

Revue de Théologie et de Philosophie

Vol. 155 / 2023_IV

60 ANS DU SÉMINAIRE DE CULTURE THÉOLOGIQUE (LAUSANNE)

DIMITRI ANDRONICOS – SIMON BUTTICAZ
– JEAN-CHRISTOPHE EMERY

Introduction 339

SARAH SCHOLL

Démocratiser la théologie. Les prémices
d'un Mai 68 protestant en Suisse romande ? 343

JEAN-PIERRE BASTIAN

L'ancrage idéologique du Séminaire vaudois
de culture théologique 355

SIMON BUTTICAZ

La formation théologique comme édification.
Autour de l'*oikodomein* chez Paul 367

VARIA

AURÉLIEN CHUKURIAN

La philosophie en creux de la théologie.
Le Nouvel Être de Paul Tillich 387

JEAN-DENIS KRAEGE

Bruno Latour et la théologie 411

BIBLIOGRAPHIE 433

ENGLISH SUMMARIES 445

TABLE DES MATIÈRES (VOL. 155 – 2023) 447

© Copyright 2024 by Librairie Droz S.A., 11, rue Massot, Genève.

Ce fichier électronique est un tiré à part. Il ne peut en aucun cas être modifié.

L' (Les) auteur (s) de ce document a/ont l'autorisation d'en diffuser vingt-cinq exemplaires dans le cadre d'une utilisation personnelle ou à destination exclusive des membres (étudiants et chercheurs) de leur institution.

Il n'est pas permis de mettre ce PDF à disposition sur Internet, de le vendre ou de le diffuser sans autorisation écrite de l'éditeur.

Merci de contacter droz@droz.org <http://www.droz.org>

LA PHILOSOPHIE EN CREUX DE LA THÉOLOGIE*

Le Nouvel Être de Paul Tillich

AURÉLIEN CHUKURIAN
Université catholique de Louvain

Résumé

*Cet article ambitionne d'explorer les enjeux philosophiques traversant la pensée théologique de Paul Tillich, en se concentrant sur un recueil de sermons, adressés à un public universitaire, intitulé *Le Nouvel Être*, ouvrage paru en 1955, objet d'une nouvelle traduction, proposée par le théologien André Gounelle aux éditions Labor et Fides (2022). L'article repère alors, au sein de la méditation tillichienne sur la Nouvelle Réalité apportée par le Christ, quatre lieux de résonances philosophiques. D'un côté, le traitement tillichien des thématiques de la vérité et de la sagesse témoigne d'un rapport explicite à la philosophie, tandis que, de l'autre, l'articulation conçue par Tillich entre amour et justice et sa conception de la certitude contiennent des implications philosophiques sous-jacentes.*

*Dès lors, ces quatre points d'ancrage contribuent à dessiner les contours d'un dialogue entre philosophie et théologie, en étant attentif aussi bien au regard propre porté par Tillich sur la philosophie, consistant dans une reconnaissance critique, qu'à la manière dont sa réflexion théologique sur le message évangélique du *Nouvel Être*, qui a surgi avec le Christ, déploie une conceptualité qui intéresse l'histoire de la philosophie.*

Introduction

Le Nouvel Être : tel est le titre d'un ouvrage de Paul Tillich (1886-1965), que les éditions Labor et Fides ont fait paraître en 2022, à travers une nouvelle¹ traduction du texte anglais de l'auteur par le théologien

* L'écriture de cet article a bénéficié du soutien du FNRS, à travers notre position de chargé de recherches au sein de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'UCLouvain.

¹ Paru en 1955, l'ouvrage avait déjà fait l'objet d'une traduction de la part de Jean-Marc Saint en 1969, sous le titre *L'Être nouveau*, Paris, Éditions Planète.

André Gounelle². Nous souhaiterions, dans cet article, nous appuyer sur cette parution pour poser les *linéaments d'une étude de la pensée de Paul Tillich placée sous l'angle philosophico-théologique*, entendu que nous visons par-là les enjeux philosophiques que peut rencontrer la réflexion, de nature théologique, déployée par Tillich. Autrement dit, il s'agit d'aborder le *Nouvel Être* au regard de son intérêt pour le dialogue entre philosophie et théologie. Il est à noter que la démarche que nous adoptons s'inscrit dans le sillage de diverses études qui soulignent aussi bien la solide formation³ philosophique de Tillich⁴ – avec, entre autres, l'influence de Schelling⁵ –, que les nombreuses portes d'entrée que son œuvre ouvre pour la philosophie⁶, qu'il s'agisse de ses écrits directement philosophiques⁷, de la philosophie de la religion⁸, ou de ses grandes œuvres théologiques⁹. Aussi, l'actualité éditoriale nous paraît-elle fournir une occasion pour penser à nouveaux frais les intérêts philosophiques jalonnant la pensée de Paul Tillich, en revenant à ses textes, et ce en commençant, de par cette donnée circonstancielle de l'édition, par *Le Nouvel Être*.

² Paul TILlich, *Le Nouvel Être*, traduit de l'anglais par André GOUNELLE, Genève, Labor et Fides, 2022.

³ Pour des éléments biographiques sur Paul Tillich, dont on rappellera brièvement qu'il a d'abord enseigné la théologie et la philosophie en Allemagne, avant de poursuivre son enseignement dans de nombreuses universités aux États-Unis (Union Theological Seminary de New York, Université Harvard, et Université de Chicago), suite à son exil dû à sa contestation du régime nazi, on pourra consulter : Paul TILlich, *Documents biographiques*, traduction et introduction de Roland GALIBOIS, avec la collaboration de Marc DUMAS, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 2002.

⁴ En guise d'exemple, on pourra consulter : Marc BOSS, *Au commencement la liberté. La religion de Kant, réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, Genève, Labor et Fides, 2014.

⁵ Fernand CHAPEY, « L'impact de Schelling sur la formation de la pensée de Paul Tillich », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 58/1 (1978), p. 5-18.

⁶ Jean RIEUNAUD, *Paul Tillich. Philosophe et théologien*, Paris, Éditions Fleurus, 1969 ; Jean RICHARD, « Théologie et philosophie dans l'évolution de Paul Tillich », *Laval théologique et philosophique* 42/2 (1986), p. 167-216.

⁷ Paul TILlich, *Écrits philosophiques allemands. 1923-1932*, Genève, Labor et Fides, 2018.

⁸ Paul TILlich, *Philosophie de la religion* (1925), trad. Ferdinand OUELLET, Genève, Labor et Fides, 1971. Cf. également le dossier thématique de Jean RICHARD (dir.), *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, *Laval théologique et philosophique* 65/2 (2009).

⁹ Cf. André GOUNELLE, Jean RICHARD, Robert P. SCHARLEMANN, *Études sur la Dogmatique* (1925) de P. Tillich, Paris/Québec, Cerf/Presses de l'Université Laval, 1999 ; Mireille HÉBERT, Anne-Marie REJUNEN (éds), *Paul Tillich et Karl Barth : antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth. Theological Dis/Agreements*, Zürich, LIT Verlag, 2016.

De fait, nous nous emploierons dans cet article à avancer une série d'hypothèses de lecture quant aux échos philosophiques que peut recouvrir le *Nouvel Être*. Nous suivrons une double option méthodologique. D'un côté, nous nous tournerons vers les *lieux textuels témoignant d'un rapport direct à la philosophie*, en ce qu'elle est explicitement mentionnée : il s'agira alors de cerner les enseignements philosophiques à retenir de cette apparition textuelle. D'un autre côté, nous tâcherons de mettre en lumière les *implications philosophiques sous-jacentes à certaines considérations théologiques de Tillich* : il sera question de déterminer ce que cette présence implicite de la philosophie apporte quant au dialogue entre philosophie et théologie, en restant d'ailleurs à un niveau descriptif, sans entrer en débat avec Tillich¹⁰. Ainsi ce seront *quatre moments* qui jalonnent notre étude, à travers les thèmes de la vérité et de la sagesse, pour ce qui a trait à l'apparition textuelle de la philosophie, puis pour ce qui concerne sa modalité de présence implicite, l'articulation entre amour et justice, et la conception de la foi chrétienne en tant que certitude. Aussi, ces différentes parties de notre étude traduisent-elles une *double limitation* intrinsèque à notre démarche. Nous considérerons uniquement le *Nouvel Être* de Tillich, sans convoquer d'autres sources, et l'aborderons à travers le prisme de son intérêt philosophique, sans évoquer ses enjeux théologiques premiers. Nous n'entendons donc pas épuiser ce qui se joue dans ce texte, tandis que les enjeux philosophiques que nous mettrons au jour seront susceptibles d'être prolongés par de prochains travaux, consacrés à d'autres textes de Tillich, par exemple *Le Courage d'être*. La présente étude entend par conséquent se concentrer sur un aspect circonscrit du *Nouvel Être*, consistant dans le rapport à la philosophie qu'instille Tillich, et ce en se limitant à ce texte¹¹ ; en ce sens, cette étude se veut aussi faire office de point de départ d'une recherche plus large, destinée à mettre au jour les résonances philosophiques enveloppant la pensée théologique de Tillich.

¹⁰ Pour une perspective plus générale, et complémentaire à notre étude, on pourra se rapporter à Benoît BOURGINE, « Le rapport entre théologie et philosophie à la suite de Barth et Tillich », in : M. HÉBERT, A.-M. REIJNEN (éds), *Paul Tillich et Karl Barth, op. cit.*, p. 197-225.

