



Théologie et philosophie dans l'évolution de Paul Tillich

Jean Richard

Volume 42, Number 2, juin 1986

40^e anniversaire du *Laval théologique et philosophique*

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400236ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400236ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (1986). Théologie et philosophie dans l'évolution de Paul Tillich. *Laval théologique et philosophique*, 42(2), 167–216.
<https://doi.org/10.7202/400236ar>

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE DANS L'ÉVOLUTION DE PAUL TILLICH *

Jean RICHARD

RÉSUMÉ. — *Théologie et philosophie ont toujours été très étroitement unies dans l'œuvre de Paul Tillich. Leur rapport a cependant été conçu de façon différente aux différentes étapes de son évolution. En reprenant l'itinéraire tracé par Tillich lui-même dans son autobiographie de 1936, on se propose ici de suivre cette évolution au cours des trois principales étapes: la période schellingienne (1910-1913), la période du premier enseignement (1919-1926) et la période américaine (1933-1965).*

I. INTRODUCTION

Paul Tillich constitue un cas type, tout particulièrement intéressant, d'une rencontre fructueuse entre théologie et philosophie en notre siècle. Il convient donc de l'entendre comme témoin dans un recueil d'articles consacré à ce thème, tout spécialement en cette année 1986, où nous célébrons le centenaire de sa naissance.

On pourrait croire que tout a déjà été dit sur le sujet, et que de toute façon le rapport philosophie-théologie chez Tillich s'exprime bien simplement par le schéma de la corrélation question-réponse. Pour se convaincre de l'opportunité d'une nouvelle considération, il suffirait de remarquer que tout n'est pas si simple dans l'introduction de la *Théologie systématique*. Si les deux premières sections sur « Message et situation », et l'avant-dernière sur « La méthode de corrélation » proposent bien le schéma de la corrélation question-réponse, il n'en est fait aucune mention dans les deux sections centrales, qui portent directement sur le rapport « Théologie et philosophie »¹. Cette légère incohérence dans un texte aussi systématique peut être interprétée comme la trace d'une évolution dans l'œuvre de Tillich.

* Étude réalisée dans le cadre du projet de recherche « Paul Tillich », projet subventionné par le FCAR du Québec et par le CRSH du Canada.

1. Cf. *Systematic Theology*, I, The University of Chicago Press, 1951, pp. 3-8, 18-28, 59-66.

Tel sera précisément l'objet de notre enquête : nous tenterons de suivre, sur cette question du rapport philosophie-théologie, l'évolution de Paul Tillich aux principales étapes de son œuvre. Et nous avons pour cela une opportunité assez spéciale, un texte de Tillich lui-même pour nous guider dans notre démarche. Dans sa première autobiographie, en parlant de sa situation frontière entre la théologie et la philosophie, il nous fait part en effet de son évolution en ce domaine². Relisons ce qu'il nous en dit, avant de nous reporter aux textes mêmes auxquels il nous réfère.

Tillich rappelle d'abord que sa formation intellectuelle s'est effectuée parallèlement en philosophie et en théologie. Dès avant son entrée à l'université, il a déjà lu la *Critique de la raison pure* de Kant et la *Théorie des sciences* de Fichte. Il pourra donc pleinement profiter à Halle de l'enseignement philosophique de Fritz Medicus, qui commence alors ses travaux sur Fichte et l'idéalisme allemand. En théologie, le professeur dont il parle le plus longuement et avec le plus d'admiration est Martin Kähler. C'est lui qui a renouvelé pour son époque la compréhension de la doctrine paulinienne et luthérienne de la justification. Cette doctrine de la justification sera également pour Tillich le principe fondamental de toute sa théologie. Les années de formation universitaire se terminent par deux dissertations sur Schelling, l'une pour le doctorat en philosophie, l'autre en vue de la licence en théologie. Tillich affirme ici que c'est l'œuvre de Schelling, et tout particulièrement sa dernière philosophie, qui lui a permis de faire le lien entre ses idées théologiques sur la justification et ses principes philosophiques. Plus généralement encore, il reconnaît que, par son interprétation philosophique de la doctrine chrétienne, Schelling a ouvert la voie pour une « unification de la théologie et de la philosophie »³.

Et pourtant la solution de Schelling n'était pas pleinement adéquate, en raison précisément de sa forte inspiration idéaliste. L'expérience douloureuse des quatre années de guerre devait apporter là-dessus une révélation nouvelle, celle de l'abîme caché au fond de l'existence humaine. Toute nouvelle solution devrait donc tenir compte de cette expérience : « Si une réunion de la théologie et de la philosophie est jamais possible, elle ne sera réalisée que dans une synthèse qui fera justice à cette expérience de l'abîme dans nos vies. » Et Tillich ajoute aussitôt : « la philosophie de la religion a tenté de répondre à ce besoin. Elle demeure consciemment à la frontière entre la théologie et la philosophie, prenant soin de ne pas perdre l'une dans l'autre. Elle essaie d'exprimer l'expérience de l'abîme en concepts philosophiques et l'idée de justification comme la limite de la philosophie. » Tillich réfère ici à ses écrits des années 20, ceux de son premier enseignement berlinois, et il insiste tout particulièrement sur son premier grand ouvrage : *Le système des sciences*. C'est là qu'il entend élaborer « une conception claire de la relation logique » entre théologie et philosophie. Plus encore, il se propose là de répondre à la question épistémologique fondamentale : comment la théologie peut-elle être une science et quelle est sa relation aux autres sciences ?⁴

2. Cf. *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, New York, Charles Scribner's Sons, 1966 (paru d'abord en 1936), pp. 46-58.

3. Cf. *On the Boundary*, pp. 46-52.

4. Cf. *ibid.*, pp. 52-56.

À la fin de ce même chapitre, Tillich indique une autre évolution de sa pensée : « Quand la philosophie existentialiste fut introduite en Allemagne, j'en suis venu à une nouvelle compréhension de la relation entre théologie et philosophie. » L'exposé sur l'existentialisme est ici totalement consacré à Heidegger. Tillich rappelle qu'il enseignait à Marbourg en même temps que Heidegger, quelques années avant la parution de *Sein und Zeit*. Il mentionne aussi la grande affinité de sa pensée avec celle de son collègue de philosophie. Cela s'explique pour une bonne part par les sources communes de leur inspiration. Heidegger s'est aussi inspiré de Schelling, de Nietzsche et de Kierkegaard. Sa pensée philosophique est fortement teintée par ailleurs d'un certain mysticisme augustinien coulé dans une terminologie piétiste allemande. Cela fait que son interprétation de l'existence humaine se rapproche beaucoup de la conception chrétienne. Tillich ajoute cependant : « Évidemment, ce n'est pas une philosophie qui présuppose la réponse théologique à la question de la finitude humaine, pour l'expliquer ensuite en termes philosophiques. Cela serait une variante de l'idéalisme, tout le contraire donc d'une philosophie de l'existence. La philosophie existentialiste soulève de façon nouvelle et radicale la question dont la réponse est donnée à la foi dans la théologie. » Tillich exprime ici de la façon la plus claire la différence entre l'idéalisme et l'existentialisme concernant la question des rapports entre théologie et philosophie. L'idéalisme serait fondamentalement une théologie présentée en langage philosophique, pour autant qu'il adopte comme point de départ le point de vue de la foi chrétienne sur l'existence humaine. Par contre, l'existentialisme s'en tient à l'analyse de l'existence, avec toutes les questions qu'elle soulève, sans y mêler des considérations provenant de la révélation biblique. Tout le champ de la révélation et de la foi chrétienne se trouve ainsi libéré pour la théologie. Tillich peut donc conclure : « Ces idées (...) m'ont conduit à poser entre théologie et philosophie une distinction plus claire que je n'avais fait antérieurement dans ma philosophie de la religion. Mais je n'ai jamais renié leur relation mutuelle »⁵.

Ces dernières lignes laissent entrevoir que le vrai problème, la véritable difficulté pour Tillich aurait été de distinguer théologie et philosophie plutôt que de les unir. James Luther Adams notait déjà la difficulté de faire une démarcation chez Tillich entre ses écrits philosophiques et théologiques. Cette difficulté provient d'une part de ce que sa philosophie de la religion présente des idées manifestement empruntées à la théologie chrétienne ou présupposant certaines idées chrétiennes, d'autre part de ce que certains concepts philosophiques, comme l'Inconditionné, sont directement importés en théologie et identifiés aux catégories chrétiennes⁶. Plus récemment, Ingeborg C. Henel exprimait autrement la même difficulté en disant que « les théologiens ont critiqué Tillich pour avoir construit sa théologie de façon ontologique, alors que les philosophes lui reprochaient de résoudre les problèmes philosophiques à l'aide d'idées théologiques »⁷. Elle divisera donc elle-même son étude en deux parties,

5. *Ibid.*, pp 56-57.

6. Cf. James Luther ADAMS, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*, New York, Harper and Row, 1965, pp 259-260, 271-273.

7. Ingeborg C. HENEL, *Philosophie und Theologie im Werk Paul Tillichs*, Frankfurt-Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1981, p. 7.

cherchant d'abord comment l'élément philosophique est exploité en théologie (« La philosophie dans la théologie de Tillich »), pour voir ensuite comment la théologie imprègne sa philosophie (« La théologie dans la philosophie de Tillich »).

Ce n'est pas là cependant la voie que j'entends suivre ici. L'attention ne se portera pas directement sur les contenus philosophiques et théologiques dans l'œuvre de Tillich, mais plutôt sur ses réflexions plus formelles concernant les rapports des deux disciplines. J'ai choisi par ailleurs une approche diachronique, pour suivre l'évolution de Tillich à travers les différentes étapes de son œuvre. Adams avait déjà remarqué un changement chez Tillich à cet égard : sa conception des rapports philosophie-théologie, telle qu'il la propose dans la *Philosophie de la religion* de 1925 et dans les autres écrits de cette période, n'est pas encore la méthode de corrélation qui sera élaborée dans la *Théologie systématique*⁸. Nous avons vu que Tillich notait lui-même cette évolution dans son autobiographie de 1936. Mais l'analyse que nous avons faite de ce chapitre nous a permis de déceler encore une troisième étape. Car Tillich dit bien que c'est l'œuvre de Schelling qui lui a d'abord ouvert la voie de l'unification de la théologie et de la philosophie, mais que son expérience de la guerre l'a ensuite forcé à dépasser cette position schellingienne dans la nouvelle philosophie de la religion qu'il a élaborée au cours de ses premières années d'enseignement. Je distinguerai donc ici trois étapes : la période schellingienne, celle du premier enseignement, consacrée à la philosophie de la religion et à la théologie de la culture, et la période américaine, dominée par la *Théologie systématique*. Cette division tripartite se trouve bien cautionnée par Tillich pour la question qui nous occupe. Il se pourrait bien cependant qu'elle puisse être appliquée fructueusement à l'étude de plusieurs autres points de sa pensée. C'est du moins l'hypothèse méthodologique que nous avons formulée pour notre programme de recherche sur Tillich, et que nous commençons à vérifier dans cette étude.

II. LA PÉRIODE SCHELLINGIENNE

1. *Philosophie négative et philosophie positive chez Schelling*

La question du rapport entre théologie et philosophie chez Schelling s'est posée à Tillich de façon bien concrète à l'occasion de sa seconde dissertation académique. Le projet d'une thèse de philosophie sur Schelling ne faisait pas difficulté ; mais celui d'une thèse de théologie sur le même auteur demandait quelque justification. Effectivement, Tillich s'en explique dans son introduction. Il fait d'abord remarquer que cette question de la mystique et de la culpabilité n'est pas simplement une affaire de jeux dialectiques ou de rêveries philosophiques. Il s'agit là au contraire des problèmes les plus sérieux de la vie spirituelle. Il s'agit en somme de la question de l'union de la créature humaine avec son Créateur, de celle de la séparation du péché, et finalement de la question éminemment théologique de la justification. Pour faire ressortir encore plus le caractère théologique de ces questions, Tillich annonce qu'il

8. Cf. James Luther ADAMS, *op. cit.*, pp. 260-261.

présentera en notes plusieurs citations de théologiens, ce qui montrera par ailleurs la grande dépendance de la théologie par rapport à la philosophie moderne⁹. Il y a donc dans le système de Schelling toute une dimension théologique, qui n'en est pas moins réelle même si elle n'est pas caractérisée comme telle. Pour la reconnaître et découvrir son rapport à la philosophie proprement dite, il faut nécessairement partir d'une préconception de la théologie qui contienne en même temps sa différence avec la philosophie. Tillich insiste ici sur la justification comme question typiquement théologique. De façon plus générale encore, on pourrait dire que la théologie a pour objet propre la révélation biblique, qui porte elle-même sur l'histoire du salut ; tandis que la philosophie s'intéresse plutôt à la religion dans toute son extension, dans son essence universelle.

La distinction et la relation entre philosophie et théologie chez Schelling seront donc celles de la philosophie de la religion et de la philosophie de la révélation. En langage plus schellingien, on pourrait dire encore qu'il s'agit du rapport entre la « philosophie négative » et la « philosophie positive ». La philosophie négative ou rationnelle est caractérisée par sa méthode fortement a priori et déductive. C'est une philosophie typiquement idéaliste, pour autant qu'elle s'attache aux idées, aux essences, aux concepts des choses, en montrant leurs relations intrinsèques, comment elles procèdent les unes des autres. C'est donc bien une philosophie rationnelle, c'est-à-dire une philosophie de la raison, qui considère toute chose dans ses rapports logiques et dans son être logique au sein même de la raison. Par contraste, la philosophie positive est a posteriori et empirique. C'est une philosophie historique, puisqu'elle a pour objet des actes et événements qui s'accomplissent librement dans l'histoire, indépendamment de toute nécessité rationnelle. Ces actes cependant sont ceux mêmes de Dieu dans l'histoire humaine, dans ses libres rapports avec les hommes. Il s'agit d'abord de la création, en tant que libre position du processus cosmique. La chute, comme acte radical de la liberté humaine, déclenche, en même temps que l'histoire humaine, le processus de la religion, qui est celui de la rédemption et du salut de Dieu. En somme, l'objet spécifique de la philosophie positive ou historique, c'est l'histoire du salut. Et comme cet agir divin n'est rien d'autre que l'automanifestation de Dieu dans l'histoire, on peut dire tout aussi bien que l'objet propre de la philosophie positive, c'est l'histoire de la révélation¹⁰.

2. La première dissertation de Tillich sur Schelling

Sur la base de cette distinction fondamentale, nous supposons que le domaine propre de la philosophie, en tant que distincte de la théologie, est celui de la

9. « Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung », in *Gesammelte Werke*, I, 15-16 (*Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, translated by Victor Nuovo, Lewisburg, Bucknell University Press, 1974, pp. 25-26).

10. *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Breslau, H. Fleischmann, 1910, pp. 35-36, 129-130 (*The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, translated by Victor Nuovo, Lewisburg, Bucknell University Press, 1974, pp. 65, 147-148); cf. Jerome A. Stone, « Tillich and Schelling's Later Philosophy », in *Kairos and Logos*, edited by John J. Carey, Mercer University Press, 1984, pp. 4-8.

philosophie négative, tandis que le domaine spécifiquement théologique correspond plutôt à la philosophie positive dans son analyse de la révélation. Voyons d'abord quelques éléments de philosophie de la religion dans ce contexte de la philosophie négative ou rationnelle. Le premier principe est que l'essence de la religion s'identifie avec l'essence humaine elle-même. En d'autres termes, la conscience humaine est essentiellement une conscience religieuse, pour autant qu'elle est, de par sa nature même, position, affirmation de Dieu¹¹. Cette affirmation, bien simple en apparence, comporte cependant une dialectique fort complexe. Car la conscience religieuse n'en demeure pas moins une conscience humaine. Comme telle, elle est aussi essentiellement affirmation et position de soi : c'est le principe de la subjectivité humaine. Mais la dynamique propre à la conscience comporte également le moment de l'auto-transcendance, du dépassement de la pure subjectivité individuelle, dans l'affirmation du supra-individuel et de l'absolu. La position de soi se trouve ainsi assumée et dépassée dans la position de l'absolu qui est Dieu lui-même¹². Nous devons faire encore ici cependant un pas de plus ; car dire que la conscience humaine est conscience religieuse implique finalement qu'elle soit elle-même conscience divine. Et c'est là l'affirmation fondamentale de la philosophie de l'identité : l'identification finale de la conscience humaine et de la conscience divine. Ainsi Dieu n'est pas seulement objet mais sujet de la conscience humaine. Or cette unité s'accomplit dans l'acte radical de l'intuition intellectuelle, qui se situe elle-même au-delà de toute activité théorique autant que pratique. L'intuition intellectuelle est donc en même temps conscience humaine qui affirme Dieu et autoposition de la conscience divine. Elle constitue comme telle la fin transcendante de toute l'activité philosophique¹³. Notons enfin le caractère mystique de cette même intuition intellectuelle : c'est la participation mystique à l'auto-intuition de l'absolu¹⁴.

Il faut bien voir maintenant que la conscience religieuse qui vient d'être décrite est la conscience idéale, telle qu'elle préexiste en Dieu avant la rupture de la chute. Cet état idéal se retrouve cependant d'une certaine façon dans la vie contemplative, qui culmine elle-même dans l'intuition intellectuelle. Mais la vie contemplative n'est pas encore pleinement réelle. La véritable et actuelle réalité n'est atteinte qu'avec l'action volontaire et libre. Et c'est alors qu'apparaît à nouveau l'aliénation et la séparation d'avec Dieu, qui est le fait de toute liberté humaine. Or cette aliénation réelle ne peut pas être surmontée qu'en pensée, par la simple contemplation ; elle ne peut l'être réellement qu'en acte, par l'acte divin du salut qui réconcilie et réunit ce qui était séparé. On peut dire encore que l'intuition intellectuelle dans la vie contemplative n'établit qu'une relation idéale avec un Dieu qui n'est lui-même qu'une idée. Tandis que la véritable religion, réelle et actuelle, libre et spirituelle, nous réconcilie avec un Dieu libre, spirituel et personnel¹⁵. Et c'est ici qu'intervient le

11. *Die religionsgeschichtliche Konstruktion*, pp. 43-44 (transl., pp. 71-72).

12. *Ibid.*, pp. 95-96 (transl., pp. 119-120).

13. *Ibid.*, pp. 99-101 (transl., pp. 123-124).

14. *Ibid.*, p. 113 (transl., pp. 134-135).

15. *Ibid.*, pp. 76-78 (transl., pp. 100-102).

concept de révélation, qui ne signifie rien d'autre que l'acte libre et personnel de Dieu qui intervient dans l'histoire. C'est d'ailleurs ce même caractère libre et personnel qui fait que la révélation transcende l'ordre du rationnel, du naturel et du nécessaire¹⁶. Elle transcende par le fait même l'ordre de la philosophie négative et elle constitue l'objet propre de la philosophie positive. En des termes plus familiers, on pourrait dire tout simplement que la révélation transcende l'ordre de la philosophie et qu'elle constitue l'objet propre de la théologie.

3. *La seconde dissertation sur Schelling*

On retrouve les mêmes thèses fondamentales dans la seconde dissertation de Tillich sur Schelling. C'est dans l'intuition intellectuelle qu'est donnée la vraie connaissance de Dieu en tant qu'auto-intuition de l'absolu. Il y a là parfaite identité entre l'objet et le sujet de la connaissance : tel est le point de vue mystique¹⁷. C'est donc par la voie mystique qu'on tentera d'atteindre Dieu et de s'unir à lui. Mais le mysticisme de l'intuition intellectuelle est considéré encore ici comme un état idéal. Il peut bien percevoir les vérités éternelles de la nature divine, mais il ne peut pas atteindre Dieu lui-même dans sa réalité personnelle, puisque l'idéal et le réel sont séparés dans notre monde temporel¹⁸. Telle est précisément l'origine de la dichotomie entre la conscience mystique et la conscience coupable : « Mysticisme et conscience coupable, sentiment de l'unité avec l'absolu et conscience de l'opposition à Dieu, principe de l'identité de l'esprit absolu et de l'esprit individuel d'une part et conscience de la contradiction entre le Seigneur saint et la créature pécheresse d'autre part : voilà l'antinomie que la pensée religieuse dans l'Église s'est efforcée de résoudre de tout temps, et qu'elle doit constamment à nouveau s'efforcer de résoudre »¹⁹. Cette antinomie apparaît finalement comme étant celle de la connaissance intellectuelle et de la volonté morale : « D'un côté la volonté de vérité trouve satisfaction là seulement où est atteinte l'unité du connaissant et du connu, là où l'absolu est sujet tout autant qu'objet de connaissance ; et de l'autre, la loi morale, là où elle est comprise dans sa profondeur, fait voir la rébellion de la volonté contre le divin, l'hostilité du sujet contre Dieu »²⁰.

