



L'évolution de Paul Tillich : du projet de 1913 au système achevé

Jean Richard

Volume 40, numéro 3, octobre 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400120ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400120ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Richard, J. (1984). L'évolution de Paul Tillich : du projet de 1913 au système achevé. *Laval théologique et philosophique*, 40(3), 339–361.
<https://doi.org/10.7202/400120ar>

L'ÉVOLUTION DE PAUL TILLICH : DU PROJET DE 1913 AU SYSTÈME ACHEVÉ *

Jean RICHARD

RÉSUMÉ. — En se fondant sur un inédit de 1913, Marc Michel, dans un récent ouvrage sur Paul Tillich, propose une nouvelle thèse sur l'évolution de sa pensée. Il conteste l'idée reçue d'une rupture entre la période allemande (1919-1933) et la période américaine (1933-1965). Il soutient le principe d'une parfaite continuité, dans le sens de sa première philosophie, l'idéalisme. La présente étude entend réviser ces conclusions de Michel. Tout en reconnaissant la permanence de certains éléments fondamentaux dans l'œuvre de Tillich, elle montre le remplacement graduel de la philosophie de l'identité par la nouvelle philosophie de l'existence, pour conclure à une réelle évolution dans le sens d'un passage de l'idéalisme à l'existentialisme.

L'OUVRAGE de Marc Michel constitue sans doute la publication française la plus importante sur Tillich depuis plusieurs années, depuis les travaux de Jean-Paul Gabus et de Jean-Claude Petit¹. Il vient relancer les études tillichiennes dans de nouvelles perspectives, avec une nouvelle problématique, sur la base d'un nouveau document, un schéma de « théologie systématique » en 72 thèses, daté de décembre 1913. À la lumière de cet inédit, publié, traduit et commenté ici pour la première fois, Michel croit pouvoir remettre en question deux principes méthodologiques communément reçus et appliqués dans les recherches sur Tillich. Concernant la *genèse* de sa pensée d'abord, Michel soutient qu'il faut voir dans ce schéma de 1913, plutôt que dans la conférence de 1919 « Sur l'idée d'une théologie de la culture », le projet initial de Tillich, le véritable programme de toute son œuvre future. Quant à l'*évolution* de sa pensée, notre auteur conteste encore le principe d'une césure entre la période allemande (1919-1933) et la période américaine (1933-1965). Le document de 1913

* Étude réalisée, grâce à une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, avec la collaboration d'une assistante-étudiante, Johanne LESSARD.

1. Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, (coll. « Cogitatio fidei », 113), Paris, Éd. du Cerf, 1982, 344 p.

permettrait en effet de constater une parfaite continuité dans le développement de la pensée et l'élaboration de l'œuvre de Tillich, continuité qui irait d'ailleurs dans le sens de sa première philosophie, l'idéalisme. Vers la fin de son étude, Michel pourra donc conclure : « Nous pensons avoir démontré que la *Théologie systématique* de 1957 reprend à son compte les orientations fondamentales du projet de 1913 »².

C'est cette dernière affirmation de Michel que j'entends discuter ici, l'autre thèse portant sur la genèse ou le point de départ de Tillich ayant déjà fait l'objet d'un article précédent³. Une telle conclusion risque en effet de réorienter considérablement le cours des recherches sur Tillich, et finalement notre compréhension même de la *Théologie systématique*. Il faut avouer par ailleurs qu'elle ne manque pas de vraisemblance. Car même si l'on admet la différence qui démarque les deux textes de 1913 et de 1919, comme nous croyons avoir montré, on doit encore se demander si, dans sa grande synthèse finale, Tillich ne serait pas revenu aux perspectives de son projet de 1913. Or plus d'un indice pourrait nous orienter en ce sens. Ainsi, si l'évolution du projet de 1913 à la conférence de 1919 marque le passage d'une théologie de l'Église à une théologie de la culture, on peut se demander si le système final ne constitue pas un retour à cette même théologie de l'Église. Ce sont bien là en effet les premiers mots de la *Théologie systématique* : « La théologie est une fonction de l'Église chrétienne et elle doit servir les besoins de l'Église. » Mentionnons encore deux autres analogies frappantes entre le projet de 1913 et l'œuvre finale. D'abord, la christologie, si manifestement absente dans la conférence de 1919, se retrouve au centre même de la *Systematic Theology* des années cinquante, tout comme dans la *Systematische Theologie* de 1913⁴. Il y a aussi cette autre particularité qui constitue un retour encore plus surprenant à la perspective de 1913. Tillich distinguait là trois fonctions dans la vie de l'esprit : la culture, la morale et la religion. Mais durant toute la période de la théologie de la culture, la problématique ne comporte plus que deux termes, la culture et la religion, la morale se trouvant réduite alors à une simple sphère de la culture, au même titre que la science et l'art. Or le troisième volume de la *Théologie systématique* revient, cinquante ans plus tard, à la première division tripartite de 1913, morale-culture-religion, d'après les trois fonctions fondamentales de la vie.

Encore une fois cependant, les différences apparaissent beaucoup plus profondes et fondamentales entre ces deux œuvres, et plus généralement entre ces deux périodes, allemande et américaine. Voilà ce que j'entends montrer ici. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps : nous verrons d'abord qu'un élément fondamental du premier système ne se retrouve plus dans le second, pour autant que Tillich semble renoncer assez tôt à la philosophie de l'identité ; nous montrerons ensuite qu'un élément nouveau vient graduellement remplacer le premier, la nouvelle philosophie de l'existence. Il est assez manifeste par ailleurs que les deux phénomènes sont liés : il s'agit globalement du passage de l'idéalisme à l'existentialisme.

2. *Ibid.*, p. 261.

3. Cf. Jean RICHARD, « Nouvelles perspectives sur le premier Tillich », *Laval théologique et philosophique*, 40 (1984), pp. 147-160.

4. Ce qu'a fort bien montré M. MICHEL, *op. cit.*, pp. 276-277.

1. LA PHILOSOPHIE DE L'IDENTITÉ

1. *La philosophie de Schelling*

C'est en rapport avec Schelling, la principale source philosophique du jeune Tillich, qu'on parle ici de principe d'identité et de philosophie de l'identité. Schelling pose en effet comme principe initial, un postulat, l'identité originelle de l'homme et de la nature. Or cette identité primordiale est rompue par la réflexion, qui instaure l'opposition de l'homme et du monde extérieur, du sujet et de l'objet. Et c'est précisément la fonction de la philosophie de réunir ce qui était uni primitivement, de dépasser le stade de la réflexion et de se dépasser elle-même pour s'élever au savoir absolu, où le subjectif et l'objectif ne font plus qu'un dans l'identité de l'absolu. Le processus dialectique part donc de l'identité pure, ou de l'absolu, pour y retourner. Et l'on peut dire tout aussi bien qu'il s'agit du processus de l'un infini, qui s'exprime dans le multiple fini, pour retourner finalement à l'infini⁵.

Bulman décrit lui aussi cette dialectique du fini et de l'infini que nous venons de retracer avec Michel. Il remarque cependant que ce principe d'identité est tout spécialement caractéristique de la première philosophie de Schelling, où tous les opposés (sujet et objet, nature et conscience, rationnel et irrationnel, fini et infini) se rencontrent en Dieu dans la plus parfaite unité. Schelling n'a jamais rejeté les fondements de cette première philosophie. Mais son attention s'est portée de plus en plus vers un autre aspect de la réalité : le caractère irrationnel et aliéné de l'existence réelle et concrète. Dans sa seconde philosophie, il tentera donc de mieux décrire cette situation concrète et historique de l'homme, et il le fera tout spécialement dans sa doctrine de la « Chute ». D'où la conclusion de Bulman : « La façon selon laquelle le premier Schelling comprenait la relation dialectique entre le fini et l'infini n'expliquait pas la réalité de l'existence aliénée. C'est que la transition de l'essence à l'existence n'est plus dialectique, mais paradoxale. Seul l'irrationnel, l'imprévisible, l'image du "saut" connotant décision et liberté, peuvent expliquer la présence de la réalité finie et aliénée. L'existence finie ne devient intelligible qu'à la lumière d'une rupture complète, d'un fossé, d'un retrait, ou dans le langage mythico-philosophique de Schelling, d'une Chute (*Abfall*) par rapport à l'Absolu »⁶.

C'est cette dernière philosophie de Schelling, la « philosophie positive », qui a plus spécialement retenu l'attention de Tillich. Il en a fait l'objet de deux recherches élaborées : une thèse de philosophie en 1910, et une thèse de théologie en 1912. Michel nous propose ici trois citations, fort pertinentes, de cette dernière étude, et elles se rapportent toutes trois au problème de l'aliénation, de la chute et du péché. Extraite du tout début de l'ouvrage, la première en explique le titre : « La mystique et la conscience coupable, le sentiment de l'unité avec l'absolu et la conscience de l'opposition (*Gegensatz*) à Dieu, le principe de l'identité de l'esprit absolu et individuel et l'expérience de la contradiction (*Widerspruch*) entre le Seigneur saint et

5. Cf. *ibid.*, pp. 180-181.

6. Raymond F. BULMAN, *A Blueprint for Humanity. Paul Tillich's Theology of Culture*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1981, p. 61 ; cf. pp. 59-62.

la créature pécheresse : telle est l'antinomie, à laquelle la pensée religieuse s'est efforcée à tous les temps de l'Église et doit toujours à nouveau s'efforcer de trouver une solution »⁷. En quoi consiste maintenant la conscience coupable ou le péché ? Non pas dans la particularité finie comme telle, en tant que distincte de l'Absolu infini ; mais dans cette particularité qui s'arrête et se referme sur elle-même, en refusant de se dépasser elle-même pour retourner à l'unité de l'Absolu : « Quand l'homme se saisit comme essence séparée, comme subjectivité abstraite, soi individuel, c'est-à-dire qu'il veut arrêter le processus éternel de la Divinité, de cette manière il est pécheur. Le péché est la recherche de la particularité, l'opposition au processus de redépassement de tous les particuliers dans l'unité de la synthèse absolue »⁸. Quant à la solution de cette antinomie que comporte toute expérience religieuse, en tant que conscience mystique d'une part et conscience coupable d'autre part, Tillich la voit dans le mystère de l'Incarnation et de la Croix du Christ : « La communauté avec Dieu n'est possible que si Dieu devient lui-même personnalité individuelle. (...) La solution de cette opposition la plus haute est la Croix du Christ en ce sens que la volonté d'être soi est haussée à la volonté de puissance absolue divine, de se sacrifier soi-même et de se relever »⁹.