¹¹ De par le caractère circonscrit de notre objet d'étude, nous ne reviendrons pas sur les travaux portant sur *Le Nouvel Être*, qu'ils s'y intéressent d'un point de vue intrinsèque, ou au regard de sa place dans l'économie d'ensemble de la pensée théologique tillichienne. Cf. M. ANN STENGER, « Reading *The New Being* for Own Times: Proclamations of Transforming Love, Creative Justice and Liberating Truth », in : Marc DUMAS, Mireille HÉBERT, Douglas NELSON (éds), *Paul Tillich. Prédication et théologien pratique. Actes du XVI^e Colloque International Paul Tillich, Montpellier 2005*, Berlin, Lit Verlag, 2007, p. 3-15 ; Kenan B. OSBORNE, *New being: A Study on the Relationship between Conditioned and Unconditioned Being according to Paul Tillich*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1969.

1. Étape préliminaire

Notre investigation des enjeux philosophiques du *Nouvel Être* se doit de revenir, au titre d'étape propédeutique, sur le sens des termes de philosophie et de théologie dans notre propos, puis sur le statut de cet ouvrage ainsi que sur son contenu global. En premier lieu, il importe de relever que notre démarche va s'appuyer sur une acception à la fois classique et minimale des termes de philosophie et de théologie, susceptible de s'appliquer à la pensée de Tillich. Par philosophie, on entendra, sur la base de l'étymologie (« amour de la sagesse »), une démarche qui s'emploie à percer le sens des « questions ultimes »¹², de la nature de l'être à l'essence de l'être humain, et l'existence de Dieu, en passant par ce qui touche à la compréhension des lois de la nature physique et la définition des règles de l'agir humain : la philosophie procède à l'aune de la raison, possède une histoire et ses courants, et se démarque par un travail articulé autour du concept pour rendre compte des choses. Pour sa part, la théologie renverra à la tâche de restituer l'intelligibilité de la Parole de Dieu, telle qu'elle se dit à travers la révélation biblique, en montrant notamment qu'elle détient une facture corrélative¹³ en ce qu'elle concerne aussi bien Dieu que l'homme : la théologie s'attache principalement à éclairer les modalités de cette corrélation au cœur de la Parole de Dieu, ce qui fait que, loin de clôturer le sens de cette dernière, la théologie ne cesse de la relancer, cette relance du sens se reflétant dans l'histoire de la théologie. Cette mise au point nous servira à déployer le fil rouge d'une lecture du *Nouvel Être* placée sous l'angle d'un regard philosophique, tout en sachant que nous verrons le sens des termes et de leur articulation se préciser au cours de notre propos.

Précisons à présent le statut de cet écrit, en nous tournant vers la préface. Celle-ci nous apprend qu'il s'agit d'une compilation de prédications d'après-guerre, données par Paul Tillich « dans des Collèges et Universités », aux États-Unis, où l'auteur est installé depuis 1933. Ces prédications, prononcées devant un public universitaire, parues dans leur langue originale en 1955, prennent la suite d'un premier volume de sermons, *Quand les fondations vacillent*, publié en 1948 (2019 pour la traduction française chez Labor et Fides). Qu'est-ce à dire ? Le statut de prédication de l'ouvrage semble poser un terreau théologique, que l'on pourrait dire pastoral, qui rend d'autant plus saillant la question de ses échos philosophiques.

Par ailleurs, comme son titre l'indique, l'ouvrage s'articule autour du *Nouvel Être*, qu'on peut dégager comme la thèse centrale défendue par Tillich : l'auteur défend la conception selon laquelle le message chrétien

¹² P. TILlich, *Le Nouvel Être*, op. cit., p.120-121. Par commodité, nous indiquerons directement, par la suite, les références aux citations du *Nouvel Être* mobilisées dans nos propos dans le corps du texte.

¹³ Par exemple, cf. John P. CLAYTON, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of A Mediating Theology*, Berlin/New York, De Gruyter, 1980.

de l'Évangile consiste dans l'advenue d'un Nouvel Être, ce dernier étant incarné et apporté par la personne de Jésus-Christ. Plongeant ses racines dans les épîtres pauliniennes (Ga 6,15 ; 2 Co 5,17), le Nouvel Être cristallise le message d'une Nouvelle Création, manifestée dans la personne de Jésus, appelé, sur l'autel de celle-ci, Christ :

Si l'on me demandait de résumer en deux mots le message chrétien pour notre temps, je répondrais en accord avec Paul : l'annonce d'une « Nouvelle Création ». [...] Le christianisme est le message de la Nouvelle Création, du Nouvel Être, de la Nouvelle Réalité qui a surgi avec la venue de Jésus que pour cette raison, et seulement pour cette raison, on appelle le Christ. Car le Christ, le Messie, l'élu et l'oïnt, est celui qui apporte le nouveau régime. (p. 23)

À ce titre, le Nouvel Être renvoie au Royaume de Dieu, annoncé par Jésus comme s'étant révélé en lui dans sa proximité, et dont la résurrection est la manifestation : « la résurrection signifie la victoire du nouveau régime, du Nouvel Être qui naît de la mort de l'Ancien » (p. 31).

Aussi, la division tripartite de l'ouvrage indique-t-elle une triple définition de cette Nouvelle Réalité : le Nouvel Être est défini comme amour, liberté et épanouissement. La Nouvelle Réalité qui a surgi en Christ est une puissance d'amour qui signe une réconciliation¹⁴, faisant accéder celui qui y est uni à l'inconditionnalité du pardon divin, comme en témoigne l'épisode lucanien de la femme pécheresse (Lc 7,36-47) : cette dernière effectue un geste d'amour à l'égard de Jésus parce qu'elle a été pardonnée¹⁵. De surcroît, la Nouvelle Réalité inaugurée par le Christ est source de liberté, permettant d'agir en acceptant la tension infinie entre le oui et le non greffée à la vie : signant l'accomplissement des promesses divines, de sorte qu'il fait figure de oui ultime au-delà de la dualité du oui et du non de la vie, le Christ ressuscité « fonde un courage qui peut porter la tension infinie entre le "oui" et le "non" en tout ce qui est fini, même en tout ce qui est religieux et ce qui est chrétien » (p. 111). Enfin, la Nouvelle Réalité fait bénéficier celui qui y participe d'une joie qui transcende les modes humains de la joie et de la tristesse. Celle-ci s'apparente à une béatitude qui exprime « l'épanouissement éternel divin », à situer aussi bien au présent de cette vie que dans le futur de la prochaine¹⁶, cet épanouissement n'excluant

¹⁴ P. TILlich, *Le Nouvel Être*, op. cit., p. 30 : « Et voici le message : une nouvelle réalité a surgi ; en elle vous êtes réconcilié. »

¹⁵ *Ibid.*, p. 15 : « Ce n'est pas l'amour de cette femme qui lui vaut le pardon, mais c'est le pardon qu'elle a reçu qui crée son amour. Par cet amour, elle montre que beaucoup lui a été pardonné, tandis que le manque d'amour du pharisien montre que peu lui a été pardonné. »

¹⁶ *Ibid.*, p. 160 : « Une fois encore, nous devons répondre à ceux qui attaquent le christianisme parce qu'ils croient qu'il détruit la joie de vivre. En rapport avec les Béatitudes, ils disent que le christianisme sape la joie de *cette* vie en se tournant vers une autre vie et en y préparant. C'est pourtant faux. Jésus donne *maintenant* sa joie à ses disciples. [...] Ils la reçoivent après son départ, ce qui veut dire dans *cette* vie.

pas d'ailleurs des «épanouissements partiels et périphériques (p. 157). La Nouvelle Réalité, envisagée comme la seule chose nécessaire, à l'exemple de Marie dans Luc 10,38-42, ouvre la voie d'une béatitude qui, formant «l'élément éternel dans la joie» (p. 159), est à l'abri de l'angoisse inhérente aux préoccupations secondes non rapportées à la préoccupation ultime.

Ces trois caractérisations de la Nouvelle Réalité font que le christianisme pose à l'être humain la question de savoir, non pas s'il y adhère en tant que religion, mais s'il prend part à cette Nouvelle Réalité, en s'unissant avec celui en qui elle est présente :

Nous appartenons à l'Ancienne Création et le christianisme nous demande : participons-nous *aussi* à la Nouvelle ? [...]. Une seule chose compte : l'union avec celui en qui la Nouvelle Réalité est présente. [...] le christianisme est plus qu'une religion ; il est le message d'une nouvelle création. [...] La compréhension chrétienne atteint sa plus grande maturité quand elle comprend que le christianisme, en tant que tel, ne sert à rien. [...] Le christianisme n'annonce pas le christianisme mais une Nouvelle Réalité. (p. 24.27.32).

2. Apparitions textuelles de la philosophie

2.1. *La vérité*

Pour riche qu'elle soit théologiquement, et nonobstant les commentaires qu'elle appelle sur ce plan, nous formulons l'hypothèse de lecture que cette triple appréhension tillichienne du Nouvel Être soulève également des enjeux philosophiques ; d'où le titre de notre article, pointant le surgissement de la philosophie au creux d'une réflexion théologique. Ainsi, comme nous l'avons annoncé, nous serons tout d'abord attentif à la manière dont certaines des prédications contenues dans ce recueil contiennent elles-mêmes des références à la philosophie : ces références textuelles vont être traitées, par commodité, en suivant l'ordre des chapitres, de façon à conserver l'économie du propos de l'auteur.

