



Facultad de Teología

Departamento de dogmática y fundamental

Création et chute: pour une herméneutique de la théologie systématique de Paul Tillich et la vision irénienne de la création

Mémoire présenté pour l'obtention du grade de Licencié en Théologie
Dogmatique

Auteur: DOUNIA Cheflengar

Directeur: Prof. Dr. Pedro Castelao



Madrid 2015

Table des matières

Table des matières.....	I
Remerciements.....	IV
Introduction générale	1
Chapitre I: Une vie dans le siècle.....	4
Introduction.....	4
1. Une enfance bercée dans un environnement paisible.....	5
2. Le passage de l'hétéronomie à l'autonomie	6
3. L'expérimentation intellectuelle	7
4. La guerre et l'après-guerre	9
5. Regard croisé sur l'Église et la société.....	11
6. La place de l'art dans la vie Paul Tillich.....	12
7. Carrière d'enseignant	13
8. L'exil aux Etas Unis.....	14
9. La méthode de corrélation.....	16
Conclusion.....	18
Chapitre II: Création et chute chez Paul Tillich.....	19
Introduction	19
1. Vers une compréhension du concept de "création et chute" chez Tillich	21
2. L'existence.....	23
3. La chute et ses mobiles.....	25
4. L'homme comme un soi centré.....	29
5. L'auto-intégration et la responsabilité.....	30
6. L'autocréativité de la vie : la culture.....	32
7. Temps et espace	32
8. L'autodestruction existentielle et la question du mal.....	34

9.	Finitude et aliénation.....	35
10.	Le sens du désespoir et ses symboles.....	37
11.	Le courage d'être.....	38
	a) Courage, force et sagesse	39
12.	Les types d'angoisse.....	41
	a) L'angoisse du destin et de la mort.....	42
	b) L'angoisse du vide et de l'absurde	42
	c) L'angoisse de la culpabilité et de la condamnation.....	43
13.	Les périodes d'angoisse	44
	a) Courage et affirmation de soi	45
	b) Courage et vie.....	46
14.	Les formes existentialistes du courage d'être soi	47
15.	L'existentialisme aujourd'hui et le courage du désespoir	48
	a) Courage et désespoir	48
	b) Le courage du désespoir dans l'art contemporain et la littérature.....	49
	c) Le courage du désespoir dans la philosophie contemporaine	49
	d) Le courage d'accepter d'être accepté	50
16.	Le caractère unique et universel de l'évènement Jésus Christ	51
17.	L'enracinement de l'histoire du salut dans le cosmos.....	54
18.	Le kairos chez Tillich.....	56
19.	Le rôle des Églises.....	59
	Conclusion.....	61
Chapitre III. La création comme progression ver la perfection chez Irénée de Lyon		62
	Introduction	62
1.	L'homme modelé par les deux mains du Père: le Verbe et l'Esprit (Gn 2, 7)	63
2.	Fait à l'image et à la ressemblance.....	65
3.	Appelé à la perfection	66

4. L'ordre et le rythme de la progression	68
5. Péché et mort.....	69
a) La jalousie du serpent.....	69
b) La désobéissance et la mort.....	70
6. L'incarnation du Verbe et la divinisation de l'homme.....	72
7. L'héritage de la terre	73
8. Vision et incorruptibilité	75
Conclusion.....	77
Conclusion générale	78
BIBLIOGRAPHIE	80

Remerciements

*M*es remerciements vont, en premier lieu, à mes parents et aux personnes, qui, tout au long de ma vie, m'ont appris, chacune et chacun à leur façon, les richesses de la vie.

Ils s'adressent ensuite aux nombreux amis qui ont partagé avec moi les fruits de leurs expériences, de leurs sagesses, de leur connaissances et leurs intuitions sur le thème de ce travail. Les nommer toutes et tous, ce serait une tâche impossible. Cependant, je ne saurais manquer de mentionner le nom du professeur Pedro Catelao qui a dirigé ce mémoire.

Un autre bouquet de mes remerciements est offert aux autorités académiques de la Universidad Pontificia Comillas, qui ont mis à ma disposition les outils nécessaires pour l'aboutissement heureux de ce travail de fin de cycle de licence en théologie dogmatique.