2. *La philosophie de l'identité dans le document de 1913*

Qu'en est-il maintenant du document de 1913, qui suit immédiatement l'étude de 1912 sur la mystique et la conscience coupable chez Schelling. La position de Michel est bien claire ici : « Le fait que, dans ce document, Tillich fait siens les postulats fondamentaux de la philosophie de l'identité ne peut souffrir de doute sérieux »¹⁰. Cela est tout spécialement manifeste dans la première partie du document : « Le point de vue absolu est le premier auquel il se place et le principe d'identité constitue son postulat fondamental. La réflexion marque également le point de vue particulier où cette unité primitive est rompue. Elle doit céder la place pour que cette unité soit recouverte ; le destin de tout principe scientifique, le principe théologique y compris, est de s'effacer pour que renaisse l'identité première au-delà de toute séparation »¹¹.

Il ne fait pas de doute pour moi non plus que le principe d'identité soit bien présent et opérant tout au long de ce projet de théologie systématique. Mais une question ultérieure se pose, quand on sait que Schelling a modifié son optique dans sa seconde philosophie, et que Tillich lui-même a été tout spécialement attiré par cette version, plus existentialiste, de la philosophie de l'identité. On doit donc se demander si l'on ne trouverait pas aussi, dans ce document de 1913, des traces de la « philosophie positive » de Schelling, plus axée sur l'aliénation de la réalité concrète. À la lumière de cette nouvelle question, une distinction fort bien notée par Michel

7. P. TILICH, « Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings Philosophischer Entwicklung », in *G. W.*, 1, p. 17 ; traduit par M. MICHEL, *op. cit.*, p. 184.

8. *Ibid.*, p. 89 ; trad., p. 185.

9. *Ibid.*, pp. 96-97 ; trad., pp. 185-186.

10. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 183 ; cf. pp. 173-174 et 286-287.

11. *Ibid.*, p. 181.

prend ici tout son sens. Pour désigner le moment dialectique ou l'état opposé à l'identité absolue, Tillich parle parfois de « *Gegensatz* » et parfois de « *Widerspruch* », ce que Michel traduit fort bien par « opposition » dans le premier cas et par « contradiction » dans le second¹². Or si l'on y regarde de plus près, on peut observer que ces deux expressions caractérisent deux mouvements différents, que j'appellerai le cycle de l'opposition dans le premier cas et le cycle de la contradiction dans le second. On peut noter de plus que ces deux cycles se retrouvent dans le même ordre, autant dans la première partie (épistémologique) que dans la deuxième partie (théologique) du document. Ce que je tenterai de montrer dans la brève analyse qui suit.

Dans la dernière citation, Michel retraçait le grand cycle de la contradiction dans la première partie du projet¹³. C'est le mouvement qui part du point de vue absolu (première section), qui passe par le point de vue relatif (deuxième section), pour aboutir finalement au point de vue théologique (troisième section). On peut dire aussi que c'est le mouvement qui part de l'intuition, qui passe à travers la réflexion, pour finalement trouver sa solution dans le paradoxe. Or c'est bien de contradiction qu'il est question ici, dans les thèses 16 et 22, à propos du deuxième temps de la dialectique, quand s'affrontent les points de vue absolu et relatif.

On peut observer maintenant, à l'intérieur même de la première section, un semblable mouvement dialectique, où le deuxième temps, le moment négatif, est désigné cette fois en terme d'opposition plutôt que de contradiction. Il en est question dès la deuxième thèse : « Dans la vérité absolue, les oppositions : idéal et réel, abstrait et concret, formel et matériel, sont dépassées. » Cela suppose un mouvement de l'idéal au réel, de l'abstrait au concret, du formel au matériel, où le second moment est finalement dépassé par le retour à l'absolu. Dans le même sens, et plus explicitement encore, la neuvième thèse parle du « mouvement du concept qui va du général par le déterminé vers le parfait ». Finalement, ce modèle dialectique est appliqué en philosophie de la religion, pour expliquer d'une part la naissance et le dépassement de l'idée de Dieu, pour expliquer d'autre part la naissance et le dépassement de la religion concrète. Dans la religion en effet, « l'esprit se détermine et se dépasse en même temps comme esprit face à la vérité absolue » (thèse 10). Cette détermination concrète de l'esprit produit le concept de Dieu. En d'autres termes, ceux-là mêmes de cette dixième thèse, « Dieu est l'absolu devenu personnel » et concret. Mais si l'idée de Dieu marque le second temps de la dialectique on peut déjà supposer qu'elle devra être dépassée dans l'ultime étape du mouvement qui ramène à l'absolu. Et c'est bien là le sens de la douzième thèse : « En tant que conscience de la liberté, la religion se situe vis-à-vis de Dieu comme d'un objet déterminé (...); d'un autre côté, en tant que conscience de la dépendance, elle dépasse tout le donné face à Dieu (...). » Il en va de même pour la religion concrète. Celle-ci « naît de la liaison du principe religieux avec un degré de culture déterminé en vue d'une culture religieuse particulière » (thèse 13). Dans cette thèse, le principe religieux représente l'absolu, tandis que la culture se tient du côté du donné historique déterminé et concret. La religion concrète devra donc être dépassée. Mais cela implique aussi le dépassement

12. Cf. *Ibid.*, pp. 313, note 2 et 318, note 6.

13. Cf. *supra*, note 11.

de l'histoire, lieu de toute détermination et de toute concrétion. C'est donc dans le royaume éternel que s'accomplit le retour à l'absolu religieux : « à la fin du processus de l'histoire survient la condition parfaite, le royaume idéal. Dans le royaume idéal, l'histoire de la religion est donc, elle aussi, parvenue à son but : la religion absolue est réalisée » (thèse 14). La dernière thèse de cette section nous ramène finalement au principe d'identité, déjà énoncé au début : « En tant que le système absolu signifie le dépassement de toutes les oppositions, il est la mystique absolue » (thèse 15). Dans la mystique en effet, toute représentation particulière de Dieu est dépassée, comme aussi toute religion concrète et déterminée.

Ce même double mouvement, cette même distinction des deux cycles se retrouve aussi dans la deuxième partie du document, plus spécifiquement théologique et dogmatique. Et tout d'abord le principe théologique se déploie selon le grand cycle de la contradiction. Il suffit de lire ici le titre de la première section : « Le surgissement du monde à partir de Dieu jusqu'à la contradiction accomplie. » La contradiction, c'est ici le péché, défini lui-même comme plus haut, dans la seconde thèse sur Schelling, comme l'auto-position du particulier qui s'oppose à l'absolu : « Le péché est l'auto-affirmation de l'être individuel en tant qu'être individuel et le refus de la communauté de l'amour de Dieu » (thèse 33). Le dépassement de cette contradiction du péché s'accomplit maintenant par la médiation du Christ, par « l'entrée de Dieu dans le monde de la contradiction », comme l'indique le titre de la deuxième section. C'est donc dans le Christ lui-même qu'on pourra observer d'abord le mouvement qui va de l'absolu à l'absolu à travers la contradiction. C'est là le sens de la croix : « Par la croix du Christ, la contradiction de Dieu et de l'humanité est dépassée, la réconciliation des deux se trouve fondée » (thèse 41). C'est là aussi le sens de la résurrection et de l'exaltation : « La contradiction entre la gloire de Jésus et son abaissement est dépassée par son élévation. Étant celui qui a dépassé le point de vue de la particularité, il a aussi dépassé l'anéantissement de la particularité, la mort, et retourne dans l'unité avec Dieu » (thèse 42). Par là se réalise le salut du monde, c'est-à-dire « le retour du monde à Dieu jusqu'à l'unité accomplie », comme le porte le titre de la troisième section. Et le salut est lui-même défini comme l'ultime étape du mouvement dialectique, comme le dépassement (*Überwindung*) de la contradiction du péché : « La victoire sur l'état de peccabilité, qui est survenue pour l'essentiel par l'entrée de Dieu dans cet état, se réalise par la réunion de l'humanité avec le Christ exalté (...) » (thèse 45).

Voilà donc le grand cycle de la contradiction, qui constitue le fil conducteur de toute cette deuxième partie. Encore ici cependant on peut observer à l'intérieur de la première section sur la création un autre mouvement dialectique, qui apparaît vraiment cette fois comme un cycle de l'opposition. La création signifie en effet le surgissement du particulier devant l'absolu. Pour autant qu'elle comporte la différence du Créateur et de la créature, elle implique aussi opposition. Cette opposition cependant n'est pas encore contradiction. L'état de créature n'est pas encore l'état de péché. Il implique même une relation positive avec Dieu, le Seigneur : « En tant que Dieu pose le particulier comme différent de lui-même, il est le Créateur tout-puissant ; en tant que le particulier demeure absolument lié à Dieu, Dieu est le

Seigneur tout-puissant » (thèse 30). Or selon la philosophie de l'identité, l'opposition elle-même doit être surmontée, même si elle n'est pas contradiction. L'opposition qu'instaure la création entre l'absolu et le particulier devra donc être dépassée. Et c'est là précisément le sens du concept de Providence, complémentaire de celui de Création. Par l'action de la Providence divine en effet, l'opposition du créé est dépassée, le monde surgi de l'unité divine retourne à cette même unité absolue : « l'amour tout-puissant de Dieu mène son plan sur le monde à l'accomplissement par-delà l'opposition (*Gegensatz*) des individus (particuliers) : c'est la réalisation du Royaume de Dieu. Cette action est la Providence divine » (thèse 32). La distinction des deux cycles de l'opposition et de la contradiction permet donc ici de distinguer plus clairement deux séries de symboles religieux : le cycle de la création et de la providence d'une part, le cycle du péché et du salut d'autre part.