Se présente le chapitre 8, intitulé « Qu'est-ce que la vérité ? ». Il s'agit d'une méditation sur une parole de Jésus qui associe, dans l'Évangile de Jean, vérité et liberté, mais dont Tillich en fait également une réponse à la question de la pensée grecque sur la vérité :

Tous ces passages (Tillich vient de citer ceux de l'Évangile de Jean) rapportent des paroles de Jésus sur la vérité. Notre méditation a pour centre l'une d'entre elles, celle qui associe vérité et liberté : « la vérité vous rendra libres ». [...].

Paul demande aux Philippiens de se réjouir *maintenant*. Il ne peut en être autrement, puisque la béatitude exprime l'épanouissement éternel divin. Bienheureux sont ceux qui participent à cet épanouissement ici et maintenant. Certes, l'épanouissement éternel ne se situe pas seulement dans l'éternel qui est présent, mais aussi dans l'éternel qui est futur. Cependant, si on ne le saisit pas dans le présent, on ne le saisit pas du tout ». [mots soulignés dans le texte].

La recherche passionnelle de la vérité brille surtout dans la pensée grecque. L'évangile de Jean est écrit *dans et pour le monde grec*. Selon l'usage ancien, les paroles que dit ici Jésus sont mises dans sa bouche par l'évangéliste pour *indiquer la réponse du christianisme à la question centrale de la pensée grecque : celle de la vérité*. Cette réponse nous concerne également, car nous nous interrogeons aussi sur la vérité, et parfois aussi désespérément que les Grecs. (p. 74 ; mots soulignés par nous)

Autrement dit, Tillich entend souligner que l'Évangile n'est pas étranger à la philosophie, en ce que celle-ci peut se voir aussi concernée par son message : cette mise en rapport de la philosophie et de l'Évangile s'établit à travers plusieurs étapes, sur lesquelles il nous faut revenir.

Il est à noter que cette mise en rapport commence par la distinction préliminaire posée par Tillich quant à la vérité : il faut distinguer entre la vérité conçue à l'aune du critère de la science, et la vérité qui détient une teneur existentielle, en tant qu'elle compte, en ce qu'elle « vaut pour la vie » (p. 76). C'est de la vérité entendue en ce second sens dont il est question avec l'Évangile. Or, Tillich fait également remarquer que cette vérité doit d'abord prise « sérieusement » (p. 81), sur le mode d'une question qui peut être formulée avec Pilate dans l'Évangile de Jean : qu'est-ce que la vérité (Jn 18,37-38)? La promotion par Tillich de la vérité qui vaut pour la vie implique de faire droit à sa recherche, à travers la question qui s'élève à son sujet¹⁷. À l'inverse, scepticisme et dogmatisme représentent deux manières de se soustraire à la vérité : prétendre savoir la vérité, ou prétendre impossible de l'atteindre, sont deux écueils empêchant de la découvrir. Le préalable de la vérité réside dans sa question : entendre ce que dit l'Évangile, la vérité qu'il proclame, a pour réquisit le fait d'affronter la question de la vérité « de face » (p. 78). À ce titre, cette mise en avant d'une recherche de la vérité cristallise une première manière de mettre en rapport la philosophie et l'Évangile. Alors même qu'il est souvent considéré que la question de Pilate recouvre une part d'aveuglement sur la vérité en personne qui se tient devant lui, Tillich relève au contraire le crédit à accorder à cette question, dans le cadre d'une conception existentielle de la vérité, imposant pour préambule sa recherche.

De fait, nous pouvons repérer deux opérations accomplies par Tillich qui ne sont pas sans intéresser la philosophie. D'une part, Tillich pose une distinction entre deux types de vérité, qu'on pourrait rapprocher de la distinction, classique en philosophie et remontant au stoïcisme, entre le vrai que forment les vérités de fait qui concernent la science, et la vérité,

¹⁷ *Ibid.*, p. 77 : « J'ose quelque chose d'inhabituel pour un chrétien : faire l'éloge de Pilate (non pas du juge injuste, mais du cynique et sceptique) et celui de ceux d'entre vous en qui est vivante la question de Pilate. Dans la profondeur de tout doute sérieux et de toute désespérance portant sur la vérité, agit toujours la passion pour la vérité... Si vous ne pouvez pas marcher avec Jésus, marchez avec Pilate, mais faites-le sérieusement. »

entendue dans sa portée existentielle. D'autre part, la philosophie, conçue dans sa dimension dynamique de recherche de la vérité, représente un palier d'ouverture à la vérité qu'apporte l'Évangile : « affronter de face la question de la vérité » permet « d'entendre ce qu'en dit le quatrième évangile » (*ibid.*). Qu'est-ce à dire ? La philosophie occuperait-elle une position subordonnée, en étant au service de la foi ? La question est d'importance, notamment pour savoir si Tillich réitère le schème, d'origine thomiste, d'une philosophie servante de la foi – *philosophia ancilla theologiae*. On ne saurait nier, et cela se confirmera par la suite, qu'une claire hiérarchie se dessine entre la philosophie et la foi : en l'occurrence, c'est bien dans l'Évangile que la vérité se dit – et nous verrons par après le rôle en quelque sorte transcendantal de la Croix vis-à-vis de la philosophie. Cependant, si ce cadre hiérarchique, indéniabla, présente des similitudes avec le schème d'une philosophie servante de la foi, il nous semble que Tillich met en œuvre une conception originale de la philosophie, ne la réduisant pas à un rôle d'auxiliaire de la foi (et ce quelle que soit la dignité de ce rôle pour les partisans du modèle ancillaire) : quand une position ancillaire confie à la philosophie à la tâche de déployer la rationalité de la foi, Tillich reconnaît à la philosophie une valeur positive, moins en la soumettant à l'Évangile, qu'en insistant sur la manière dont l'Évangile lui-même réclame une disposition de recherche de la vérité de la part de l'être humain, disposition pouvant se voir actualisée dans la philosophie. Que la philosophie permette d'ouvrir à la vérité nous semble devoir être distingué d'un rôle de service tenu par la philosophie à l'égard de cette même vérité, si on considère qu'elle se dit dans l'Évangile.

Par conséquent, la philosophie acquiert une dignité, moins en termes de contenu que de disposition : mue par la recherche de la vérité, la philosophie représente une manière pour l'être humain de s'engager sur la voie d'une conception exigeante de la vérité, entendue comme vérité qui compte.

Poursuivons. Après avoir envisagé le préalable de la vérité, à travers sa recherche que la philosophie peut assumer, Tillich aborde ce qu'elle est positivement. Significativement, ce pôle positif est pris en charge par l'Évangile, et non par la philosophie. Tillich relève alors que la vérité est exposée dans l'Évangile comme, non une doctrine, mais une réalité : « Ceux parmi nous qui affrontent de face la question de la vérité peuvent entendre ce qu'en dit le quatrième évangile. Ce qui, d'emblée, nous frappe, c'est que la vérité dont parle Jésus n'est pas une doctrine, mais une réalité » (*ibid.*). « Je suis la vérité » signifie qu'en Jésus-Christ est présente l'ultime réalité. Une telle parole signifie la présence de Dieu en Jésus, sans voile et mystérieuse¹⁸. Aussi est-ce en tant que Jésus-Christ est la vérité que ses enseignements sont vrais, de sorte qu'il est plus que ses paroles et les doctrines ecclésiastiques à

¹⁸ *Ibid.*, p. 79 : « En disant “je suis la vérité”, Jésus affirme qu'en lui est présente la vraie, l'authentique, l'ultime réalité, autrement dit qu'en lui Dieu est présent sans voile, sans déformation, dans sa profondeur infinie et dans son mystère inaccessible. »

son propos¹⁹. Tillich relève la nécessité de la reconnaissance de cet excédent de la vérité, ce qui constitue une des forces du protestantisme : renvoyant à « l'être de celui dont l'être est la vérité », le protestantisme dirige vers au-delà de lui-même²⁰.

Cependant, qu'en est-il exactement de cette réalité ultime en laquelle la vérité est reconduite ? Que la vérité soit assimilée à la réalité ultime signifie qu'elle est à concevoir comme la puissance de l'amour, précisément en ce que Dieu est amour²¹. Aussi est-ce en tant que la vérité consiste dans la puissance de l'amour qu'elle détient un pouvoir de libération : l'amour nous rend à notre « vrai moi » (p. 83), ce moi enraciné dans la réalité ultime²². En d'autres termes, identifiée à la réalité ultime, la vérité-réalité libère de soi, en ce qu'elle unit à celui au principe de tout.