Dans le cercle d'amis, ceux dont les idées et les expériences m'ont permis de mûrir mes réflexions, là encore, il serait difficile de les nommer toutes et tous. Il y en a toutefois un nombre restreint que je mentionnerai: prof. Dr. Ricardo Pinilla, prof. Dr. Pedro Panizo, Rodríguez, le cercle des doctorants en philosophie.

Je ne puis terminer cette liste sans dire enfin toute la reconnaissance que je dois au Seigneur, maître du temps et de l'histoire. Il a guidé mes pas durant les trois années d'étude de théologie dogmatique et m'a comblé de sa sagesse, de son amour et de son intelligence, à travers les hommes et les femmes qu'il a mis sur mon chemin ; que son nom soit à jamais béni.

Introduction générale

En quoi consisterait la tâche de la théologie de la création aujourd'hui? Mieux, quelle devrait être la démarche de celui qui tente de réfléchir sur ce thème si fondamental à la théologie chrétienne? Il nous paraît, sans prétention aucune, que l'une des tâches de la théologie de la création aujourd'hui consisterait à élaborer de nouveaux modèles, à rechercher de nouvelles images qui soient pertinentes aux yeux de nos contemporains pour répondre à leurs aspirations et à leurs attentes. Car la catégorie de la causalité héritée d'Aristote puis reprise par Thomas d'Aquin pour rendre compte de l'acte créateur, n'est plus parlante ou pertinente. Les tendances nouvelles critiquent le déterminisme classique, valorisent ainsi *l'auto-organisation* et font pour ainsi dire l'apologie du hasard. Les épistémologues partagés entre "relativistes" et "réalistes" ne sont pas de reste.

La quête des origines est un souci actuel et met au défi la théologie, au sens de discours rigoureux sur Dieu. Face à ce qu'il sied d'appeler la perte des systèmes explicatifs, des idéologies, la crainte d'un avenir incertain, l'homme se retrouve en train de rechercher anxieusement ses origines, mieux ses racines. La vérité, pour le moins que l'on puisse dire, devient une notion éclatée, voire relative. La théologie est interpellée par ces interrogations contemporaines, surtout la théologie de la création, qui tente d'apporter "la réponse faite par le christianisme au problème de l'origine des choses"¹. Si la tâche de la théologie de la création consiste pour le moins à définir un fondement stable, un solide point d'appui sur lequel repose tout l'édifice du réel créé, il n'en demeure pas moins que son discours est presque inaudible à nos contemporains aujourd'hui. La théologie de la création se doit de déterminer et de définir le fondement de l'architecture du réel existant. La création est essentiellement discours sur le commencement et la récapitulation de toutes choses à la fin des temps. On pourrait dire, qu'elle récapitule toute l'œuvre que Dieu a élaborée avec patience et amour.

La réflexion théologique sur la création que nous entreprenons se veut un dialogue entre deux théologiens dont, pour le moins, rien ne laisse présager le rapprochement; tant ils sont éloignés l'un de l'autre. Éloignés, oui c'est le mot qui convient pour décrire tant les contextes historiques, sociaux, culturels, politiques que

¹ Cf. H. Pinard, "Création", DTC, t. III, Paris, Letouzé-Ané, 1908, col. 2034, in François Euvé, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000, 10.

religieux qui séparent Paul Tillich d'Irénée de Lyon. Le premier est un philosophe et théologien allemand, une figure emblématique dans le débat philosophico-théologique du XXème siècle. Fils de pasteur luthérien devenu lui-même pasteur luthérien en 1913, Tillich fut un témoin des horreurs que ce siècle a connues. C'est dans un monde divisé par les conflits - les deux guerres mondiales, le nazisme, la guerre froide, le mur de Berlin, un monde sécularisé - qu'il tente d'élaborer une approche propre de la théologie de la création. Tout s'origine en Dieu, car Il est le fondement créateur de tout ce qui existe; tel est le point de départ de Tillich. L'homme, créé pour vivre dans la félicité de la bonté originelle, mieux dans la potentialité, quitte son fondement créateur pour se reposer désormais sur lui seul. Cette sortie de l'essence pour devenir une liberté se concrétisant, mieux pour devenir une existence, fait perdre à l'homme à la fois sa liberté et sa destinée. Ce passage de l'essence à l'existence, s'il est d'une part un progrès, d'autre part est aussi une dégradation; car c'est le lieu où la création et le mal coïncident.

