellement tendance à s'affronter. Par ailleurs, la théonomie est également qualifiée par Jean-Pierre Béland comme

---

<sup>3</sup> E. TONIUTTI, *Paul Tillich et l'art expressionniste*, Québec, PUL, 2005, p. 131.

étant une « autonomie idéale »<sup>4</sup>, c'est-à-dire une autonomie bien comprise. Il faut alors comprendre que ce principe d'autonomie tillichien n'est pas incompatible avec une profondeur spirituelle, tout au contraire. Tillich en donnera d'ailleurs une définition assez précise : « la théonomie est la raison autonome unie à sa propre profondeur »<sup>5</sup>. Un autre auteur indiquera pour sa part que la théonomie peut être perçue comme une « structure qui laisse percevoir la vraie valeur et le sens ultime de l'humanité comme nécessairement enraciné dans le fondement divin »<sup>6</sup>. On le voit, la théonomie est en quelque sorte l'accomplissement de l'autonomie, ce qui se traduira dans une autonomie de la culture qui trouvera sa véritable valeur dans un fondement spirituel.

Bien entendu, toute cette problématique ne sera pas sans lien avec la question des rapports entre la théologie et la culture. Elle reposera en effet de manière neuve cette question, en indiquant qu'il ne faut ni opposer les deux pôles (religion et culture), ni les faire fusionner. C'est bien plutôt dans une tension féconde qu'il faut les articuler l'un à l'autre, en faisant de la culture le lieu où l'inconditionné (la transcendance) vient se révéler, mais sans jamais s'y réduire. Voilà donc comment le jeune Tillich se lance en théologie : non pas en choisissant l'une des deux positions entre théologie libérale (qui exacerbe le pôle culturel) et théologie dialectique (qui exacerbe le pôle divin), mais plutôt dans la proposition audacieuse consistant à penser les conditions d'une véritable théologie de la culture.

### *Le socialisme religieux*

Il faut maintenant bien voir ceci : la théonomie, ce n'est pas d'abord pour Tillich une élégante construction théologique. C'est surtout une préoccupation concrète : celle des rapports entre l'Eglise et le prolétariat. Dans son introduction aux écrits socialistes de Tillich, Jean Richard écrira : « Il s'agit encore ici, et plus que jamais, de théologie de la culture. Mais il apparaît maintenant bien clairement qu'en plus de son aspect théorique, comprenant les sciences et les arts, la culture comporte aussi toute une dimension pratique, incluant non seulement l'éthique mais encore et avant tout la structure sociale et politique d'un lieu et d'une époque. C'est donc un autre chapitre de la théologie de la culture qui se trouve ici présenté »<sup>7</sup>. On le voit, il existe un lien essentiel entre la théologie de la culture et le socialisme religieux.

Selon Tillich, une société qui se donnerait pour tâche de transformer ses structures économiques et sociales de manière théonome sera nécessairement habitée par un projet socialiste. Toutefois, il ne s'agira pas d'un socialisme autosuffisant, vidé de toute substance spirituelle, mais d'un socialisme religieux, dans lequel l'esprit autonome et la religion peuvent « devenir un ». Dans un texte de 1925 qu'il consacre à la *Cité de Dieu* d'Augustin, et dans lequel il soutient qu'Augustin propose un projet théonome, Tillich écrira ceci :

---

<sup>4</sup> J.-P. BELAND, *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'œuvre de Paul Tillich*, Québec, Editions Bellarmin, 2005, p. 164.

<sup>5</sup> P. TILLICH, *Systematic Theology*, I, p. 55.

<sup>6</sup> R. BULMAN, *A Blueprint for Humanity*, p. 49.

<sup>7</sup> J. RICHARD, « Introduction au Tillich socialiste », in P. TILLICH, *Christianisme et socialisme. Ecrits théologiques allemands 1919-1931*, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides / PUL, 1992, p. XI.

Il semble que nous soyons à nouveau dans une période où les pouvoirs dominants, sous les traits de l'impérialisme et du capitalisme, se manifestent dans leur démonisme. Nous aurons à décider si nous allons de nouveau adopter l'austère indifférence du christianisme primitif à l'égard de l'Etat, ou bien si, reconnaissant le caractère démonique de l'impérialisme capitaliste, nous allons nous soucier positivement de l'Etat, de la société et de l'économie. Si nous nous décidons en ce dernier sens et si nous luttons pour un avenir où l'unité de la société reposerait sur l'orientation unificatrice vers l'être inconditionné, vers Dieu, alors Augustin pourra mieux que quiconque nous servir de guide<sup>8</sup>.