L'objet de la thèse cependant n'est pas seulement de montrer l'antinomie, encore moins de rejeter le mysticisme en raison de la conscience coupable. C'est bien plutôt de découvrir la voie d'une synthèse. Telle est précisément la question que pose Tillich dès l'introduction : « Au cours de son évolution philosophique, Schelling a-t-il réussi à construire une synthèse du mysticisme et de la conscience coupable, au sens où soient sauvegardés d'une part le principe d'identité et d'autre part le jugement purement négatif du péché »²¹. Il s'agit de voir en somme comment le péché peut être

16. *Ibid.*, p. 117 (transl., p. 137).

17. « Mystik und Schuldbewusstsein », *G.W.*, I, 63 (transl., pp. 74-75).

18. *Ibid.*, pp. 104-105 (transl., pp. 121-122).

19. *Ibid.*, p. 17 (transl., p. 27).

20. *Loc. cit.*

21. *Ibid.*, p. 16 (transl., p. 25).

lui-même intégré dans le cadre d'une relation religieuse avec Dieu, et quel type de religion il en résulte. Tel est le principe de la solution que Tillich découvre chez Schelling : « Cette solution unit manifestement le non total contre le péché avec la conscience de se tenir dans une identité indissoluble avec Dieu, même si ce n'est qu'en tant que vase de sa colère. Et elle peut surmonter cette antinomie, parce qu'elle pose au commencement de toute pensée l'exigence infiniment profonde et difficile de penser comme identiques le oui absolu et le non absolu. L'idée de vérité dans sa forme la plus haute est l'identité de la contradiction ; de même, la conscience coupable dans sa forme la plus profonde est l'attachement au Dieu en colère ; et les deux éléments s'unissent dans cette exigence dont l'accomplissement absolu est donné dans la croix du Christ »²². Il est bien évident ici que cette solution est théologique : celle-là même de la justification du pécheur. Et cela suppose que le problème était lui-même fondamentalement théologique. Mais le problème ne surgit qu'avec la considération des conditions concrètes de l'existence historique, telle qu'elle se réalise dans la philosophie positive. C'est donc seulement avec l'avènement de la philosophie positive qu'apparaît chez Schelling le point de vue spécifiquement théologique.

4. *Les 72 thèses de théologie systématique*

Dans ses deux dissertations académiques, Tillich n'a pas eu à définir clairement la distinction et le rapport entre philosophie et théologie. Nous l'avons déduit à partir des contenus, à partir surtout de ses considérations sur la philosophie négative et la philosophie positive de Schelling. Nous pouvons maintenant vérifier notre hypothèse, grâce à un inédit de Tillich, daté de décembre 1913, donc immédiatement postérieur aux deux dissertations sur Schelling. Ce précieux document vient d'être publié, avec traduction et commentaire, par Marc Michel²³. Il contient 72 thèses de théologie systématique. La première partie, intitulée « Théologie fondamentale », aborde directement les questions concernant le statut épistémologique de la théologie. C'est là que se trouve explicité le rapport de la théologie à la philosophie, plus précisément à la philosophie de la religion.

Le schéma de cette première partie ressemble beaucoup à celui de la seconde dissertation sur Schelling. Le premier type de connaissance qui s'y trouve décrit est celui de la connaissance philosophique, avec son ultime aboutissement qu'est la connaissance mystique : « En tant que le système absolu signifie le dépassement de toutes les oppositions, il est la mystique absolue » (thèse 15). Ce premier type de connaissance s'inscrit directement dans le contexte de la philosophie de l'identité. Son premier principe ontologique est que « dans la vérité absolue les oppositions : idéal et réel, abstrait et concret, formel et matériel, sont dépassées » (thèse 2). De là suit immédiatement le premier principe épistémologique, qui est « l'absolue identité

22. *Ibid.*, p. 97 (transl., pp. 112-113).

23. « Théologie systématique », dans Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, (coll. « Cogitatio fidei », 113), Paris, Éd. du Cerf, 1982, pp. 313-338.

de la pensée et de la vérité comme principe de la pensée » (thèse 3). Le système des sciences ne sera rien d'autre que le déploiement du premier principe (thèse 4). Ce système sera lui-même défini comme « l'ensemble de toutes les positions possibles de la pensée par rapport à la vérité ; son organisation est donnée par les deux rapports fondamentaux de la pensée à la vérité : la nature et l'esprit » (thèse 7). Cela signifie que le système des sciences se divise d'abord en philosophie de la nature, au sens schellingien, et en philosophie de l'esprit. Cette dernière s'articule elle-même en « philosophie de la culture, de la morale et de la religion » (thèse 9). Toute la suite de la première section sera consacrée à la philosophie de la religion, que Tillich élabore ici plus longuement, puisque c'est par rapport à elle qu'il situera ensuite la théologie. Rappelons d'abord que « la philosophie de l'esprit comporte trois moments : elle est en même temps phénoménologique, historique et normative, conformément au mouvement du concept qui va du général par le déterminé vers le parfait » (thèse 9). Il y aura donc dans un premier temps « déduction du principe philosophique de la religion à partir du principe scientifique en général » (thèse 11). Il faudra ensuite procéder à une considération de type historique et voir comment « la religion concrète naît de la liaison du principe religieux avec un degré de culture déterminé en vue d'une culture religieuse particulière » (thèse 13). Au terme de ce processus historique, la religion parvient à son but ; la religion absolue se trouve enfin réalisée dans le royaume idéal (thèse 14). C'est alors que la philosophie de la religion atteint elle-même son but, portant ainsi tout le système des sciences à son ultime achèvement dans la parfaite connaissance mystique : « En tant que le système absolu signifie le dépassement de toutes les oppositions, il est la mystique absolue » (thèse 15).

Suivant le schéma de la seconde dissertation sur Schelling, au point de vue de l'unité mystique absolue doit suivre celui de la désintégration de cette unité et de la contradiction. Dans cette seconde dissertation, le point de vue de la contradiction est celui de la conscience coupable. L'opposition des deux points de vue est alors celle de la connaissance mystique et de l'agir moral. Les termes de l'opposition doivent être modifiés maintenant, puisque tout se passe ici dans le domaine de la connaissance, dans une perspective épistémologique. On trouve déjà cependant dans la seconde dissertation une opposition qui se situe directement dans cette perspective épistémologique. Car l'intuition intellectuelle de l'unité de l'esprit et de la nature ne s'y oppose pas seulement à la séparation qu'entraîne l'agir moral, mais aussi à la juxtaposition entre nature et esprit qui émane de la réflexion scientifique. La pure objectivité des sciences empiriques de la nature implique en effet un mode de connaissance purement extérieur à la réalité connue²⁴. C'est donc cette opposition de l'intuition et de la réflexion qui sera retenue ici : « Face au point de vue absolu, nous trouvons le point de vue de la relativité ou de la réflexion, c'est-à-dire le point de vue pour lequel l'unité du système absolu est abolie et où règne la contradiction » (thèse 16). Notons bien que ce point de vue de la réflexion n'est pas inclus dans « le système des sciences » ; tout au contraire il marque l'abolition du système. Tillich parle donc ici du « système des sciences » dans un sens purement idéaliste, qui, assez curieusement, exclut ce que

24. « Mystik und Schuldbewusstsein », *G.W.* I, 43-44 (transl., pp. 54-55).

nous appelons aujourd'hui proprement « sciences », c'est-à-dire les sciences exactes de la nature et de l'histoire. M. Michel écrit bien justement à ce sujet : « La réflexion n'est qu'un chemin bâtard voué à l'échec. Il semble bien que Tillich considère le point de vue de la relativité comme une sorte de dégénérescence du point de vue absolu »²⁵. Il faut rappeler cependant que dans la perspective idéaliste ce chemin bâtard et ce point de vue dégénéré est précisément celui des sciences modernes de la nature et de l'histoire. Il n'y a là rien d'in vraisemblable, quand on pense que, beaucoup plus récemment encore, nos maîtres thomistes portaient sur ces mêmes sciences modernes un jugement identique, à partir cette fois de la notion aristotélicienne de science.

On a vu que la question principale soulevée par Tillich dans sa seconde dissertation était celle d'une synthèse possible entre les deux points de vue contradictoires du mysticisme et de la conscience coupable. Il en va de même ici, du point de vue épistémologique cette fois. La contradiction entre le point de vue absolu et le point de vue relatif doit être dépassée, non pas par l'élimination du point de vue relatif, mais par son intégration dans le point de vue absolu : « Le point de vue absolu doit aussi, sans préjudice de son absoluité, s'abaisser vers le relatif et l'élever vers lui. L'intuition doit entrer dans la sphère de la réflexion, de la particularité, de la contradiction, pour conduire la réflexion par elle-même et au-delà d'elle-même. Ce rapport est le paradoxe » (thèse 22). Cette nouvelle perspective épistémologique, définie par le paradoxe, est précisément celle de la théologie : « Comprendre théologiquement veut dire : comprendre par le paradoxe » (thèse 23). Les affirmations théologiques seront donc elles-mêmes caractérisées par le paradoxe. Ainsi en est-il du paradoxe de la justification, où un même individu est nié comme pécheur et affirmé ou accepté comme justifié (thèse 24). Et il en va de même pour le paradoxe de l'incarnation, « selon lequel dans Jésus de Nazareth l'absolu s'est abaissé vers le relatif et le relatif est retourné à l'absolu » (thèse 25).

La théologie se définit donc par le paradoxe, qui signifie lui-même la synthèse des contradictions, comme l'absolu et le relatif, l'intuition et la réflexion. Le point de vue absolu de l'intuition comporte aussi une synthèse, mais il s'agit alors d'une synthèse d'éléments en rapport d'opposition (*Gegensatz*), non pas en rapport de contradiction (*Widerspruch*) comme dans le cas du paradoxe. S'il n'y avait que ce point de vue absolu, la théologie s'identifierait tout simplement à la philosophie, plus précisément à la philosophie de la religion. Elle s'en distingue vraiment dès qu'intervient la contradiction et le paradoxe. La dynamique propre de la philosophie est alors déterminée par le cycle de l'opposition, qui part de l'absolu et qui y retourne par la médiation de l'opposition. Par contraste, le cycle de la théologie est celui de la contradiction, car le retour à l'absolu s'accomplit cette fois à travers la contradiction et le paradoxe. On trouve donc ici la confirmation de l'hypothèse énoncée plus haut : dans le contexte de la pensée schellingienne, la théologie correspond plus spécialement à la philosophie positive ou historique, qui a pour objet l'existence concrète avec ses contradictions et la révélation salvifique avec ses paradoxes.

25. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 157.

III. LA PÉRIODE DU PREMIER ENSEIGNEMENT

1. *Les sciences de l'esprit*

Quand il aborde la période de son premier enseignement universitaire, Tillich réfère directement à son ouvrage de 1923, *Le système des sciences*, où il a tenté d'élaborer une claire conception de la relation entre théologie et philosophie. Il nous révèle que son objectif central était alors de trouver une place pour la théologie dans l'ensemble de la connaissance humaine, de montrer en quel sens elle peut être dite « science », quel est son rapport aux autres sciences et sa méthode spécifique. Il y est parvenu en classifiant les diverses disciplines comme sciences de la pensée, de l'être et de la culture ; en fondant tout le système des sciences sur une philosophie du sens ; en définissant la métaphysique comme la tentative d'exprimer l'Inconditionné par des symboles rationnels, et la théologie comme une métaphysique théonome. Toute cette analyse se trouve donc fondée sur le présupposé du caractère théonome de la connaissance ; la pensée se trouve enracinée dans l'Absolu, qui est lui-même fondement et abîme du sens. Il s'ensuit que la théologie ne peut être considérée comme une branche du savoir à côté des autres, ni même comme une discipline spéciale à côté de la philosophie. Son objet propre n'est pas matériellement distinct de celui des autres sciences et de la philosophie en particulier : il est précisément le fondement absolu qui constitue le présupposé de toute connaissance et de la philosophie tout particulièrement. Théologie et philosophie se trouvent ainsi étroitement reliées entre elles, tout comme religion et connaissance²⁶. Reprenons maintenant chacune des étapes de cette voie que vient de nous tracer Tillich.

Il importe d'abord de dégager le principe de cette classification systématique des sciences. Il ne peut être autre que l'essence même de la connaissance. Or l'idée de connaissance implique deux éléments essentiels : l'acte lui-même, que nous appelons ici « pensée », et ce vers quoi cet acte est dirigé, « l'être ». Ce ne sont pas là deux éléments statiques. Tout au contraire, Tillich nous fait voir la dialectique complexe et très dynamique qui s'instaure entre eux. Car d'une part la pensée tente d'absorber l'être en elle, en le rendant translucide, en le dissolvant avec toutes les déterminations de la pensée que sont les concepts, les lois et les théories. Et d'autre part l'être résiste à cette dissolution dans la pensée. Il demeure essentiellement inassimilable, étranger, irréductible à la pensée. L'être apparaît ainsi comme transcendant par rapport à la pensée, c'est-à-dire infini et radicalement incompréhensible. Nous aboutissons par là à un double principe : celui de l'unité ou identité de la pensée et de l'être, et celui du conflit ou contradiction de la pensée et de l'être²⁷.

Nous avons vu, dans les écrits de la période schellingienne, que Tillich n'en reste pas aux deux points de vue opposés de l'identité et de la contradiction. Il cherche

26. *On the Boundary*, pp. 55-56.

27. « Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden », *G.W.* I, 117-119 (*The System of the Sciences according to Objects and Methods*, translated by Paul Wiebe, Lewisburg, Bucknell University Press, 1981, pp. 33-36).

toujours un point de vue ultérieur, qui fera la synthèse entre les deux premiers. Il en va de même ici. Au point de vue de « la pensée absolue » et de « l'être absolu », succède le point de vue de « l'esprit ». Ce troisième moment de la dialectique fait la synthèse des deux premiers, car la pensée et l'être se rencontrent dans l'esprit, qui n'est lui-même rien d'autre que la pensée comme existante, que « l'autodétermination de la pensée dans l'être ». En effet, la pensée n'est pas seulement dirigée vers l'objet, qui est autre qu'elle-même. Elle se dirige aussi vers elle-même dans la conscience de soi. Or la conscience de soi implique aussi maîtrise de soi et réalisation de soi-même. D'où les caractéristiques de l'esprit que sont la liberté, la subjectivité, la créativité et la « validité », c'est-à-dire la perception et la réalisation des valeurs. Car l'être humain en tant que « spirituel », en tant que porteur de l'esprit, n'est pas seulement un objet donné dans l'existence ; il se réalise lui-même, grâce à sa conscience de soi ; il se réalise de façon créatrice à partir de normes, de valeurs librement reconnues et choisies ; il se réalise donc de façon libre et responsable. Voilà ce qu'on entend ici en affirmant que par l'esprit la pensée de l'être se réalise elle-même comme être²⁸.

Le système des sciences s'articule directement sur ces principes philosophiques. On pourrait dire encore que l'épistémologie s'articule directement sur l'ontologie. Cela s'explique par la parfaite adéquation qu'on trouve ici entre les principes de la connaissance et les principes de l'être, les deux s'unifiant d'ailleurs au niveau de l'esprit. Et comme le sens est lui-même l'effet formel de l'esprit, et qu'il constitue ainsi une autre expression de la synthèse de l'être et de la pensée, Tillich pourra dire, dans son autobiographie de 1936, qu'il fonde tout le système des sciences sur une philosophie du sens. La distinction des trois principes que sont la pensée, l'être et l'esprit engendre donc la classification des sciences en sciences de la pensée (*Denkwissenschaften*), sciences de l'être (*Seinswissenschaften*) et sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). Les sciences de la pensée sont des sciences purement formelles, telles la logique et les mathématiques, où l'on fait abstraction de tout contenu déterminé. Dans les sciences de l'être, c'est le contenu, en tant qu'autre que la pensée, qui fait l'objet de la connaissance, et qui force la pensée à s'adapter à lui. Prennent place dans cette catégorie toutes les sciences de la nature et de l'histoire, y compris les sciences psychologiques et sociales, appelées aujourd'hui « sciences humaines ». Toutes ces sciences peuvent être dites expérimentales ou exactes : elles sont caractérisées par l'objectivité de leur méthode et de leurs conclusions²⁹.

L'effort principal de Tillich dans cet ouvrage porte cependant sur la troisième catégorie, les sciences de l'esprit. C'est là le point essentiel du système, la thèse la plus originale et, croyons-nous, toujours aussi actuelle. Et c'est là aussi l'aspect du système qui nous intéresse le plus, puisque c'est dans ce contexte des sciences de l'esprit que se situent les sciences philosophiques et la théologie elle-même. Tillich s'applique donc à définir les sciences de l'esprit, et cette définition signifie en même temps la revendication de leur statut particulier, de leur essence propre, distincte des deux autres catégories. Il importe d'abord de distinguer soigneusement les sciences de

28. *Ibid.*, pp. 119-120 ; cf. pp. 210-218 (transl., pp. 36-37 ; cf. pp. 137-145).

29. *Ibid.*, pp. 120-121 (transl., pp. 37-38).

l'esprit des sciences expérimentales, et tout particulièrement des sciences humaines comme la psychologie expérimentale. Celles-ci ont une approche strictement objective : elles constatent ce qui est, elles observent les phénomènes et elles les expliquent par les lois de l'être connu, donc par des lois elles-mêmes réelles, existantes. L'approche des sciences de l'esprit est différente. Elles ne considèrent pas seulement ce qui est, mais ce qui devrait être ; et à partir de ce qui devrait être, elles jugent et critiquent ce qui est. Par conséquent, les lois qu'elles considèrent sont aussi différentes : ce ne sont pas les lois réelles des choses telles qu'elles sont, mais les lois idéales des choses telles qu'elles devraient être. En d'autres termes, ces lois sont des normes : voilà pourquoi les sciences de l'esprit seront dites elles-mêmes sciences « normatives ». Un autre aspect spécifique des sciences de l'esprit, c'est leur caractère producteur ou créateur. Elles ne se contentent pas d'observer un objet existant ; elles contribuent elles-mêmes à réaliser, à poser dans l'existence ce même objet connu. Elles ne se contentent pas d'observer d'une part les réalités existantes et d'autre part les normes idéales ; elles appliquent ces normes à la réalité, en réalisant ce qui devrait être. En ce sens, elles ne sont pas seulement objectives, car le sujet participe alors activement à l'acte même de la connaissance, en modifiant l'objet connu selon les normes et les valeurs reconnues par lui. On voit dès lors comment les sciences de l'esprit participent elles-mêmes à ces propriétés de l'esprit que sont la subjectivité, la créativité et le caractère normatif³⁰.

Il importe tout autant cependant de bien distinguer les sciences de l'esprit de l'autre catégorie déjà mentionnée, les sciences logiques. Tillich s'en prend ici à un logicisme ou rationalisme pur, pour qui toute réalité, et particulièrement celle de l'esprit, serait pleinement logique et rationnelle. Il n'en va pas ainsi pour les sciences de l'être, parce que l'être demeure irréductible à la pensée, nous l'avons vu. Il n'en va pas ainsi non plus pour les sciences de l'esprit, parce que l'esprit se trouve lui-même uni à l'être. Toute réalité spirituelle comporte donc non seulement une forme rationnelle, mais aussi un donné irrationnel, profond et mystérieux, qui fait irruption à travers cette forme rationnelle. Nous avons vu que la méthode propre aux sciences de l'esprit ne peut être la méthode expérimentale et objective des sciences de la nature et de l'histoire. Il nous faut dire maintenant qu'elle ne peut pas être non plus la méthode purement logique propre aux sciences de la pensée. Tillich l'appellera « métalogue », c'est-à-dire « logique à cause des formes de la pensée (*Denkformen*), métalogue à cause du contenu de l'être (*Seinsgehaltes*) ». Tout acte de l'esprit comporte donc ces deux aspects de la *forme* rationnelle et du *contenu* irrationnel, vital et infini. Ainsi, deux actes spirituels seront spécifiquement distincts selon la prédominance de l'un ou l'autre pôle, de la forme ou du contenu. Il en sera de même pour les différentes sciences de l'esprit, qui se distingueront selon que l'accent portera sur l'aspect logique ou métalogue de la méthode³¹.