Le substrat anthropologique qui soutient cette démarche tillichienne est, toute proportion gardée, luthérien. L'homme, ayant perdu le fondement créateur, est désormais régi par les catégories de temps et d'espace et doit développer un courage créateur qui le maintienne jusqu'au moment *kaïros*. Le *moi centré* est appelé à se laisser habiter par le courage d'accepter d'être accepté quoiqu'indigne. Entre le temps de sa sortie de la potentialité et le moment de la venue de ce *kaïros*, l'homme aura à traverser un désert qui n'est pas fait de longs fleuves tranquilles. Tillich accorde aussi une place de choix à la vie ecclésiale, parce qu'elle est la manifestation du *déjà là et du pas encore*. La théologie créationnelle de Tillich fait une large place à la chute dont-il décrit le processus dans le récit de la Genèse des chapitres 1 à 3.

Irénée de Lyon, un des Pères apologistes du IIème siècle, se voudrait quant à lui, être un défenseur de la foi de l'Église face aux hérétiques qui essayaient de travestir le message biblique. Il affirme qu'il y a un seul Dieu, le Père tout Puissant qui crée toutes choses, un seul Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut; l'Esprit Saint a parlé par les prophètes. Pour lui, l'homme est créé pour participer à la vie, à l'incorruptibilité et à la gloire de Dieu. L'homme est modelé par les deux mains de Dieu, à son image et à sa ressemblance. L'homme modelé est composé de corps, âme et esprit. Toutefois, créé enfant, il doit progresser, et pour que son éducation et sa croissance se fassent dans les délices, il est placé dans un endroit où il fait bon vivre.

Dans ce *paradis*, l'homme apprend à s'accoutumer au Verbe qui vient échanger avec lui. Cependant, le serpent corrupteur, par jalousie crée une rupture entre le Créateur et l'homme par le biais du mensonge. Le péché et la mort sont donc la conséquence de la désobéissance de l'homme. Et puisqu'il est créé pour vivre la vie même de Dieu, le Fils de Dieu s'est abaissé en naissant d'une femme Vierge pour que par lui, l'homme se réconcilie avec Dieu. Irénée met en facteur le rôle de l'Esprit dans la création de l'homme et sa progression vers Dieu. L'homme créé à l'image et ressemblance de Dieu, doit arriver à son achèvement eschatologique dans la parfaite ressemblance au Verbe incarné. Si Irénée parle de la chute de l'homme, ce n'est pas pour s'y appesantir. L'essentiel pour lui est de montrer que la création doit progresser vers sa perfection et que cela se fait suivant un ordre et un rythme.

À première vue, le projet théologique de chacun des deux auteurs pourrait être considéré comme diamétralement opposé l'un à l'autre, à la limite inconciliable. On n'aurait pas tort de penser ainsi, tant des siècles séparent les deux auteurs. Plus fondamentalement encore, les contextes du débat théologique ne sont plus les mêmes, car le XXème siècle est caractérisé par la barbarie humaine; alors qu'au IIème siècle Irénée faisait face aux hérétiques. Comme nous l'avons dit, il s'agit de faire dialoguer, ou d'entrer en dialogue avec leurs pensées. Nous essayerons dans la mesure du possible de faire dialoguer Paul Tillich qui est notre auteur principal avec Irénée.

Notre travail comporte essentiellement trois chapitres: (I) l'approche historique: *une vie dans le siècle*, (II) l'étude du concept de *création et chute* chez Paul Tillich, (III) la partie critique: la *création comme progression vers la perfection* chez Irénée de Lyon. Nous achèverons la réflexion par une conclusion générale.