3. *La philosophie de l'identité dans la période allemande*

Il nous faut voir maintenant ce que devient par la suite la philosophie de l'identité chez Tillich, au cours de l'évolution de sa pensée philosophique et théologique. Notons d'abord que la problématique est ici très différente dans la période allemande et dans la période américaine. L'occasion d'une première remise en question de cette philosophie de l'identité lui vient de la nouvelle théologie « dialectique ». Dans un texte de 1926, Tillich rapporte très objectivement la pensée de Barth sur Dieu et le monde. Il reconnaît chez lui toute la force et la majesté surnaturelle de la conception calviniste de Dieu. Toute idée de contact entre Dieu et le monde, ou d'intuition immédiate de Dieu dans le monde sera alors combattue avec la plus grande vigueur. Cette conception d'un Dieu tout à fait transcendant se répercutera aussi sur l'idée de création. Celle-ci servira alors à éloigner encore plus de Dieu notre existence et celle du monde, plutôt que de nous relier à lui. Car en tant que créatures, nous sommes complètement séparés du créateur. Entre Dieu et le monde en effet, il y a le péché (du monde) et le jugement (de Dieu). Et c'est ici qu'intervient chez Barth la critique de la philosophie de l'identité, telle qu'il la retrouve plus spécialement chez Hegel. Il y reconnaît l'expression de l'« hubris » humain devant Dieu. Et à cette tentative de voir Dieu directement dans la situation humaine, il répond lui-même qu'il n'y a là, dans cette condition humaine, rien d'autre en vérité que le jugement de Dieu sur l'homme¹⁴. On sait la réelle sympathie que Tillich a manifestée dès le début pour cette nouvelle théologie du groupe de Barth¹⁵. Il n'est donc pas surprenant de le voir, quelques années plus tard, reprendre à son compte, en la précisant, la critique de Barth à l'endroit de la philosophie hegelienne de l'identité. Le jeune Hegel, d'après Tillich, avait fort bien reconnu l'opposition que met le

14. Cf. P. TILlich, « Karl Barth » (1926), in *G.W.*, XII, pp. 188-189.

15. Cf. P. TILlich, « Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie », in *G.W.*, I, pp. 367-368 : « C'est donc avec un fondement réel que j'indique la communauté spirituelle dans laquelle je me trouve, pour les idées qui suivent, avec des hommes de la Parole religieuse, tels que Barth et Gogarten. Ce fut surprenant pour moi de constater comment, sans influence réciproque, le "oui" inconditionnel à l'Inconditionnel nous a conduit à la même position de principe dans le domaine de la philosophie de la religion tout aussi bien que dans la pensée religieuse. »

christianisme entre Dieu et le monde. Il a cependant par la suite modifié ses vues sur le sujet : « Ce n'est que plus tard que Hegel, par une interprétation du christianisme fondée sur la philosophie de l'identité, a ouvert une voie qui devait permettre de sortir de cette opposition chrétienne au monde. Mais sur ce point comme sur bien d'autres, l'évolution ultérieure a donné raison au jeune Hegel plutôt qu'à celui de la maturité »¹⁶.

La rencontre de Brunner offre à Tillich une autre occasion de revenir sur le sujet. C'est au concept idéaliste de la révélation que s'en prend Brunner, celle-ci étant alors comprise comme le rayonnement du fondement divin à travers tous les phénomènes, ce qui permet de percevoir toute chose visible comme symbole et analogie de l'invisible. Cela s'oppose directement à la conception chrétienne, qui maintient une distance absolue entre Dieu et le monde, qui proclame la rupture, la discontinuité entre Dieu et toute réalité humaine, et qui proteste finalement contre toute identité et toute fusion entre l'Esprit divin et l'esprit humain. La foi chrétienne s'oppose donc à toute raison qui prétend elle-même parvenir jusqu'à Dieu, serait-ce par la voie de l'intuition¹⁷. Tillich précise ailleurs sa propre critique de cette conception idéaliste de la révélation fondamentale (*Grundoffenbarung*). Il s'en prend alors directement au principe de l'identité, qu'il accuse d'être la formulation rationnelle et incroyante du paradoxe qu'on retrouve dans la conception croyante de cette même révélation fondamentale. Ce qui manque à la philosophie de l'identité, c'est l'élément négatif, abyssal, qui se trouve dans le fondement ultime du sens. Sous cet aspect, le fondement devient principe négateur et anéantisiteur de toute chose finie qu'il dépasse et transcende. Tillich exprime ici son accord avec Brunner, en rapport avec Schleiermacher cette fois : « Parmi les choses où nous pouvons être d'accord avec la critique que fait Brunner et Schleiermacher, il y a l'engagement de ce dernier dans la philosophie de l'identité de l'idéalisme allemand »¹⁸.

Il nous faut lire encore ici un dernier texte de Tillich, extrait de sa première autobiographie de 1936, qui constitue comme une rétrospective sur son œuvre allemande. Dans ce passage qui nous intéresse, Tillich se situe face à l'idéalisme allemand, et plus précisément face à Schelling. Il retient le principe d'identité, mais au sens de la critique kantienne, qui reconnaît elle-même au principe de toute connaissance la rencontre du sujet et de l'objet, une connaissance purement objective étant aussi impossible qu'une connaissance purement subjective. Ce qu'il reproche à l'idéalisme, ce n'est donc pas son épistémologie. C'est plutôt son « essentialisme », c'est-à-dire sa prétention de constituer par son système de catégories une expression adéquate de la réalité concrète. Le second Schelling a bien reconnu que la réalité, et surtout l'existence humaine, n'est pas seulement une manifestation de l'essence ; elle est tout aussi bien l'expression de la « contradiction » de l'essence. Mais Schelling lui-même est finalement retombé dans le travers de Hegel. Il a cru lui aussi être

16. P. TILlich, « Der Junge Hegel und das Schicksal Deutschlands » (1932), in *G.W.*, XII, pp. 138-139 ; cf. p. 143 ; cf. *G.W.*, IX, p. 52.

17. Cf. P. TILlich, « Christentum und Idealismus » (1927), in *G.W.*, XII, p. 225.

18. P. TILlich, « Rechtfertigung und Zweifel » (1924), in *G.W.*, VIII, p. 95. — Sur le concept de « Grundoffenbarung », voir J.-C. PETIT, *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, pp. 161-169.

parvenu, dans sa philosophie, au terme d'un processus historique où toutes les « contradictions » de l'existence avaient été « dépassées », et où un « point de vue absolu » avait finalement été atteint. C'est donc Kierkegaard qui fut le premier à briser vraiment le système clos de la philosophie idéaliste de l'essence. Son interprétation radicale de l'angoisse et du désespoir comme caractéristiques de l'existence humaine a ouvert la voie d'une philosophie qui pouvait vraiment être appelée existentialiste¹⁹.

Au terme de ce premier parcours, il apparaît que Tillich se sépare de plus en plus de la philosophie de l'identité, pour autant qu'elle représente la philosophie idéaliste de l'essence. On peut toujours supposer qu'il reconnaît encore sa valeur, au niveau de l'essence précisément, qui est le domaine propre de l'intuition, là où s'élabore la dialectique de la simple opposition. Ce contre quoi proteste Tillich, c'est l'application de cette philosophie de l'identité à la réalité concrète de l'existence. Car alors on ne distingue plus le domaine de la simple opposition et celui de la contradiction ; ou encore, selon sa nouvelle terminologie, on ne distingue plus entre le niveau idéal de l'essence et le niveau concret de l'existence. On pense alors pouvoir résoudre les contradictions de l'existence par une simple dialectique rationnelle, et pouvoir réaliser le retour à Dieu par le simple exercice de l'intuition. La position fondamentale de Tillich là-dessus était déjà constituée, croyons-nous, dans ses deux thèses sur le second Schelling. La rencontre de la nouvelle théologie « dialectique » ne fait alors que le confirmer dans ses convictions. Elle le rend cependant beaucoup plus critique face à un idéalisme qui n'a pas encore passé le cap de l'existentialisme, comme l'avait fait le second Schelling. En somme, Tillich devient de plus en plus réticent face à toute spéculation et à toute solution purement dialectique, quand il s'agit du domaine de la contradiction et du paradoxe. La distinction entre le domaine de l'essence idéale et de l'existence concrète devient donc chez lui de plus en plus explicite et opérante. Si l'on se rappelle maintenant que Michel n'a pas fait lui-même la distinction entre les deux philosophies de Schelling, qu'il n'a pas élaboré la distinction entre les deux cycles de l'opposition et de la contradiction, et qu'il a finalement interprété tout le document de 1913 d'après la philosophie de l'identité, on peut déjà supposer qu'il lui sera bien difficile d'apprécier correctement la suite de l'évolution de Tillich. Nous le verrons précisément à propos de la distinction entre finitude essentielle et aliénation existentielle chez Tillich. Mais avant d'en arriver à ce dernier point de notre étude, il nous faut d'abord compléter notre enquête sur la philosophie de l'identité dans la seconde période de Tillich, la période américaine.