Cette position visant à la concrétisation politique de la théonomie, Tillich la soutiendra à partir de 1919, jusqu'en 1933 et son texte intitulé *La décision socialiste*, dans lequel il procède à une critique radicale du nazisme. La réaction du pouvoir nazi nouvellement élu ne se fera pas attendre, et Tillich se verra contraint de quitter l'Allemagne pour rejoindre New-York. C'est une nouvelle vie qui commencera alors là-bas, avec une nouvelle culture et une nouvelle langue, dans laquelle il écrira son grand projet : la *Théologie systématique*.

### *La théologie systématique*

La *Théologie systématique*, qui est la grande œuvre de Tillich, est également le gros morceau de cette conférence. Elle se compose de 5 volumes, dont les titres mettent en « corrélation » (un terme très important) un pôle humain et un pôle divin. On trouvera ainsi un volume sur « L'être et Dieu », « L'existence et le Christ », « L'histoire et le Royaume », « La vie et l'Esprit », etc. La visée générale de cette théologie systématique est apologétique. Elle se situe ainsi au-delà de l'opposition entre théologie libérale (au sens de Troeltsch) et théologie kérygmatique (au sens de Barth). Cette théologie apologétique se veut une « théologie qui répond ». En cela, elle articule entre eux les pôles de la question existentielle (question qui est adressée à la théologie par les hommes de leurs temps à partir des interrogations existentielles qui sont les leurs) et de la réponse théologique.

Cette articulation, il me semble, doit aujourd'hui être questionnée, dans la mesure où elle situe le théologien dans la situation de celui qui répond, au moyen du « message divin » à la requête humaine. Cela pourrait laisser sous-entendre que le théologien est celui qui sait, celui qui peut mobiliser un savoir divin, pour se situer au-delà de la question (ou de l'inquiétude) théologique. Il me semble qu'aujourd'hui, le théologien est moins perçu comme celui qui sait, et que son rapport à la culture se situe sur un autre registre. C'est un point à creuser.

Toujours est-il que dans les années 50, dans le contexte américain, il était significatif et original qu'un théologien propose une théologie de la réponse, qui prenne donc au sérieux l'humanité, la culture, et la société, dans leurs quêtes (et requêtes) de vérité. C'est véritablement à partir de là que le théologien Tillich travaille : à partir de l'humain.

---

<sup>8</sup> P. TILLICH, « La doctrine augustinienne de l'Etat d'après le *De Civitate Dei* », in P. TILLICH, *Christianisme et socialisme. Ecrits théologiques allemands 1919-1931*, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides / PUL, 1992, p. 251.

- L'être humain

Cet humain, Tillich en donne au fil de son œuvre (et principalement dans la *Théologie systématique* qui récapitule tout ce qu'il a pu dire sur le sujet) une certaine conception : il s'agit d'un humain marqué par différents traits : la raison, la finitude, l'aliénation, et la foi. Je dirai un mot très bref sur chacune de ces dimensions, avant de montrer comment ses thèses sur Dieu, sur le Christ, et sur l'Esprit s'enracinent à partir de là pour y répondre.

Premier trait de l'humain : il est un être rationnel, ce qui le distingue selon Tillich du monde animal. L'animal n'a en effet pas la capacité de se détacher de son environnement naturel, là où l'humain peut se créer un « monde ». Ce monde, l'homme y est bien sûr intégré, mais il peut aussi le transcender, l'objectiver, le modifier, le représenter autrement qu'il ne l'est. C'est le travail de la raison qui permet cela. Toutefois, il ne s'agit pas de n'importe quel type de raison : Tillich parlera d'une raison « ontologique », qu'il différencie d'une raison instrumentale. La raison ontologique permet à l'homme de saisir les structures du monde, c'est-à-dire son intelligibilité, mais aussi de le modeler, de l'informer. Le langage est pour cela une dimension précieuse que Tillich situe à ce niveau ontologique de la raison. Par ailleurs, il situera aussi dans cette raison au sens large des domaines aussi divers que l'art, le droit, la philosophie.