À la question de la signification succède celle de son chemin : la question est celle de savoir comment atteindre cette vérité, et non plus seulement ce qu'elle est. Tillich précise que la voie à emprunter peut se dire de trois façons. La vérité s'atteint en : « faisant » la vérité, ce qui signifie « vivre à partir de la *réalité* de celui qui est la vérité » ; « participant » à la vérité, consistant à ce que la réalité ultime devienne notre être ; « venant » de la vérité, c'est-à-dire « être déterminé dans son être par le fondement divin de tout être » (p. 80-81). On l'aura compris : l'être humain ne peut atteindre la vérité, et la reconnaître où elle se manifeste, qu'en inscrivant son être dans la Nouvelle Réalité, dont le Christ ressuscité a acté le coup d'envoi. Cependant, Tillich souligne également que se poser la question de savoir si on est de la vérité revient à se trouver sur le chemin de la vérité : à noter toutefois que la question est valorisée pour autant qu'elle est déjà orientée, au sens où il s'agit de se demander sérieusement si on est de la vérité²³. La question vise la participation à la vérité, à rebours de toute possession

¹⁹ *Ibid.* : « Jésus n'est pas la vérité parce que ses enseignements sont vrais ; ses enseignements sont vrais parce qu'ils expriment la vérité qu'il est lui-même. Il est plus que ses paroles et plus que tout ce qu'on dit de lui. La vérité qui nous rend libres n'est ni l'enseignement de Jésus ni l'enseignement sur Jésus. Ceux qui disent que l'enseignement de Jésus est "la vérité" soumettent les gens à une loi asservissante. »

²⁰ *Ibid.*, p. 80 : « Le protestantisme – c'est sa dignité et son danger – expose celui qui y adhère à l'insécurité de s'interroger lui-même sur la vérité. [...] La grandeur du protestantisme vient de ce qu'il oriente au-delà des enseignements de Jésus et des doctrines ecclésiales vers l'être de celui dont l'être est la vérité. »

²¹ *Ibid.*, p. 34 : « Dieu et l'amour ne sont pas deux réalités mais une seule. L'être de Dieu est l'être de l'amour et l'infinie puissance d'être de Dieu est l'infinie puissance de l'amour. »

²² *Ibid.*, p. 83 : « L'amour libère du père du mensonge parce qu'il délivre de notre faux moi pour nous rendre à notre vrai moi, à ce moi enraciné dans la réalité vraie. »

²³ *Ibid.*, p. 81 : « il y a cependant un critère : si vous vous demandez *sérieusement* "suis-je de la vérité ?", vous *êtes* de la vérité. Si vous ne vous posez pas sérieusement la question, vous ne voulez pas réellement, vous ne méritez pas et vous ne pouvez pas obtenir une réponse. Celui qui s'interroge sérieusement sur la vérité qui libère se trouve déjà sur le chemin de la libération. »

comme d'un objet à conquérir, ce qui traduit une direction exercée par l'amour sur la question : la question faisant l'objet d'une considération, en ce qu'elle fait être de la vérité, est celle posée par l'amour. En outre, il est à relever l'attention accordée par Tillich au caractère non exclusif du chemin d'accès à la vérité. La vérité qui libère se rencontre sous plusieurs formes, à l'exclusion du dogmatisme : livres, nature, beauté, autrui, soi-même, ou encore Jésus-Christ. La personne de Jésus se distingue de ces autres chemins en ce qu'elle offre un critère au jugement humain pour reconnaître la vérité, en ce qu'elle donne à voir une vie n'ayant « jamais rompu la communion avec le fondement divin de toute vie » (p. 82). *In fine*, de la même façon que la puissance de l'amour forme le point nodal de la vérité, c'est encore une fois l'amour qui éclaire son chemin d'accès : de la même façon Dieu habite tout acte d'amour, qui fait habiter en Dieu, l'être de Dieu étant l'amour²⁴, c'est, selon Tillich, en plaçant sa vie sous l'égide de l'amour, aussi bien du point de vue de la pensée que de l'agir, qu'on peut avoir la certitude d'être de la vérité²⁵.

Dès lors, que retenir de ces précisions quant à la vérité, par rapport à l'enjeu de notre réflexion concernant le rapport à la philosophie ? Il apparaît que, dans l'économie du chapitre où elle prend place, la conception de la vérité véhiculée par Tillich est riche d'un rapport à la philosophie sur plusieurs plans. Nous avons relevé le point de départ d'une reconnaissance de la question posée par la philosophie, reconnaissance accompagnée d'une portée critique en ce qu'elle préside à une exclusion du dogmatisme et du scepticisme. Ce qui intéresse Tillich dans la philosophie consiste dans sa dimension dynamique, d'une façon quasi anhistorique pourrait-on dire, puisque cette dimension dynamique est ce qui reste de la philosophie aussitôt que sont écartés ses deux courants historiques majeurs, i.e. le dogmatisme et le scepticisme. À ce point de départ s'ajoute un déplacement eu égard à la spécificité de la réponse offerte dans l'Évangile : la vérité n'est pas une essence qui pourrait être fixée dans une doctrine, mais une réalité vivante à laquelle il s'agit de s'unir. À cet égard, la philosophie se voit à la fois reconnue et interrogée : la pertinence de sa question sur la vérité, témoignant d'une recherche, se conjugue à l'insuffisance que projette sur elle la réponse, révélée par l'Évangile, que constitue la réalité ultime. La philosophie est en quelque sorte mise en crise – selon l'étymologie grecque de *krinein*, juger – par la vérité qui se dit dans l'Évangile, dans la mesure où cette dernière fait subir un bouleversement aux catégories de la philosophie : la vérité n'est pas un objet de pensée, mais une réalité vivante qui a pour nom l'amour. De surcroît, on peut observer que Tillich ne délaisse pas

²⁴ *Ibid.*, p. 37 : « [...] Dieu est amour. À chaque instant d'amour authentique, nous demeurons en Dieu et Dieu demeure en nous. »

²⁵ *Ibid.*, p. 83 : « Soyez certains que vous êtes de la vérité et que la vérité a prise sur vous seulement quand l'amour a prise sur vous et a commencé de vous libérer de vous-mêmes. »

l'un des enjeux attachés à la vérité en philosophie, touchant son critère : soutenant la possibilité pour la vérité d'être reconnue par elle-même, à travers la question de sa participation, Tillich se rapproche d'une position classique (qu'on songe à B. Spinoza (1633-1677) dans le *Traité de la réforme de l'entendement*), consistant à mettre l'accent sur le caractère d'*index sui* de la vérité. Cependant, cette position est une fois encore déplacée par Tillich, dans la mesure où le caractère d'*index sui* de la vérité dépend de la reconduction de la vérité à l'amour : la vérité est *index sui* du point de vue de l'amour. Enfin, le soin pris par Tillich à écarter les doctrines théologiques de la vérité ne peut qu'intéresser la philosophie, notamment une perspective de philosophie de la religion : que la vérité signifie l'amour confère une coloration vivante à la vérité, empêchant de la rattacher à la théologie à l'exclusion de la philosophie. C'est autant la philosophie que la théologie qui sont dépassées par la vérité, de sorte que son champ d'appartenance devient inclassable parce que transcendant, ressortissant à Dieu et à sa présence mystérieuse en Jésus-Christ.

Ainsi ces remarques mettent-elles en relief la spécificité du rapport à la philosophie que dessine le traitement tillichien de la thématique de la vérité, en percevant un tel rapport comme irréductible au schème d'une philosophie servante de la théologie. Nous avons affaire à une position qui, tout à la fois, reconnaît à la philosophie son dynamisme immarcescible, nécessaire à la vérité elle-même, et pointe l'inexorable jugement d'insuffisance que lui adresse la vérité conçue à partir de sa révélation dans l'Évangile.

2.2. La sagesse

L'approche de la sagesse, développée par Tillich au chapitre 15 (« Tout est à vous »), offre un autre point d'ancrage à notre perspective. Contextualisons. Tillich analyse l'articulation entre deux affirmations pauliniennes ; celle que la sagesse du monde est folie devant Dieu (1 Co 3,18-19), la folie de la Croix étant sagesse de Dieu, et celle que la sagesse du monde est à nous (1 Co 13,21-23) : « Paul a posé la question : “Dieu n’a-t-il pas rendu folle la sagesse du monde ?” Et maintenant il s’exclame “le monde et la vie et Apollos sont à vous”, ce qui signifie que la sagesse du monde est aussi à nous » (p. 119). Cette analyse part des insuffisances qui touchent la compréhension globale de la pensée de l'Apôtre, réputée frappée de discrédit la philosophie : citer la parole d'1 Co 3,18-19 reviendrait à poser la question de savoir « *comment maintenir la philosophie devant cette déclaration de Paul qui la déprécie* » (*ibid.*) (mots soulignés par nous). Sur un plan théologique, la parole de la folie de la Croix serait censée fonctionner comme un repoussoir de la philosophie. Or, aux yeux de Tillich, ce discrédit n'est pas justifié théologiquement, créant un malentendu à l'endroit des déclarations de l'Apôtre : il est nécessaire d'y revenir et d'éclairer leur sens, ce à quoi va s'employer Tillich.