Cet aspect spécifiquement métalogue nous permet encore de mieux comprendre une remarque de Tillich à propos de sa philosophie de la religion des années 20. Il y a

30. *Ibid.*, p. 121 ; cf. pp. 218-221 (transl., p. 38 ; cf. pp. 145-149).

31. *Ibid.*, pp. 121-123 (transl., pp. 38-41).

refusé la voie néo-kantienne à cause de son panlogisme, qui l'empêche de faire droit à l'expérience de l'abîme et du paradoxe. Cette expérience fut la sienne au cours de la première guerre mondiale ; il a voulu l'exprimer dans sa philosophie de la religion et en tenir compte plus spécialement dans sa conception des rapports entre théologie et philosophie³². Il semble bien qu'on puisse préciser maintenant où et comment l'expérience de l'abîme dans nos vies s'est traduite en concepts philosophiques à cette époque du premier enseignement de Tillich. C'est dans ce concept d'être comme profondeur et puissance créatrice de toute réalité, comme élément irrationnel, vital et infini dans la dynamique de l'esprit ; et plus particulièrement encore dans ce concept de contenu (*Gehalt*), qui par opposition à la forme de la pensée désigne précisément l'aspect profond et mystérieux de l'être.

2. *Trois niveaux des sciences de l'esprit : philosophique, historique et systématique*

Une fois reconnu le caractère spécifique des sciences de l'esprit, il nous faut voir maintenant leur organisation interne, pour percevoir finalement le rapport de la théologie à la philosophie dans ce nouveau contexte. Il faut d'abord distinguer ici trois niveaux de disciplines : philosophique, historique et systématique. Les sciences de l'esprit visent comme but de la connaissance la construction d'un système qui est un contexte de sens. C'est en cela précisément qu'elles impliquent production et création. Or cette création d'un système se réalise à partir d'un élément universel et d'un élément concret, en opérant la synthèse des deux. L'élément universel consiste dans la forme idéale qui doit être réalisée : tel est l'objet spécifique de la philosophie comme doctrine des principes du sens (*Sinnprinzipienlehre*). L'élément concret, matériel, se trouve alors constitué par les différentes créations de l'esprit déjà disponibles : elles sont objets de l'histoire en tant que doctrine de la matière du sens (*Sinnmateriallehre*). Le système apparaît donc lui-même comme l'élément synthèse dans les sciences de l'esprit (*Sinnsystemlehre*)³³.

Reprenons chacun de ces niveaux de connaissance pour les déterminer de plus près. La philosophie est considérée ici comme science de l'esprit. Son objet est le plus universel et le plus fondamental. Elle est définie comme la doctrine des fonctions de l'esprit et de leurs catégories. Les fonctions de l'esprit constituent les différents domaines du sens, qui sont les différentes sphères de la culture. Et c'est à la philosophie qu'il revient de définir ces différents types d'activités de l'esprit, de distinguer par exemple l'art et la science, la politique et le droit. Mais la philosophie doit aussi déterminer la structure fondamentale de chacune de ces sphères du sens et de la culture. Elle le fait par l'étude des catégories, des formes qui constituent les objets dans telle ou telle sphère du sens. Ainsi, pour qu'un agir soit moral, il doit être volontaire, avoir une fin, être inspiré par l'intention de cette fin et être soumis à une loi qui oblige. On pourrait donc considérer ici le volontaire, la finalité, l'intention, la

32. *On the Boundary*, pp. 52-53.

33. « Das System der Wissenschaften », *G.W.*, I, 222-224 (transl., pp. 149-152).

loi et l'obligation comme des catégories morales. Et puisque ces catégories constituent les principes fondamentaux de cette sphère du sens, on pourra appeler la science qui en traite « doctrine des principes du sens »³⁴.

C'est dans l'histoire que se réalisent concrètement les principes du sens. C'est dans l'histoire que s'effectue l'accomplissement du sens. Car cet accomplissement est création de l'esprit, et il n'y a de création que dans l'histoire et par l'histoire. Les sciences de l'esprit doivent donc nécessairement comprendre une section historique, consacrée à l'étude de ces réalisations multiformes de l'esprit au cours des siècles. Ce genre historique bien spécial, Tillich l'appelle ici « histoire de l'esprit » (*Geistesgeschichte*). Ce n'est donc pas seulement une histoire descriptive, une histoire qui raconte. C'est une histoire qui comprend, et qui comprend selon la rationalité propre de chaque domaine en cause. Ainsi, l'histoire de la science dont il s'agit ici serait l'histoire faite par un scientifique, qui saurait déceler dans l'évolution de sa discipline les moments les plus significatifs, les éléments les plus importants pour la compréhension de la problématique actuelle et pour la découverte de nouvelles solutions. Une telle analyse cherche donc à connaître comment les principes fondamentaux et universels d'un secteur de la culture sont réalisés concrètement dans telle situation historique; par exemple, quelle est la méthode utilisée dans telle réalisation scientifique, quel est le style propre à telle création artistique. Mais la tâche de l'histoire de l'esprit n'est pas seulement analytique; elle est aussi d'ordre typologique. Il ne suffit pas d'analyser le matériel que nous présente l'histoire; il faut aussi l'arranger, l'organiser. Et le but de cette seconde tâche est de faire apparaître au cours de l'histoire différents types de sciences, d'art, de droit et de politique. Par exemple, quel est le type de science pratiquée par les platoniciens et les aristotéliens, et comment ces différents types scientifiques se retrouvent-ils tout au long de l'évolution de la science. Tillich ajoute ici deux remarques importantes. La première, d'inspiration théologique, est que cet arrangement typologique doit se faire d'après la perspective des éléments fondamentaux du sens, que sont la forme et le contenu. La seconde est que tout ce travail de typologie est au service de la systématique: en faisant la revue des différents types, on conçoit le type idéal qui pourrait réaliser la parfaite synthèse des éléments en tension³⁵.

Nous en venons par là au troisième niveau des sciences de l'esprit, celui de la systématique. Tillich l'appelle aussi la doctrine des normes du sens, car c'est précisément ce caractère normatif qui la distingue. Lorsque le principe universel et idéal du sens passe à travers l'histoire et qu'il se remplit de la matière du sens, c'est alors qu'il devient norme du sens, système de sens. Ainsi, le principe idéal de la vérité doit être appliqué à la réalité concrète pour devenir une vision scientifique du monde. De même, le principe idéal de la justice doit être appliqué à la réalité sociale concrète pour devenir un système social valable. La systématique fait donc la synthèse entre l'universel et le concret, entre le philosophique et l'historique³⁶.

34. *Ibid.*, pp. 230-235 (transl., pp. 159-164).

35. *Ibid.*, pp. 238-241 (transl., pp. 167-170).

36. *Ibid.*, pp. 241-242 (transl., pp. 170-171).

Il s'ensuit dès lors une tension inévitable entre l'aspect philosophique et l'aspect systématique des sciences de l'esprit. La philosophie considère tout d'un point de vue universel. Chaque système concret de sens lui apparaît donc comme particulier, limité, relatif. Ainsi tel système moral n'est qu'une réalisation concrète des principes moraux. D'autres systèmes de morale sont possibles, et ils ont en commun d'être différentes applications des principes, des catégories de la moralité. Ce point de vue universel de la philosophie, Tillich l'appelle ici le point de vue critique. Par opposition, le point de vue de la systématique, son point de départ, c'est le concret. Elle reconnaît cependant dans ce réel concret la réalisation de l'universel : d'où sa prétention à la validité universelle. Ainsi, si je reconnais comme vraiment valable ce système moral qui est le mien, je ne le considère pas simplement comme une morale possible parmi plusieurs ; les autres façons d'agir me sembleront immorales, primitives ou aberrantes. Et cela est encore plus évident dans le domaine religieux. On entrevoit déjà la signification du problème soulevé pour les rapports entre la philosophie de la religion et la théologie. Tillich ajoute cependant que ces deux points de vue philosophique et systématique ne sont pas seulement opposés, antithétiques. Ils sont aussi complémentaires, plus précisément interdépendants. Ainsi, la philosophie dépend de la systématique, pour autant qu'elle puise ses principes, par abstraction, à partir des réalisations concrètes du sens. Il n'y a pas seulement des religions occidentales et des religions orientales ; il y a aussi une idée occidentale de la religion ; certains diront même que l'idée de religion est elle-même occidentale. Par ailleurs, la philosophie ne peut se contenter de ces principes abstraits ; pour rejoindre la vie, elle doit s'unir à l'élément positif que comporte la systématique. Une religion purement rationnelle et philosophique ne sera jamais une vraie religion vivante. Mais la systématique a tout aussi besoin de l'élément critique que comporte la philosophie. Elle doit s'élever à l'universel pour bien apprécier et formuler sa position propre. Autrement, elle n'est plus que l'affirmation arbitraire d'un point de vue particulier. Ce n'est plus alors qu'une affirmation « confessionnelle », qui n'est pas encore systématique. Et l'on sait le danger qui menace une telle affirmation absolue, non critique, d'un simple point de vue individuel et particulier : l'hétéronomie, c'est-à-dire l'imposition induite à tout le monde de son propre point de vue particulier³⁷.

Nous avons parlé jusqu'ici de façon générale des trois niveaux des sciences de l'esprit. Il nous faut voir maintenant plus précisément comment cette trilogie philosophie-histoire-systématique se retrouve dans chacune des sphères de l'esprit. Cela suppose déjà connue la division des fonctions de l'esprit, que Tillich élabore ici un peu comme la cartographie de l'esprit. Contentons-nous de rappeler les principales conclusions. Les fonctions de l'esprit se divisent d'abord en théoriques et pratiques, et chacun de ces deux genres se subdivise lui-même en deux espèces. Le domaine théorique de l'esprit comprend donc la science et l'art : la forme et la raison dominant dans le premier type d'activité, tandis que le second est caractérisé par le contenu et l'intuition. Selon les mêmes critères, le domaine pratique se répartit aussi en deux

37. *Ibid.*, pp. 242-243 (transl., pp. 171-173).

secteurs : le secteur juridique, où prédomine la forme rationnelle de la loi, et le secteur politique, où domine plutôt la substance vitale de la communauté³⁸.

Cette organisation des fonctions de l'esprit permet d'entrevoir plus en détails la configuration des sciences de l'esprit. Il y aura donc une philosophie de la science, ou épistémologie, une histoire et un système des sciences. La même trilogie se retrouvera aussi dans la sphère esthétique : la philosophie de l'art s'intéresse à l'essence de l'art et à ses catégories fondamentales, en tant que distinctes des catégories scientifiques ; l'histoire « spirituelle » de l'art s'attache tout particulièrement à l'histoire du style, en faisant voir en chaque type la tension de la forme et du contenu ; enfin la doctrine normative de l'art propose la synthèse idéale où ces deux éléments fondamentaux du sens s'unissent dans une parfaite balance. Dans la sphère pratique, on peut reconnaître de la même façon d'une part la philosophie, l'histoire et la systématique du droit, d'autre part la philosophie, l'histoire et la doctrine normative de la « communauté ». Mais la communauté peut être immédiate et naturelle comme la famille ; ce peut être aussi une communauté douée de pouvoirs politiques, comme l'État. Dans ce dernier cas, la science de l'État est à proprement parler la politique, où l'on pourra distinguer encore une fois les aspects philosophique, historique et systématique³⁹.

3. Deux attitudes de l'esprit : automone et théonome

On pourrait croire que les rapports entre théologie et philosophie suivent immédiatement de là. On pourrait penser en effet que, puisque la religion fait elle-même partie de la culture, on devra distinguer dans ce domaine également une doctrine des principes du sens, soit une philosophie de la religion, une doctrine de la matière du sens, soit une histoire de la religion, et une doctrine des normes du sens, soit une systématique de la religion, ou théologie. Cette conclusion, Tillich semble en même temps l'affirmer et la nier, montrant bien par là le caractère paradoxal de la philosophie de la religion et de la théologie. Ce semble être en effet la conclusion la plus naturelle de tout ce qui précède. Effectivement, dans un passage où il distingue philosophie de la science et doctrine normative de la science, philosophie de l'art et doctrine normative de l'art, philosophie du droit et doctrine normative du droit, philosophie de la communauté et doctrine normative de la communauté, Tillich conclut ainsi son énumération : « et finalement la philosophie de la religion (la doctrine théonome des principes du sens) et la doctrine normative de la religion (la doctrine théonome des normes du sens) »⁴⁰.

38. *Ibid.*, pp. 228–230 (transl., pp. 156–158). — Je ne retiens pas ici la distinction ultérieure des fonctions « supportantes » (*fundierende*) et « supportées » (*fundierten*). Il semble qu'on puisse, sans trahir l'essentiel de la pensée de Tillich, faire ici l'économie de cette nouvelle distinction, qui complique beaucoup les choses, qui ne se trouvait pas dans le premier exposé de 1919, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », et que Tillich lui-même laissera tomber dans son ouvrage de 1925, *Philosophie de la religion*. Je dois avouer cependant que c'est toute la question de la « métaphysique » que je mets ainsi entre parenthèses, et qu'il faudra bien reprendre un jour.

39. *Ibid.*, pp. 246–269 (transl., pp. 175–201).

40. *Ibid.*, pp. 241–242 (transl., p. 171).

Dans cette dernière citation, les parenthèses sont de grande importance ; elles signifient une importante restriction par rapport à l'affirmation principale. Et cette restriction se comprend bien, puisqu'elle vient directement d'une conviction fondamentale de Tillich. Nous avons vu qu'il n'a fait aucune place pour la religion dans sa présentation des différentes sphères théoriques et pratiques de l'esprit. Cette omission est significative. Pour Tillich, en effet, la religion n'est pas une fonction particulière de l'esprit parmi les autres ; elle n'est pas une sphère de la culture parmi d'autres. Elle n'est pas non plus une fonction spéciale qui se distinguerait de la culture en général, et qui prendrait place à côté d'elle. Car lorsqu'une fonction religieuse se trouve juxtaposée à une fonction culturelle, par exemple le dogme juxtaposé à la science, l'Église juxtaposée à l'État, la fonction religieuse, par sa prétention à l'absolu, viole nécessairement l'autonomie de la fonction profane. La culture protège alors son autonomie en devenant purement séculière, c'est-à-dire en se retirant hors de la religion, en isolant la religion. Ainsi, religion et culture deviennent comme deux fonctions indépendantes et séparées, alors que leur vrai rapport est celui des deux éléments fondamentaux du sens, le rapport du contenu (*Gehalt*) aux différentes formes du sens⁴¹.

Si la religion et la culture ne peuvent être considérées comme des fonctions parallèles et juxtaposées, il en va de même pour les sciences de la religion et de la culture. Lorsque ces deux catégories de sciences coexistent, dira Tillich, on se trouve face à un conflit culturel non résolu. Et c'est là précisément l'objectif de son système des sciences, de proposer une solution à ce conflit, de surmonter cette dualité. Dans l'ordre de la philosophie, cette problématique signifie que tout le système des sciences tend à dépasser la dualité « philosophie de la religion » et « philosophie de la culture ». Cela signifie finalement que l'objectif ultime de la philosophie de la religion est de se dépasser elle-même dans un type supérieur qui réalise la parfaite unité de la religion et de la culture : « Sa plus haute tâche est de se supprimer elle-même dans son statut distinct et indépendant, et de faire voir son unité avec la philosophie autonome. Moins elle réussit dans cette tâche, plus elle œuvre à l'intérieur du conflit culturel, plus elle devient aussi la philosophie d'une fonction particulière, plus elle devient philosophie de la religion face à la philosophie de la culture »⁴².

La même critique doit être portée maintenant contre la théologie, conçue comme discipline particulière à côté des autres. Cette conception de la théologie peut cependant se manifester sous deux formes opposées, l'une séculière, l'autre religieuse. Dans sa forme séculière et rationnelle, la théologie pourrait être appelée aujourd'hui « sciences religieuses » et être définie comme l'étude objective du phénomène religieux en général ou plus spécialement de la foi chrétienne. La théologie s'établit ainsi de plein pied dans le domaine rationnel de la culture, et elle peut facilement défendre sa légitimité comme science, puisqu'elle utilise les mêmes méthodes rationnelles que les autres sciences. Tillich affirme cependant : « dans une attitude spirituelle purement autonome, la théologie sera nécessairement supprimée. » En effet, si le phénomène

41. *Ibid.*, pp. 272-273 (transl., p. 204).

42. *Ibid.*, pp. 273-274 (transl., p. 205).

religieux ou chrétien n'est rien de plus qu'un phénomène culturel, rien de plus qu'un phénomène historique, psychologique et social, on ne voit vraiment pas pourquoi il faudrait pour le comprendre une autre science, à côté et en plus des sciences historiques, psychologiques et sociales. Mais la théologie se présente aussi comme discipline particulière sous une autre forme, cette fois religieuse et surnaturelle. Il s'agit alors de la « doctrine sacrée », qui s'oppose par là aux sciences profanes. Cette science sacrée se définit par un objet surnaturel et sacré, Dieu lui-même. Elle porte plus précisément sur la révélation de Dieu, et elle se consacre entièrement à l'étude des symboles de la foi d'une confession religieuse particulière. Une telle conception comporte un double inconvénient : elle abaisse l'absolu au niveau du relatif en pensant Dieu comme un objet à côté des autres, et elle absolutise les croyances d'une confession particulière, exaspérant ainsi le conflit entre dogme et science, entre commandements de Dieu et morale séculière, en un mot entre religion et culture⁴³.

Il faudra donc parler de la théologie comme on l'a fait pour la philosophie de la religion. En tant que science de la religion ou science de Dieu, la théologie se situe d'emblée dans une problématique d'opposition entre sciences religieuses et sciences profanes. Mais sa tâche authentique consiste précisément à sortir de cette problématique, à dépasser cette opposition. Selon sa dynamique propre, elle tend à vaincre la dualité : « systématique de la religion » et « systématique de la culture ». Et par là elle tend à se dépasser elle-même pour atteindre une méta-systématique qui réalise l'unité des deux. Si l'on se demande maintenant ce que peut bien signifier cette science systématique de la culture que nous venons d'opposer à la systématique de la religion, ne faut-il pas dire qu'il s'agit là tout simplement de la philosophie au sens le plus commun du terme, en tant que vision globale du monde et de la vie humaine. Ainsi, la question de la double systématique devient celle de la dualité entre théologie et philosophie. Toute notre problématique des rapports entre théologie et philosophie se ramène donc à celle des rapports entre religion et culture. Mais cette problématique ne peut être elle-même qu'un point de départ, car elle apparaît finalement comme une fausse problématique qu'il faut dépasser⁴⁴. La question n'est plus comment concevoir la juxtaposition, la coexistence de la théologie et de la philosophie. C'est plutôt comment dépasser cette dualité pour arriver à la parfaite unité des deux. Mais cela suppose encore une fois l'autosuppression de la théologie en faveur d'un type supérieur de connaissance qui englobe les deux.

Ce type supérieur de connaissance, Tillich l'a clairement indiqué dans son autobiographie de 1936 : c'est la connaissance théonome, consciemment enracinée

43. *Ibid.*, p. 275 (transl., p. 207).