Deuxième trait de l'humain : il est un être fini. On parle de finitude, car la vie humaine est intégrée dans une triple dimension : le temps, l'espace, la causalité (sans oublier la mort qui constitue une sorte de dimension ultime). Cette prise en compte de la finitude de l'humain est une donnée centrale de la théologie tillichienne, dont les sources abondent sur cette question : qu'elles soient grecques, bibliques, ou nourries de l'existentialisme le plus contemporain de Nietzsche ou de Camus. Toutefois, tout comme la raison, cette finitude est de type « ontologique », ce qui signifie qu'elle est indépassable, ou qu'elle est liée à « l'être-même » de l'homme. Il en résulte une forme d'anxiété constitutive (ou d'angoisse, pour reprendre la catégorie heideggerienne). Cette anxiété est elle aussi ontologique, se différenciant par-là de la simple peur, elle-même liée à un objet, et pouvant dès lors être dépassée par la disparition de l'objet. L'anxiété est ici une donnée anthropologique, qui survient lorsque l'être humain prend conscience de sa finitude, et qui ne peut être réduite ou dépassée. Un dernier mot à ce sujet pour vous signaler que Tillich ne lie pas la finitude au péché, car la finitude se veut une structure de l'humain, là où le péché sera plutôt compris comme une déformation de la structure humaine.

Troisième trait de l'humain : il est un être aliéné. Cette aliénation doit être comprise dans un certain prolongement de la finitude. Il y a en effet aliénation, selon Tillich, lorsque se produit un mauvais usage de la finitude. Ce mauvais usage consiste, par excellence, un refus de la finitude. Il n'y a donc pas de lien nécessaire entre finitude et aliénation. Autrement dit, on peut être un être fini et ne pas être aliéné. Et à ce titre, la figure du Christ est sans doute celle qui nous emmène le plus dans cette direction. Par ailleurs, si la finitude est essentielle, l'aliénation est de l'ordre de l'existentiel, ce qui implique que l'on puisse la travailler, la laisser croître ou entreprendre de la réduire. Notons simplement que l'aliénation se manifeste à travers trois figures : l'*hubris*, l'incroyance et la concupiscence. Lorsque le sujet se laisse entraîner dans ces structures, il est conduit au désespoir, qui désagrège son rapport au monde.

Quatrième et dernier trait de l'humain : il est un être qui a foi. Ce dernier trait de l'humain éclaire les autres d'un foyer d'optimisme (le mot est peut-être exagéré), car il le relie à ce que Tillich appelle « l'infini ». Il faut toutefois noter que cette foi n'est pas réductible à la croyance en Dieu, car même des non-croyants peuvent en vivre. On se situe donc hors de la sphère religieuse, pour toucher à ce qui relève davantage d'une structure anthropologique du sujet. Dans sa constitution finie, l'homme est structurellement ouvert à une dimension autre et plus vaste que la sienne. Tillich traduira dès lors la foi comme le fait d'être « saisi par une préoccupation ultime » (le fameux *ultimate concern*). Et cela, cela concerne tous les humains, indépendamment de leur adhésion (intellectuelle et émotionnelle à une confession religieuse particulière).

#### - Dieu

Par rapport à cette situation de l'humain, Tillich va donc développer une théologie qui va se donner pour mission d'y répondre. Non par des recettes toutes faites, mais par l'ouverture d'un chemin au cœur de ces requêtes. Parmi ces réponses, la figure de Dieu occupe évidemment une place centrale.

Dieu, qui est-il ? Comment Tillich en parle-t-il ? Il l'approche justement en situant Dieu comme étant l'objet de la préoccupation ultime de l'être humain. L'argument de Tillich est le suivant : « Seule une réalité infinie peut satisfaire à la condition d'objet d'une préoccupation ultime »<sup>9</sup>. Fort logiquement, cette préoccupation ultime ne saurait donc être définie par une réalité finie, mais par la seule réalité dont nous ne puissions douter de son caractère infini : Dieu seul. Tillich sera catégorique sur ce point : le seul objet réel de la préoccupation ultime de l'homme est Dieu.

Faire de Dieu cet objet (en faire l'*ultimate concern*), revient tout à la fois à le rendre très proche et très distant de l'homme. Il est proche de l'homme, car il est l'objet de sa préoccupation, mais il en est aussi infiniment distant de par le caractère ultime de cette même préoccupation. On voit bien le lien qu'une telle position peut entretenir avec la question de l'idolâtrie, qui consiste au contraire à transformer une réalité finie en préoccupation ultime, ou avec la question de la religion, elle qui a si facilement tendance à transformer l'infini en fini.