Chapitre I: Une vie dans le siècle

Introduction

Paul Tillich éprouva un regret nostalgique pour le XIX^{ème} siècle à cause de sa stabilité, de son libéralisme et de ses traditions culturelles intactes². Il se dit appartenir à ce siècle, considérant que celui-ci avait pris fin le 1^{er} août 1914, avec le début de la Première Guerre Mondiale. Sa vie l'aura obligé à côtoyer et à affronter les drames qu'a connus le XX^{ème} siècle: les deux guerres mondiales, le nazisme, la guerre froide et l'exil aux Etats-Unis. La fin de la Première Guerre Mondiale a été caractérisée par le désir du changement socio-politique. Il lui semblait clair que le message chrétien devrait accompagner cette aspiration, mieux, devait se corrélérer à ce désir. Intervient la seconde guerre mondiale, qui fait naître le sentiment d'insécurité, d'absurdité, de culpabilité et de dégoût pour la vie. La littérature et l'art existentialiste se sont fait l'écho sonore de cet état de fait.

Peut-on tenir un discours qui soit véritablement religieux sans en référer à la détresse qui se lit sur le visage de tout un peuple? Ces événements vécus constituent la toile de fond à partir de laquelle le philosophe et théologien élabore ce qu'il qualifie de « système théologique ». Tillich évoque ces événements significatifs parce qu'ils ont marqué et orienté sa réflexion culturelle, ses orientations théologiques et son attitude politique. Au lieu d'un *kairos* créatif, dit-il, je vois un vide. Il met au point la méthode de corrélation qui se trouve entre la raison et la révélation comme la charnière qui non seulement unie, mais plus encore, articule les deux réalités³. La méthode est un instrument ou un chemin qui doit s'harmoniser avec l'objet de sa quête.

Pour connaître ce philosophe et théologien et le donner à connaître, il nous paraît important de procéder avec circonspection et méthode. Cette partie qui se veut historique, abordera tour à tour: (1) une enfance bercée dans un environnement paisible; (2) le passage de l'hétéronomie à l'autonomie; (3) l'expérimentation intellectuelle; (4) la guerre et l'après-guerre; (5) regard croisé sur l'Église et la société; (6) la place de l'art dans la vie de Paul Tillich; (7) carrière d'enseignant; (8) l'exil aux Etas Unis; (9) la méthode de corrélation. Nous terminerons par une conclusion.

² Paul Tillich, *Documents biographiques*, traduction et introduction de Roland Galibois, Paris, Cerf, 2002, 64.

³ Pedro Castelao, "La Concepción Tillichiana de la revelación. Una revisión de la crítica de J. P. Clayton y unos apuntes sobre E. Schillebeeckx" in *Estudios Eclesiásticos*, 76 (2001), 195.

1. Une enfance bercée dans un environnement paisible

Paul Tillich est né le 20 août 1886 d'un père brandebourgeois et d'une mère rhénane. Sa vie oscille entre, d'une part l'Allemagne de l'Est où prédominait la piété et un profond respect de l'autorité et des coutumes féodales ; et d'autre part, l'Ouest caractérisé par le désir de vivre, du changement, la rationalité et la démocratie. Ces traits ont influencé le cours de sa vie intérieure et extérieure⁴. Un tel legs, même s'il ne détermine pas nécessairement le cours de la vie d'un individu, délimite pour le moins, dit-il «le champ et fournit le fond à partir desquels se prennent les décisions majeures»⁵. L'expérience de vie dans une petite ville lui fait prendre conscience de la frontière qui sépare les classes sociales. Son appartenance à une classe privilégiée fait naître en lui dès la tendre enfance un sentiment de culpabilité sociale qui influença sa vision du monde. Son attitude critique vis-à-vis de la bourgeoisie, classe à laquelle il appartient de par son père, lui vient de cette expérience de cœur meurtrie devant la souffrance des pauvres. Tillich aimait contempler la nature, car elle lui révélait quelque chose de profond. Entre quatorze et dix-sept ans, il se repliait dans des mondes imaginaires qui lui semblaient plus vrais que le monde extérieur. Cette imagination romantique se transforma plus tard en imagination philosophique. Il reconnut plus tard que celle-ci le rendait apte à combiner les catégories, à percevoir les abstractions en des termes concrets et à expérimenter un large éventail de possibilités conceptuelles. L'imagination l'accompagnant toute sa vie, «dans les joutes amicales, les sports, les divertissements, le sentiment de jouer»⁶ fait des moments productifs de cette vie des expressions de la forme la plus sublime de la liberté humaine.