Tout d'abord, il fait remarquer que la déclaration paulinienne, selon laquelle la sagesse du monde nous appartient, résonne comme incontournable (« Comment pourrait-il en être autrement », p. 120), cette sagesse étant requise ne serait-ce que pour « lire les paroles de l'Apôtre » (*ibid.*). Tillich note que la sagesse du monde est prise, par Paul, dans toute son étendue, renvoyant autant à la connaissance scientifique, à la beauté esthétique, à la politique, aux différents plaisirs de la vie humaine, qu'à la philosophie elle-même :

ces paroles importantes parlent de la connaissance scientifique, [...], de la philosophie avec son humilité (elle se prétend seulement « amour de la sagesse ») et avec sa profondeur (elle ose poser les questions ultimes). (*ibid.*)

Nous retrouvons deux éléments que nous avons relevés : la part dynamique de la philosophie, en tant que recherche, ici explicitée comme humilité, et sa coloration existentielle, en ce qu'elle touche aux questions qui comptent. Il s'ensuit que, selon Tillich, Paul prend acte du caractère inévitable de la sagesse du monde, ne visant ni son expulsion ni son usage parcimonieux : l'Apôtre insiste au contraire sur le fait que les différentes modalités de la sagesse du monde nous appartiennent, en ce que « nous les créons et elles nous épanouissent » (p. 121). Aussi, les rapports de la philosophie et de la théologie sont-ils concernés par ce caractère inévitable de la sagesse du monde. La théologie « a besoin de la sagesse du monde », dont la philosophie fait partie, avec par exemple le langage, la méthode historique. Parce que la théologie ne peut que se servir de la philosophie, Tillich dénonce une malhonnêteté dans la mise à l'écart théologique de la philosophie sur l'autel de la Croix, la malhonnêteté consistant « à diffamer » ce qu'on emploie : « Les accusations contre l'usage de la méthode historique et de la pensée philosophique en théologie comportent une profonde malhonnêteté. [...] Nous servir de la sagesse du monde est inévitable » (p. 120).

Cependant, Tillich souligne que cette reconnaissance de la dimension incontournable de la sagesse du monde est suivie, dans l'épître paulinienne, d'une importante nuance, marquée par l'usage de la conjonction « mais ». Encore faut-il bien comprendre la signification de cette nuance qui consiste, non pas à retrancher ce qui a été octroyé quant à l'usage incontournable de la sagesse du monde, mais à situer celle-ci vis-à-vis de ce dont elle est tributaire pour être rendue efficiente, à savoir le Christ :

« Mais... » Ce « Mais » de Paul ne fait pas partie de ces « mais » qui retirent tout ce qui a été précédemment accordé. Ce grand « mais » dit au monde qui est le nôtre en pose à la fois les fondements et les limites. « Vous êtes à Christ » ; à savoir à ce Christ dont la Croix est folie et faiblesse selon la sagesse du monde. (p. 121)

On comprend que Tillich instaure une relation de dépendance dans les déclarations de Paul, au sens où il fait de la Croix – dont on comprend qu'elle n'est pas séparée de la Résurrection, tant eu égard à l'indication que par elle le Christ est à Dieu que d'autres chapitres qui soulignent le nouveau régime apporté par Pâques – la clé herméneutique de la manière dont la

sagesse du monde est à nous : la Croix signale les limites de la sagesse du monde autant qu'elle ne la fonde. Elle cristallise l'échec de la sagesse du monde, celui qui « représentait le monde avec sa sagesse et sa puissance » (*ibid.*) ayant été rejeté. Marquée du sceau de sa finitude, la sagesse du monde échoue à s'auto-fonder, ne pouvant s'élever à Dieu, au risque de céder à la folie de l'idolâtrie. Aussi la sagesse du monde reçoit-elle son fondement de la Croix : folie et faiblesse selon la sagesse du monde, c'est la Croix qui fait que le Christ « est à Dieu », de sorte que la folie et la faiblesse de la Croix sont la « sagesse ultime » (*ibid.*). Dès lors, c'est en tant que nous sommes à Christ, qui est à Dieu par cette sagesse ultime qu'est la folie de la Croix, que nous pouvons avoir la sagesse d'utiliser ce qui est nôtre, la sagesse du monde, dont la philosophie est partie prenante. Il s'ensuit que c'est « *brisée* » par la Croix que la philosophie est à nous, brisée signifiant qu'elle est « *émondée de sa prétention idolâtre* » (*ibid.* ; mots soulignés par nous).

Assurément, l'exégèse fournie par Tillich de l'épître paulinienne, pour brève qu'elle soit, n'en revêt pas moins, outre ses implications théologiques²⁶, de forts enjeux philosophiques. On s'aperçoit que Tillich se tient sur une ligne de crête, en ce qu'il se refuse à condamner la philosophie, lui reconnaissant une dignité d'usage, mais cette reconnaissance est ensuite soumise à l'étalon de mesure qu'est la Croix : la philosophie, pour incontournable qu'elle soit, ne rentre dans la sphère d'appartenance de l'humanité que pour autant qu'elle passe par l'épreuve de la Croix, de façon à ce que, son pouvoir de domination étant vidé, elle soit pleinement dominée par l'homme. Sous la plume de Tillich, la philosophie se voit assigner une double clause : elle se doit d'admettre ses limites, résidant dans une finitude qui l'empêche d'atteindre l'infini. L'admission de ses limites passe par une sorte d'épreuve « kénotique », au sens où il lui faut être brisée par la Croix pour que, dépouillée de sa prétention à atteindre l'infini, elle puisse rentrer dans la sphère de ce qui appartient à l'humain.

Ainsi, Tillich peut-il conclure en célébrant le « courage » de Paul, à travers son « ouverture au monde », cette dernière ayant pour assise, comme nous avons pu le noter, la Croix : c'est parce que « Paul sait ce que signifie être à Christ et être à Dieu parce qu'on est à Christ » qu'il peut avoir fait montre d'une « souveraineté sur la vie » (*ibid.*), celle-ci n'étant d'ailleurs pas sans agir comme un miroir reflétant honteusement des manquements dans l'éthos chrétien.

²⁶ Concernant cette primauté de la Croix chez saint Paul, pouvant être apparentée à un « principe de constitution » de sa théologie, on pourra se reporter aux études suivantes : cf. Jean ZUMSTEIN, « La croix comme principe de constitution de la théologie paulinienne », in : Andreas DETWILLER, Jean-Daniel KAESTLI, Daniel MARGUERAT (dir.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 297-318 ; Daniel MARGUERAT, *Paul de Tarse. L'enfant terrible du christianisme*, Paris, Seuil, 2023, p. 137 : « Ainsi lue à partir de Pâques, la croix est chez Paul le centre fixe d'une pensée en mouvement. »

3. Enseignements à tirer des occurrences textuelles de la philosophie

Que retenir de ces deux occurrences textuelles de la philosophie? Nous pouvons estimer qu'elles nous confrontent à une conception duelle de la philosophie. D'un côté, la philosophie est valorisée par Tillich dans son versant interrogatif: la philosophie est le lieu des questions ultimes²⁷. De l'autre, la philosophie, envisagée dans ce qu'elle propose, porte l'empreinte de la finitude, et doit s'avouer vaincue par la Croix. Sur ce plan, l'épreuve de la Croix imposée à la philosophie ne saurait manquer d'apparaître dans une forme d'ambivalence. La Croix exprime l'impossibilité pour la philosophie de se suffire à elle-même. Toutefois, de même que la Croix est paradoxalement puissance de Dieu, la brisure imposée par la Croix à la philosophie est également paradoxale: loin l'affaiblir la philosophie, la Croix lui rend sa pleine opérativité, puisqu'elle lui permet de se mouvoir en dehors de toute prétention idolâtre. C'est brisée par l'empreinte de la Croix que la philosophie s'avère au bénéfice de l'humanité, cette dernière étant alors en mesure de la posséder pleinement.

Il nous apparaît que cette conception de la philosophie, dans sa dualité même, s'inscrit de plein droit dans les différentes approches dont elle a fait l'objet historiquement, de façon qu'il y ait lieu de procéder à des rapprochements avec des conceptions avoisinantes. Sur ce plan, nous ferons valoir un rapprochement avec Blaise Pascal (1623-1662). En effet, que la philosophie soit une ressource de questionnements, et qu'elle ne soit opérante que soumise à l'instance de la croix, serait susceptible d'entrer en dialogue avec la conception pascalienne de la philosophie. Dans le cadre de la pensée pascalienne, la philosophie, quand elle n'est pas réduite polémiquement au clivage – là encore – dogmatisme-scepticisme, porte des questions essentielles sur la nature de l'être humain, notamment du point de vue de ses contrariétés, sans qu'il soit possible pour elle de trouver les réponses²⁸; la philosophie, valide dans le domaine de l'ordre de l'esprit, doit accepter de se soumettre à l'autorité de la Sagesse de Dieu dans le domaine de l'ordre de la charité, dont elle reçoit les éclaircissements sur la nature humaine, sur la base du double dogme du péché originel

²⁷ Pourrait-on voir, dans cette approche tillichienne de la philosophie comme lieu des questions ultimes, une résonance avec la pensée de M. Heidegger (1889-1976) (cf. par exemple HEIDEGGER, *Besinnung*, § 15, G. A. 66, p. 77)? En dépit d'un point commun au niveau de la promotion de ce qui est de l'ordre de la question, le parallèle nous semble manquer de solidité: Tillich n'avance pas un développement sur la nature de cette question, en la distinguant par exemple de son objet, à la différence d'Heidegger. À ce titre, la valorisation tillichienne de ce qui a trait à question nous semble davantage à rattacher à une conception classique de la philosophique, entendue dans son sens grec d'amour de la sagesse.