Derrière cette analyse de la question de Dieu, on remarque que Tillich conjoint en réalité l'existentialisme et l'ontologie, en passant d'une pensée existentielle (où Dieu est préoccupation ultime) à une pensée ontologique (où Dieu est l'être-même). En effet, pour que Dieu soit la préoccupation ultime de l'homme, il faut d'abord qu'il soit lui-même défini comme réalité ultime, c'est-à-dire comme « l'être lui-même ». C'est là le point essentiel de la doctrine tillichienne de Dieu, comme en atteste cette citation : « Si nous parlons de l'actualité de Dieu, nous affirmons d'abord qu'il n'est pas Dieu s'il n'est pas l'être lui-même. On ne peut faire théologiquement d'autres assertions sur Dieu que sur cette base » : Dieu est l'être-même. Cette qualification de Dieu empêche toute assimilation de la position tillichienne avec la position théiste, qui consiste à penser que Dieu est un être parmi les autres êtres. André Gounelle l'écrit justement : « Voir en Dieu un étant, un être particulier, même très puissant, très savant, très

---

<sup>9</sup> J. RIEUNAUD, *Paul Tillich. Philosophe et théologien*, Paris, Fleurus, 1969, p. 62.

intelligent et très gentil le rapetisse, le ramène à notre mesure »<sup>10</sup>. Par ailleurs, parler de Dieu comme étant l'être-même revient aussi à distinguer Dieu de la solution panthéiste, qui consiste à identifier Dieu avec l'ensemble de tout ce qui est. La conception tillichienne de Dieu se situe donc au-delà de l'opposition entre théisme (supranaturalisme) et panthéisme (naturalisme). André Gounelle la résumera parfaitement lorsqu'il écrira que : « Pour l'expérience croyante, Dieu est à la fois autre et intime, différent et présent. Il n'est étranger à aucune réalité, mais on ne peut l'identifier ni avec une réalité quelconque, ni avec l'ensemble des réalités. L'être-même réside partout, dans chaque étant ; il représente, cependant, en eux, quelque chose de spécifique et d'irréductible qui les dépasse. Dieu est indissociablement transcendant et immanent (...) Autrement dit, une transcendance qui se situe à l'intérieur et non en-dehors »<sup>11</sup>, une transcendance que l'on porte en nous, mais qui demeure cependant radicalement autre.

Au-delà du qualificatif « être-même », Tillich qualifiera également Dieu comme étant le fondement de l'être et la puissance de l'être. Lorsqu'il envisage l'appellation « fondement de l'être », Tillich distingue deux manières de comprendre ce concept de « fondement ». D'une part, le fondement exprime l'idée rassurante de fondation et de profondeur, et dans ce cas il peut alors être compris comme la base solide sur laquelle repose un édifice, comme ce qui lui offre son assise et sa solidité. Mais d'autre part, le fondement exprime également l'idée inquiétante de ce qui peut aussi se dérober, disparaître, et nous déraciner. Dans ce sens, la figure du fondement pourra être perçue à travers la figure de l'ambivalence du divin (que Rudolf Otto utilise déjà pour qualifier le sacré), ambivalence du divin dans laquelle Dieu nous établit, mais dans laquelle il apparaît aussi comme redoutable, menaçant, effrayant. Comme le résume André Gounelle : « Le fondement (...) joint l'affirmation d'une solidité qui nous est octroyée avec la négation d'une pérennité qui nous serait assurée. Ce qui donne leur être aux étants les confronte avec un non-être possible, les établit et les ébranle, les arrime et les secoue, les conforte et les met parfois rudement en crise ».

Enfin, Tillich qualifie aussi Dieu par l'expression « puissance de l'être ». Comme l'écrit très bien André Gounelle : « Parler de puissance implique que Dieu est en mouvement et non pas statique ou inerte, comme pourrait le suggérer l'image du fondement. Il n'est pas identité morte ou immuable, mais processus dynamique »<sup>12</sup>. Fondamentalement, la puissance d'être consistera en une lutte, en une résistance au non-être, qui menace l'être. Parmi ces choses qui menacent l'être, il y a tout ce qui concerne l'aliénation humaine, et que nous venons de voir : l'absurde, la culpabilité, de la lâcheté. La puissance d'être lutte contre cela. Non seulement en nous, mais également en Dieu lui-même. Il s'agit donc là d'une confrontation qui concerne également Dieu à l'intérieur de lui-même, ce qui le rend tout différent d'un Dieu immuable et immobile. André Gounelle écrira en ce sens que : « C'est le non-être qui fait de Dieu un vivant »<sup>13</sup>. C'est d'ailleurs à ce niveau que se joue la spécificité chrétienne de la résurrection, qui justement surmonte la mort en ne la laissant pas triompher, mais sans pour autant l'abolir.