44. On retrouve chez Tillich un argument semblable dans une conférence prononcée l'année suivante, en 1924, intitulée « Église et culture ». Après avoir énuméré les couples d'oppositions, Dieu-monde, religion-culture, Église-État, sacré-profane, il en vient à critiquer la formulation même de la problématique, et cela au nom de la théologie dialectique inspirée par Kierkegaard : « Mais tandis que la question se trouve ainsi posée, une critique s'élève déjà, avant toute autre discussion, contre la problématique elle-même. On reconnaît sa cohérence logique, mais on conteste sa rectitude objective. On soutient que cette simple juxtaposition du sacré et du profane, de l'Église et de la société, signifie déjà la suppression d'un des termes de la polarité, celui du sacré, ainsi que sa réduction au niveau du profane » (*G.W.*, IX, 32-33 ; traduction Johanne Lessard).

dans l'absolu comme fondement et abîme du sens. Dans la connaissance théonome, théologie et philosophie s'englobent vraiment l'une l'autre. Voilà ce qui nous reste à voir maintenant. Nous suivrons pour cela Tillich dans la troisième étape de son exposé sur le système des sciences de l'esprit. Car pour situer les sciences de la religion et plus spécialement la théologie, il ne suffit pas de distinguer et classer les sciences selon leur niveau philosophique, historique et systématique, ni même selon les différentes fonctions de l'esprit et sphères de la connaissance. Il faut aussi considérer « l'attitude spirituelle », qui peut être celle de l'autonomie ou de la théonomie.

Autonomie et théonomie ne désignent donc pas deux fonctions différentes de l'esprit, ni deux sphères différentes de la culture. Ce sont plutôt deux attitudes, c'est-à-dire deux directions différentes de l'esprit dans chacune de ses fonctions. Et ces deux attitudes sont déterminées par les éléments du sens, la pensée et l'être, la forme et le contenu, selon que l'un ou l'autre de ces éléments prédomine dans l'activité de l'esprit. Dans l'attitude d'autonomie, l'esprit vise d'abord comme objectif la forme de la pensée, avec ses propriétés que sont la loi rationnelle, la validité de la vérité ou de la justice, qu'on cherche à réaliser, en un mot la perfection formelle de la pensée rationnelle. Une telle attitude pourrait donc être décrite par les traits suivants : elle est objective, exacte, méthodique, critique et libre. L'attitude théonome par contre recherche plutôt le contenu substantiel, qui constitue l'abîme de toute forme rationnelle. Elle vise directement l'inconditionné, et elle s'intéresse à la forme déterminée de telle ou telle sphère de la culture, non pas pour elle-même, pour sa perfection propre, mais pour ce qu'elle suggère, pour le contenu infini qu'elle exprime à sa façon. Cette attitude sera donc caractérisée par la profondeur plutôt que par l'exactitude, par l'intuition mystique plutôt que par l'observation et la réflexion rationnelle, par le symbolique plus que par le conceptuel, par la connotation plus que par la dénotation. Mais après avoir ainsi montré les différences, il est tout aussi important d'affirmer la complémentarité et l'unité finale de la théonomie et de l'autonomie. Leurs rapports doivent être ceux du contenu et de la forme, ces deux éléments du sens qui ne peuvent être séparés : un contenu sans forme est tout aussi impossible qu'une forme sans contenu. Dans la réalité concrète de l'histoire cependant, théonomie et autonomie se trouvent le plus souvent séparées et en conflit l'une contre l'autre. Pour maintenir le contenu substantiel du sens, la théonomie absolutise certaines de ses formes d'expression, et elle devient ainsi hétéronome, c'est-à-dire oppressive pour les formes rationnelles de la culture. De même, pour se défendre contre l'hétéronomie religieuse, l'autonomie met de plus en plus l'accent sur la méthode et la critique rationnelles, en se vidant toujours plus de son contenu spirituel⁴⁵.

Les rapports de la théonomie et de l'autonomie sont donc ceux du contenu et de la forme. C'est le même critère et le même schéma qui détermine les rapports de la religion à la culture, et finalement ceux des sciences de la religion aux sciences de la culture. On comprend par là pourquoi Tillich rejette l'idée d'une philosophie de la

45. « Das System der Wissenschaften », *G.W.*, I, 271–273 ; cf. 227–228 (transl., pp. 203–204 ; cf. pp. 154–156).

religion parallèle à une philosophie de la culture, en lui substituant celle d'une philosophie théonome, qui se propose comme objet le contenu, le principe inconditionné du sens : « Le but ultime de la philosophie de la religion est son auto-suppression en faveur d'une philosophie théonome qui comporte en elle-même l'autonomie comme un élément tout aussi légitime »⁴⁶.

Il en va de même pour la dimension historique des sciences de l'esprit. Tillich rejette tout autant l'idée d'une histoire de la religion parallèle et opposée à une histoire de la culture, pour lui substituer celle d'une histoire théonome de l'esprit, qui se consacre à l'analyse des rapports entre théonomie et autonomie au cours de l'histoire et qui en propose finalement un arrangement typologique. L'histoire théonome doit donc transcender les limites de la religion au sens strict, puisque le contenu théonome ne se trouve pas seulement dans les phénomènes religieux, mais dans toutes les créations culturelles. Elle doit dépasser elle aussi la dualité de la religion et de la culture, pour suivre les traces de l'unique histoire, où contenu et forme, théonomie et autonomie sont toujours intimement liés. Tillich ajoute cependant cette nuance importante : « Elle n'est pas l'histoire spirituelle de la religion, même si elle est aussi cela, tout comme la philosophie théonome est aussi philosophie de la religion »⁴⁷. On doit donc garder les appellations « philosophie de la religion » et « histoire de la religion », car chacune de ces disciplines traite aussi de la religion. C'est même là leur point de départ ; mais il s'agit précisément d'un point de départ qu'il faut laisser derrière soi, qu'il faut dépasser pour transcender la dualité qu'il implique. Et cette autotranscendance signifie également une auto-élimination. Voilà pourquoi Tillich a pu parler, dans son autobiographie, du caractère paradoxal de sa première philosophie de la religion.

Il faut en dire autant finalement de la théologie, en tant que systématique théonome : « La théologie est vraie dans la mesure où elle se supprime en tant que science indépendante, pour devenir sans plus la science normative de l'esprit, en union avec la systématique autonome »⁴⁸. Il n'en reste pas moins que la théologie demeure aussi elle-même, comme science normative ou systématique de la religion. En tant que religion, elle propose le système d'une religion considérée comme valable, en l'occurrence le christianisme. Elle sera donc confessionnelle, pour autant qu'elle devra alors faire l'exposé des dogmes et croyances d'une communauté de foi concrète, particulière. Elle devra pourtant aussi dépasser ce point de vue particulier en une double direction : d'abord en direction des principes universels de la philosophie de la religion, ensuite en direction de la culture, en tant que systématique théonome de la culture. Autrement, la théologie absolutise son propre point de vue dogmatique, sa propre confession de foi, et elle devient hétéronome par rapport aux autres confessions religieuses et plus profondément encore par rapport à la culture en général : « Le caractère confessionnel devient funeste au moment où il détruit l'intention universelle, où il abuse de l'idée de révélation en posant comme absolu un

46. *Ibid.*, p. 273-274 (transl., pp. 205-206).

47. *Ibid.*, p. 274 (transl., p. 206).

48. *Ibid.*, pp. 275-276 (transl., p. 208).

symbolisme historique déterminé et en interrompant le processus créateur de l'esprit »⁴⁹. La théologie doit donc être elle-même en tant que systématique de la religion, s'articulant sur une philosophie et une histoire de la religion ; mais elle doit aussi se dépasser elle-même en tant que systématique théonome, s'articulant cette fois sur une systématique autonome. Notons enfin que ce qui est exprimé ici sous la forme d'une dialectique entre deux moments d'une même science, celui où elle se pose elle-même et celui où elle se dépasse elle-même, avait déjà été indiqué quelques années plus tôt sous la forme d'une double théologie : la théologie d'Église (*Kirchentheologie*) qui se concentre sur les dogmes de la tradition chrétienne, et la théologie de la culture (*Kulturtheologie*) qui analyse les traces de cette même inspiration religieuse chrétienne dans les différentes créations du processus culturel⁵⁰.

4. Conclusion

À mesure qu'on avance dans la lecture de cet ouvrage de 1923, il devient de plus en plus évident qu'il tend, comme à son ultime objectif, à définir la théologie et à la situer dans le système des sciences. Or cette définition et classification s'accomplit selon un double plan vertical et horizontal. Le plan vertical est celui de la distinction de la théonomie et de l'autonomie. La théologie est alors définie comme systématique théonome. Elle se distingue des autres sciences pour autant que celles-ci sont caractérisées par l'autonomie. Chacune des sciences particulières élabore une sphère déterminée de la culture d'après la forme et les lois propres de ce secteur, tandis que la théologie, en tant que science théonome, cherche plutôt à découvrir et à exprimer la substance religieuse contenue dans chacune de ces formes culturelles. Cette conception de la théologie est vraiment « l'idée d'une théologie de la culture », si fortement défendue dans la conférence de 1919. Notons cependant que l'expression même, « théologie de la culture », ne se retrouve plus dans l'ouvrage de 1923.

Selon le plan horizontal maintenant, la théologie se situe dans le schéma général des sciences de l'esprit en tant que systématique, c'est-à-dire doctrine des normes du sens, en rapport avec la philosophie qui est elle-même alors définie comme doctrine des principes du sens. Et comme il s'agit de ce secteur plus particulier du sens, qu'est la religion, il faudra définir la théologie comme science systématique de la religion, en rapport étroit avec la philosophie de la religion.

Il est tout aussi important de noter cependant comment s'articulent ces deux plans. La première étape est celle du plan horizontal. La théologie est définie d'abord comme science de la religion, plus précisément comme systématique de la religion, c'est-à-dire comme science normative proposant le système d'une religion considérée comme « vraie », comme répondant parfaitement à l'idéal religieux. Voilà bien la

49. *Ibid.*, p. 277 (transl., p. 209).

50. « Ueber die Idee einer Theologie der Kultur » (1919), *G.W.*, IX, 27-31. — Il semble bien que *Le système des sciences* apporte un éclairage nouveau pour résoudre plusieurs problèmes d'interprétation que soulève cette conférence. Nicole Grondin tentera de le montrer dans son commentaire de ce texte de 1919, qu'elle a déjà traduit en français.

conception la plus commune de la théologie, considérée comme doctrine de la foi chrétienne. Cette conception commune se trouve cependant exprimée ici dans les termes plus sophistiqués d'un système des sciences très élaboré. La seconde étape maintenant, celle du plan vertical, ne va plus simplement dans le sens d'une élaboration plus grande. Elle introduit vraiment dans la conception de la théologie une complexité d'un autre ordre, de l'ordre du paradoxe. Alors que dans la première étape la théologie s'affirme comme science particulière, se situant en toute légitimité et de plein droit dans le système des sciences de l'esprit, avec son objet propre qu'est la religion chrétienne, dans la seconde étape au contraire, elle se nie elle-même comme science particulière à côté des autres, avec les mêmes droits que les autres. Notons que cette dialectique de la théologie, dans ses rapports avec les autres sciences, est celle même de la religion dans son rapport à la culture. La religion, en effet, s'affirme d'abord elle-même comme secteur distinct et autonome de la culture ; puis elle doit se nier comme sphère particulière pour se réaffirmer paradoxalement comme substance spirituelle de toute la culture. De même, la théologie s'affirme d'abord comme science particulière et autonome, en tant que systématique de la religion ; puis elle doit se nier comme science particulière, pour se retrouver dans la situation paradoxale de systématique théonome de la culture.

Les rapports entre théologie et philosophie suivent de là et sont nécessairement différents dans l'une et l'autre perspective. Tout est clair dans la première perspective. Théologie et philosophie se distinguent comme deux niveaux de sciences de l'esprit à l'intérieur de ce domaine spécifique de la culture qu'est la religion. La théologie comme systématique de la religion se rapporte alors directement à un domaine bien spécifique de la philosophie, la philosophie de la religion. Il en va tout autrement dans l'autre perspective. Il est alors bien difficile de dire en quoi se distinguent encore la philosophie théonome et cette systématique théonome qu'est la théologie. Dans la dernière section, intitulée « Les objets de la science théonome », il n'est plus question que de la théologie, comme si elle avait totalement absorbé la philosophie de la religion. Et l'inverse est tout aussi vrai. Tillich semble attribuer ici à la philosophie théonome tout ce qui relève de la théologie de la culture ou systématique théonome : « La philosophie théonome a la tâche d'établir le rapport qui unit la théonomie et l'autonomie, non seulement en général, mais aussi dans chacune des fonctions particulières du sens et dans leurs catégories »⁵¹. On pourrait dire sans doute que la philosophie théonome analyse et cherche à exprimer le contenu religieux des différentes créations culturelles, tandis que la systématique théonome vise plutôt leur contenu chrétien. Mais c'est là manifestement une distinction qui dépasse la pensée de Tillich, à cette époque du moins. Il semble plutôt que dans la seconde perspective qui nous intéresse ici, la distinction entre philosophie de la religion et théologie passe à l'arrière-plan et s'estompe peu à peu, alors que toute l'attention est portée sur la distinction entre science théonome et science autonome. Si l'on veut retrouver dans ce nouveau contexte le couple théologie-philosophie, il faudrait plutôt le chercher du côté des rapports théonomie-autonomie. Comme j'ai suggéré plus haut, on pourrait

51. « Das System der Wissenschaften », *G.W.*, I, 273 (transl., p. 205).

alors identifier la philosophie à la systématique générale et autonome de la culture. Le rapport entre théologie et philosophie serait donc celui de la systématique théonome à la systématique autonome.

Il nous faut dire un mot finalement de l'évolution de Tillich au cours de ces deux premières périodes. *Le système des sciences* marque sans aucun doute un grand progrès, tant sur le plan de l'ontologie que de l'épistémologie. Sur le plan épistémologique, le concept de science de l'esprit (*Geisteswissenschaft*) est une pièce de grande valeur qui n'a rien perdu de son actualité. Sur le plan ontologique maintenant, la dialectique de la pensée et de l'être engendre celle des éléments du sens, la forme et le contenu, et de là dérivent finalement les rapports entre théonomie et autonomie. Ce puissant système intègre sans doute bien des éléments de la période précédente, mais l'inspiration schellingienne se trouve rigoureusement canalisée dans un cadre très rationnel. Nous rejoignons ici une conclusion de Jerome Stone, dans son article sur Tillich et Schelling : Tillich a beaucoup retravaillé les thèmes qu'il a empruntés à Schelling, et il l'a fait dans le sens de la critique rationnelle, en prenant conscience des excès de la spéculation schellingienne, en la purgeant de ses éléments fantaisistes⁵². On trouve d'ailleurs ici même un témoin éloquent de cette attitude de Tillich, quand il écrit à propos du conflit qui oppose le principe de la pensée et celui de l'être : « Cela ressemble presque à un mythe, comme si ces concepts "Pensée" et "Être" étaient élevés au statut de réalités divines primordiales, et que la constitution du monde devait être expliquée par leur combat titanique. Ce n'est pas du tout ce que nous voulons dire »⁵³. Tillich semble bien prendre ici ses distances par rapport à la théorie schellingienne des puissances.

Il faut noter plus particulièrement un grand progrès quant à la notion même du « système des sciences ». Car il en est aussi question dans la première partie des 72 thèses de 1913. Mais il est compris là dans un sens purement idéaliste, coupé de tout rapport avec la conception moderne de science. Il s'agit en effet d'un système accompli (*vollendete System*), absolu. C'est donc un système purement déductif : on parlera par exemple de « la déduction du principe philosophique de la religion à partir du principe scientifique en général » (thèse 11). Le système n'a de sens alors que dans l'ordre du point de vue absolu. Le point de vue relatif, qui est celui des sciences modernes de la nature et de l'histoire, est « le point de vue pour lequel l'unité du système absolu est abolie » (thèse 16). Les sciences modernes ne font donc pas partie du système des sciences ; et la théologie non plus, puisqu'elle constitue la synthèse des deux autres points de vue contradictoires. La théologie ne semble alors retrouver la perfection du système qu'à son moment absolu, celui de l'accomplissement eschatologique : « c'est le moment de l'auto-dépassement du point de vue théologique et de son retour à l'absolu » (thèse 28). Il suffit de rappeler ces quelques thèses fondamentales de la période schellingienne, pour constater tout le chemin parcouru en dix ans. Dans *Le système des sciences*, la méthode n'est plus idéaliste, déductive,

52. Jerome Arthur STONE, « Tillich and Schelling's Later Philosophy », in *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, ed. John J. Carey, Mercer University Press, 1984, pp. 34-35.

53. « Das System der Wissenschaften », *G.W.*, I, 119 (transl., p. 36).

absolue, mais vraiment « métalogue ». Elle assume pleinement la critique rationnelle d'inspiration kantienne comme point de départ, tout en la dépassant par le point de vue transcendant de l'intuition intellectuelle. En d'autres termes, le point de vue autonome de la raison critique est pleinement assumé, tout en étant dépassé par le point de vue théonome de l'esprit. La légitimité des sciences rationnelles modernes se trouve ainsi reconnue dans l'ensemble du système. Et la théologie y trouve place elle-même de plein droit, au même titre que la philosophie, en tant que science de l'esprit.

Sur un point important cependant, le Tillich des années 20 semble être en régression par rapport à l'acquis de la période schellingienne. En raison précisément de la forte prédominance du point de vue critique rationnel, le point de vue existentialiste n'apparaît plus aussi clairement ; il semble même de prime abord complètement disparu. Je pense ici à la distinction fondamentale entre « philosophie négative » et « philosophie positive », la première marquant le point de vue de l'essence idéale, la seconde celui de l'existence concrète et historique. On se rappelle que cette distinction se retrouvait aussi dans les thèses de 1913, sous la forme du double cycle de l'opposition (*Gegensatz*) et de la contradiction (*Widerspruch*). Or la structure des trois niveaux de sciences de l'esprit se situe entièrement dans le premier cycle. Tillich écrivait en 1913 : « La philosophie de l'esprit comporte trois moments : elle est en même temps phénoménologique, historique et normative, conformément au mouvement du concept qui va du général par le déterminé vers le parfait » (thèse 9). La même conception idéaliste se retrouve, presque dans les mêmes termes, dans *Le système des sciences* : « Le chemin de la science de l'esprit va de la doctrine des principes à la doctrine des normes en passant par celle de la matière historique du sens »⁵⁴. La grande différence consiste maintenant en ceci : dans les thèses de 1913, ce chemin est celui de « la philosophie de l'esprit », qui exclut la théologie ; dans le système de 1923 au contraire, ce même chemin est devenu celui de « la science de l'esprit », qui inclut elle-même la théologie comme son troisième moment. Dans le premier cas, le chemin de la théologie est proprement celui du paradoxe, car il se situe à la croisée de deux chemins contradictoires, celui de l'absolu et celui du relatif, celui de l'intuition et celui de la réflexion. Dans l'autre cas, ce caractère paradoxal de la théologie n'apparaît plus, puisque tout se passe désormais à l'intérieur du premier chemin.

Il faut dire cependant que ce même caractère paradoxal de la théologie réapparaît d'une certaine façon en 1923, quand est introduite la perspective verticale, celle de la théonomie et de l'autonomie. On se situe alors directement sur le plan de l'histoire : « Le combat de la théonomie et de l'autonomie est la force motrice la plus profonde du processus créateur de l'esprit ; c'est l'aiguillon dialectique de l'histoire, qui ne la laisse jamais parvenir au repos »⁵⁵. De prime abord, cette description pourrait fort bien s'entendre au niveau d'une philosophie de l'essence, par le simple

54. *Ibid.*, p. 239 (transl., p. 168).

55. *Ibid.*, p. 272 (transl., p. 204).

jeu dialectique des deux éléments fondamentaux du sens, la forme et le contenu. Mais la suite immédiate de ce même texte montre bien que l'enjeu est beaucoup plus grave. Car le combat dialectique de la théonomie et de l'autonomie devient bientôt conflit, quand la théonomie sacralise certaines formes religieuses pour les opposer aux formes profanes, et quand l'autonomie désacralise elle-même toutes les formes de la culture en les rationalisant jusqu'au bout. C'est là qu'advient « le conflit insoluble entre la religion et la culture »⁵⁶. Ce conflit marque vraiment pour Tillich la contradiction la plus profonde de l'histoire, son aliénation fondamentale par rapport à l'unité essentielle de la théonomie et de l'autonomie. Or c'est précisément ce conflit que doit surmonter la théologie en tant que systématique théonome. Et elle ne peut le faire qu'en se dépassant elle-même en tant que science normative de la religion. Il semble bien que l'on retrouve ici le paradoxe chrétien, sous la double forme du sacrifice de la croix et de la justification du pécheur.