²⁸ On pourra se reporter aux fragments 20 et 181 des *Pensées*, dans l'édition de Philippe SELLIER: Blaise PASCAL, *Pensées, opuscules et lettres*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

et la Rédemption²⁹. Ce rapprochement entre Pascal et Tillich, seulement esquissé et qu'il nous reviendra d'approfondir ultérieurement, a aussi pour vocation de signaler un élément d'ordre critique quant au dialogue entre philosophie et théologie. Tillich apparaît comme une figure qui interroge la séparation, fixée explicitement avec Descartes³⁰, entre la philosophie et la théologie, séparation tenue pour garante de l'autonomie du champ philosophique. À l'inverse, Tillich, au même titre que Pascal, entend promouvoir une conception de la philosophie située en dehors de la norme – cartésienne – de la séparation : cette conception consiste à n'admettre une validité de la philosophie que circonscrite à sa finitude, et à ne lui décerner une opérativité que fondée par une instance extérieure et transcendante, en l'occurrence la Croix.

Dès lors, le point nodal de la conception tillichienne de la philosophie consiste à placer la philosophie dans une position, non pas tant subordonnée à la foi, mais conditionnée par la foi, au sens c'est à la Croix qu'il revient de briser la philosophie pour lui restituer une opérativité, dans les contours de sa finitude. Le modèle tillichien d'une philosophie brisée par la Croix, pour subversif qu'il soit, n'en est pas moins, comme en témoigne le parallèle avec Pascal, riche de sens pour la philosophie, dans la mesure où il confronte celle-ci à la question de sa fondation : à rebours du modèle d'une philosophie autonome en tant qu'auto-fondée, Tillich prend parti, à l'instar d'autres auteurs, pour le modèle d'une philosophie hétéronome, dont le fondement est ici apporté par la Croix. À ce titre, l'audace de la position tillichienne est autant de proposer la conception d'une philosophie brisée par la Croix – la philosophie ne saurait se fonder elle-même – que de maintenir une philosophie à partir de la Croix – la Croix, assumant un rôle en quelque sorte transcendantal, n'annule pas la philosophie, mais la rend possible.

Il ne s'agit pas pour nous ici de prendre part à un débat, en discutant la conception tillichienne, en faisant valoir la pertinence d'une conception particulière de la philosophie aux dépens d'une autre. Il nous intéresse davantage de relever un triple point corrélatif. a) Tout d'abord, il importe de tenir compte du fait qu'il existe dans l'histoire de la philosophie des conceptions qui proposent un autre modèle que celui d'une philosophie autonome, autonomie garantie par la séparation entre philosophie et théologie : cet autre modèle revendique la possibilité pour la philosophie de rester elle-même tout en recevant d'ailleurs son fondement. b) De surcroît, il convient de relever qu'une conception de la philosophie peut aussi venir

²⁹ *Ibid.*, fg. 164 et 574.

³⁰ En guise d'illustration de cette séparation entre philosophie et théologie, on pourra consulter la distinction tracée par Descartes entre trois genres de questions, distinction avancée dans le texte des *Notae in programma quoddam* (cf. René DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, tome 3, Paris, Classiques Garnier, 1973 (2010), p. 801-802).

d'une autre sphère que de cette dernière : la théologie peut aussi être riche de sens sur le plan philosophique, au point de proposer une conception de la philosophie. c) Enfin, on fera remarquer que le travail exégétique mené par Tillich sur l'épître paulinienne atteste l'intérêt de la théologie pour la philosophie : la Croix n'appelle pas nécessairement une clôture de la philosophie, mais peut tout au contraire constituer la matrice d'une ouverture philosophique. Cette triple considération nous semble permettre de faire appartenir à l'histoire de la philosophie la conception proposée par Tillich de la philosophie à l'aune de l'épître paulinienne, sans qu'il soit d'ailleurs requis de décider s'il est théologien et également philosophe : la portée philosophique de ses prédications théologiques témoigne que Tillich intéresse indiscutablement la philosophie.

4. Présence implicite de la philosophie

4.1. *L'articulation amour et justice*

Partant, nous avons investi les lieux textuels témoignant d'un rapport direct entre la réflexion menée par Tillich sur le Nouvel Être et la philosophie. Notre investigation peut être poursuivie, en tournant notre attention vers des passages qui concernent implicitement la philosophie : nous passons d'un rapport direct à un rapport indirect à la philosophie. Il ne s'agit plus de relever des occurrences, mais de montrer de quelle manière des développements de Tillich détiennent des implications philosophiques sous-jacentes.

Il apparaît tout d'abord que le *Nouvel Être* soulève un intérêt éthique, eu égard à la manière dont Tillich expose la « relation de l'amour avec la justice » (p. 39). En effet, le chapitre 4 précise la modalité d'articulation entre le message évangélique d'amour, et le cadre de justice dans lequel se situe la Règle d'or, y compris dans sa version positive qu'on rencontre également dans les Évangiles – non pas « ce que nous NE voulez PAS que les gens vous fassent, NE leur faites PAS » (*ibid.*), mais, en référence à Mt 7,12 cité par Tillich, « tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux : car c'est la loi et les prophètes ». Or, Tillich déploie une position éminemment tranchée sur le sujet de la relation entre amour et justice. Non seulement la version positive de la Règle d'or accuse un écart infrangible avec l'amour, mais c'est sous l'égide de l'amour que la Règle d'or trouve sa possibilité d'expression. Décortiquons. Tillich met au jour la distance infinie séparant l'amour de la Règle d'or, en ce que l'abondance du premier, nous aurons l'occasion d'y revenir, « transcende infiniment » (p. 40) la « justice calculatrice » (p. 39) de la seconde. Aussi faut-il que la justice de la Règle d'or soit transcendée par l'amour, « car elle nous ne dit pas ce que nous devons désirer que les hommes fassent pour nous » (p. 41). La surabondance de l'amour contraste avec le pôle de référence égotique dont souffre la Règle d'or : « Ce que nous désirons que les autres fassent pour nous ne peut pas être le critère de ce que nous devons faire pour eux »

(*ibid.*). Il s'ensuit que la justice devient elle-même tributaire de l'amour, en ce que lui seul est à même de « transformer la justice calculatrice en justice créative » (*ibid.*) : « l'amour rend la justice juste » (*ibid.*). Autrement dit, Tillich assigne à la justice l'amour comme condition de possibilité. Mais ce rôle transcendantal joué par l'amour vis-à-vis de la justice se doit d'être perçu dans sa portée à la fois négative et positive : négativement, il indique que la justice sans l'amour est passible d'injustice – « La justice sans amour est toujours injuste, parce qu'elle ne rend justice ni à l'autre, ni à soi-même, ni à la situation où se fait la rencontre » (*ibid.*) ; positivement, il signifie que la justice trouve sa pleine opérativité en étant fondée par l'amour : « L'amour ne supprime pas, mais établit la justice. Il n'ajoute rien à la justice, mais il lui montre ce qu'elle doit faire. Il rend possible la Règle d'or » (*ibid.*). L'amour agit comme un guide pour la justice, lui permettant de se dépouiller de son caractère calculateur pour se développer d'une façon créative, cette créativité étant l'indice de sa droiture.

Ainsi, se voyant conféré une primauté irréversible, c'est du côté de l'amour qu'est situé l'enseignement évangélique, à rebours de la Règle d'or retenue isolément³¹, de par la différence de nature – et non de simple degré – qui sépare l'amour et la justice. Nous avons signalé que cet écart s'appuie sur le caractère surabondant de l'amour, implicite dans le chapitre 4. Si le chapitre 3 a insisté sur l'identification de Dieu à l'amour, on peut, entre autres, convoquer le chapitre 6, au titre significatif de « Saint gaspillage », pour trouver de plus amples précisions sur la nature de l'amour. Sur le modèle de la femme de Béthanie dans l'Évangile de Marc (14,3-9), Tillich souligne la nécessaire surabondance de l'amour, confinant au gaspillage. Le critère d'un acte d'amour est le « cœur abondant » (p. 58) dont il découle, de sorte que le gaspillage du don de soi est saint. Aussi est-il approuvé par Jésus, faisant entrer – grand – dans le Royaume de Dieu, tandis qu'à l'inverse il est désapprouvé des disciples, lesquels incarnent le camp du service raisonnable. Le gaspillage est le lieu de la justification, ayant pour exemple l'abondance divine, Dieu se manifestant comme le « Dieu gaspilleur » :

L'histoire de l'humanité parle d'hommes et de femmes qui se sont gaspillés et qui n'ont pas eu peur de le faire. Le gaspillage d'eux-mêmes, des autres, de choses au service d'une nouvelle création, ils ne l'ont pas craint. Ils ont été justifiés parce qu'ils l'ont fait de tout leur cœur. Ils ont gaspillé, comme Dieu l'a fait dans la nature et dans l'histoire en créant et en sauvant. (*ibid.*)

³¹ *Ibid.*, p. 40 : « Que beaucoup de gens voient dans la Règle d'or le contenu même du Christianisme n'a rien de surprenant et on ne s'étonnera pas qu'en son nom, on supprime la critique, qu'on décourage l'action indépendante et qu'on évite des problèmes sérieux... Pourtant, nous savons que ce n'est pas ce qu'enseigne le Nouveau Testament. Le grand commandement tel que Jésus le répète, ce qu'écrit Paul de l'amour, l'affirmation stupéfiante de Jean que Dieu est amour transcendent infiniment la Règle d'or. »

Sur ce point, la nature de l'amour s'éclaire davantage encore en considérant le lien tissé par Jésus entre le geste d'onction effectué par la femme de Béthanie et sa propre mort, en ce que « le Messie, l'Oint doit se gaspiller lui-même pour devenir le Christ » (p. 59). Cependant, l'amour du don de soi de la Croix détient une spécificité, en ce qu'il accomplit et le don de soi et le service raisonnable :

La Croix ne désavoue pas le saint gaspillage, le don extatique de soi. Elle est le plus complet et le plus saint des gaspillages. La Croix ne désavoue pas non plus l'acte réfléchi, le service raisonnable. Elle accomplit toute la sagesse dans le plan du salut. L'amour du don de la Croix unit la raison et l'extase, l'obéissance morale et le gaspillage sacré. (p. 60)

Aussi Tillich s'appuie-t-il sur cette puissance d'union de la Croix pour en tirer un enseignement sur la norme de l'agir humain, en indexant le service raisonnable au gaspillage : « Puissions-nous avoir l'abondance du cœur pour nous gaspiller : tel est notre service raisonnable » (*ibid.*). Sans être rejeté, le service raisonnable, loin d'imposer des limites à l'amour, appelle son propre accomplissement dans le don de soi : reconduit à l'amour, qui constitue l'horizon normatif de notre agir, le service raisonnable réside dans l'acte de se gaspiller.