---

<sup>10</sup> A. GOUNELLE, *Paul Tillich. Une foi réfléchie*, Lyon, Olivétan, 2013, p. 44.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 55.

- Jésus le Christ

Voilà donc en quelques mots comment Tillich approche la figure de Dieu : il la définit à la fois comme l'être-même, mais aussi comme fondement et puissance de l'être, en passant pour cela d'une approche existentielle à une approche ontologique. Toutefois, qu'en est-il à présent de la figure de Jésus ? Tillich nous dira qu'en tant que Christ, il est pour lui « l'être nouveau ». C'est une expression centrale : Jésus le Christ est l'être nouveau. Si l'on déplie cette conception, on remarque qu'elle s'inscrit dans l'anthropologie que nous avons dessinée tout à l'heure. Rappelons-nous que, selon Tillich, cette dernière définit la vie de l'être humain à travers une aliénation fondamentale : celle de l'écart entre son existence et son essence, celle provenant de sa séparation avec Dieu. Pour sa part, l'être nouveau est une réponse à cette situation, dans la mesure où il incarne plutôt un état d'union (ou de communion) avec Dieu qu'un état de séparation.

Cet être nouveau tient sa nouveauté de ce que cette union avec Dieu le rend pleinement humain, authentiquement humain, à la différence de tous les autres, qui restent pris dans les filets de l'aliénation. Lui-même pourtant a connu l'aliénation, mais il l'a vaincue, surmontée en étant uni à Dieu. Jean-Paul Gabus écrit à ce propos : « Le Christ connaît toutes les limitations de la finitude humaine, l'angoisse, la tentation de la liberté, la souffrance et la mort, mais, dans toutes ces situations, il demeure constamment uni à Dieu. En Lui, et en Lui seul, nous voyons la réalité humaine et la réalité divine vraiment unies et réconciliées »<sup>14</sup>. En lui, on ne retrouvera pas non plus ni orgueil, ni concupiscence, ni volonté de toute-puissance. Comme l'écrit encore André Gounelle :

Cette originalité fait de Jésus un *être nouveau*. Il n'est pas autre chose qu'un humain, mais il est un humain authentique, conforme à son essence, alors qu'il n'y en avait jamais eu auparavant. Il met fin à la situation ancienne marquée par l'échec des créatures à vivre selon leur nature véritable, en harmonie avec Dieu, avec le monde et avec les autres êtres. En la personne de Jésus, la vérité de l'homme devient une réalité ; son devoir-être coïncide avec ce qu'il est effectivement<sup>15</sup>.

Le caractère inextricable des liens entre Jésus et l'être nouveau ne doit cependant pas masquer un élément important : cet être nouveau n'est pas exclusivement lié à la personne de Jésus, mais se retrouve également sous d'autres formes dans d'autres figures de l'histoire humaine. Il faut donc exclure chez Tillich toute forme de « Jésuslâtrie », même si dans le même temps Tillich reconnaît que c'est bien en lui que cet être nouveau s'est complètement manifesté. Tillich parlera alors de ces autres manifestations comme étant des « esquisses » ou des « ébauches », ou encore comme étant des « anticipations partielles et équivoques » de l'être nouveau. En ce sens, Jésus le Christ exerce bien une fonction normative. Pourquoi ?

C'est dans son rapport à la croix qu'il faut chercher la réponse à cette question. Par la croix, en effet, Jésus se dépouille, se désapproprie de lui-même jusqu'à la mort, justement pour ne pas être identifié à Dieu, pour qu'il n'y ait pas de confusion entre eux. Je cite André Gounelle : « La

---

<sup>14</sup> J.-P. GABUS, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris, PUF, 1969, p. 30

<sup>15</sup> A. GOUNELLE, *Paul Tillich...*, p. 82

croix interdit d'identifier l'homme de Nazareth avec Dieu ; du coup, elle fait de Jésus le révélateur par excellence de Dieu, celui qui le manifeste de manière absolue et indépassable »<sup>16</sup>. C'est en cela qu'il existe bien une *normativité christologique*, à la lumière de laquelle seront évaluées les autres manifestations de l'être nouveau dans l'histoire.