IV. LA PÉRIODE AMÉRICAINE

1. *Le tournant existentialiste*

Le retour de la dimension existentialiste au centre même de la pensée philosophique et théologique de Tillich allait bientôt se faire cependant, et c'est par là précisément qu'il explique le nouveau tournant que prend sa conception des rapports entre théologie et philosophie. Il faut relire attentivement cette page de son autobiographie, qui date des premières années de son enseignement américain, et nous en rappeler les principales affirmations. Tillich écrit d'abord qu'il en est venu à une nouvelle compréhension des rapports entre théologie et philosophie, quand la philosophie existentielle fut introduite en Allemagne, suite à l'enseignement et aux premières publications de Heidegger. Il n'a pas eu de peine à accepter cette nouvelle philosophie, puisqu'il y était déjà préparé par ses lectures de Nietzsche, de Kierkegaard et tout spécialement du second Schelling, qui présente lui-même le schéma d'une philosophie de l'existence en réponse à la philosophie hégélienne de l'essence. Quant à son contenu, la philosophie de Heidegger peut être décrite comme « une philosophie théonome », en raison de son interprétation de l'existence humaine qui se rapproche beaucoup de la vision chrétienne, tout spécialement en ce qui concerne la liberté et la finitude humaines. Et pourtant cette philosophie ne présuppose pas la réponse théologique à la question de la finitude humaine. Ce n'est donc pas une « philosophie chrétienne » ; elle se distingue au contraire par son caractère ostensiblement athée. C'est par là aussi que l'existentialisme se démarque de l'idéalisme, qui n'était lui-même qu'une théologie exprimée en termes philosophiques. Dans cette nouvelle conception de Tillich, la différence entre théologie et philosophie est donc beaucoup mieux marquée que dans sa première philosophie de la religion. Et pourtant les deux ne cessent pas d'être reliées. Elles sont unies comme question et réponse : « La philosophie existentielle pose de façon nouvelle et radicale la question dont la réponse est proposée à la foi dans la théologie »⁵⁷.

56. *Loc. cit.*

57. *On the Boundary*, pp. 56-57.

Ce bref exposé de Tillich est l'un des plus clairs sur le sujet ; il présente pourtant une difficulté de taille. L'existentialisme semble décrit ici de deux façons bien différentes, qui nous orientent en deux directions contraires quant à ses rapports avec la théologie. En tant que philosophie théonome, il pourrait déjà contenir la substance du message chrétien, c'est-à-dire une vision chrétienne de l'existence humaine. Cette vision chrétienne serait exprimée là dans le langage de la culture contemporaine, un langage non religieux, athée. Ce serait donc la tâche de la théologie, précisément en tant que théologie de la culture, de déceler ce contenu chrétien et de l'exprimer comme tel. Tillich pourrait fort bien dire alors que cette expérience n'est pas nouvelle pour lui. Car il avait déjà découvert dans les écrits apparemment si antireligieux et immoraux de Nietzsche un idéal de personnalité correspondant substantiellement à l'éthique de la grâce proposée par Luther⁵⁸.

Une autre lecture de ce même passage est cependant possible, pour autant qu'on insiste maintenant sur l'existentialisme dans son opposition à l'idéalisme. Ce sont là deux styles philosophiques qui correspondent à deux situations culturelles bien différentes, qui expriment aussi deux types bien différents de compréhension de soi. L'idéalisme exprime bien le Credo humaniste du 19^e siècle : la foi aux valeurs et en la bonté humaine, la foi au progrès compris comme l'instauration graduelle du Royaume de Dieu en notre monde. Ce Credo s'est écroulé au 20^e siècle. Les espoirs du siècle précédent n'ont pas été accomplis. Tout au contraire, l'humanité du 20^e siècle a déjà vécu une série de catastrophes d'une extrême gravité, et elle continue à vivre dans une situation qui est alourdie par la perspective de catastrophes encore pires. On a donc fait plus que jamais au 20^e siècle l'expérience du non-être, l'expérience de la culpabilité et l'expérience de l'absurde. Et telle serait précisément l'expérience que traduirait la philosophie de l'existence, par opposition à la philosophie de l'essence, typique de l'idéalisme du 19^e siècle⁵⁹. Encore une fois, tout cela n'était pas absolument nouveau pour Tillich. Il nous a déjà dit que sa première philosophie de la religion avait tenté d'exprimer en concepts philosophiques l'expérience de l'abîme dans l'existence humaine. On doit sans doute penser ici au « contenu » (*Gehalt*), qui n'est pas seulement fondement, mais encore abîme du sens, qui peut même comporter un aspect destructeur en tant que « démonique ». Cet aspect obscur et abyssal de l'existence, où le *Gehalt* lui-même est expérimenté comme « vide », est exprimé de façon plus vive encore dans la philosophie de l'existence. La tâche de la théologie ne serait plus alors d'exprimer en langage chrétien un contenu déjà présent sous une autre forme, séculière, profane et même athée. Ce serait plutôt de combler un vide, de faire luire dans les ténèbres la lumière du Logos, de répondre à l'appel désespéré qui se fait entendre des profondeurs de l'abîme. D'où la méthode de corrélation, où philosophie et théologie sont inter-reliées comme question et réponse.

58. « Ueber die Idee einer Theologie der Kultur » (1919), *G.W.*, IX, 24-25.

59. Cette description de l'idéalisme et de l'existentialisme comme expressions de la situation humaine aux 19^e et 20^e siècles s'inspire directement de Tillich : « Zum Menschenbild », *G.W.*, III, 181-188 (*Le fondement religieux de la morale*, traduit par F. Chapey, Paris, Éd. du Centurion, 1971, pp. 183-192).

Cette problématique nous permettra maintenant de faire une lecture nouvelle des principaux textes de Tillich sur l'existentialisme et sa signification pour la théologie⁶⁰. Il voit lui-même les origines de l'existentialisme au milieu du 19^e siècle, dans les protestations de Schelling, Kierkegaard et Marx contre le rationalisme panlogique de Hegel. Il s'agit fondamentalement d'une critique contre l'identification de la réalité ou de l'être avec la réalité en tant que connue, en tant qu'objet de la pensée. Et puis l'essence désigne précisément la réalité en tant qu'objet de la raison, l'existentialisme rappelle bien opportunément la différence entre la réalité comme essence et la réalité dans son existence concrète, historique⁶¹. L'existentialisme peut donc aussi bien se définir comme une réaction contre l'essentialisme de Hegel. Schelling a bien reconnu la différence entre ces deux modes de penser et de philosopher, quand il a lui-même distingué sa philosophie positive, historique, de sa première philosophie négative, rationnelle. C'est un peu le même passage, qu'on observe au 20^e siècle, entre l'essentialisme de Husserl, qui met l'existence entre parenthèses, et l'existentialisme de Heidegger, qui enlève les parenthèses⁶². Tout le mouvement psychanalytique issu de Freud va encore dans le même sens. L'insistance sur l'inconscient constitue déjà une réaction contre « la philosophie de la conscience », qui domine toute la scène de la Renaissance et des Lumières, pour atteindre son point culminant dans la philosophie de Hegel. Mais ce conflit entre la conscience et l'inconscient se retrouve déjà au Moyen Âge, dans le débat sur la priorité de l'intelligence ou de la volonté irrationnelle. L'insistance de Luther et de Boehme sur la volonté irrationnelle se trouve donc anticipée dans l'augustinisme médiéval⁶³.

La protestation existentialiste souligne en conséquence le caractère d'aliénation de l'existence. En identifiant la réalité à la raison et l'existence à l'essence, Hegel propose dans son système l'image d'un monde réconcilié. Sans doute, introduit-il plusieurs éléments existentiels dans ce système universel des essences, comme le non-être, l'aliénation, la conscience malheureuse. Mais ces éléments négatifs se trouvent alors surmontés par la raison dialectique. La réalité existentielle n'offre plus aucune résistance à la pensée, toute contradiction se trouve réduite par la raison, le paradoxe est définitivement résolu. Contre cet aspect rationaliste du système hégélien, l'existentialisme s'élève donc pour souligner la contradiction et l'aliénation de l'existence concrète, historique, tant sociale qu'individuelle⁶⁴. Tillich reproche

60. « Existential Philosophy : Its Historical Meaning » (1944), in *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959, pp. 76–111 (*Théologie de la culture*, traduction de J.-P. Gabus et J.-M. Saint, Paris, Éd. Planète, 1968, pp. 137–179); « The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis » (1955), in *Theology of Culture*, pp. 112–126 (*Théologie de la culture*, pp. 181–199); « *The Nature and the Significance of Existentialist Thought* », in *The Journal of Philosophy*, 53 (1956), pp. 739–748; « Existence and Existentialism », in *Systematic Theology*, Vol. II, The University of Chicago Press, 1957, pp. 19–28 (*L'existence et le Christ*, traduction de F. Chapey, Lausanne, Éd. L'Âge d'Homme, 1980, pp. 31–42).

61. « Existential Philosophy », pp. 76–77 (trad., pp. 137–138).

62. « The Nature and the Significance... », pp. 740–741.

63. « The Theological Significance... », pp. 114–117 (trad., pp. 184–187).

64. « Existential Philosophy », pp. 82–83 (trad., pp. 144–145); *Systematic Theology*, II, pp. 23–25 (trad., pp. 36–38).

cependant à la plupart des existentialistes d'avoir eux-mêmes méconnu la distinction entre l'essence et l'existence, en réduisant cette fois l'essence à l'existence, en présentant la condition humaine aliénée, comme l'essence même de l'humanité. Ils présentent pourtant cette condition comme une situation de misère, ressentie comme telle dans l'angoisse et la culpabilité. Et cela même suppose, au moins implicite, l'idée d'une situation normale, d'une condition authentique, non aliénée. Telle est précisément l'idée de la nature essentielle, qu'il importe d'exprimer plus explicitement en contraste avec la condition existentielle⁶⁵. Tillich reproche également à Schelling et Kierkegaard d'identifier concrètement finitude et aliénation. Il est vrai que la finitude dont on fait l'expérience dans les conditions de l'existence est une finitude aliénée, séparée de l'infini auquel nous appartenons. Mais la finitude est aussi principe constituant de notre nature essentielle, et comme telle, à ce niveau de l'essence idéale et potentielle, elle n'est pas séparée de l'infini, mais unie à lui. Tillich peut donc retenir dans son propre système le principe hégélien de l'identité dialectique du fini et de l'infini, mais au niveau de l'essence idéale, non pas à celui de l'existence aliénée. D'où finalement la distinction de la finitude essentielle et de l'aliénation existentielle⁶⁶.

L'existentialisme comporte aussi un aspect épistémologique. Il suppose un type spécial de connaissance, pour la perception de l'existence concrète. L'attitude cognitive existentielle est caractérisée par l'engagement face à l'objet, par opposition à l'attitude cognitive scientifique et technologique, qui se définit elle-même par le détachement et l'objectivité⁶⁷. La connaissance existentielle exclut donc tout détachement, toute distance entre l'existence perçue et le sujet qui la perçoit ; c'est une connaissance immédiate. Tillich dira que « l'existence est donnée immédiatement dans l'expérience personnelle intérieure »⁶⁸. Mais l'engagement du sujet suppose encore plus ; l'attitude cognitive existentielle comporte un aspect de décision, l'adhésion au connu. Le « penseur existentiel » pourra donc être défini comme « penseur intéressé ou passionné »⁶⁹.

Cette expérience personnelle immédiate de l'existence par le sujet existant constitue le point de départ, le donné immédiat de toute philosophie existentielle. Celle-ci tentera alors de « penser l'existence » en termes rationnels, de décrire le caractère propre de l'expérience personnelle. Chaque philosophie existentielle le fera à sa manière, en utilisant différents instruments conceptuels : la dialectique pour Kierkegaard, la théorie socio-économique pour Marx, la métaphysique de la vie pour Nietzsche, la psychologie pour Jaspers⁷⁰. La description philosophique de l'existence se fera de toute manière en termes rationnels, donc universaux. Et ces universaux, qui expriment les conditions générales de l'existence, seront appelés « existentiels », pour les distinguer des concepts qui définissent la structure essentielle de l'être. Comme

65. « The Theological Significance... », p. 117 (trad., p. 188).

66. « Existential Philosophy », pp. 96-97, 102-103 (trad., pp. 161-162, 168-169).

67. *Systematic Theology*, II, p. 26 (trad., pp. 39-40).

68. « Existential Philosophy », p. 87 (trad., pp. 150-151).

69. *Ibid.*, pp. 88-89 (trad., pp. 152-153).

70. *Ibid.*, pp. 87-88 (trad., 150-152).

exemple de concepts existentiels, Tillich mentionne ici la finitude, le non-être, la liberté, l'angoisse, l'aliénation, la culpabilité et le courage. Ces existentiels présupposent cependant les concepts ontologiques décrivant la structure essentielle de l'être, tout comme l'existence présuppose elle-même l'essence. Tillich félicite donc Schelling pour avoir reconnu cette vérité fondamentale, que la philosophie positive présuppose la philosophie négative, que l'existentialisme présuppose l'essentialisme ⁷¹.

Nous en arrivons maintenant à la dimension proprement religieuse et théologique de l'existentialisme. Elle se trouve précisément dans l'expérience personnelle immédiate, qui joue ici le même rôle que l'intuition intellectuelle dans la période précédente. La pensée existentielle n'identifie pas la réalité avec l'être objectif. Mais elle n'est pas pour autant purement subjective, au sens où elle identifierait la réalité avec l'être subjectif, c'est-à-dire avec le sentiment personnel de l'individu. La philosophie existentielle cherche plutôt un au-delà de la dichotomie sujet-objet, et cet au-delà possède tous les attributs de la réalité religieuse : « Comme beaucoup d'autres appels à l'expérience immédiate, elle s'efforce de trouver un niveau où le contraste entre sujet et objet n'apparaît pas encore. Elle tend à dépasser la distinction sujet-objet, pour atteindre cette couche de l'Être que Jaspers, par exemple, appelle *Ursprung* ou "Source". Mais pour pénétrer jusqu'à cette couche nous devons quitter la sphère des choses objectives et traverser l'expérience subjective intérieure qui lui correspond, jusqu'à ce que nous parvenions à l'expérience créatrice immédiate, ou "Source" » ⁷².

Tillich montrera maintenant que c'est précisément par cette dimension religieuse que l'existentialisme prend tout son sens dans l'histoire de la culture occidentale moderne. Au milieu du 19^e siècle, en Allemagne tout particulièrement, la tradition religieuse s'est écroulée sous les coups des Lumières, de la révolution sociale et du libéralisme bourgeois. La religion a perdu son « immédiateté », elle a cessé d'être une expérience vivante pour les masses tout autant que pour les intellectuels, et par là aussi elle a cessé d'être pour la société moderne le véhicule du sens fondamental de la vie humaine. La science, la technologie et l'économie ont voulu prendre la relève ; elles ont construit un monde objectif, où les objets sont analysés, produits et échangés ; mais le vide de sens n'est apparu que plus grand au cœur de la personne. C'est là que se situe la recherche des philosophes existentialistes, pour redécouvrir un sens ultime à la vie : « Ils se sont tournés vers l'expérience humaine immédiate, vers la subjectivité, non pas comme opposée à l'objectivité, mais comme l'expérience vivante où s'enracinent toutes deux l'objectivité et la subjectivité. Ils se sont tournés vers la réalité telle que les hommes en font l'expérience immédiate dans leur vie actuelle ; ils se sont tournés vers l'*Innerlichkeit*, ou expérience intérieure. Ils ont essayé de découvrir le domaine créateur de l'être qui est antérieur et au-delà de la distinction entre objectivité et subjectivité » ⁷³.

71. « The Nature and the Significance... », p. 742 ; cf. « Existential Philosophy », pp. 95-96 (trad. pp. 159-161).

72. « Existential Philosophy », pp. 91-92 (trad., p. 156).

73. *Ibid.*, pp. 106-107 (trad., pp. 173-174).

L'article de 1955, qui suit immédiatement dans *La théologie de la culture*, poursuit dans le même sens, en dégageant plus précisément encore le sens théologique de l'existentialisme. Tillich le fait en trois étapes. Il montre d'abord ce que la théologie peut apporter à l'existentialisme. C'est surtout une distinction plus claire entre trois éléments ou trois perspectives différentes de toute considération de la nature humaine : la bonté essentielle, l'aliénation existentielle, et la possibilité d'un troisième état au-delà de l'essence et de l'existence. En termes théologiques, il s'agit de la création, de la chute et de la possibilité du salut. Ces trois éléments sont toujours inséparablement présents en tout être humain, mais il importe de les bien distinguer. En termes philosophiques, il s'agit de la nature essentielle, de la nature existentielle et de la nature téléologique, c'est-à-dire l'état final vers lequel tend toute vie humaine ⁷⁴.

Avec ses symboles religieux traditionnels, la théologie peut donc aider la philosophie à mieux reconnaître la distinction des différents éléments de la condition humaine. Mais l'inverse est tout aussi vrai : la philosophie existentialiste peut être d'une grande valeur (*infinite value*) pour la théologie. Tillich dira même que l'existentialisme est la chance (*good luck*) de la théologie chrétienne. Par sa description de l'aliénation tragique et universelle de l'humanité, il a permis de redécouvrir le sens du « péché ». Comme philosophie de l'inconscience, en union avec la psychanalyse, il nous a aidés également à redécouvrir les structures « démoniques » qui déterminent nos décisions. La méthode psychanalytique de thérapie nous a même permis de redécouvrir le sens de la « grâce », du « pardon » et de la « justification », comme acceptation de ceux qui sont inacceptables ⁷⁵.

Nous venons de voir un exemple typique de théologie de la culture. Dans tout ce qui précède, Tillich a fait l'analyse théologique de l'existentialisme, en montrant tout son contenu religieux. Mais la finale de cet article de 1955, comme celle de 1956, nous oriente dans une tout autre direction, celle de la corrélation entre question et réponse : l'interprétation psychanalytique de la condition humaine soulève la question qui se trouve impliquée dans l'existence même de l'être humain, et c'est à la théologie systématique qu'il revient de montrer que les symboles religieux sont des réponses à cette question. De la psychanalyse, Tillich passe maintenant à l'existentialisme en général, appliquant sa thèse aux philosophes aussi bien qu'aux analystes. La différence entre existentialistes théistes et athées n'a pas d'importance ici, puisqu'elle concerne plutôt la réponse donnée à la question de l'existence humaine. En tant qu'existentialistes, ils font l'analyse de la situation humaine. S'ils vont plus loin, s'ils proposent une réponse, ce n'est pas en tant qu'existentialistes qu'ils le font, mais à partir soit d'une tradition religieuse, comme le catholicisme, le protestantisme, le judaïsme, soit d'une tradition culturelle, comme l'humanisme, le matérialisme, le socialisme ⁷⁶.

74. « The Theological Significance... », pp. 118-119 (trad., pp. 189-191).

75. *Ibid.*, pp. 123-125 (trad., pp. 195-198); cf. *Systematic Theology*, II, pp. 27-28 (trad., pp. 40-41).

76. « The Theological Significance... », p. 125 (trad., pp. 198-199); « The Nature and the Significance... », pp. 747-748.

Cette thèse de la corrélation question-réponse entre la philosophie et la théologie semble bien simple en apparence ; elle soulève cependant de grandes difficultés quand on y regarde de plus près, et surtout quand on se rappelle tout ce qui a été dit jusqu'ici de la pensée et de la philosophie existentialistes. On comprend sans doute que la psychanalyse, en tant que discipline scientifique, doit se contenter de décrire les structures de l'inconscient ; elle n'a pas à répondre à la question religieuse du sens ultime de la vie. Mais il faudrait alors conclure que, si le psychanalyste s'aventure dans cette voie, c'est en tant que philosophe qu'il le fait. La conclusion de Tillich est bien différente : il place la philosophie dans la même situation que la psychanalyse, face à la théologie. Ainsi, le philosophe existentialiste doit se contenter d'analyser les structures de l'existence humaine et de noter les questions qui en ressortent. S'il répond à ces questions, ce n'est pas en tant que philosophe qu'il le fait, mais en tant que théologien, ou a-théologien. La difficulté de cette thèse, c'est qu'elle propose une vision tronquée de la philosophie, comme si celle-ci ne pouvait pas répondre aux questions qu'elle pose, comme si elle avait besoin de la théologie pour cela. Et cette difficulté ne vient pas seulement de l'extérieur ; elle est inhérente aux textes et à la pensée de Tillich lui-même. Nous avons vu, en effet, qu'il nous a proposé d'abord une vision vraiment intégrale de la philosophie existentialiste, en y reconnaissant, exprimés sous une autre forme, les principaux éléments de la foi chrétienne, la grâce du salut tout autant que la bonté essentielle de la création et que l'aliénation existentielle de la chute du péché. Et c'est par là justement que la philosophie existentialiste constitue l'expression conceptuelle d'un mouvement culturel propre à notre époque, qui prend la relève de l'ancienne tradition religieuse chrétienne, dont les symboles ont perdu aujourd'hui beaucoup de leur force et de leur pertinence.