De fait, l'amour obéit à une logique, non pas utilitaire ou raisonnable, mais surabondante : ne se laissant gouverner ni par la raison – le bon sens – ni par l'utile, l'amour relève d'un saint gaspillage. Aussi comprenons-nous en quel sens cet éclaircissement entérine la relation de l'amour avec la justice. Son essence surabondante fait que l'amour déborde la justice et la rend possible : il la déborde, puisqu'il ne se laisse réduire à aucun calcul ; il la rend possible, puisqu'il la guide en lui infusant son abondance créatrice.

Parce qu'elle enracinée dans l'exégèse du texte évangélique, la réflexion de Tillich avancée dans le chapitre 4 relève de l'éthique théologique. Néanmoins, on ne saurait manquer de remarquer que cette réflexion concerne aussi l'éthique philosophique, précisément dans la mesure où Tillich fixe la modalité d'articulation entre la justice et l'amour à partir d'une instance autre que la raison, qu'est l'Évangile. En d'autres termes, la réflexion théologique de Tillich peut résonner comme une provocation lancée à la philosophie, au sens où il s'agit pour elle de se laisser interroger par l'Évangile quant à la manière d'envisager la relation de la justice et de l'amour. Cette provocation s'accrédite en considérant un rapprochement entre la position de Tillich, et celle que proposera Paul Ricœur, consistant à soutenir la nécessaire réciprocité de l'amour et de la justice³². Justice et amour se réclament l'un l'autre pour Ricœur, s'alimentant mutuellement. Tillich s'inscrit en faux contre une telle réciprocité, en ce qu'il confère une normativité à l'amour, l'amour rendant la justice juste, la justice sans

³² Paul RICŒUR, *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008.

amour courant à l'inverse le risque de l'injustice. Que la position tillichienne tranche radicalement avec celle, dialectique, adoptée par Ricœur, fournit une illustration à cette provocation lancée par Tillich à la philosophie.

4.2. *L'axe épistémologique de la certitude*

Un dernier axe d'étude se présente, qu'on pourra nommer épistémologique, au sens où il s'agit de réflexions ayant trait à la part du connaître dans la foi. Or, il nous semble possible de faire remarquer que de telles réflexions théologiques recèlent également des implications philosophiques.

Dans le chapitre 9, Tillich se propose d'accréditer la promotion faite par Luther, à la suite de Paul, de Jésus et des prophètes, de la certitude pour envisager la foi, à l'exclusion du probabilisme et du scepticisme :

Dans son livre *Du serf arbitre*, Martin Luther écrit : « Qu'il y a-t-il de plus misérable que l'incertitude ? » [...]. Luther exige la certitude pour ce qui relève de notre préoccupation ultime. Il exige des assertions et ne veut pas du possible sceptique ni du probable universitaire [...]. Chaque ligne des prophètes et des auteurs du Nouveau Testament va dans son sens [...]. Ni Jésus, ni Paul, ni Jean ne parlent en termes de probabilité ou d'accumulation d'expériences. (p. 85)

Selon Tillich, cette promotion de la certitude tient pour autant qu'elle est distinguée d'une certitude de soi. Rapportée à la réalité ultime, elle ne dépend pas de soi, et c'est en tant qu'elle n'appartient pas au sujet qu'elle peut être affirmée par lui : « c'est ma certitude et cependant ce n'est pas ma certitude » (p. 87). La certitude en régime chrétien s'accompagne de l'exigence de regarder au-delà de soi-même, de façon que lui corresponde ce qui est de l'ordre du contenu, et non de l'expérience qu'en fait le sujet : « Nous sommes certains tant que nous regardons au contenu de cette certitude et non pas à l'expérience rationnelle ou irrationnelle où nous l'avons reçue » (*ibid.*). Ce clivage entre le contenu de la certitude et l'expérience du sujet permet d'entrevoir que c'est en tant qu'elle a pour fondement Dieu qu'elle est perçue comme inhérente à la foi chrétienne, précisément parce que la certitude est soutenue par Dieu bien plutôt qu'elle ne porte sur Dieu : « En regardant à Dieu, nous voyons que nous ne le tenons pas comme un objet de notre connaissance, mais qu'il nous tient comme le sujet de notre existence » (*ibid.*). La certitude envisagée dans son pôle subjectif s'avère chancelante : elle est tributaire de « la dimension affective de notre vie religieuse qui oscille entre une confiance extatique et un doute désespérant » (*ibid.*). À l'inverse, c'est indexée à Dieu que la certitude prend les traits d'un « point fixe » (*ibid.*), Dieu exerçant une prise sur notre être, sans qu'à l'inverse il ne soit possible pour le sujet de saisir Dieu. Ce qui est de l'ordre du comprendre est assumé par Dieu, et non par le sujet humain ; la certitude de la foi a pour essence d'être incompréhensible, tout en sachant que Dieu nous comprend : « Nous ne pouvons pas comprendre, mais nous sommes compris » (*ibid.*).

De fait, la certitude chrétienne ne saurait être « un bien propre » (p. 88) possédé par le sujet, puisqu'elle exprime la relation de confiance du sujet à

Dieu, celui-là même qui, se déclarant comme « son Dieu » dans le premier commandement, ne l'abandonne pas, et s'avère « l'unique nécessaire »³³ – selon le double emprunt au Deutéronome et à l'Évangile de Luc. La certitude de la foi est la grâce de la présence de Dieu dans l'existence humaine, dépassant tout pôle de référence à soi : « Nous parvenons à la certitude des Réformateurs et des apôtres chaque fois qu'il *nous est donné de toucher le Fondement de notre existence et de regarder au-delà de nous-mêmes* » (p. 88 ; mots soulignés par nous). Par conséquent, la certitude chrétienne est décrite par Tillich dans toute sa spécificité, en ce qu'elle est fondée en Dieu à rebours de ce que le sujet produit, au point qu'elle détient une puissance sans n'être jamais acquise :

Quand nous avons dépassé toutes les probabilités objectives à propos de Dieu et du Christ et toutes les approches subjectives de Dieu et du Christ, quand toutes les certitudes secondes se sont évanouies, alors la certitude ultime peut nous apparaître. La puissance de cette certitude, jamais sûre, jamais sans épreuve, nous fera cheminer de certitude en certitude (*ibid.*).

La référence inaugurale à Luther confère une indéniable tonalité théologique à ce chapitre : il s'agit de la certitude de la foi chrétienne. Mais on pourrait relever de quelle façon cette réflexion sur la certitude de la foi est remplie d'échos philosophiques implicites, échos d'autant plus saillants si on fait le lien entre ce chapitre et celui sur la vérité : si Tillich a montré que la vérité, abordée à partir de l'Évangile, est conçue comme une réalité, le présent chapitre fournit des précisions complémentaires sur la manière pour l'homme de connaître cette réalité-vérité, en la faisant correspondre à une certitude. Et de la même façon que Tillich a travaillé conceptuellement la vérité, selon un renvoi explicite à la philosophie, il apparaît qu'il met implicitement en œuvre un effort de conceptualité pour faire ressortir le *critère* de la certitude chrétienne, résidant à la fois dans un fondement vertical et une exclusion de toute référence horizontale : la certitude est fondée en Dieu, et requiert de regarder au-delà de soi-même. Une telle conception de la certitude de la foi chrétienne pourrait illustrer une contribution de la théologie à l'histoire de la compréhension de la notion de certitude : Tillich s'attache à faire de la certitude à la fois une réalité subjective, puisqu'elle est bien celle du sujet, et ce qui a pour exigence l'éviction d'un renvoi subjectif, la certitude n'étant que pour autant qu'elle n'est pas certitude de soi. Le sujet est bien mis au bénéfice d'une certitude, mais avec le réquisit de s'exclure comme pôle de référence, en ce qu'il peut tenir lieu d'obstacle à la certitude sitôt qu'il la rapporte au soi et non à celui qui est au fondement de tout. La certitude chrétienne met en jeu une tension, que reflète également

³³ *Ibid.*, p. 88 : « C'est en ce sens que Luther parle de la certitude chrétienne... quand au fin fond de l'enfer, le premier commandement "Je suis le Seigneur *ton* Dieu" lui venait à l'esprit, il savait qu'il y avait une certitude qui ne l'avait pas abandonné et qu'elle était la seule chose ultimement nécessaire. »

ce qui touche au comprendre, Dieu comprenant l'être humain, au sens de la saisie qu'il exerce sur lui, sans être compris par lui.