Toutefois, si la croix est bien le lieu où Jésus devient le Christ, les Evangiles nous disent aussi que la mort qui y rattachée n'est pas le dernier mot de l'histoire, car elle a été surmontée par la résurrection. Cette traversée de la mort (qui est en quelque sorte la traversée de l'aliénation ultime), rejoint en réalité chaque être humain ici et maintenant, car elle ne raconte pas l'événement magique et biologique du retour à la vie d'un cadavre, mais le fait réel et effectif qu'un être puisse vivre autrement. Non pas comme avant, comme avant la mort, mais dans « le surgissement d'une existence nouvelle qui à la fois continue et transforme l'ancienne »<sup>17</sup>. Et cela, cela nous concerne toutes et tous comme vivants, en tant que nous cherchons à vaincre l'aliénation existentielle. Pour l'illustrer, je vous cite ce passage d'un des sermons de Tillich :

« Pour beaucoup de gens le mot *résurrection* évoque un cadavre surgissant du tombeau ou d'autres images fantastiques. Mais la résurrection, cela signifie : la victoire d'un état de choses nouveau, la naissance d'un être nouveau à partir de la mort du vieil être. La résurrection n'est pas un événement susceptible de se produire dans un futur éloigné, mais elle est la capacité de l'être nouveau à créer de la vie à partir de la mort, *hic et nunc*, aujourd'hui et maintenant. (...) La résurrection a lieu maintenant, ou elle n'a pas lieu du tout »<sup>18</sup>.

#### - Implications ecclésiologiques

Voilà le cœur de la foi chrétienne, et voilà au fond le cœur de la théologie tillichienne. Par rapport à cela, on peut toutefois s'interroger sur la manière dont Tillich va organiser tout cela de manière ecclésiale. Comment traduire cette conception de Dieu et de Jésus-Christ dans une foi chrétienne appropriable par chacun, mais aussi de manière communautaire. A cet égard, je voudrais citer longuement Tillich, dans l'un de ses articles relatif à la communication du message chrétien :

Nous dirons pour terminer quelques mots sur l'Eglise à la lumière de la conception de l'Être Nouveau. L'Eglise est la communauté de l'Être nouveau. On dit souvent : Je n'aime pas la religion institutionnelle. Mais l'Eglise n'est pas la religion institutionnalisée. Elle n'est pas une autorité hiérarchique. Elle n'est pas une organisation sociale. Elle est tout cela, bien sûr, mais elle est d'abord et avant tout un groupe de personnes qui expriment une Réalité Nouvelle qui les a saisies. L'Eglise ne signifie en réalité rien d'autre que cela. Elle est le lieu où le pouvoir de la Réalité Nouvelle qui est Christ et qui a été préparé dans toute l'histoire, en particulier dans l'histoire de l'Ancien Testament, agit en nous et se continue par nous. On peut ainsi dire que l'Eglise est le lieu où un acte d'amour triomphe de la force démonique de l'objectivation qui transforme autrui en objet, en chose. Elle ne représente pas une loi

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 86

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 86

<sup>18</sup> P. TILLICH, *L'Être nouveau*, Paris, Editions Planète, 1969, p. 43

nouvelle pour l'action sociale, mais elle est le lieu où il devient possible d'accomplir une double chose : nous retirer de la situation pour attaquer la situation. L'Eglise est le lieu où l'Être Nouveau est réel, où nous pouvons aller pour introduire l'Être Nouveau dans la réalité. Elle est la continuation de l'Être Nouveau, même si son organisation nous paraît toujours trahir l'Être Nouveau.

Vous voyez la manière très particulière qu'a Tillich de présenter l'Eglise. Il s'agit bien sûr de l'Eglise particulière, mais aussi d'une Eglise qui s'étend bien au-delà. Cette communauté élargie, qui s'étend au-delà de la religion confessionnelle, Tillich la nomme « Communauté spirituelle ». Cette appellation recouvre à la fois l'Eglise visible et ce qu'il appelle l'Eglise latente. Aussi est-ce bien parce que le fondement de son ecclésiologie est l'Esprit-Saint qu'il peut oser ce pas. Voici ce qu'il écrivait à ce propos dans la quatrième volume de sa *Théologie systématique* :