De par son éducation humaniste, il s'enthousiasmait pour le grec et la littérature grecque. Il affirma plus tard: «Longtemps avant que je m'inscrive à l'université, comme étudiant de théologie, j'étudiais la philosophie par-devers moi. Quand je vins à l'université, je connaissais déjà bien l'histoire de la philosophie, et je connaissais à fond Kant et Fichte. Suivit l'étude de Schleiermacher, de Hegel et surtout de Schelling»⁷. Des visites à Berlin ont fait naître en lui un attrait grandissant pour la grande ville. Cet attrait pour la grande ville, on le retrouve dans ses essais: «*Logos und Mythos der*

⁴ Paul Tillich, *Documents biographiques, ibid.*, 14.

⁵ *Ibidem.*,

⁶ *Ibid.*, 21.

⁷ *Ibid.*, 112.

Technik»⁸ (Logos et mythe de la technique), «*Die technische Stadt als Symbol*»⁹ (La cité technique comme symbole). La ville l'amena à acquérir une connaissance de première main sur les mouvements politiques et sociaux. S'il est attiré par la cité, il ne perd pas pour autant le lien avec la campagne. Les grands souvenirs et regrets de sa vie se trouvent entrelacés du paysage campagnard: «sol arable, climats, champs de blé, senteur du pied de pomme de terre à l'automne, forme des nuages, vent, fleurs et bois»¹⁰. Son goût pour la nature trouvera son lieu d'expression dans la philosophie de la nature de Schelling. Des séjours passés au bord de la mer le conduisirent à faire l'expérience de l'infini qui borde le fini, d'où sa théorie de la «masse dynamique» dans l'essai *Masse und Geist* (Masse et esprit)¹¹, la doctrine de l'Absolu comme fondement et abîme, à la fois, de la vérité dynamique, et celle de la substance de la religion comme irruption de l'éternel dans le fini.

2. Le passage de l'hétéronomie à l'autonomie

L'autorité à la fois personnelle et intellectuelle du père, que Tillich identifiait à l'autorité religieuse de la révélation, n'a pas facilité l'autonomie intellectuelle et morale chez lui. Il éprouvait un sentiment de culpabilité devant toute critique de l'autorité. Lorsqu'il aura rompu avec ce tabou, il ne sera plus assujéti à une autre hétéronomie, religieuse ou politique. Pour ainsi dire, la liberté pour laquelle on ne s'est pas battu et n'a fait aucun sacrifice est facilement mise de côté. Sa première lutte en faveur de l'autonomie apparaît dans sa protestation contre l'orthodoxie protestante. Cette lutte lui ouvrit la voie vers l'autonomie. Le critère final de la pensée et de l'action humaine devient un impératif catégorique à ses yeux. La question de l'autonomie et de l'hétéronomie était devenue le critère final de l'existence humaine. On voyait se dessiner dans sa lutte, la destinée du christianisme et des nations chrétiennes. Et sa protestation contre l'hétéronomie religieuse l'avait placé du côté de la théologie libérale. Le grand principe libéral et humain est l'autonomie, dit-il. Les décisions qu'il avait prises avant les années 1914 l'avaient classé à gauche politiquement. Dans un de ses essais, «L'État totalitaire et les revendications de l'Église»¹², il affirme qu'une

⁸ *Ibid.*, 15.

⁹ *Ibidem.*,

¹⁰ *Ibid.*, 16.

¹¹ *Ibid.*, 16-17.