Qu'il s'agisse d'une contribution à l'histoire des conceptions de la notion pourrait trouver sa confirmation en mettant en rapport cette conceptualisation de la certitude par Tillich avec ses antécédents cartésiens et pascaliens. Descartes est l'instigateur d'une mutation de la vérité en certitude, comme l'a vu Heidegger³⁴ : le point nodal de la vérité n'est plus une adéquation de l'idée aux choses, selon le modèle aristotélico-thomiste, mais une théorie du jugement où la volonté ratifie les idées claires et distinctes de l'entendement. Aussi Descartes a-t-il étendu à la foi cette conception de la vérité comme certitude, en élaborant une distinction, d'inspiration augustinienne, entre l'obscurité de la matière de la foi et la certitude, surnaturelle, de sa raison formelle. Si ce qu'on croit est obscur, ce pourquoi on le croit est certain, en vertu d'une lumière intérieure et surnaturelle qui meut la volonté, de sorte que la foi s'apparente à un acte de la volonté soutenu par la grâce³⁵. On ne pourra s'empêcher de faire remarquer une autre résonance cartésienne traversant le *Nouvel Être*, nécessitant quelques éléments de contextualisation. On rencontre dans la philosophie cartésienne l'impossibilité pour le sujet de comprendre Dieu, Descartes s'appuyant notamment sur la terminologie latine de *cum-prehendere*, au sens de prendre avec notre esprit³⁶ : le fini ne saurait comprendre l'infini, au sens d'en faire le tour ou de l'embrasser par la pensée³⁷. Surtout, et c'est le point qui nous intéresse, Descartes insiste, dans le texte latin, sur le fait que contempler Dieu à l'aide de son idée – ce qui

³⁴ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, GA 6.2, 383-391. Cf. également Gilles OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, P.U.F., 2005.

³⁵ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Réponses aux Secondes Objections, in : *Œuvres philosophiques*, op. cit., t. 2, p. 573-574 : « D'autant qu'il faut distinguer entre la matière ou la chose à laquelle nous donnons notre créance et la raison formelle qui meut notre volonté à la donner, car c'est dans cette seule raison formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté et de l'évidence. »

³⁶ R. DESCARTES, *Lettre au Père Mersenne du 27 mai 1630*, in : *Œuvres philosophiques*, op. cit., t. 1, p. 267.

³⁷ Bien entendu, le rapport à la compréhension diffère de Descartes à Tillich : si les deux auteurs pourraient s'entendre sur le fait que le fini ne peut comprendre l'infini, et que c'est Dieu qui comprend le fini, il n'empêche que Descartes établit une distinction entre comprendre et entendre : Dieu peut être entendu au moyen de son idée déposée dans l'esprit humain, ce qui signifie que s'il ne peut être compris, au sens d'embrasser, il peut être touché par la pensée. Aussi, Descartes confère une portée positive à l'incompréhensibilité divine : connaître Dieu revient à connaître qu'il est positivement incompréhensible, l'incompréhensibilité étant contenue dans la raison formelle de l'infini (cf. la Troisième des *Méditations métaphysiques*, Réponses aux Premières Objections, Réponses aux 5^{es} Objections, sur la 3^e Méd., § VII, et Lettre à Clerselier du 23 avril 1649). *A contrario*, Tillich ne reproduit pas, dans *Le Nouvel Être*, cette distinction cartésienne, et récusé la possibilité pour le fini d'atteindre une connaissance de l'infini.

signifie le connaître dans son infinité incompréhensible –, consiste, non à saisir les perfections divines mais à être saisi par elles³⁸ : c'est donc avec cet accent cartésien porté sur la découverte de l'étreinte exercée par Dieu dans le cadre de la connaissance humaine de ce dernier – étreinte en réalité première, l'infini précédant le fini pour Descartes³⁹ –, qu'entre en écho la réflexion tillichienne sur la certitude, qui implique également cette saisie de l'être humain par Dieu.

Par ailleurs, il revient à Pascal d'avoir emboîté le pas de Descartes en pensant la foi en régime de certitude. Le *Mémorial*, témoignage et méditation d'une expérience spirituelle de la présence de Dieu, emploie le vocabulaire de la certitude comme mode d'accès au vrai Dieu : « Le concept de certitude, répété, désigne exactement la modalité de cet accès au Dieu qui s'offre en sa vérité, c'est-à-dire dans l'assurance de sa présence »⁴⁰. Ce n'est pas le lieu ici de traiter les similitudes et la différence entre ces trois auteurs à l'endroit de la certitude ; retenons plutôt que la réflexion menée par Tillich sur la certitude de la foi, pour rattachée qu'elle soit à Luther, n'en véhicule pas moins des éléments propres qui soulèvent de forts enjeux philosophiques, notamment lorsqu'ils sont situés en rapport avec la philosophie moderne.

Ainsi, les thèmes de l'amour et de la justice, et de la certitude, nous fournissent-ils l'illustration de développements théologiques qui détiennent des retombées philosophiques, celles-ci étant d'autant plus patentes en les inscrivant dans l'histoire de la philosophie : dans le cadre de la théologie tillichienne, l'articulation entre amour et justice est à entendre comme une relation hiérarchique, et non de réciprocité, tandis que la certitude dans laquelle se dit la foi chrétienne réunit un fondement d'ordre vertical et une exclusion de toute référence horizontale.

³⁸ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Réponses aux Premières Objections, t. 2, p. 532-533 : « ceux qui considèrent attentivement chacune de ses perfections [de Dieu], et qui appliquent toutes les forces de leur esprit à les contempler, non point à dessein de les comprendre, mais plutôt de les admirer (*ad singulas ejus perfectiones attendere, illasque non tam capere quam ab ipsis capi* – AT VII 114), et reconnaître combien elles sont au-delà de toute compréhension, ceux-là, dis-je, trouvent en lui incomparablement plus de choses qui peuvent être clairement et distinctement connues, et avec plus de facilités, qu'il ne s'en trouve en aucune des choses créées ». On peut déceler dans cette citation une réminiscence d'un commentaire médiéval des cantiques : cf. Guillaume DE SAINT THIERRY, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, § 67 ; Dan ARBIB, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, P.U.F., 2017, p. 202-203.

³⁹ René DESCARTES, *Troisième méditation*, t. 2, p. 445 : « J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même. »

⁴⁰ Vincent CARRAUD, *Pascal : de la certitude*, Paris, P.U.F., 2023, p. 37.

Conclusion

L'œuvre tillichienne est immense, comme l'est son commentaire, qu'il soit d'expression allemande, anglaise ou francophone. Mais immense nous paraît également son intérêt pour la philosophie, comme l'atteste le fait qu'une compilation de prédications, à l'envergure pourtant plus modeste, et à l'écriture plus prosaïque qu'un écrit systématique, soit à même de se livrer à une approche philosophique. Nous nous sommes concentré sur les soubassements offerts par le *Nouvel Être* certifiant un rapport explicite ou implicite à la philosophie : quatre thèmes d'étude se sont dégagés, que sont la vérité et la sagesse, ainsi que l'articulation entre amour et justice et la certitude. Ces quatre thèmes se sont présentés comme les éléments plus probants pour investir le dialogue entre philosophie et théologie, tout en sachant que nous ne prétendons pas avoir clôturé l'enquête, d'autres résonances philosophiques jalonnant également cet écrit, résonances d'ordre implicite : le nouveau régime apporté par le Christ laisse affleurer une incidence métaphysique, au niveau de la conception de l'être, tandis qu'il détient un impact éthique, en fondant la joie d'un courage d'être. Toutefois, cette double implication, métaphysique et éthique, de l'approche tillichienne du nouveau régime demeure à l'état d'ébauche dans *Le Nouvel Être*, à l'inverse des quatre thèmes que nous avons considérés : cette double implication représente davantage une piste à approfondir par la suite, en convoquant d'autres écrits du *corpus* tillichien.

Nous terminerons en mettant en avant le fruit que représente l'approche de la pensée de Tillich du point de vue du dialogue entre philosophie et théologie, de par la lumière nouvelle portée sur chacune d'elle : a) la philosophie fait l'objet d'une reconnaissance critique, en ce qu'elle est le lieu des questions ultimes, et se voit assigner une instance d'opérativité extrinsèque, à travers la Croix, « pierre d'angle » (1 P 2,4, en écho à És 28,16) paradoxale, la philosophie ne pouvant s'épanouir à l'appui de Croix qu'en ayant été brisée par cette dernière ; b) loin d'être une source d'exclusion de la philosophie, la théologie, non seulement s'appuie sur la philosophie, mais déploie elle-même une conceptualité qu'on peut faire participer à l'histoire de la philosophie, comme l'illustrent aussi bien l'éthique que l'épistémologie de la certitude de la foi.

Partant, à rebours de toute herméticité, mais sans confusion, philosophie et théologie sont placées par Tillich dans une configuration où elles se nourrissent mutuellement, ce qui rend possible d'aborder l'auteur aussi bien en philosophe qu'en théologien : nous avons posé les linéaments d'une perspective philosophique, qu'il nous reste à approfondir, tout en sachant que cette perspective ouvre la voie à une approche théologique. Telle est la richesse de l'œuvre tillichien que de nous mobiliser sur ces deux versants de la pensée.