4. *La philosophie de l'identité dans la période américaine*

La critique existentialiste du principe d'identité en tant que principe idéaliste est caractéristique de la première période. Le nouvel apport de la période américaine se situe ailleurs. La critique de l'identité se porte alors à un autre niveau, celui-là même de l'essence, ou de ce que nous avons appelé le cycle de l'opposition. Il s'agit en effet

19. Cf. P. TILlich, *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, New York, Charles Scribner's Sons, 1966, pp. 82-84 (*Aux confins*, pp. 103-106).

du rapport essentiel entre le fini et l'infini, abstraction faite du contraste entre l'essence et l'existence. Ce rapport sera exprimé désormais dans les termes de la philosophie platonicienne de la participation, plutôt qu'avec la philosophie idéaliste de l'identité. Or participer, prendre part, implique identité et différence, sans qu'un aspect prédomine aux dépens de l'autre. Dans la participation en effet, la partie se trouve affirmée autant que le tout. Il n'y a plus de participation si la partie se fond complètement dans le tout pour y disparaître, ou si elle se détache complètement pour former par elle-même un tout autonome : « Littéralement participer veut dire "prendre part". Cette expression peut être prise dans un triple sens. (...) Dans tous ces cas la participation est une identité partielle et une non-identité partielle. Une partie d'un tout n'est pas identique au tout auquel elle appartient, mais le tout n'est ce qu'il est qu'avec la partie »²⁰. Ce schéma, on le voit, est assez différent de celui qui caractérise la philosophie de l'identité. On ne retrouve plus ici le processus dialectique qui va de l'absolu au particulier pour retourner à l'absolu. Selon le schéma de la participation, l'absolu et le particulier, l'infini et le fini se maintiennent dans une tension constante, sans aucune absorption de l'un dans l'autre.

Mais le schéma de la participation ne s'applique pas seulement dans le sens vertical pour exprimer le rapport du fini à l'infini. Il s'applique aussi et d'abord dans le sens horizontal pour exprimer le rapport de chacun des êtres particuliers à leur tout qu'est le monde : « le soi n'est un soi que parce qu'il a un monde, un univers structuré, auquel il appartient et dont il est séparé en même temps. Le soi et le monde sont en corrélation, et ainsi en est-il de l'individualisation et de la participation. En effet, participation veut dire précisément que l'on fait partie d'une chose dont on est en même temps séparé »²¹. Deux choses importantes sont à noter dans ce texte. On y retrouve d'abord le vocabulaire de l'aliénation : l'appartenance (*to belong*) et la séparation (*to be separated*). Et pourtant il ne s'agit pas d'aliénation existentielle, mais de la structure essentielle de l'être. Appartenance et séparation signifient donc tout simplement ici, dans un langage plus dramatique, l'identité et la différence qu'implique le concept de participation. On doit noter aussi, dans ce même texte et ces mêmes expressions, une allusion à la dialectique de l'identité : l'identité originelle (*to belong*) et la rupture de cette identité (*to be separated*). On rencontre même ici la fameuse expression « en même temps », sur laquelle Michel a justement attiré notre attention, comme caractéristique de la dialectique de l'identité dans le document de 1913. On la retrouve deux fois par exemple dans la seule thèse 10 : « l'esprit se détermine et se dépasse *en même temps* comme esprit face à la vérité absolue (...). Il en résulte, pour la religion, qu'elle est *en même temps* conscience de la liberté face à l'absolu et assujettissement à l'absolu. » Il y a pourtant encore ici une différence importante à noter. Dans cette thèse de 1913, « en même temps » relie le second et le troisième moment de la dialectique : la sortie ou séparation de l'absolu (le moment de la détermination) et le retour à l'absolu (le dépassement de la détermination). Tandis que dans le texte cité des conférences de Yale en 1952, « en même temps » relie plutôt

20. P. TILLICH, *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952, p. 88 (*Le courage d'être*, traduit par F. Chapey, Casterman, 1967, p. 95).

21. *Ibid.*, pp. 87-88 (trad. franç., pp. 94-95).

le premier moment, le moment originel de l'identité (l'appartenance), et le second moment, celui de la différence (la séparation). Il faut surtout noter qu'on ne retrouve plus dans ce dernier cas le troisième moment essentiel de la dialectique, celui de l'*Aufhebung*, du dépassement de la différence. Celle-ci n'est donc plus seulement un moment intermédiaire ; elle est là pour rester.

C'est qu'il s'agit désormais non plus de deux moments distincts d'une dialectique à trois temps, mais des deux termes d'une polarité qui constitue elle-même une structure ontologique. L'affirmation de Tillich ici : « le soi et le monde sont en corrélation et ainsi en est-il de l'individualisation et de la participation », nous réfère directement à l'analyse ontologique qu'il vient lui-même d'élaborer au premier volume de sa *Théologie systématique*. Nous voyons là que la corrélation « soi-monde » constitue la structure ontologique fondamentale, et que le couple « individualisation et participation » forme la première polarité d'éléments ontologiques²². Il est bien évident dès lors que cette structure ne doit pas être dépassée dans un sens ou dans l'autre, pas plus dans le sens d'un retour du monde à l'identité du soi que dans le sens d'une fusion du soi dans le monde. Loin d'être un dépassement, une telle transformation signifierait alors une destructuration et une désintégration ontologiques. Et voilà précisément l'état d'aliénation qu'analyse Tillich au deuxième volume de la *Théologie systématique*, là plus précisément où il traite de la perte du soi et de la perte du monde dans l'état d'aliénation, ainsi que de la séparation de l'individualisation et de la participation : « Dans l'état d'aliénation l'homme est enfermé en lui-même et coupé de la participation au monde. En même temps il tombe au pouvoir des objets qui tendent à faire de lui un simple objet qui n'a plus de soi »²³.

On voit mieux encore ainsi ce que signifie pour Tillich le passage du schéma dialectique à la structure ontologique bi-polaire. Lui-même s'en explique à propos de la structure sujet-objet, en s'opposant d'abord à la conception idéaliste : « L'idéalisme sous toutes ses formes a découvert qu'il n'y a pas de voie de l'ego absolu au non-ego, de la conscience absolue à l'inconscient, du soi absolu au monde, du pur sujet à la structure objective de la réalité »²⁴. Dans ce même passage, Tillich se montre plus sympathique pour la philosophie de l'identité. À la différence de l'idéalisme pur, celle-ci poserait au point de départ l'unité ou l'identité du sujet et de l'objet, plutôt que le simple sujet. Mais Tillich prend encore ses distances face à cette forme mitigée d'idéalisme. Car il ne vaut guère mieux pour lui déduire la dualité de l'identité que de déduire l'objet du sujet. Au point de départ donc, il n'y a pas l'identité mais la polarité soi-monde et sujet-objet : « Le mobile caché des différentes formes de la philosophie de l'identité était une intuition de cette situation. Mais l'intuition n'allait pas assez loin. La relation du sujet et de l'objet n'est pas celle d'une identité, dont on ne peut tirer ni subjectivité ni objectivité. La relation en est une de polarité. La

22. Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, The University of Chicago Press, 1951, pp. 168-171, 174-178 (*Théologie systématique*, tome II, traduit par F. Ouellet, Paris, Éd. Planète, 1970, pp. 23-29, 35-41).

23. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. II, The University of Chicago Press, 1957, p. 65 ; cf. pp. 59-62 (*L'Existence et le Christ*, trad. de F. Chapey, Lausanne, Éd. l'Âge d'Homme, 1980, p. 84 ; cf. 78-81).

24. *Systematic Theology*, I, p. 174 (trad. franç. t. II, pp. 33-34).

structure ontologique fondamentale ne peut être déduite. Elle doit être acceptée »²⁵. Si l'analyse ontologique qui ouvre la deuxième partie constitue vraiment le fondement ontologique de tout le système, comme nous croyons, on doit conclure alors que la *Théologie systématique* n'est plus fondée sur le principe de l'identité mais sur celui de la polarité.

II. FINITUDE ESSENTIELLE ET ALIÉNATION EXISTENTIELLE

1. *La distinction fondamentale*

Il suffit, comme nous venons de faire brièvement, de suivre les traces de la philosophie de l'identité dans l'œuvre de Tillich, pour percevoir le sens de son évolution de l'idéalisme à l'existentialisme. Il nous reste maintenant à commenter l'expression finale de cette évolution, la distinction fondamentale entre la finitude et l'aliénation chez Tillich, distinction qui suppose elle-même le contraste entre l'essence et l'existence. Et c'est ici que nous devons nous opposer le plus fortement à Michel, qui tend lui-même à atténuer ce contraste et à minimiser cette distinction. On sait en effet que Michel tient à montrer la continuité chez Tillich, tout spécialement entre la « Théologie systématique » de 1913 et l'œuvre finale. Ce souci, ce postulat méthodologique même, est en soi fort légitime. On pourrait y parvenir en montrant comment l'ordre essentiel de la finitude et l'ordre existentiel de l'aliénation se retrouvent déjà implicitement dans le document de 1913, sous la distinction que nous avons relevée entre le cycle de l'opposition et celui de la contradiction. Mais ce n'est pas la voie qu'a suivie Michel. Il n'a vu dans les thèses de 1913 que la dialectique idéaliste du fini et de l'infini, et c'est à cette même unique dialectique qu'il a voulu ramener toutes les analyses de la *Systematic Theology*. Rappelons d'abord brièvement sa position là-dessus.