On pourrait tenter ici de réconcilier Tillich avec lui-même en disant que, dans son analyse théologique de l'existentialisme, il découvre simplement « la possibilité du salut », non pas son actualisation⁷⁷. Cette interprétation irait dans le sens de la théologie catholique de la « puissance obédientielle ». On pourrait trouver cependant, chez Tillich lui-même, une version plus luthérienne de cette conception. L'existentialisme s'est contenté de décrire « l'ancien éon », c'est-à-dire la situation de l'homme et de son monde dans l'état d'aliénation ; et la théologie présente justement le Christ comme celui qui apporte le « nouvel éon », la réalité nouvelle⁷⁸.

Cette solution n'est pas sans valeur, mais elle en présuppose une autre plus radicale. Il faut reconnaître en effet que sur cette question des rapports entre philosophie existentialiste et théologie, Tillich adopte successivement deux attitudes, deux points de vue différents. Il prend d'abord le point de vue du théologien de la culture, dans les articles de 1944, de 1955 et de 1956, et comme tel il montre par son analyse le contenu religieux, la profondeur théologique du mouvement et de la philosophie existentialistes. La question ne se pose pas alors de savoir comment distinguer philosophie et théologie, puisqu'à ce point de vue la théologie n'est pas considérée comme une discipline distincte, séparée, juxtaposée à la philosophie, mais

77. Cf. « The Theological Significance... », pp. 118-119 (trad., pp. 189-190).

78. *Systematic Theology*, II, p. 27 (trad., p. 40).

comme profondeur théonome de cette même philosophie. La question se pose précisément quand la théologie s'affirme comme discipline particulière, quand elle doit par conséquent s'attribuer un domaine propre. Elle ne peut le faire qu'en distinguant dans l'existentialisme ce qui est proprement philosophique et ce qui est plus spécifiquement théologique. La théologie récupère alors pour elle-même tout ce qui est de l'ordre de la foi dans l'existentialisme, comme l'expérience personnelle immédiate et l'autorévélation dans l'histoire de l'*Unvordenkliche*, le présupposé de toute pensée⁷⁹. Tel est le point de vue qui se manifeste dans la finale des articles de 1955 et de 1956, et qui est omniprésent dans la *Théologie systématique*. Notons que la ligne de démarcation entre philosophie et théologie est alors précisément celle de la philosophie négative et de la philosophie positive chez Schelling. Notons encore que ces deux points de vue différents de la théologie de la culture et de la théologie systématique correspondent exactement aux deux présentations de l'existentialisme qu'on trouvait déjà dans l'autobiographie de 1936.

2. *Le tournant ontologique*

Nous venons d'analyser certains textes de Tillich portant sur la philosophie existentialiste contemporaine et ses implications pour la théologie. Il nous faut voir maintenant une autre série de textes traitant de façon plus générale des rapports entre la philosophie et la théologie. C'est d'abord la conférence donnée en 1941, en assumant la chaire de théologie philosophique créée pour lui à Union Theological Seminary⁸⁰. L'exposé correspondant de la *Théologie systématique* reprend les grandes lignes de cette première conférence⁸¹. Un article de 1956 revient encore sur le même thème et les mêmes thèses, de façon plus schématique, mais cette fois en faisant brièvement le lien avec l'autre série d'articles sur l'existentialisme⁸². Enfin, mention spéciale doit être faite du recueil de conférences, publié en 1955, sur les rapports entre le personalisme biblique et l'ontologie⁸³. Nous commencerons par les premiers textes ; nous verrons ensuite quelles nouvelles perspectives nous ouvre cette dernière publication.

La question se trouve abordée ici sous l'aspect le plus général et dans la perspective la plus traditionnelle. Il s'agit de « la vieille question du rapport entre philosophie et théologie », question discutée depuis au moins deux mille ans⁸⁴. Le premier pas vers la solution du problème consiste à définir le concept de philosophie. Encore une fois, Tillich entend proposer la définition la plus large et la plus

79. Cf. « Existential Philosophy », pp. 86-87 (trad., p. 150).

80. « Philosophy and Theology » (1941), in *The Protestant Era* (Abridged Edition), Phoenix Books, the University of Chicago Press, 1957, pp. 83-93.

81. *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951, pp. 18-28 (*Théologie systématique*, traduction F. Ouellet, t. I, Paris, Éd. Planète, 1970, pp. 47-66).

82. « Relation of Metaphysics and Theology », in *The Review of Metaphysics*, 10 (1956), pp. 57-63.

83. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, The University of Chicago Press, 1955 (*Religion biblique et ontologie*, traduction J.-P. Gabus, Paris, Presses Universitaires de France, 1970).

84. « Philosophy and Theology », p. 83.

traditionnelle. En référence à l'idée de « philosophie première » chez Aristote, il affirme d'abord que la philosophie s'intéresse à l'être comme tel, à la signification du mot « est ». Elle propose une interprétation de l'être, en décrivant les catégories et les structures communes à tous les genres d'êtres⁸⁵. La question propre à la philosophie est donc celle de la structure de l'être, et elle y répond en termes ontologiques, c'est-à-dire en termes de catégories, de lois structurales comme les polarités ontologiques, ou de concepts universels comme ceux d'essence et d'existence. Tillich dira aussi que la philosophie pose la question de la réalité comme tout, et qu'on peut dès lors la définir comme « l'approche cognitive de la réalité dans laquelle l'objet est la réalité comme telle ». Et puisque les structures de la réalité sont elles-mêmes de l'expérience, ou de la connaissance, on pourra dire aussi que la philosophie analyse les structures générales qui rendent l'expérience possible, qui sont présupposées dans toute rencontre cognitive avec un secteur de la réalité⁸⁶.

Tillich appelle lui-même cette définition englobante de la philosophie une définition ontologique, par opposition à d'autres conceptions plus restreintes, qui la réduisent à l'épistémologie, à l'éthique ou à la logique. C'est ici justement que s'observe au mieux le tournant ontologique de Tillich, caractéristique de la période américaine. Le système philosophique de la période précédente est fondé tout entier sur la structure de la connaissance, qui implique immédiatement la dualité pensée-être. L'être se trouve alors défini à l'intérieur de cette structure fondamentale comme ce qui est visé par la pensée⁸⁷. Mais la dualité première est elle-même dépassée et réunie dans l'esprit. Et c'est par là finalement que sera définie la philosophie au sens strict, comme « la doctrine des fonctions de l'esprit et de leurs catégories »⁸⁸. Le contraste est assez évident. La première philosophie de Tillich est une philosophie de l'esprit ; sa tâche est d'explorer la structure de l'esprit, ainsi que les catégories propres à chacune de ses fonctions, c'est-à-dire à chacune des sphères de la culture. Dans la conception ontologique au contraire, l'objet propre de l'analyse philosophique est la réalité plutôt que l'esprit, les structures de la réalité plutôt que celles de l'esprit. La première philosophie de Tillich part de la dualité pensée-être, et cette conception de tendance épistémologique se justifie en référant aux premiers principes de Parménide : l'être et le logos de l'être⁸⁹. Dans une telle conception, il est assez normal que le système philosophique soit contenu dans un système des sciences, que l'ontologie s'insère dans le contexte d'une épistémologie. Chez le Tillich américain, les perspectives sont inversées : l'être est premier, et la distinction sujet-objet devient la première division ou structure de l'être⁹⁰. En conséquence, l'épistémologie devient partie de l'ontologie, puisque la connaissance est elle-même considérée comme un phénomène particulier dans l'ensemble de la réalité⁹¹. Et pourtant ces deux positions ne sont pas

85. *Ibid.*, pp. 85-86.

86. *Systematic Theology*, I, pp. 18-20; cf. pp. 163-168 (trad., I, pp. 48-52; cf. II, pp. 13-22).

87. « Das System der Wissenschaften », *G.W.*, I, 117-118 (transl., pp. 33-35).

88. *Ibid.*, p. 231 (transl., p. 160).

89. « Philosophy and Theology », p. 86.

90. *Loc. cit.*

91. *Systematic Theology*, I, p. 71 (trad., p. 143).

aussi éloignées qu'il apparaît d'abord. Nous avons vu en effet que les structures de la réalité sont aussi celles de l'expérience, puisqu'elles « sont présupposées dans la rencontre cognitive avec tout secteur de la réalité »⁹². C'est là un aspect caractéristique de l'ontologie contemporaine, chez Heidegger tout particulièrement : l'analyse du sens et de la structure de la réalité humaine (*Dasein*) occupe une place privilégiée dans l'ensemble de l'ontologie, puisque c'est dans l'être humain que se révèle l'être en général, à travers lui qu'il apparaît. Tillich pourra donc définir plus précisément encore l'ontologie comme « l'analyse rationnelle de la structure de l'être, de ses polarités et catégories, telles qu'elles apparaissent dans la rencontre de l'homme avec la réalité »⁹³. Dans les termes du premier Tillich, on pourrait dire encore que la réalité ou contenu de l'être n'apparaît qu'à travers les formes culturelles de l'esprit.

Reprenons notre thème où nous l'avions laissé. La philosophie a été définie comme ontologie, comme analyse des structures de l'être. Il nous faut voir maintenant ses rapports avec la théologie : ce qu'elles ont en commun et ce par quoi elles se distinguent, leurs divergences et leurs convergences. Tillich passe vite sur la première thèse de son argumentation, qu'il faut davantage expliciter aujourd'hui, puisqu'elle se trouve fortement remise en question. La philosophie pose la question de l'être, la théologie de son côté porte sur Dieu. Pour certains, la cause est déjà entendue ; cette différence est essentielle et insurmontable ; la théologie n'a rien à voir avec la philosophie, car Dieu n'a rien à voir avec l'être⁹⁴. Pour Tillich au contraire, la théologie ne peut pas plus que la philosophie échapper à la question de l'être. Car son Dieu est le Dieu de l'Évangile, donc le Dieu du salut. Or le salut concerne la totalité de mon être, avec tout ce qu'il comporte de vie, de bien, de vérité et de sens. On pourrait déjà parler ici du caractère ontologique du salut. Dans cette perspective, le Dieu de mon salut apparaît d'abord comme *ultimate concern*. En d'autres termes, la question de Dieu est pour moi question de vie ou de mort, question d'être ou de non-être. Et de ce côté-là aussi, la question de Dieu rejoint la question ontologique. Car pour sauver mon être réel, Dieu doit lui-même être réel. Par ailleurs, il ne peut être conçu tout simplement comme un élément de la réalité à côté des autres, à côté du monde et de l'homme, à côté de la nature et de l'histoire. Car alors il devrait lui-même être sauvé. En effet, ce n'est pas seulement mon être personnel qui est menacé, mais aussi l'être du monde qui m'entoure, et finalement l'être de toute la réalité, le tout de l'être. Le sauveur de l'être, ou le Seigneur de l'être comme dit Schelling, doit donc être transcendant tout autant qu'immanent par rapport à la totalité de l'être. Il doit être conçu comme le fondement premier et la fin ultime de l'être. Ainsi, le théologien pose la question de l'être tout autant que le philosophe, mais il la pose différemment. Le philosophe pose la question de la structure de l'être, alors que le théologien s'intéresse directement au fondement transcendant de cette même structure ontologique. De même, le philosophe analyse les structures de l'être

92. *Ibid.*, p. 19 (trad., p. 49).

93. « Relation of Metaphysics and Theology », p. 57.

94. Cf. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982.

telles qu'elles sont données dans la réalité, tandis que le théologien s'intéresse plutôt à l'être tel qu'il doit être et tel qu'il doit devenir. En d'autres termes, le théologien pose plus précisément la question de « l'Être Nouveau »⁹⁵.

Il s'ensuit deux autres points de divergence et de convergence, sur lesquels Tillich insiste plus particulièrement. Il s'agit d'abord de l'attitude cognitive différente du philosophe et du théologien. Le philosophe maintient une attitude objective et détachée dans son analyse des structures de l'être. Il utilise pour son analyse le matériel que lui fournissent les sciences expérimentales, et son rapport aux sciences accentue chez lui l'attitude d'objectivité quasi-scientifique. Le théologien pour sa part n'est pas détaché mais engagé face à l'objet de sa recherche. Car la vérité qu'il poursuit est une vérité personnelle, une vérité de salut. Il la cherche donc avec tout l'amour et la passion qu'inspire l'*ultimate concern*. En tant que théologien en effet, je ne m'intéresse pas d'abord à l'être en soi, mais à la signification de l'être pour moi ; je m'intéresse à la réalité ultime pour autant qu'elle est le fondement, la norme et la fin ultime de mon être. Cette attitude d'engagement est en fait l'attitude de la foi. On dira aussi que l'attitude cognitive du théologien est « existentielle », et l'on entend par là non seulement l'engagement de foi dont on vient de parler, mais aussi le caractère bien concret de la connaissance théologique. Car celle-ci ne considère pas seulement les réalités de la vie selon leur essence idéale, mais en tenant compte de leur existence concrète et aliénée, qui fait chercher l'Être Nouveau⁹⁶. On ne peut manquer d'observer ici un revirement assez surprenant par rapport aux études sur la philosophie existentialiste. Tillich attribuait alors à cette nouvelle façon de philosopher le grand mérite de dépasser l'attitude purement objective, scientifique et technologique, tandis qu'il en fait ici le privilège de la théologie. Plus surprenant encore, l'analyse de la situation existentielle était alors considérée comme la tâche propre de la philosophie, tandis qu'elle est proposée ici comme caractéristique de la théologie. Philosophie et théologie ne se distinguent donc plus par le fait que l'une fait surgir la question et que l'autre apporte la réponse, mais plutôt par leur façon différente de poser la question ontologique.

Ces fluctuations de la pensée de Tillich se produisent toujours au même point, là où il tente de démarquer les domaines propres de la philosophie et de la théologie. Elles montrent bien tout ce que cette opération comporte d'artificiel et d'arbitraire. On comprend mieux dès lors pourquoi, après avoir sommairement indiqué les divergences, Tillich tient tant à rappeler les convergences des deux disciplines. Il veut sans doute par là corriger les distortions inhérentes à la première opération. Ainsi, le philosophe est-il lui-même animé et motivé dans sa recherche par un *ultimate concern*, bien enraciné dans le concret de son existence, qui communique à sa philosophie son sérieux et sa créativité. Sans cet élément existentiel, une philosophie devient purement formelle, ne touchant aucun des graves problèmes de son époque ; c'est une coquille vide, sans substance. Il y a donc dans toute philosophie importante un double élément : une passion existentielle et un pouvoir rationnel, un fondement

95. *Systematic Theology*, I, pp. 20-21, 24 (trad., pp. 52-53, 58-59).

96. *Ibid.*, pp. 22-23 (trad., pp. 55-57) ; « Philosophy and Theology », pp. 87-88.

existentiel et une forme rationnelle⁹⁷. On aura déjà reconnu ici la polarité contenu-forme (*Gehalt-Form*). On voit dès lors ce que signifie la thèse de Tillich : que l'élément existentiel constitue l'élément théologique d'un système philosophique. Il s'agit précisément du caractère théonome d'une philosophie. Celle qui exclut la dimension existentielle d'*ultimate concern* devient purement formelle, autonome, et finalement superficielle et vide.

Si cette interprétation est exacte, il faudrait comprendre la distinction proposée ici entre philosophie et théologie à la façon du premier Tillich : elles se distinguent pour autant que l'une, la philosophie, est davantage orientée vers la forme rationnelle, tandis que l'autre, la théologie, est davantage orientée vers le contenu existentiel. Mais comme il n'y a pas de forme sans contenu ni de contenu sans forme, les distinctions ou divergences mentionnées doivent être aussitôt complétées par les convergences correspondantes. Nous avons vu comment une véritable philosophie doit aussi avoir une base existentielle. Il en va de même pour la théologie : elle ne peut se contenter de son contenu existentiel, de son message évangélique, en négligeant totalement sa forme rationnelle et philosophique. D'après ce que nous savons du premier Tillich, nous pouvons déjà dire qu'une telle théologie, qui voudrait s'en tenir à son seul élément religieux et théonome, en écartant toute la dimension autonome de l'interprétation et de la doctrine rationnelles, tomberait inévitablement dans le travers de l'hétéronomie. Et nous pouvons effectivement comprendre en ce sens ce que dit ici Tillich de la théologie qui a renoncé à la philosophie. Dieu n'est plus pour elle qu'un être parmi d'autres, soumis à la structure universelle de l'être. Il est par là même aussi un être opposé à d'autres, dont la présence menace constamment leur autonomie et leur liberté⁹⁸. Plus généralement encore, quand une théologie renonce à sa tâche d'interprétation rationnelle des symboles religieux, quand elle se contente d'affirmer les symboles comme tels, elle tombe inévitablement dans le travers du dogmatisme et du fondamentalisme⁹⁹.

Voyons maintenant le second point de divergence, l'aspect universel de la philosophie face au point de vue concret et particulier de la théologie. Il s'agit ici des sources de la connaissance philosophique et théologique : où la philosophie puise-t-elle sa connaissance de la structure de l'être ; où la théologie voit-elle la révélation du fondement de l'être ? La différence apparaît ici encore plus manifeste. La philosophie se caractérise par son universalité. Elle n'est limitée à aucun secteur particulier de la réalité, puisqu'elle peut découvrir partout la même structure de l'être. Aucune limitation non plus du côté subjectif de la connaissance, puisque toute raison humaine est adaptée pour percevoir la structure logique de la réalité. En somme, le point de vue proprement philosophique est l'universalité de la raison humaine et de la structure rationnelle des choses. Le point de vue spécifiquement théologique maintenant est celui du *Logos* fait chair en Jésus-Christ, par opposition

97. « Philosophy and Theology », pp. 88-89 ; *Systematic Theology*, I, pp. 24-25, 26-27 (trad., pp. 59-60, 63) ; « Relation of Metaphysics and Theology », pp. 59-60.

98. « Philosophy and Theology », pp. 89-90.

99. « Relation of Metaphysics and Theology », pp. 60-61.

au *logos* universel de l'être. La théologie se trouve dès lors déterminée à un lieu particulier, celui précisément où apparaît dans une figure personnelle le fondement universel de l'être. Et ce lieu particulier comprend non seulement l'événement Jésus-Christ, mais encore la tradition ecclésiale dans laquelle cet événement historique est reçu et par laquelle il nous est communiqué aujourd'hui¹⁰⁰.

Encore là cependant, la divergence ne peut être reconnue qu'en étant balancée par une convergence correspondante. Et la raison est toujours la même : le contenu théonome et la forme autonome ne peuvent être séparés, de sorte que la philosophie ne doit pas être sans son élément théonome ou théologique, de même que la théologie ne doit pas manquer non plus son élément autonome et philosophique. Ainsi, même si par principe toute raison humaine est ouverte à la manifestation de l'être, les philosophes ont reconnu une révélation spéciale de la vérité à des personnes ou à des classes particulières. Pour Parménide par exemple, seuls certains élus peuvent découvrir le *logos* de l'être ; pour Socrate, seul l'inspiré peut percevoir et accomplir la vérité. De même à l'époque moderne : pour les philosophes des Lumières, seul l'homme moderne a pu parvenir à la maturité de la raison ; et pour Marx, c'est seulement dans le combat du prolétariat qu'est dissipée l'illusion de l'idéologie et qu'apparaît la vérité. Voilà donc pour Tillich l'élément théologique, nous dirions plutôt théonome, qui constitue le fardeau et qui fait la grandeur de toute philosophie. Mais le théologien doit lui-même porter un fardeau analogue. Il ne peut s'en tenir au message chrétien dans sa particularité et les limites de sa tradition culturelle et religieuse. Tout en restant fermement enraciné dans le sol chrétien, il doit s'élever au niveau du *logos* universel de l'être et de la raison. C'est par là justement qu'il respecte la forme rationnelle et autonome de toute production scientifique ; et c'est par là plus précisément qu'il fait place à l'élément philosophique qui doit être présent sous une forme ou sous une autre dans toute théologie digne de ce nom. Cela n'est pas une trahison du message chrétien, car ce message affirme lui-même l'identité entre le *Logos* fait chair en Jésus-Christ et le *Logos* universel par qui tout a été fait. L'universalité même du message chrétien, destiné à toute l'humanité, commande aussi une interprétation au niveau de la raison universelle ; autrement, on tombe encore une fois dans la pire hétéronomie, celle du message particulier, culturellement et religieusement limité, qu'on impose de force à tout le monde. Par ailleurs, cette dimension philosophique de la tâche du théologien comporte tout un aspect critique face à sa propre tradition religieuse. Ainsi, par obéissance au *logos* universel, la théologie doit-elle dépasser le caractère confessionnel qu'elle assume en tant que service du *Logos* incarné. Encore une fois, c'est là son fardeau et sa grandeur¹⁰¹.