Le motif concret de la distinction entre l'église latente et l'église manifeste provient de la rencontre de certains groupes extérieurs aux églises organisées qui manifestent d'une manière impressionnante la puissance de l'Être nouveau. Ce sont des mouvements de jeunesse, des cercles amicaux, des groupes éducatifs, artistiques ou politiques, et parfois de façon encore plus évidente des individus sans relation visible entre eux, où l'emprise de la Présence Spirituelle se fait sentir, en dépit de leur indifférence ou de leur hostilité à l'égard de toutes les formes d'expression religieuse déclarées. Ils n'appartiennent à aucune église, sans être pour autant exclus de la Communauté Spirituelle. (...) Les Eglises représentent la communauté Spirituelle dans une expression de soi religieuse manifeste alors que les autres représentent la communauté Spirituelle sous sa latence séculière. (...) On y trouve l'emprise de la Présence Spirituelle dans la foi et dans l'amour, mais manque le critère ultime de la foi et de l'amour, l'union transcendante de la vie non-ambigüe telle qu'elle se manifeste dans la foi et dans l'amour du Christ<sup>19</sup>.

Voilà qui dessine les grands traits de l'ecclésiologie tillichienne, qui tire donc les conséquences pratiques de ce que Tillich écrivait à propos de la présence diffuse et fragmentaire de l'Être nouveau ailleurs et dans d'autres moments de l'histoire. Il faut noter que l'on se situe là dans le contexte américain, mais que déjà en Allemagne, notamment en 1931, dans un texte sur l'humanisme chrétien, Tillich parlait des rapports entre l'église manifeste et l'église latente. Voici ce qu'il écrivait :

Dans la situation contemporaine, l'Église pourrait avoir une double figure. Il pourrait y avoir des formations de l'humanisme chrétien qui, au même titre que l'Église instituée, seraient considérés comme Église au double sens protestant. Il faudrait alors en arriver à un nouveau couple de concepts. L'Église officielle, instituée comme Église, devrait être qualifiée de manifeste. Les groupes humanistes dans lesquels l'Église est vivante, mais de façon informelle, devraient être qualifiés d'Église latente. Y appartiendraient les hommes qui auraient accueilli en eux la réalité chrétienne sous

---

<sup>19</sup> P. TILLICH, *Théologie systématique IV. La vie et l'Esprit (Systematic Theology III, 1963)*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 168-169.

sa forme humaniste, mais qui par suite de la position antagoniste se situeraient en opposition avec l'Église manifeste. Cette double figure de l'Église dans la situation contemporaine aurait pour conséquence que les hommes qui se trouvent dans l'une et l'autre figures de l'Église, et qui cependant ne se sentent entièrement chez eux dans aucune des deux, se sentent responsables de l'un comme de l'autre côté. Il s'ensuivrait pour eux la tâche, dans le dessein de dépasser la double figure de l'Église – dans un avenir si éloigné soit-il –, de façonner à partir de chacun des deux côtés en vue de l'autre : à partir de l'Église latente en vue de l'Église manifeste et à partir de l'Église manifeste en vue de l'Église latente<sup>20</sup>.

Au bout du cheminement, lorsque chaque Eglise (manifeste et latente) aura travaillé chacune en direction l'une de l'autre, en vue de dépasser la dualité qui les a si souvent opposées, c'est bien la Communauté Spirituelle qui sera reconstituée, et l'Église sera alors devenue pleinement la « communauté de l'Être nouveau ». Toutefois, il y a là une dimension eschatologique qui n'est pas comme telle transposable dans l'histoire des hommes, qui reste toujours le lieu du fragmentaire et de l'équivoque – « et cela jusqu'à la venue ultime du Royaume de Dieu que Tillich se refuse à comprendre comme un événement mondain et temporel, mais qu'il considère plutôt comme une réalité supra-historique qui ne cesse de faire irruption dans notre temps ». C'est ce qui fait que Jean-Paul Gabus n'hésitera pas à qualifier la théologie tillichienne comme étant un travail de « synthèse christocentrique et eschatologique ».

### *Le Courage d'être*

A la même époque paraît ce qui est sans doute l'ouvrage le plus connu de Paul Tillich : *Le courage d'être* (*Courage to be*). Cet ouvrage, séduisant par son titre, n'est pourtant pas le plus simple de tous ceux qu'il a écrit. Il s'agit essentiellement de reprendre la réflexion à partir de la situation ontologique et existentielle de l'homme, qui est liée à la question du non-être. Cette situation humaine, dans ce contexte de confrontation au non-être, peut aller jusqu'au désespoir. Tillich va alors s'efforcer de déployer une conception du courage comme acceptation paradoxale de soi, dans laquelle le salut humain passe par cette phrase magnifique : il s'agit pour l'humain d'« accepter d'être accepté, et cela en dépit qu'il soit inacceptable » (ou dit autrement : d'affirmer l'être en dépit du non-être).