Michel admet bien que Tillich finira par mettre davantage l'accent sur l'existence. Il ajoute cependant : « Mais cette existence, il la comprendra en raison d'une essence. Du reste, entre l'essentialisme et l'existentialisme, la distance est moins grande qu'il n'y paraît »²⁶. Dans son chapitre sur la christologie du dernier Tillich, Michel nous donne un bon exemple d'amalgame des deux perspectives. Il s'agit de la question à laquelle doit répondre la proclamation christologique. Michel commence alors par élaborer la question ontologique de la finitude, selon l'analyse qu'en propose Tillich au premier volume de la *Systematic Theology*, avec tous les thèmes connexes : le choc du non-être possible, l'expérience de la contingence, l'angoisse de la finitude, le courage de l'affirmation ontologique de soi. Intervient alors, en parfaite continuité avec ce qui précède, le langage de l'aliénation : « être séparé de », « aliéné de ». Mais il semble bien qu'être séparé d'avec le fondement de son être ne signifie rien de plus ici qu'avoir une existence précaire, contingente, mêlée de non-être. De cette séparation d'avec le fondement de l'être, on passe tout aussi doucement à la séparation de

25. *Loc. cit.*

26. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 192.

l'essence, représentée par le symbole du péché originel. Sans plus de transition, on a ainsi fait le saut au cœur du second volume. Michel poursuit ainsi son analyse, dans ce nouveau contexte, par un commentaire bien exact de la « chute » d'après Tillich. Dans sa conclusion, il revient cependant au contexte idéaliste et à la problématique du premier volume : « Ce qui est décisif dans la pensée de Tillich, c'est justement la dialectique séparation-réunion, quelles que soient les dénominations des pôles auxquels elles s'appliquent : absolu-relatif, universel-concret, infini-fini »²⁷. Encore une fois ces polarités sont caractéristiques de la pensée idéaliste. Elles sont omniprésentes dans le document de 1913 ; elles dominent encore à l'époque de la théologie de la culture, et elles se retrouvent dans le premier volume de la *Systematic Theology*. Mais ce qui devient alors décisif dans la pensée de Tillich se situe ailleurs : c'est le contraste de l'essence et de l'existence, et partant la distinction fondamentale entre la finitude essentielle et l'aliénation existentielle.

Rappelons brièvement là-dessus certains textes importants de Tillich. Et tout d'abord ce passage fondamental où il explique la structure du système. Les deux parties centrales, entre lesquelles Michel chevauche si allègrement, sont soigneusement distinguées ici, précisément d'après la différence entre la finitude essentielle et l'aliénation existentielle : « Dans la mesure où l'existence humaine présente un caractère d'auto-contradiction ou d'aliénation, il faut une double considération : l'une qui traite de l'homme tel qu'il est essentiellement (tel qu'il devrait être) et l'autre qui en parle tel qu'il est dans son existence aliénée (tel qu'il ne devrait pas être). Cela correspond à la distinction chrétienne entre l'ordre de la création et celui du salut. En conséquence, une partie du système doit donner une analyse de la nature essentielle de l'homme (...), ainsi que de la question impliquée dans la finitude de l'homme et dans la finitude en général ; et elle doit donner la réponse qui est Dieu. (...) Une deuxième partie du système doit donner une analyse de l'aliénation existentielle de l'homme (...), ainsi que de la question impliquée dans cette situation ; et elle doit donner la réponse qui est le Christ »²⁸. Or telle qu'on en fait l'expérience dans la conscience de soi, la finitude devient angoisse, et tout spécialement angoisse de la mort. Mais là encore, il importe, nous dira Tillich, de distinguer cette angoisse de la finitude de l'angoisse de la culpabilité qui devient elle-même désespoir de la damnation : « L'angoisse de la finitude n'est pas le désespoir de l'auto-destruction. Le christianisme voit dans l'image de Jésus en tant que Christ une vie humaine où toutes les formes de l'angoisse sont présentes, mais d'où toutes les formes de désespoir sont absentes. À la lumière de cette image, il est possible de distinguer la finitude "essentielle" de la rupture "existentielle", l'angoisse ontologique de l'angoisse de la culpabilité qui est désespoir »²⁹.

La signification concrète de cette distinction apparaît bien clairement dans le chapitre que Tillich a consacré à cette question de l'existence et de l'existentialisme, chapitre qu'il faut lire ici beaucoup plus attentivement que ne l'a fait Michel. Tillich raconte ici l'histoire du problème existentialiste, et par le fait même il nous en fait

27. *Ibid.*, p. 269 ; cf. pp. 265-270.

28. *Systematic Theology*, I, p. 66 (trad. franç., t. I, pp. 135-136).

29. *Ibid.*, p. 201 ; cf. pp. 193-194 (trad. franç., t. II, p. 84 ; cf. p. 70).

voir toute la portée. La conception existentialiste d'un contraste entre l'être essentiel et existentiel remonte à Platon. Chez lui s'exprime tout d'abord ce jugement selon lequel l'existence humaine constitue une chute par rapport à ce qu'est l'homme dans son essence authentique. Une nouvelle appréciation, très positive, de l'existence survient à l'époque moderne. L'existence est vue alors comme une actualisation progressive de l'essence, dans le contexte d'une conception évolutive et créatrice de la vie. L'existence apparaît comme un rayonnement de l'essence. Tillich écrit ici qu'elle est comme « absorbée par l'essence », ce qui rappelle l'expression de Michel sur l'existence comprise « en raison d'une essence ». Voilà bien pour Tillich l'attitude typique de l'essentialisme », qui atteint lui-même son apogée dans le système de Hegel. Celui-ci est bien conscient du problème existentialiste : il reconnaît l'élément négatif de l'existence, et il forge les concepts d'aliénation et de conscience malheureuse. Mais cet élément négatif est lui-même intégré à la structure essentialiste de sa pensée. Le non-être est conquis et le non-sens est lui-même assimilé dans la logique du système. L'existence n'est donc plus que la conséquence nécessaire de l'essence, qui s'actualise elle-même selon les lois d'une dialectique parfaitement rationnelle. C'est en réaction contre un tel essentialisme idéaliste que se comprend maintenant l'existentialisme contemporain : « Le point commun à toutes les attaques existentialistes est l'idée que la situation existentielle de l'homme est un état d'aliénation par rapport à sa nature essentielle. Hegel est conscient de cette aliénation, mais il croit qu'elle a été surmontée et que l'homme a été réconcilié avec son être authentique. Pour tous les existentialistes, cette conviction de Hegel est son erreur fondamentale. (...) L'existence est aliénation et non réconciliation ; elle est déshumanisation et non l'expression de l'humanité essentielle. Elle est le processus dans lequel l'homme devient une chose et cesse d'être une personne. L'histoire n'est pas l'auto-manifestation de Dieu, mais une série de conflits non résolus, qui menacent l'homme d'auto-destruction »³⁰.

Ce tableau peut sembler bien sombre. Et c'est peut-être aussi parce qu'elle semble si difficilement acceptable aujourd'hui que cette conception existentialiste, jugée par trop pessimiste, est si peu soulignée dans l'ouvrage de Michel. Mais il y a là encore méprise, croyons-nous. Ce pessimisme apparent se trouve en effet corrigé par deux conséquences importantes de la distinction fondamentale qui nous occupe ici. Tout d'abord celle-ci permet d'interpréter comme caractéristiques de notre condition existentielle, et non pas comme structure essentielle de notre être, les analyses les plus négatives de la condition humaine. Ainsi, la description freudienne de la libido comme désir illimité et jamais satisfait est-elle caractéristique de l'aliénation humaine. Dans la structure essentielle qui unit l'homme à son monde, le désir n'est pas concupiscence, mais un aspect de l'amour. Il en va de même pour la volonté de puissance chez Nietzsche. C'est la description de l'aliénation existentielle de l'homme, pour autant qu'il s'agit d'un instinct illimité de pouvoir et de domination. Mais à cette déformation correspond aussi un élément de la structure essentielle, qui est l'affirmation naturelle de soi ; et c'est en référence à cette norme essentielle qu'on peut juger la déformation existentielle³¹.

30. *Systematic Theology*, II, p. 25 ; cf. pp. 21-26 (trad. F. Chapey, pp. 37-38 ; cf. pp. 33-38).

31. Cf. *ibid.*, pp. 53-55 (trad. franç., pp. 71-73).

Une autre conséquence importante de cette distinction entre l'être essentiel et existentiel est que tout ce qui constitue la nature essentielle de l'homme est bon et doit être apprécié comme tel. C'est là précisément le sens de la création, d'affirmer la bonté de toute chose dans sa structure essentielle. Si donc le christianisme peut s'unir aux existentialistes pour déplorer l'aliénation existentielle de l'humanité, il doit aussi se joindre à l'humanisme classique pour proclamer la bonté radicale de l'homme, dans sa nature essentielle³². Or dans la constitution essentielle de l'homme et du monde, il y a d'abord la finitude, qui est elle-même la marque la plus directe de la création. La finitude est donc bonne en elle-même, et par conséquent on ne doit pas chercher à la dépasser par une élévation mystique qui serait comme évasion de notre condition naturelle³³. Par cette critique de l'ascétisme ontologique et du mysticisme, Tillich prend encore une fois ses distances par rapport à une philosophie de l'identité qui voudrait biffer toute différence entre l'infini et le fini, par un parfait retour de ce dernier à l'unité originelle. Car ce qu'il faut dépasser et vaincre, ce n'est pas la différence ou la distance qui sépare le Créateur de la créature ; c'est plutôt l'aliénation et la rupture qui les opposent l'un contre l'autre³⁴. Le sens et la portée de la distinction fondamentale entre finitude essentielle et aliénation existentielle apparaissent ainsi bien manifestement. Tillich répond aussi par là d'excellente façon aux requêtes de la théologie la plus récente. Je pense tout spécialement à l'insistance que met Jacques Pohier sur l'affirmation de la différence et de la contingence (« la contingence n'est pas blessure mais nature »), dans son excellent chapitre sur la création³⁵. Je ne vois vraiment pas ce qu'on pourrait gagner aujourd'hui, sur ce point du moins, avec une interprétation idéaliste de Tillich, comme celle que nous propose ici Michel.