Suite à cette étude des divergences et convergences de la philosophie et de la théologie, Tillich soulève la question d'un conflit possible entre les deux. C'est là une question qui remonte bien haut dans l'histoire de la théologie, mais qui n'a rien perdu de son actualité aujourd'hui, où certains posent comme condition d'une philosophie

100. « Philosophy and Theology », pp. 90-92 ; *Systematic Theology*, I, pp. 23-24 (trad., pp. 57-58) ; « Relation of Metaphysics and Theology », p. 58.

101. « Philosophy and Theology », pp. 90-91 ; *Systematic Theology*, I pp. 25-26 (trad., pp. 60-61).

et d'une théologie authentiques, qu'elles s'accusent mutuellement de folie. On sait que Tillich comprend d'une autre façon le paradoxe paulinien. À la question mentionnée, il propose ici une solution de principe, qui est celle-là même de la théologie patristique et médiévale : une philosophie qui obéit au *logos* universel ne peut pas contredire le *Logos* fait chair¹⁰². Cette même question sera reprise ensuite, de façon beaucoup plus ample et dramatique, dans *Religion biblique et ontologie*. Tillich montre là d'abord, sans aucun ménagement, toutes les divergences entre le message biblique et la philosophie, toutes les antinomies entre le personnalisme biblique et l'ontologie. Il fera voir ensuite les points de convergences, en montrant les problèmes ontologiques sous-jacents à diverses doctrines bibliques.

Ce dernier point doit nous retenir de façon particulière, car il illustre fort bien la nécessité de considérations ontologiques pour « comprendre » le message biblique. C'est là d'ailleurs l'usage le plus traditionnel de la philosophie en théologie, pour aider à résoudre des contradictions apparentes. Ainsi comment comprendre la doctrine biblique du péché et de la grâce, qui présuppose d'une part la pleine liberté humaine et d'autre part une influence divine ou démonique ? Il faut nécessairement pour cela revenir à la structure de l'être et réfléchir plus particulièrement sur la polarité liberté-destinée. Comment comprendre encore la notion biblique paradoxale de « loi d'amour » ? Il ne suffit pas ici d'une éthique, il faut encore une ontologie de la loi et de l'amour. Il faut comprendre l'amour comme une participation humaine à l'être même de Dieu par le don de l'Esprit. De cet être en communion avec Dieu suit alors tout naturellement un acte conforme à sa volonté, qui n'est pas imposé par une loi extérieure. La loi prend au contraire ce caractère extérieur dans l'état d'aliénation, dans l'état de conflit entre l'être essentiel et l'être existentiel. Encore là doit-on recourir aux concepts ontologiques d'essence et d'existence pour comprendre quelque chose aux différents discours bibliques, positifs et négatifs, sur la loi¹⁰³. Il en va de même, et plus manifestement encore, quand il s'agit des questions radicales concernant les rapports Dieu-monde dans la création, temps-éternité dans l'histoire, Dieu-homme dans la christologie¹⁰⁴.

Si l'on en restait là, l'ontologie apparaîtrait simplement comme la description de la structure essentielle de l'être, ou encore de la structure existentielle en termes d'existentiels. Notre texte nous mène beaucoup plus loin cependant, précisément par l'analyse de la condition de l'être humain qui questionne. Car toute question suppose une distance entre le sujet et l'objet de la question. Si nous posons la question de l'être, c'est que nous sommes des êtres finis, et que nous ne possédons pas la source de notre être. La question de l'être est donc en même temps quête de la source et du fondement de l'être¹⁰⁵. Cela explique la double attitude qu'on retrouve chez tout grand philosophe : l'attitude théorique, qui est celle de la recherche rationnelle et

102. *Systematic Theology*, I, pp. 26–28 (trad., pp. 61–66).

103. *Biblical Religion...*, pp. 67–70 (trad., pp. 64–66).

104. *Ibid.*, pp. 73–78 (trad., pp. 69–73).

105. *Ibid.*, pp. 11–14 (trad., pp. 21–23).

méthodique de la vérité ; et l'attitude existentielle, la passion, l'*ultimate concern*, qui anime toute recherche de la source et du fondement de son être propre¹⁰⁶. Notons qu'il n'est pas question de théologie dans ce contexte, et que la double attitude qui vient d'être décrite est bien celle du philosophe. Une comparaison est faite par ailleurs avec l'attitude de foi religieuse. Il y a de part et d'autre, tant chez le philosophe que chez le croyant, une attitude de préoccupation infinie, d'*ultimate concern*. Et comme il ne peut y avoir deux réalités ultimes, pas plus que deux absolus, il faut conclure que la question du fondement de l'être posée par la philosophie est en principe identique à la question religieuse de Dieu¹⁰⁷. Cette conclusion est d'une importance capitale : c'est elle qui finalement justifie l'interprétation ontologique du message chrétien, en montrant qu'il s'agit bien de part et d'autre de la même question fondamentale. La même thèse est reprise et développée par la suite, quand Tillich montre l'analogie entre ce que dit la Bible de la révélation divine qui ouvre les yeux de la raison, et la façon dont les philosophes parlent eux-mêmes d'une expérience soudaine de lumière devant la question ontologique, expérience de transformation salvifique et de révélation illuminatrice¹⁰⁸. L'ardeur que manifeste le philosophe dans la diffusion de son message comporte aussi quelque chose de religieux, et peut facilement se comparer au zèle des prophètes pour la communication de la Parole divine¹⁰⁹. Tout cela montre fort bien la dimension religieuse et le caractère théonome de la question et de la quête ontologique du philosophe. Et c'est par là finalement qu'il faut comprendre ce qu'affirme Tillich de la présence cachée d'un théologien chez tout philosophe.

3. *Le tournant théologique*

Nous venons de voir comment la conception tillichienne des rapports entre théologie et philosophie a été fortement influencée par un nouveau courant philosophique, l'existentialisme, ainsi que par une nouvelle conception, plus ontologique, de la philosophie elle-même. Il est par ailleurs assez évident que le point de vue de Tillich dans cette question est toujours celui du théologien. Il serait donc surprenant que l'évolution importante que nous avons pu observer soit uniquement l'effet d'influences philosophiques, qu'elle ne soit pas due elle-même en grande partie à un nouveau tournant théologique. En comparant la conférence de 1919, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », avec l'introduction de la *Théologie systématique*, j'ai pu montrer dans une étude précédente comment Tillich était passé d'une « théologie de la culture » à une « théologie d'Église », selon la distinction qu'il proposait lui-même dans la partie finale de cette même conférence¹¹⁰. Cela s'explique sans doute jusqu'à

106. *Ibid.*, pp. 18-20 (trad., pp. 26-28).

107. *Ibid.*, pp. 58-59 (trad., pp. 57-58).

108. *Ibid.*, pp. 64-66 (trad., pp. 62-63).

109. *Ibid.*, pp. 70-71 (trad., pp. 66-67).

110. Jean RICHARD, « Theology of Culture and Systematic Theology », Communication présentée à la rencontre annuelle de la North American Paul Tillich Society, Anaheim (California), 22 novembre 1985.

un certain point par le nouveau contexte sociologique de Tillich au Union Theological Seminary de New York. Mais il nous faut surtout considérer ici le contexte théologique, dominé alors par la figure de Karl Barth, face auquel tout théologien protestant devait nécessairement prendre position. Effectivement, Tillich prend lui-même position, de la façon la plus claire, dès le début de son enseignement américain, dans deux articles publiés en 1935¹¹¹. Notons que ces articles surviennent tout juste avant l'autobiographie de 1936, où nous avons trouvé les grandes lignes de notre étude sur son évolution. C'est dans ces articles de 1935 que nous trouverons maintenant l'origine de la fameuse corrélation question-réponse, qui apparaît déjà en 1936 pour expliquer les rapports entre philosophie et théologie.

Le plus étonnant ici pour plusieurs sera sans doute de constater jusqu'à quel point Tillich est d'accord avec l'intuition fondamentale de Barth et jusqu'où il le suit là-dessus. Le point de départ barthien n'est nul autre que le premier commandement : « Je suis le Seigneur, ton Dieu ; tu n'auras pas d'autres dieux que moi ». C'est le principe prophétique et protestant de la grâce, de la révélation et de la foi. Barth le traduit encore dans une formule paradoxale, en parlant de « l'impossible possibilité » de Dieu. Cela signifie que ce qui est possible à Dieu, et ce qui est effectivement réalisé par la grâce et la révélation de Dieu, dépasse toutes les possibilités humaines. La transcendance absolue de Dieu s'exprime aussi par la formule : « Dieu est au ciel et tu es sur la terre ». La grande tentation humaine, qui est précisément la tentation d'idolâtrie, est de penser qu'on peut, par ses propres moyens, s'élever au ciel jusqu'à Dieu. C'est la grande tentation de l'Église dans l'ordre de la pratique religieuse, et c'est aussi la grande tentation de la théologie dans l'ordre de la connaissance religieuse¹¹².

On en arrive ainsi aux implications épistémologiques du principe barthien. C'est d'abord l'élimination de toute théologie naturelle sous toutes ses formes. Celle-ci peut s'entendre au sens d'une connaissance rationnelle de Dieu à partir de la nature cosmique. Mais elle peut aussi prendre la forme d'une « théologie culturelle », pour autant que Dieu est reconnu comme présupposé fondamental du sens, et par conséquent comme présupposé nécessaire de toute fonction de l'esprit, pratique aussi bien que théorique. Dans la théologie orthodoxe, la théologie naturelle est considérée comme un simple préambule à la théologie de la révélation. Dans la théologie

111. « What is Wrong with the "Dialectic" Theology? » in *The Journal of Religion*, 15 (April 1935), pp. 127-145; « Natural and Revealed Religion » (Dudleian lecture for 1935, Harvard University), in *Christendom*, I (October 1935), pp. 159-170.

112. « What is Wrong... », pp. 129-130, 137, 145. — On trouve ailleurs chez Tillich (*My Search for Absolutes*, New York, Simon and Schuster, 1967, pp. 26-27) une indication importante sur la source théologique de ce débat. C'est l'opposition des points de vue calviniste et luthérien sur la question du rapport entre le fini et l'infini. Les réformés adoptent résolument le point de vue de la transcendance, et soutiennent que le fini n'est pas capable d'infini (*non capax infiniti*). Contre cet *Extra Calvinisticum*, les luthériens soutiennent pour leur part l'*Infra Lutheranism*, la doctrine que le fini est capable de l'infini. Cette différence, poursuit Tillich, signifie que sur le sol luthérien on peut affirmer théologiquement la présence de l'infini dans toutes choses finies. On voit par là que la différence qui sépare là-dessus Barth et Tillich n'est pas d'abord celle du théologien et du philosophe, mais bien celle de deux traditions théologiques différentes.

rationaliste, libérale et humaniste, elle devient l'essentiel, auquel on réduit la théologie de la révélation elle-même. Peu importe cependant ces différentes formes sous lesquelles elle se présente, la théologie naturelle souffre toujours du même mal radical. Elle suppose en effet que l'esprit humain est capable par lui-même de reconnaître Dieu, d'aller jusqu'à Dieu, d'avoir Dieu. Elle ne reconnaît pas que c'est là l'impossible possibilité de Dieu, l'œuvre de Dieu seul par son Esprit dans notre esprit. Cela signifie finalement que la prétention de la théologie naturelle est tout simplement idolâtrique. Le dieu qu'elle produit n'est effectivement qu'une projection de l'essence humaine ; en cela, Feuerbach avait bien raison. Peu importe par ailleurs qu'on soutienne qu'il ne s'agit là que d'un préliminaire à la foi et à la théologie de la révélation. Car si l'esprit humain possède déjà par lui-même la connaissance du vrai Dieu, il n'a plus besoin de la révélation. La révélation est nécessaire précisément parce que nous sommes séparés de Dieu. Cette même condamnation de Barth porte encore, pour les mêmes raisons, sur la philosophie de la religion. Elle-même prétend en effet pouvoir parler de la foi indépendamment de la foi, et de Dieu indépendamment de Dieu. Sa considération de la religion à travers l'histoire présuppose d'ailleurs qu'il s'agit là d'une activité toute humaine, au même titre que les autres fonctions culturelles de l'esprit¹¹³. Il s'ensuit finalement que la philosophie ne doit d'aucune façon être mêlée ou même coordonnée avec la théologie. Celle-ci repose uniquement sur la révélation divine, qui est elle-même une impossibilité humaine ; tandis que la philosophie appartient à la culture humaine, à la sphère des possibilités humaines. Il y a donc entre les deux un abîme infranchissable¹¹⁴.

Nous touchons là le point critique, où plusieurs des premiers compagnons de combat, tels Bultmann, Gogarten et Brunner, ont dû rompre avec Barth¹¹⁵. Contre la théologie libérale, Tillich affirme avec Barth que la Parole de Dieu ne vient pas de nous, mais qu'elle nous est adressée et qu'elle doit être reçue dans la foi et l'obéissance. Dieu ne parle pas par l'intermédiaire de notre esprit, mais il parle à notre esprit, et même contre lui dans la mesure où il se trouve sous la domination du péché¹¹⁶. Cependant, contre le supranaturalisme de Barth, Tillich maintient une certaine possibilité de l'esprit humain face à Dieu, précisément celle de recevoir la révélation divine. Car c'est à l'esprit humain qu'est adressée la Parole de la révélation. Si l'esprit n'avait aucune possibilité, s'il n'était d'aucune façon proportionné à cette révélation divine, celle-ci surviendrait comme un contenu purement étranger, de façon purement hétéronome. Elle aurait donc pour l'esprit humain des conséquences destructrices, non pas régénératrices. Et ce qui est dit de l'esprit vaut tout autant pour l'histoire. La révélation ne pourrait être un événement de l'histoire humaine si elle n'avait aucun point de contact avec elle, si elle lui restait totalement étrangère. Elle serait dans l'histoire comme une substance étrangère, inassimilée et inefficace¹¹⁷. On voit bien qu'il s'agit là finalement du problème de la transcendance

113. *What is Wrong...*, pp. 131-132; « Natural and Revealed Religion », pp. 160-162.

114. « *What is Wrong...* », p. 135.

115. *Ibid.*, p. 136.

116. *Ibid.*, pp. 131, 133.

117. « Natural and revealed Religion », pp. 163-164; « *What is Wrong...* », p. 138.

et de l'immanence de Dieu par rapport à l'esprit et à l'histoire humaine. Tillich accuse Barth de « transcendantalisme », parce qu'il ne retient que le pôle de la transcendance, en sacrifiant l'immanence.

Il fallait rappeler cette problématique, car c'est là le contexte immédiat de la corrélation question-réponse. Tillich la fait intervenir ici comme un exemple, et plus qu'un exemple dit-il, pour préciser et expliquer quelle est cette possibilité humaine, qu'il vient d'affirmer, face à la révélation divine. « La question portant sur la possibilité divine est une possibilité humaine », écrit-il. La révélation est alors comparée à une réponse, qui ne peut avoir de sens et être comprise que si une question a précédé. Et pourtant cette antériorité de la question n'est pas absolue. Car toute question présuppose une certaine connaissance de ce sur quoi on s'interroge. La question portant sur la révélation divine présuppose donc une certaine connaissance de la révélation, une certaine présence de la révélation chez celui qui s'interroge à son sujet. Ainsi, on ne pourrait pas s'interroger sur la possibilité divine, si une réponse divine n'était pas déjà disponible à l'état préliminaire et embryonnaire. Toute l'histoire de la religion peut se comprendre par cette dialectique, où questions humaines et réponses divines sont interdépendantes, jusqu'à l'avènement de la réponse finale à la plénitude des temps. L'histoire humaine n'est donc jamais sans révélation ; elle n'est jamais non plus sans question portant sur la révélation. Ainsi, l'esprit humain ne peut jamais se glorifier d'avoir pleinement Dieu ; il ne peut jamais se plaindre non plus d'être complètement délaissé de Dieu. La question est vraiment humaine, elle surgit vraiment de l'esprit humain et elle exprime bien sa situation existentielle ; mais elle ne surgit elle-même que sous l'impact d'une anticipation de la réponse, qu'à l'appel de la réponse pour ainsi dire ¹¹⁸. Dans ces textes de 1935, Tillich ne parle pas encore de corrélation, mais on voit bien que c'est de cela qu'il s'agit. Car le rapport question-réponse doit vraiment être compris comme une interrelation, comme une interdépendance. C'est par là aussi que Tillich tient compte de l'affirmation de Barth : « c'est par l'Esprit de Dieu que nous pouvons recevoir la Parole de Dieu », tout en maintenant la possibilité d'une réception active de la part de l'esprit humain.

Cette idée tillichienne de la corrélation question-réponse risque de rester fort abstraite, comme un schéma purement théorique. Elle risque même d'apparaître comme un simple procédé pédagogique, pire encore comme un simple procédé apologétique. Il en va tout autrement quand nous la replaçons dans son premier contexte, tel qu'il se trouve dans ces articles de 1935. Il s'agit là du redoutable problème soulevé par Barth des rapports entre religion et révélation. Tel est précisément le contenu bien concret de la corrélation. Car le rapport religion-révélation n'est pas à sens unique ; il s'agit bien là aussi d'une corrélation. Bien sûr, « la révélation est plus que l'expérience religieuse ». Elle est, écrit Tillich, « la critique et la transformation divine de l'expérience religieuse ». Mais la révélation dépend elle-même de l'expérience religieuse comme de la matière à transformer : « le matériel

118. « Natural and Revealed Religion », pp. 168-169 ; « What is Wrong... », pp. 137-138.

de la révélation, la matière, pour ainsi dire, qui reçoit une nouvelle forme transcendante par la révélation, c'est l'expérience religieuse.» D'où la nécessité d'une expérience religieuse antérieure : « sans l'expérience religieuse antérieure de l'humanité, personne ne pourrait comprendre ni recevoir le message de la révélation. » La preuve de cette dernière thèse, c'est pour Tillich le langage qui sert d'instrument et de véhicule pour communiquer la révélation. Celle-ci s'exprime en effet dans un langage humain, qui est un langage religieux, c'est-à-dire l'expression de l'expérience religieuse. La révélation biblique et chrétienne transforme ce langage, en lui donnant un sens nouveau, mais elle ne crée pas un nouveau langage à partir de rien ¹¹⁹.

Tillich explique ainsi comment son interprétation dialectique de l'histoire de la religion face à la révélation dépasse en même temps l'exclusivisme supranaturaliste de Barth et le relativisme historique de la théologie libérale. Dans la perspective barthienne, la révélation n'a qu'un rapport négatif avec l'histoire de la religion : elle la condamne toute entière purement et simplement. L'histoire de la religion se trouve ainsi réduite à une histoire d'idoles et de démons. Tillich veut maintenir ici une position plus dialectique que celle de Barth. Face à l'histoire de la religion, le point de vue de la révélation est en même temps celui du oui et du non. La révélation dit oui à la religion, pour autant qu'elle la présuppose et qu'elle l'assume comme sa matière. Et elle lui dit non, pour autant qu'elle la critique et lui confère une forme nouvelle, un sens nouveau. Ainsi, la révélation chrétienne pourra bien convaincre d'erreur la connaissance religieuse de Dieu, mais une connaissance erronée de Dieu est autre chose qu'une pure et simple ignorance. Elle est « reprise » par la révélation, au double sens de « assumée » et « corrigée ». En termes de la dialectique question-réponse, cela signifie que l'histoire de la religion est faite de questions et de réponses préliminaires, qui conduisent elles-mêmes à la réponse finale (*ultimate answer*). Tillich ajoute que ces questions sont inspirées et ces réponses données par le *Logos*, qui a répandu partout sa semence. On voit encore ici que la question dont on parle n'est pas purement théorique. C'est une question religieuse, que Tillich appellera aussi, dans ce même contexte, une « quête » (*quest*). Il s'agit effectivement de la recherche de l'absolu, qui témoigne elle-même de la présence de l'absolu ¹²⁰.