On s'en doute, cet ouvrage se construira en dialogue avec l'existentialisme florissant de son époque (principalement l'existentialisme sartrien), qui prétendait que l'homme était de trop, quantité superflue, aux prises avec l'absurdité et le néant de l'existence. Toutefois, c'est bien en tant que théologien que Tillich réassumera ces questions, comme l'exprime d'ailleurs cette expression « accepter d'être accepté bien que nous soyons inacceptables ». Derrière elle, on retrouve en effet une reformulation contemporaine du principe paulinien de justification par la grâce, qui ne signifie au fond rien d'autre que la supériorité de l'amour de Dieu par rapport à notre propre refus de nous-même. Concrètement maintenant, ce livre se fonde sur un constat

---

<sup>20</sup> P. TILLICH, L'Église et la société humaniste (1931), in P. TILLICH, *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, Québec, PUL, 2012, p. 354-355.

tout simple : la vie demande des efforts et des combats continuels. Je cite à ce propos André Gounelle :

Chaque jour, nous travaillons et luttons contre nous-mêmes, contre les autres, contre le cours des événements. Nous sommes continuellement agressés. Sur le plan physique, par la maladie et la mort ; sur le plan moral, par la faute ou la culpabilité ; sur le plan spirituel, par l'absurdité ou le non-sens. La mort, la faute et l'absurde, voilà les trois formes principales que prend ce que Tillich appelle le « non-être ». Et pourtant, nous vivons ; nous affrontons ces forces négatives, nous leur résistons, nous ne les laissons pas nous submerger. Vivre demande du courage, le courage de ne pas démissionner, ce que Tillich appelle « le courage d'être ». D'où vient ce courage ? Pas de nous-mêmes et pas non plus de la collectivité. Ce courage s'enracine dans une transcendance, il vient de Dieu. N'imaginons cependant pas que Dieu verse en nous ce courage comme une pompe à essence verse du carburant dans un réservoir d'automobile. Il faut penser Dieu autrement, non pas comme extérieur à nous, ni comme identique à nous, mais comme cette puissance d'être, cette puissance pour la vie, qui nous habite et agit en nous sans se confondre avec nous. Il faut penser Dieu « au-dessus de Dieu »<sup>21</sup>.

#### *Le tournant des années 60*

Voilà pour les quelques coups de sonde que je voulais faire dans la *Théologie systématique* et *Le courage d'être*. Nous sommes maintenant au tournant des années 60. Cette période de la vie de Tillich est particulièrement riche en rencontres, en voyages et en décentrement. On peut ainsi citer ce voyage qu'il fera au Japon pendant trois mois, à la découverte de la culture japonaise. Il y approfondit sa connaissance du bouddhisme zen, et fait la connaissance de Hisamatsu, un philosophe bouddhiste qu'il invitera à Harvard pour une série de conférences sur le dialogue interreligieux. Ce voyage et ces rencontres auront une influence très importante sur Tillich, qui dira que si l'exil aux Etats-Unis l'avait déjà fait quitter le provincialisme européen, la rencontre de l'Extrême-Orient lui aura cette fois permis de quitter le provincialisme occidental.

Par ailleurs, à la fin de sa vie, Tillich (qui co-anime avec Mircéa Eliade des séminaires sur les religions chrétiennes et non-chrétiennes), ira même jusqu'à affirmer qu'il regrette de ne pas avoir le temps de repenser les catégories de sa *Théologie systématique* à la lumière de l'histoire des religions. Il était donc prêt à remettre l'ouvrage sur le métier, et à tout réécrire, ce qui montre bien le caractère de Tillich, ainsi que sa manière de faire de la théologie, toujours aux prises avec le réel, avec le pôle de la situation, qui l'interpelle et le convoque.

Le soir de cette conférence, Tillich subira une attaque cardiaque, de laquelle il mourra quelques jours plus tard à Chicago, le 22 octobre 1965.

Benoit Mathot

---

<sup>21</sup> A. GOUNELLE, « Le Courage d'être de Paul Tillich », in *Evangile et liberté* (213), 2007.