2. *La dialectique du fini et de l'infini*

Ce n'est pas là cependant toute l'histoire. Si la distinction fondamentale entre finitude et aliénation apparaissait toujours aussi clairement formulée chez Tillich, on pourrait bien se demander comment Michel a pu passer à côté d'une telle évidence. Mais il est loin d'en être ainsi. Tillich ne distingue pas toujours aussi clairement d'une part le rapport fini-infini dans l'ordre de l'être essentiel, et d'autre part le contraste entre l'être essentiel et existentiel. Il bloque souvent les deux perspectives en parlant de la dialectique du fini et de l'infini en termes d'aliénation et de réconciliation. Il fait alors comme s'il ne distinguait plus ce que nous avons appelé le cycle de l'opposition (celui de la finitude) et le cycle de la contradiction (celui de l'aliénation). On peut sans doute reconnaître là un vestige de pensée idéaliste chez Tillich. Et c'est précisément sur cet aspect du système que Michel a fondé sa propre interprétation. Il a ainsi attiré notre attention sur une particularité de la pensée de Tillich qui était demeurée pour nous jusqu'à présent une véritable énigme.

32. Cf. *ibid.*, pp. 38-39 (trad. franç., p. 54).

33. Cf. *ibid.*, p. 82 (trad. franç., p. 104).

34. Cf. *Systematic Theology*, vol. 1, pp. 253-254 (trad. F. Ouellet, t. II, pp. 181-182).

35. Cf. Jacques POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 1977, pp. 97-100 ; voir aussi mon étude : « La critique de l'idée du salut chez Jacques Pohier », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 37 (1981), pp. 191-228.

Voyons d'abord là-dessus l'argumentation de Michel. Il nous réfère à deux reprises au texte suivant, qui constitue le point de départ de son interprétation, comme son centre de perspective sur Tillich : « L'homme est infiniment préoccupé de l'infini auquel il appartient, dont il est séparé, et auquel il aspire »³⁶. Michel retrouve là ce qu'il avait déjà noté dans le document de 1913, le schème séparation-retour appliqué à la dialectique infini-fini, universel-particulier³⁷. Il y reconnaît le langage de l'aliénation à propos de l'expérience que fait l'homme de sa propre contingence, de la menace du non-être qu'il porte en lui-même. Or ce texte constitue pour Michel comme un micro-système, pour autant qu'il révèle la structure de tout le système. Et puisqu'il s'agit bien là d'un schéma idéaliste, marqué par la philosophie de l'identité, il en conclut « que l'existentialisme de Tillich s'articule sur un essentialisme », conclusion que Tillich lui-même, on l'a vu, attribuait plutôt au système de Hegel³⁸.

Michel signale encore un autre texte, où il s'agit de la question ontologique, la question de l'être : « Si l'homme est cet être qui pose la question de l'être, il a et n'a pas l'être sur lequel il s'interroge. Il en est séparé tout en lui appartenant. Nous appartenons certainement à l'être, sa puissance est en nous, sinon nous ne serions pas. Mais nous en sommes aussi séparés ; nous ne le possédons pas pleinement. Notre pouvoir d'être est limité. Nous sommes un mélange d'être et de non-être. C'est exactement cela que nous entendons lorsque nous disons que nous sommes des êtres finis. C'est l'homme dans sa finitude qui pose la question de l'être »³⁹. La question ontologique, dans ce passage, est bien identifiée à la question de la finitude, celle qui surgit du fait même que la finitude devient consciente d'elle-même. Et pourtant Tillich en parle en termes d'aliénation, en termes d'appartenance et de séparation. Il n'y aurait donc pas entre les deux perspectives, celle de la finitude et celle de l'aliénation, le clivage que nous avons affirmé à propos de la distinction fondamentale. Michel serait donc justifié de fondre en une seule la question ontologique de la finitude et la question existentielle de l'aliénation, en traitant de la question christologique. Et surtout, il aurait parfaitement raison de conclure ici-même, en commentant le texte précédent, que l'existentialisme (la question de l'aliénation) de Tillich n'est qu'un aspect de son essentialisme (la question de la finitude), le tout s'inscrivant directement dans le contexte de la philosophie de l'identité et d'un idéalisme mystique : « L'affirmation de toute réalité, et de manière privilégiée de l'être de l'homme, comme un mixte ne se comprend qu'en raison du présupposé de l'identité. L'être-séparé-de désigne proprement l'expérience de la nostalgie de l'être-avec, de la "mystique" selon le terme de la dissertation de 1910 (1912?) et du document de 1913. L'existentialisme de Tillich est le revers de son essentialisme et s'inscrit tout à fait dans la dépendance de la seconde philosophie de Schelling »⁴⁰.

36. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 14 (trad. F. Ouellet, t. 1, p. 41); texte cité par M. MICHEL, *op. cit.*, pp. 240 et 259-260. — Dans la phrase qui suit immédiatement, le principe d'identité apparaît encore plus manifestement : « L'homme est totalement préoccupé de la totalité qui est son être véritable et qui est brisée dans l'espace et le temps. »

37. Cf. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 259.

38. Cf. *ibid.*, p. 240.

39. P. TILlich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, The University of Chicago Press, 1955, p. 11 (*Religion biblique et ontologie*, traduit par J.-P. Gabus, Paris, P.U.F., 1970, p. 21).

40. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 217.

La difficulté soulevée par ces textes de Tillich, par rapport à ce que nous considérons toujours comme la distinction fondamentale entre la finitude essentielle et l'aliénation existentielle, peut se résoudre, croyons-nous, de deux façons : la terminologie « essentialiste » du fini et de l'infini est parfois utilisée en un sens large qui inclut tout l'ordre de l'aliénation ; parfois au contraire, c'est la terminologie « existentialiste » de l'aliénation qui est appliquée pour décrire les structures essentielles de l'être. Le premier cas s'explique assez facilement, par le fait que l'ordre essentiel de la finitude, en tant que distinct de l'ordre existentiel de l'aliénation, n'est vraiment qu'une abstraction. En fait, dans la réalité concrète de la vie, la finitude est toujours donnée avec la condition existentielle de l'aliénation. Dans un langage plus mythologique et symbolique, on pourrait dire encore que l'état de pure finitude essentielle est l'état d'Adam avant la chute. Mais ce n'est là qu'un état potentiel. L'état actuel et réel de tout être fini est celui de l'aliénation existentielle. Quand on parle de finitude, il faut donc préciser sous quelle forme ou sous quel état on la considère : de façon abstraite, dans l'état potentiel de l'ordre essentiel pur ; ou de façon concrète, dans l'état actuel de l'aliénation existentielle. Effectivement, Tillich lui-même traite à deux reprises de la finitude, sous ces deux formes différentes : dans le premier volume de la *Théologie systématique*, il en fait une analyse ontologique, « essentielle » ; et il y revient au second volume, dans une section intitulée précisément « finitude et aliénation ». C'est par ce premier type de solution qu'il faut expliquer, croyons-nous, le premier texte cité plus haut : « L'homme est infiniment préoccupé de l'infini auquel il appartient, dont il est séparé, et auquel il aspire. » Dans ce contexte d'introduction à la théologie, il s'agit de déterminer le spécifique de la question théologique dans son sens le plus large et le plus englobant. Celle-ci inclut alors la question existentielle de l'aliénation tout autant que la question ontologique de la finitude. La finitude humaine dont il est question ici est bien la finitude concrète, dans l'état d'aliénation. Le langage de l'aliénation s'applique donc ici au sens fort, puisqu'il s'agit de l'homme actuel, historique, séparé de Dieu par le péché et en recherche du salut.

Il nous faut maintenant établir plus solidement deux présupposés de la seconde solution. Le premier est que la terminologie de l'appartenance et de la séparation est propre à la notion d'aliénation. C'est par là en effet que Tillich définit l'aliénation existentielle : « La profondeur du terme "aliénation" tient à ce que toute aliénation implique que l'on appartienne essentiellement à ce dont on est aliéné. L'homme n'est pas étranger à son être véritable, car il lui appartient. Il est jugé par lui, mais il ne peut pas en être séparé complètement, même s'il lui est hostile »⁴¹. Le second présupposé est que cette même terminologie de l'appartenance et de la séparation est parfois utilisée pour désigner les éléments de la structure de l'être et par conséquent l'ordre essentiel même des choses, abstraction faite de toute aliénation existentielle. Le cas le plus évident est celui que nous avons signalé plus haut, quand les termes d'appartenance et de séparation sont appliqués à la structure ontologique fondamentale soi-même : « l'homme a un monde qu'il regarde, dont il est séparé et à qui il appartient »⁴². Loin d'être signe d'aliénation et de déchéance, la séparation dont il est

41. *Systematic Theology*, vol. II, p. 45 (trad. F. Chapey, p. 62).

42. *Systematic Theology*, vol. I, p. 170 (trad. F. Ouellet, t. II, p. 27).

ici question constitue l'homme dans sa dignité propre : « L'homme doit être complètement séparé de son monde pour le regarder comme un monde. Autrement, il demeurerait dans les liens du simple environnement »⁴³. Il en va de même pour la relation de l'homme à Dieu. Les termes d'appartenance et de séparation (et même d'exclusion) peuvent aussi désigner la structure essentielle de la finitude dans son rapport avec l'infini. C'est bien le cas dans le texte suivant, où il s'agit sûrement de la structure essentielle de l'être, puisqu'il est question du présupposé qui, dans la nature essentielle de l'homme, rend possible le passage à l'existence aliénée : « Dans la même section du premier volume (dans la partie intitulée "L'être et Dieu") nous avons décrit la conscience que l'homme a de sa finitude et de la finitude en général et nous avons analysé la situation d'un être qui est à la fois en relation avec l'infini et exclu de cet infini. (...) L'homme est fini, exclu de l'infinité à laquelle il appartient. On peut dire que la nature est une nécessité finie, que Dieu est une liberté infinie et que l'homme est une liberté finie. C'est cette liberté finie qui rend possible le passage de l'essence à l'existence »⁴⁴.