Mais Tillich prend tout autant ses distances par rapport au relativisme historique de l'interprétation libérale, qui identifie tout simplement l'histoire de la religion avec la révélation. Cela signifie en fait que l'histoire de la religion n'est rien d'autre que l'expression et la révélation progressive de l'essence spirituelle et divine de l'être humain. Ainsi, Dieu se révèle à travers l'esprit humain, et plus l'esprit découvre sa profondeur divine à travers ses œuvres au cours de l'histoire, plus il révèle Dieu. Tillich ici se joint à Barth pour protester contre cette conception idéaliste et libérale de la révélation. On l'a déjà vu, Dieu ne parle pas par l'intermédiaire de notre esprit, à travers lui ; mais il parle à notre esprit, ce qui signifie qu'il parle contre lui, en le critiquant, le jugeant et l'appelant à la conversion. Voilà bien le point de vue de Barth. Mais ce fut toujours aussi celui de Tillich, qui a toujours parlé de la révélation

119. « Natural and Revealed Religion », pp. 164-166.

120. « What is Wrong... », pp. 138-139 ; « Natural and Revealed Religion », pp. 167-168.

comme d'une irruption divine (*break through, durchbrechen*) dans notre esprit. Une telle irruption s'oppose directement à la vision d'une révélation progressive et continue à travers l'histoire. Elle correspond par ailleurs à une autre rupture, celle de l'aliénation existentielle par rapport à l'essence idéale. Or la conception idéaliste évolutive de la révélation ne tient pas compte de cette situation historique d'aliénation. On ne peut donc pas concevoir l'histoire de la révélation comme une suite de différentes révélations, dont il nous faudrait constituer la synthèse. Tout au contraire, il n'y a pour chacun de nous qu'une révélation, qui s'accomplit à un moment de l'histoire. Comme tout absolu, la révélation est unique ou elle n'est pas. C'est en ce sens qu'on en parle ici comme du critère ultime (*ultimate criterion*) de notre existence. Il faut donc bien comprendre la dialectique question-réponse au cours de l'histoire. Il n'y a pas qu'une suite continue de réponses approximatives. Il y a aussi et surtout la réponse finale, qui inclut et donne sens à tout ce qui précède. Ainsi, la révélation finale implique-t-elle toutes celles qui ont précédé, en les assumant et en leur communiquant un sens définitif¹²¹.

Il nous faut faire encore un pas de plus avec Tillich, pour nous engager cette fois sur le chemin de la théologie de la culture. Car le point de contact entre la révélation divine et l'esprit humain ne se trouve pas seulement dans l'activité spécifiquement religieuse, mais dans toutes les fonctions de l'esprit, en d'autres termes dans toutes les créations culturelles. C'est en effet l'esprit humain comme tel qui n'est pas étranger au divin, qui a la capacité de poser des questions sur le divin et de recevoir des réponses venant de lui. Or cette capacité humaine s'exerce dans la culture tout aussi bien que dans la religion proprement dite. Tillich rappelle ici une thèse fondamentale de théologie de la culture, la profondeur religieuse de la culture. Mais il la formule maintenant dans les termes de la corrélation questions-réponses : la profondeur et le pouvoir créateur d'une culture dépend de sa sensibilité aux questions sur le divin et de sa réceptivité aux réponses correspondantes ; les créations culturelles où ces questions et réponses ne se retrouvent d'aucune façon sont tout simplement superficielles, vides, dépourvues de toute profondeur. On doit donc reconnaître dans toute création culturelle vraiment originale une certaine connaissance de Dieu, c'est-à-dire une connaissance questionnante, encore imparfaite et mêlée d'erreur¹²².

Là encore, Tillich se sépare bien ostensiblement de Barth. Il lui reproche de ne pas reconnaître la troisième dimension, religieuse ou démonique, de toute activité humaine. Comme si on pouvait mener une existence purement objective, purement naturelle, sans aucun rapport au divin ou au démonique. Tillich affirme au contraire que nous ne vivons jamais seulement dans la première et deuxième dimension de notre existence, celles de la matière naturelle et de la forme rationnelle que nous lui donnons ; nous vivons aussi, et constamment, dans la troisième dimension, la dimension divine ou démonique. Et cela vaut pour toutes nos activités culturelles, même celles qui sont apparemment les plus séculières. En d'autres termes, Tillich reproche à Barth de n'avoir pas élaboré de théologie de la culture, ce qui l'amène à

121. *Loc. cit.*

122. « What is Wrong... », p. 139.

concevoir la révélation de façon supranaturelle et extrinséciste, comme l'insertion d'un élément purement étranger dans l'esprit et la culture ¹²³.

Nous revenons par là à notre thème des rapports entre philosophie et théologie, qui nous apparaît plus clairement maintenant à la lumière de la nouvelle problématique des rapports entre esprit humain et révélation divine. Ce que nous venons de dire de la culture face à la révélation s'applique évidemment de façon toute spéciale à la philosophie, qui est l'expression par excellence de la culture. Tillich pose dès l'abord sa thèse principale : « on peut trouver un élément théologique, un élément de foi et de révélation, chez tout grand représentant de métaphysique religieuse », c'est-à-dire de philosophie théonome. Comme exemples, nous sont proposés ici les philosophies de Parménide, Platon, Plotin, Spinoza, Kant et Hegel, tout spécialement dans leur doctrine de la transcendance. En notre temps, tout cela se retrouve finalement dans la philosophie de l'existence, plus particulièrement dans sa doctrine de la finitude humaine. En effet, prendre conscience de sa propre finitude suppose qu'on la transcende de quelque façon en direction de l'infini. Or ce mouvement d'autotranscendance comporte nécessairement un élément de foi. Il s'accompagne par ailleurs d'une conscience aussi vive d'être exclus de cette infinité à laquelle nous appartenons, et c'est là l'élément tragique de la conscience existentielle. Tillich pourra donc en conclure que la philosophie de l'existence constitue la forme contemporaine de la philosophie de la religion. Mais il va encore plus loin, jusqu'à affirmer que c'est là « une philosophie qui est en même temps théologie », car « les deux sont identiques dans une doctrine de la finitude humaine où l'existence humaine est interprétée comme la question existentielle à laquelle correspond la révélation en tant que réponse existentielle ». Impossible en effet de séparer ici philosophie et théologie, puisque « l'explication de la question n'est jamais possible sans la lumière provenant de la réponse, et que l'explication scientifique de la réponse n'est elle-même possible que par les catégories produites dans la question ». La même chose sera dite ensuite de la théologie, qu'elle comporte elle-même deux éléments ou deux pôles : « la question de l'existence humaine et la réponse de la révélation divine » ¹²⁴.

Nous voyons là la première version de la corrélation question-réponse appliquée aux rapports de la philosophie et de la théologie. Dans ce premier contexte, le sens exact de l'analogie apparaît beaucoup mieux. Il apparaît d'abord que « la question » et « la réponse » au singulier sont des abstractions ; il s'agit bien en fait d'une suite de « questions » et de « réponses » au pluriel. Entre ces questions et ces réponses, il y a par ailleurs la dialectique complexe que nous avons vue, qui rend absolument impossible la séparation de ces deux éléments. Voilà pourquoi il est tout aussi impossible de séparer philosophie et théologie ; les deux sont inextricablement liées, de sorte qu'on pourra tout aussi bien dire que la philosophie est identique à la théologie, ou que la théologie contient en elle la philosophie. C'est en ce sens fort qu'il faut comprendre la corrélation philosophie-théologie, d'après l'analogie de la

123. *Ibid.*, pp. 144-145.

124. « Natural and Revealed Religion », pp. 169-170.

corrélation question-réponse entre l'esprit humain et la révélation divine. Notons finalement un léger glissement de la problématique dans ce contexte existentialiste : de « la question de l'esprit » on passe ici à « la question de l'existence ». Ce glissement marque en fait un approfondissement de la problématique, mais il se fait toujours dans le sens de la thèse fondamentale de Tillich face à la doctrine barthienne de la révélation. Si l'on voulait dire maintenant en quoi se distingue plus précisément la théologie proprement dite de la philosophie théologique ou de la théologie philosophique, il faudrait sans doute se reporter au critère signalé plus haut dans le même article, l'*ultimate criterion* de la révélation chrétienne¹²⁵. Il s'agit là d'un moment particulier dans l'histoire, et c'est là justement ce qui spécifie la théologie par rapport à la philosophie. Celle-ci considère la multiplicité des questions et réponses qui parsèment l'histoire, sans en absolutiser aucune en particulier ; la théologie pour sa part soumet toutes ces questions et réponses au jugement de la réponse finale, du critère ultime de la révélation divine en Jésus-Christ.

4. Conclusion

Au terme de notre parcours, nous ne pouvons que constater une quasi parfaite continuité dans la pensée de Tillich sur cette question des rapports philosophie-théologie, tout au long de son enseignement américain. Par contre la rupture est non moins évidente avec la période précédente. On avait trouvé là une synthèse bien achevée, avec un équilibre d'une rare perfection, dans *Le système des sciences*. Rien de tel dans la période américaine. L'introduction de la *Théologie systématique* présente à cet égard une synthèse beaucoup plus apparente que réelle. Non pas que la pensée de Tillich à cette époque n'ait pu retrouver son unité, ou que cette unité ne soit plus qu'une affaire de connexions inconscientes. L'unité se trouve effectivement, mais elle n'est plus explicitée dans un système. Il faut, pour la reconstituer, retourner en amont de la *Théologie systématique*, et retrouver là, dans différentes études, tous les éléments d'une nouvelle synthèse, qui s'appellent les uns les autres. Deux éléments principaux doivent surtout être mentionnés ici. Ils constituent comme les deux pôles de la nouvelle synthèse. L'élément philosophique pourrait être représenté par la figure de Heidegger, et l'élément théologique par celle de Barth.

Dans son autobiographie de 1936, Tillich mentionne déjà l'impact de la philosophie existentialiste, celle de Heidegger tout particulièrement, sur sa conception des rapports entre la théologie et la philosophie. C'est la philosophie de l'existence qui va alors remplacer la philosophie de l'esprit, caractéristique de la période précédente, et c'est là une substitution qui est lourde de conséquences. La première philosophie de l'esprit était avant tout une philosophie de l'essence, qui faisait l'analyse de la structure de l'esprit et de ses différentes fonctions, l'analyse des éléments du sens et de ses différentes catégories selon les différentes sphères de la culture. La nouvelle philosophie s'intéresse maintenant à l'analyse de l'existence, en termes d'existenciaux. C'est dire qu'elle s'attache spécifiquement à la condition

125. *Ibid.*, pp. 167-168.

humaine concrète, en tant que différente, parce qu'aliénée, de l'essence humaine idéale. L'existentialisme cependant n'exclut pas mais présuppose au contraire une métaphysique essentialiste, c'est-à-dire une analyse de la structure essentielle en termes de concepts universaux¹²⁶. Par ailleurs, cette analyse essentielle, présupposée à l'analyse existentielle, n'est plus directement l'analyse des structures de l'esprit, mais plus généralement l'analyse des structures de l'être ; c'est en somme une analyse qui s'exprime en concepts ontologiques.

L'autre élément, spécifiquement théologique, qui devait provoquer la nouvelle orientation de Tillich, ne se trouve indiqué qu'implicitement et indirectement dans le même passage de l'autobiographie de 1936, quand le rapport entre la philosophie existentialiste et la théologie se trouve indiqué en termes de question et réponse. Cette corrélation, nous l'avons vu, réfère au problème radical soulevé par Barth, concernant l'impossibilité humaine et la possibilité divine. Tillich entend lui-même définir par là la possibilité humaine dans une ligne bien traditionnellement augustinienne : la question vient de nous, et c'est elle qui nous permet de recevoir la réponse venant de Dieu. Mais ce principe fondamental doit être immédiatement précisé et nuancé par trois autres affirmations : 1° la question implique elle-même la réponse, présente de façon anticipée et préliminaire ; 2° dans l'histoire humaine, la question du divin se trouve posée de multiples façons, par la culture aussi bien que par la religion, de sorte qu'aucune période de l'histoire n'est jamais dépourvue des réponses de la révélation ; 3° parmi toutes ces réponses ou manifestations du divin, on doit distinguer cependant ce qui, pour nous chrétiens, constitue la réponse finale, la révélation par excellence de Dieu en Jésus-Christ, qui devient ainsi le critère ultime pour juger toutes les autres réponses présentes dans l'histoire de la religion et de la culture.

Reprenons maintenant chacune de ces affirmations, en considérant plus attentivement leurs implications quant aux rapports de la philosophie et de la théologie. La première indique déjà pourquoi cette analogie de la corrélation question-réponse a été choisie, pourquoi c'est là plus qu'une simple analogie. Tillich le fait bien voir dans *Religion biblique et ontologie*. Toute question implique un manque et un avoir. Questionner, demander quelque chose, signifie d'abord que nous n'avons pas ce que nous demandons : si nous avions déjà la réponse nous ne poserions pas la question. Par ailleurs, demander quelque chose suppose que nous l'avons déjà de quelque façon, c'est-à-dire partiellement ; nous ne pourrions jamais poser une question sur quelque chose, si nous n'en avions pas déjà une certaine connaissance, c'est-à-dire si nous ne possédions pas inchoativement et partiellement la réponse. Ainsi, celui qui questionne est dans l'attitude de celui qui a et qui n'a pas en même temps. Voilà pourquoi justement il s'agit là d'une si bonne analogie pour résoudre le redoutable problème soulevé par Barth. Contre l'idée d'une connaissance naturelle de Dieu, il objectait que, si c'était là une possibilité humaine, l'esprit humain posséderait Dieu par ses propres moyens. En disant que l'esprit peut par lui-même poser la question de Dieu, Tillich affirme donc qu'il se trouve dans la situation de celui qui a et qui n'a pas la connaissance de Dieu ; et il ne l'a que pour autant que sa

126. « Relation of Metaphysics and Theology », p. 63.

question implique la réponse, qui vient elle-même de Dieu. Il faut bien voir maintenant la forme concrète et immédiate de cette question. Elle ne porte pas directement sur Dieu, mais sur notre être propre. Or poser la question de notre être, remettre en question notre être, signifie que nous l'avons et ne l'avons pas en même temps, que nous sommes un composé d'être et de non-être. Et telle est précisément la définition de la finitude. Ainsi, être humain, c'est poser la question de son être, et poser la question de son être, c'est poser la question de la finitude. Mais la question de la finitude implique la conscience de l'infini, et cette conscience de l'infini s'identifie elle-même à la conscience de Dieu ¹²⁷.

Où se situe la part de la philosophie et celle de la théologie dans ce questionnement? On pourra dire que l'interprétation de la question de l'infini comme question de Dieu est proprement théologique. On pourra élargir encore la part théologique, comme fait parfois Tillich, et dire que la question même de la finitude est une question théologique, par opposition à la question de la structure de l'être, qui serait elle-même une question typiquement philosophique. On ne pourra plus dire en tout cas que la corrélation question-réponse signifie que la philosophie est en situation de manque et la théologie en possession de la vérité. Car la question philosophique signifie un avoir tout autant qu'un manque. Quant à la réponse théologique, elle porte elle-même un double signe négatif : elle a besoin de la question philosophique, sans laquelle elle ne signifie plus rien ; c'est de plus une réponse de foi, et la foi est elle-même une attitude d'avoir et de manque face à Dieu.

Évidemment, la question de la finitude n'est pas posée d'abord de façon philosophique. Sa forme la plus immédiate est la symbolique religieuse. Telle sera donc la tâche propre de la philosophie de la religion d'après Tillich, celle d'analyser la dialectique de la question humaine et de la réponse divine, telle qu'elle s'exprime dans l'histoire de la religion ¹²⁸. Cependant, la religion n'est pas l'unique lieu ni forme d'expression de la question du divin. Celle-ci se retrouve également dans toutes les créations culturelles vraiment profondes et remplies de sens. Ce sont là encore autant d'expressions de l'*ultimate concern* humain, qui ne sont jamais dépourvues de quelque expérience du divin, car « toute réponse en rapport avec l'*ultimate concern* est donnée dans l'expérience de l'automanifestation de l'ultime » ¹²⁹. Ce sera justement la tâche de la théologie de la culture d'analyser cette dimension religieuse de la culture. Et elle la découvrira jusque dans les philosophies théonomes, comme la philosophie existentialiste. Par ailleurs, la philosophie interviendra elle-même pour analyser la structure anthropologique et ontologique de la question de Dieu en tant qu'*ultimate concern* humain. Voilà tout le sens de la deuxième thèse posée plus haut.

Ces deux premières propositions nous ont montré le sens complexe de la corrélation questions-réponses, telle qu'élaborée par Tillich pour proposer une alternative à la théologie de Barth. La troisième thèse, qu'il nous faut considérer maintenant, contient ce que Tillich retient lui-même de Barth dans ce débat :

127. *Biblical Religion...*, pp. 11-12 (trad., pp. 21-22).

128. « What is Wrong... », pp. 140-141.

129. « Relation of Metaphysics and Theology », p. 63.

l'affirmation d'une réponse finale, d'une révélation finale, d'un critère ultime de la vérité divine. Et c'est par là principalement que se distingue la *Théologie systématique* de la théologie de la culture, typique de la période précédente. Déjà en 1922, lors de sa première lecture du commentaire de Barth aux Romains, Tillich tient à affirmer la parenté spirituelle qui l'unit à ces hommes de la parole religieuse que sont Barth et Gogarten. Ce qu'ils ont en commun, c'est le oui inconditionnel à l'inconditionné, tant en philosophie de la religion qu'en théologie¹³⁰. Le premier principe de Tillich, c'est alors l'absolu sans plus, tel qu'il se retrouve en philosophie tout autant qu'en théologie, dans la culture tout autant que dans la religion. En poursuivant son évolution sur le chemin de Barth, il finit cependant par reconnaître toute l'importance de la révélation finale, c'est-à-dire de l'absolu concret, tel qu'apparu en Jésus-Christ. La *Théologie systématique* ne marque donc pas un retour à la « théologie d'Église », telle que définie en 1919 par opposition à la « théologie de la culture ». Par-delà ces deux types opposés, elle signifie plutôt une théologie de la révélation finale, qui soumet tant la religion d'Église que la culture séculière à l'ultime critère de la parole finale de Dieu. Cette intention, Tillich l'affirme bien clairement dans une « Introduction personnelle », qu'il avait rédigée d'abord pour sa *Théologie systématique*, et qui n'a été publiée que récemment. Le philosophe en tant que philosophe, écrit-il, peut être sous l'emprise de la grâce; il peut donc nous communiquer la vérité existentielle de foi en termes philosophiques. Et cela vaut aussi du révolutionnaire, du poète, du mystique, de l'humaniste, du croyant non chrétien. Il faut donc lire ces textes avec tout le sérieux et la passion de l'*ultimate concern*. Tillich ajoute cependant: « Évidemment, en lisant ces créations vous devez appliquer l'ultime critère de la vérité, ce critère dont la Bible est le témoin immédiat et l'Église le témoin dérivé, ce critère qui sera appelé ici "L'Être Nouveau" »¹³¹. Voilà précisément comment la théologie de Tillich se distingue de son ontologie, elle-même bien théonome et bien théologique. C'est que son critère ultime n'est pas tout simplement « le fondement de l'être » ou « l'être-même », mais bien « l'Être Nouveau » tel qu'apparu en Jésus-Christ.

130. « Die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie », *G.W.*, I, 367-368.

131. « Personal Introduction to my Systematic Theology », in *Modern Theology*, I (1985), p. 86.