Cette même ambivalence quant à la terminologie de l'aliénation se retrouve aussi à propos de la question de la finitude. Toute question suppose en effet un avoir et un manque, un certain lien d'appartenance avec ce qui est cherché, et aussi une certaine séparation ou distance qui fait qu'on doit chercher. Or la question peut être simplement l'expression de la finitude humaine, du fait que nous participons à la vérité mais que nous n'avons pas toute la vérité : c'est le cas par exemple du questionnement des sciences qui est un signe de vitalité et de créativité. Mais notre recherche peut aussi porter la marque de l'aliénation existentielle, quand elle signifie que nous sommes séparés du fondement même de la vérité⁴⁵. Dans le texte signalé par Michel, il ne s'agit pas d'aliénation existentielle. C'est le propre de l'homme, le fait même de sa nature essentielle, de poser la question ontologique. Cette question surgit tout simplement du fait qu'il n'est pas l'infini tout en étant étroitement relié à lui. Voilà ce que montre bien clairement la suite immédiate du même texte : « C'est l'homme dans sa finitude qui pose la question de l'être. Celui qui est infini ne pose pas la question de l'être, car étant infini il a entièrement le pouvoir d'être. Il est identique à lui-même ; il est Dieu. Par ailleurs, un être qui n'a pas conscience de sa finitude (...) ne peut pas questionner, car il ne saurait se transcender lui-même et dépasser ses propres limites. Mais l'homme a le pouvoir et le devoir de questionner ; il ne peut s'en empêcher, parce qu'il appartient à la puissance de l'être dont il est séparé, et qu'il sait tout à la fois qu'il en dépend et qu'il en est séparé »⁴⁶. Dans d'autres textes par contre, Tillich voit dans la question que pose l'homme sur l'infini un symptôme de l'aliénation existentielle. Il y a là cependant certaines fluctuations dans l'expression. Parfois, c'est le fait même de s'interroger sur Dieu qui est signe d'aliénation : « Celui qui pose la question de Dieu est déjà aliéné d'avec Dieu, bien

43. *Ibid.*, p. 171 (trad. franç. p. 28).

44. *Systematic Theology*, vol. II, p. 31 (trad. F. Chapey, p. 46).

45. Cf. *ibid.*, pp. 72-73 (trad. franç., pp. 92-93).

46. *Biblical Religion...*, pp. 11-12 (trad. J.-P. Gabus, pp. 21-22) ; cf. *Systematic Theology*, vol. I, pp. 186-187, 190-191 (trad. F. Ouellet, t. II, pp. 57-59, 63-65).

qu'il ne soit pas coupé de lui »⁴⁷. Parfois, la marque de l'aliénation consiste plutôt dans le fait que la réponse est séparée de la question⁴⁸. Voilà donc un point qu'il faudrait creuser davantage.

Nous avons jusqu'ici affirmé simplement, sans plus de justification, le fait que la terminologie de l'appartenance et de la séparation, pourtant caractéristique de l'aliénation existentielle, se trouve souvent appliquée chez Tillich à la pure relation idéale du fini et de l'infini, abstraction faite de toute aliénation. Pour expliquer ce fait, il faudrait se rappeler d'abord, ce que nous avons déjà noté plus haut, l'origine idéaliste de cette même terminologie. À l'origine de cette formule en effet, l'appartenance signifie l'identité primitive, et la séparation réfère au processus de la différence à partir de cette identité première. Le contexte alors est toujours celui de la simple opposition ; c'est l'ordre de la création, et non pas encore celui du paradoxe et du salut. D'ailleurs, Tillich reconnaît lui-même l'origine idéaliste, chez Hegel, du concept d'aliénation⁴⁹. Ce qui a suggéré à Jean-Pierre BÉLAND l'hypothèse suivante. Il y a chez Hegel une double expression pour désigner l'aliénation : « Enttäusserung » et « Entfremdung ». Le premier terme a un sens très positif. Il connote une sortie de soi créatrice, et Hegel l'utilise effectivement pour décrire le processus divin de la création. Le second terme au contraire comporte un caractère essentiellement négatif. Il s'agit alors d'une séparation de soi destructrice, d'une rupture d'avec son être véritable. Cette ambivalence à l'origine même de la terminologie de l'aliénation pourrait donc expliquer l'usage ambivalent qu'en fait Tillich lui-même⁵⁰. Voilà encore une hypothèse à vérifier ultérieurement.

3. *Le paradoxe christologique*

Nous sommes pleinement d'accord ici avec la thèse principale de Michel, qui affirme une continuité fondamentale entre la christologie de 1913 et celle de la *Théologie systématique*⁵¹. Le Christ constitue vraiment dans les deux systèmes le principe restaurateur, grâce auquel est dépassée la contradiction, ou aliénation, de l'existence. Michel note cependant : « Tillich n'utilise plus exactement le vocabulaire de 1913. Au couple absolu-relatif, il préfère celui d'essence-existence »⁵². Quelques remarques seront utiles ici, pour bien préciser la continuité et l'évolution chez Tillich.

Il importe de rappeler d'abord en quel sens le couple absolu-relatif, dans les thèses de 1913, constitue une contradiction qui doit être dépassée et trouver sa solution dans le paradoxe christologique. Ce n'est pas la particularité comme telle qui

47. *Systematic Theology*, vol. II, p. 47 (trad. F. Chapey, p. 64).

48. Cf. *Systematic Theology*, vol. I, pp. 61, 252 (trad. F. Ouellet, t. I, pp. 126-127 ; t. II, p. 179).

49. Cf. *Systematic Theology*, vol. II, p. 45 (trad. F. Chapey, p. 61).

50. Cf. Jean-Pierre BÉLAND, *Le problème du mal chez Paul Tillich*, thèse de maîtrise présentée à l'École des gradués de l'Université Laval, mars 1983, pp. 56-57.

51. Cf. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 260.

52. *Ibid.*, pp. 276-277.

doit être vaincue⁵³. C'est plutôt le particulier qui s'oppose à l'absolu dans son auto-position individuelle : « Le péché est l'auto-affirmation de l'être individuel en tant qu'être individuel et le refus de la communauté de l'amour de Dieu » (thèse 33). C'est bien là aussi l'objet du jugement de Dieu, qui ne condamne pas l'individu comme tel, en tant que distinct de lui, mais pour autant qu'il s'oppose à lui : « il dit oui à l'individu dans la mesure où il retourne à l'unité de la vie divine ; il lui dit non dans la mesure où il s'affirme lui-même en opposition à cette vie » (thèse 35). On comprend dès lors quel sera l'objet du paradoxe christologique : la réconciliation entre l'absolu et le particulier qui s'en est détourné. Pour cela, il ne suffit pas que Dieu entre dans le monde du particulier et du concret ; il doit pénétrer jusque dans le monde de la contradiction et dans l'état de peccabilité. Par ailleurs, le Christ ne doit pas vaincre la particularité ou la concrétion comme telle, en se dissolvant dans le tout divin. Ce qu'il doit dépasser, c'est l'individualité qui par souci d'autonomie se détourne de l'absolu : ce qu'il réalise effectivement en se soumettant à Dieu. C'est bien ainsi, me semble-t-il, qu'il faut comprendre la thèse 37 : « En Jésus de Nazareth se trouve réalisé, dans un être particulier, le paradoxe christologique, c'est-à-dire l'unité de l'absolu et du relatif sur la base du relatif. L'unité de Dieu et du Jésus historique est conditionnée, du point de vue de Dieu, par l'entrée parfaite du moment concret de Dieu dans l'état de peccabilité, et du point de vue de Jésus par le dépassement parfait de son ipséité dans l'unité de la vie divine. »

On comprend aussi par là pourquoi le principe christologique intervient seulement dans le grand cycle de la contradiction, et non pas dans ce que nous avons appelé le cycle de la simple opposition, soit le cycle de l'intuition dans la première partie (thèses 1-15) et le cycle de la création dans la deuxième partie (thèses 29-32). Ce dernier point est tout particulièrement important. Cela signifie que la présence du Christ n'est pas requise pour compléter le cycle de la création, pour assurer la communication entre le Créateur et la créature humaine. L'homme suffit alors en tant qu'image de Dieu, car la relation Dieu-homme ne comporte pas encore le caractère paradoxal que lui donnera la contradiction du péché. Il s'agit évidemment ici d'un « alors » et d'un « pas encore » mythologiques. Et nous pourrions aussi traduire dans ce même langage mythologique ce principe des thèses de 1913 d'après lequel la réalité christologique est essentiellement liée au paradoxe théologique. Cela donnerait précisément la thèse médiévale et thomiste bien connue, selon laquelle le Verbe ne se serait pas incarné si l'homme n'avait pas péché. Ce qui signifie simplement que le principe christologique est propre à l'ordre du salut plutôt qu'à celui de la création. Voilà donc une option fondamentale du premier système que Tillich n'a pas modifiée dans la *Théologie systématique*. La christologie y prend place en effet au deuxième volume plutôt qu'au premier.

Dans le système final cependant, Tillich pousse jusqu'à ses dernières conséquences l'option christologique du projet de 1913. Et c'est ce que signifie le passage du couple

53. L'affirmation suivante de Michel me semble donc sujette à caution : « La réalité de tout être particulier apparaît ainsi comme paradoxale, dans la polarité de l'individualisation et de la participation » (*op. cit.*, p. 278). En effet, ce qui doit être dépassé dans et par le paradoxe, ce n'est pas la polarité, mais bien plutôt la dépoliarisation, c'est-à-dire le repliement sur soi de l'individu qui se détourne de son monde et de son Dieu.

absolu-relatif à celui essence-existence, comme contexte ontologique de la christologie. Ce sont là deux possibilités réelles pour la christologie. Dans le premier cas, elle va s'élaborer dans le cadre d'une problématique essentialiste. La question est alors celle des natures divine et humaine : nature infinie et invisible de Dieu, nature finie et sensible de l'homme. On se demande comment l'infini peut communiquer avec le fini, comment l'invisible peut entrer en relation avec le sensible, comment il peut se manifester à lui. Et c'est le Christ, vrai Dieu et vrai homme, vrai Dieu incarné dans une chair humaine, qui répond à cette question. Mais là n'est plus le problème pour la pensée moderne, et plus particulièrement pour la pensée idéaliste et la philosophie de l'identité. La relation du fini et de l'infini ne fait plus difficulté, puisque, de par leur nature même, l'un ne va pas sans l'autre. De par sa nature même, l'infini comprend le fini ; autrement le fini serait extérieur à lui et il le limiterait. Et le fini comprend aussi en lui-même l'infini auquel il participe ; autrement, sans ce fondement infini sur lequel il repose, le fini ne pourrait pas subsister. Voilà bien la dialectique idéaliste du fini et de l'infini, à laquelle Tillich souscrit pleinement⁵⁴. De par sa nature essentielle même, la créature finie est donc en relation avec son Créateur infini ; voilà pourquoi elle peut communiquer avec lui « naturellement » et immédiatement, par l'intuition précisément. Ainsi, le problème n'en est pas un de nature ni d'essence. Le problème vient plutôt du fait que l'homme est déchu de sa nature essentielle, du fait qu'il est passé de l'essence idéale à l'existence aliénée. Et par le fait même, sa relation naturelle et essentielle au Créateur s'est elle-même détériorée : il est devenu aliéné et séparé de Dieu, en même temps que de sa nature et de son essence propre. Voilà donc pourquoi et comment le Christ est requis comme médiateur : en tant que Sauveur, pour restaurer l'homme dans sa nature essentielle, qui comporte en elle-même la relation à Dieu.

Il faut lire ici un commentaire de Tillich, sur le Christ comme médiateur précisément, où l'on voit fort bien le passage d'une problématique à l'autre. Lui-même ne répudie pas la première problématique de l'absolu et du relatif. C'est même là son point de départ : le médiateur est celui qui comble le fossé entre l'infini et le fini, en rendant l'infini plus concret pour nous, comme objet de notre religion et de notre amour. Mais c'est un point de départ qu'il s'empresse de dépasser, en ajoutant que le Christ est médiateur en tant que Sauveur. Une nouvelle perspective s'annonce déjà par là : « Être médiateur dans le christianisme signifie jeter un pont sur l'abîme infini qui sépare l'infini du fini, l'inconditionné du conditionné. Ainsi la fonction du médiateur est davantage que simplement rendre l'ultime concret. La médiation est réunion. Le médiateur a une fonction de salut ; il est sauveur »⁵⁵. Or cette nouvelle perspective du salut consiste dans la restauration de l'homme en sa dignité essentielle, précisément par le fait qu'en Jésus le Christ cette même nature humaine essentielle est rendue présente sous les conditions de l'existence : « Il montre à ceux qui vivent dans les conditions de l'existence ce que l'homme est essentiellement et donc ce qu'il devrait être dans ces conditions »⁵⁶. Tillich conclut en précisant le vrai sens du

54. Cf. *Systematic Theology*, vol. I, pp. 251-252 (trad. F. Ouellet, t. II p. 178).

55. *Systematic Theology*, vol. II, p. 93 (trad. F. Chapey, p. 116).

56. *Loc. cit.*

paradoxe chrétien. Ce qui est paradoxal ici, ce n'est pas l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ. Rien de plus « naturel » en effet que cette dialectique du fini et de l'infini, qui appartient à la nature essentielle de tout homme. Le vrai paradoxe du Christ consiste plutôt dans l'apparition d'une humanité authentique, parfaitement unie à Dieu, sous les conditions concrètes de l'existence, sans qu'elle subisse par là la moindre aliénation en elle-même ou dans son rapport à Dieu : « Le paradoxe du message chrétien n'est pas que l'humanité essentielle comporte l'union de Dieu et de l'homme : cela fait partie de la dialectique de l'infini et du fini. Le paradoxe du message chrétien est que dans une vie personnelle l'humanité essentielle est apparue sous les conditions de l'existence, sans être vaincue par elles »⁵⁷.

Il s'ensuit que Tillich, situant désormais la question christologique hors de la problématique traditionnelle de l'infini et du fini, se trouve par le fait même hors de la problématique de Chalcédoine. La définition dogmatique « vrai Dieu et vrai homme » ne lui convient donc plus comme expression du paradoxe christologique. Lui-même s'en explique clairement : « L'affirmation que Jésus comme Christ est l'unité personnelle d'une nature divine et d'une nature humaine doit être remplacée par l'affirmation que, en Jésus comme Christ, l'unité éternelle de Dieu et de l'homme est devenue une réalité historique. En son être, l'Être Nouveau est réel et l'Être Nouveau est l'unité ré-établie entre Dieu et l'homme »⁵⁸. Cette traduction du dogme de Chalcédoine est-elle adéquate ? Rend-elle tout le sens de la formule traditionnelle ? C'est la question de l'orthodoxie de la christologie de Tillich, une question dogmatique s'il en est, dans laquelle nous ne voulons pas nous engager pour l'instant. Notons simplement que Michel passe bien vite sur la question, et avec un jugement bien sévère. Selon lui, Tillich donne une interprétation insuffisante de l'affirmation fondamentale de la foi chrétienne, selon laquelle le Christ est Fils de Dieu. Quoiqu'il en soit, si insuffisance il y a dans la christologie de Tillich, elle ne vient sûrement pas « de son insertion dans un système philosophique qui fait de l'identité son leitmotiv », comme l'affirme ici Michel⁵⁹. Elle viendrait bien plutôt du fait que Tillich est depuis longtemps sorti de cette problématique idéaliste de l'identité en christologie, pour y suivre jusqu'au bout son orientation existentialiste. C'est bien de cette nouvelle problématique existentialiste que témoigne aussi sa nouvelle formule, qui définit le Christ comme « l'Être Nouveau ». Il n'y a ici aucune allusion directe à la dialectique du fini et de l'infini, de la nature humaine et de la nature divine. Par contre l'Être Nouveau réfère directement à la réalité ancienne, « et cette ancienne réalité, selon les descriptions prophétiques et apocalyptiques, est l'état d'aliénation de l'homme et de son monde d'avec Dieu »⁶⁰.

4. Conclusion

Revenons, pour conclure, à la question initiale, celle des rapports entre le projet de 1913 et le système achevé. L'intérêt du document de 1913 pour connaître la genèse

57. *Ibid.*, p. 94 (trad. franç., p. 117).

58. *Ibid.*, p. 148 (trad. franç., p. 176).

59. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 288.

60. *Systematic Theology*, vol. II, p. 27 (trad. F. Chapey, p. 40).

de la pensée de Tillich nous est apparu dès le début de l'analyse, et nous sommes là-dessus pleinement d'accord avec Michel. Là où la continuité est le plus manifeste quant à nous, c'est entre les deux dissertations sur Schelling, celle de 1912 surtout, et ce projet de 1913. Ce serait même là, croyons-nous, l'intérêt principal de ce dernier texte : il formule en système théologique l'acquis des études antérieures sur Schelling. Les principes qui avaient été élaborés là sont maintenant davantage déployés dans leurs conséquences théologiques, et leur nouvelle forme de présentation, celle de la théologie systématique, permet plus facilement la comparaison avec les textes ultérieurs. Ce document de 1913 s'inspire donc de la philosophie de l'identité, comme l'a bien montré Michel, mais telle que transformée dans la seconde philosophie de Schelling. Tillich dira plus tard que celle-ci constitue déjà un existentialisme avant la lettre. La situation concrète de l'existence apparaît alors avec toutes ses contradictions, et celles-ci ne peuvent plus être surmontées par une simple dialectique rationnelle. Leur solution complexe consiste dans le paradoxe, plus précisément dans le paradoxe christologique. La forme dialectique à trois temps est pourtant conservée. Cela nous a amené à distinguer ici une double dialectique, celle de la simple opposition (l'ordre de la création) et celle de la contradiction (l'ordre du salut). Dans les termes du second Tillich, repris par Bulman, il serait sans doute plus juste de parler tout simplement de dialectique dans le premier cas et de paradoxe dans le second.

L'œuvre achevée de la *Théologie systématique* peut paraître alors comme la poursuite du projet de 1913, comme sa réalisation finale. Il s'agit bien, en effet, d'un retour à une théologie d'Église, qui se veut l'interprétation du message chrétien pour la situation d'aujourd'hui. Ce souci d'adaptation à la situation culturelle présente est sûrement plus explicite qu'en 1913, et peut être considéré comme un héritage de la théologie de la culture, comme l'a fait Michel. Mais l'œuvre finale est surtout marquée par l'explicitation de la distinction insinuée en 1913 par les termes d'opposition et de contradiction, et qui devient alors la distinction fondamentale entre la finitude essentielle et l'aliénation existentielle. Au cours de cette même évolution, Tillich prend ses distances par rapport à la philosophie de l'identité. Il craint que celle-ci ne vienne voiler les contradictions de l'existence. Et même au niveau de la structure ontologique, le principe d'identité est remplacé par le principe de la polarité. Le système final comporte cependant plus d'un vestige du projet initial. C'est ainsi que la dialectique du fini et de l'infini est conservée au niveau de la nature essentielle. À ce niveau, Tillich parlera volontiers de l'unité Dieu-humanité. Mais le véritable problème théologique se situe ailleurs, dans le contraste entre cette nature essentielle d'une part, et sa réalisation déformée dans l'existence concrète d'autre part. C'est dans cette problématique strictement existentialiste que sera élaborée finalement la christologie de « l'Être Nouveau », cette dernière formule exprimant de façon plus vive encore le paradoxe théologique qui figurait déjà au cœur du projet de 1913.