¹² Cf. "The Totalitarian State and the Claim of the Church", *Social Research*, I, 4, november 1934 (GW X, p. 121-145; trad. Française dans *Écris contre les Nazis*, p. 187-213), in Paul Tillich, *Documents biographiques*, *ibid.*, 32.

soumission aveugle à l'autorité était inévitable chez les masses, privées de toute existence signifiante. L'attaque nazie de la croix en tant que critère de toute création humaine a renouvelé notre intelligence du sens de la croix¹³, ajoute-t-il.

Il a grandi dans une ambiance de l'idéalisme allemand, et lui-même se définira comme un idéaliste. Épistémologiquement parlant, «être idéaliste» réfère bien à l'identité de la pensée et de l'être, comme principe de vérité¹⁴. Il est convaincu qu'une doctrine de l'homme doit être une philosophie de la liberté. La vérité est liée à la situation du connaissant.

3. L'expérimentation intellectuelle

Paul Tillich a entretenu depuis sa tendre enfance un amour personnel pour la philosophie. Son ambition était de devenir philosophe, et il employait ses heures libres à lire les livres de philosophie qui lui tombaient sous la main. Il lisait *Geschichte der Philosophie* (Histoire de la philosophie) de Schwegler, la *Wissenschaftslehre* (Théorie de la science) de Fichte, la *Critique de la raison pure* de Kant. Son père, alors évaluateur en philosophie au sein du comité chargé d'évaluer les étudiants en pastorale, a contribué par des discussions à faire naître en son fils cet amour pour la science de l'esprit. Les débats avec son père le préparèrent à soutenir la discussion avec des étudiants âgés et de jeunes maîtres, sur l'idéalisme et le réalisme, la liberté et le déterminisme, Dieu et le monde. En 1904, il s'inscrit aux facultés de théologie de Berlin, Tübingen et Halle. Il subit en 1909 le premier examen de théologie, le deuxième examen eut lieu en 1911 et sera couronné par l'obtention du grade de docteur en philosophie. En 1912 il obtint le titre de licencié en théologie à Halle. En 1913 il reçut les ordres dans l'Église protestante luthérienne de la province de Brandebourg. Son travail de doctorat en philosophie et de licence en théologie portèrent tous deux sur la philosophie de Schelling. Le premier s'intitule: «La construction philosophique de la religion dans la philosophie positive de Schelling, ses présupposés et principes», le deuxième porte le titre de: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Mystique et sentiment de culpabilité dans l'évolution philosophique de Schelling)¹⁵. Son père qui le voyait se dévouer totalement à la science de l'esprit, lui dit:

¹³ *Ibid.*, 31.

¹⁴ *Ibid.*, 53.

¹⁵ *Ibid.*, 124.

«...n'oublie pas, avant tout, que le christianisme est une affaire de conscience...»¹⁶.

Paul a été un grand amoureux de la science de l'esprit, ce dont parle Juhl:

«Pour sûr, on était assis avec eux - ou pour mieux dire: auprès d'eux - sur les mêmes bancs de l'amphithéâtre, aux pieds de Kähler ou de Lütger... On voguait peut-être aussi sur la même rivière, dans la même barque. C'est avec le même saisissement qu'on entendait chanter les mêmes rossignols; et pourtant, c'est une nette impression qu'on avait déjà alors, à propos, justement, d'un certain Paul Tillich: dans cet esprit brillant circulaient déjà, à l'époque, des mondes conceptuels, devant lesquels ceux de nombreux autres n'équivalaient qu'à une petite planète ou à de minuscules étoiles filantes. Et dans sa jeune poitrine brûlait déjà tout au fond le feu des volcans, en regard duquel la flamme qui embrasait aussi le cœur d'innombrables autres jeunes gens - et veut parfois les consumer - n'avait pourtant l'action, dirais-je, que d'un vacillant feu de paille»¹⁷.

Bien des raisons font du rapport entre la philosophie et la théologie une question de première importance. A Dresde surviennent deux événements majeurs dans la vie Paul: il lui sera conféré un doctorat d'honneur en théologie. Le «grade et les droits de docteur *honoris causa*»¹⁸, lui furent conférés par la faculté de théologie de l'université de Halle en 1925.

Le cercle théologique est circonscrit par le souci ultime de l'être. Or, l'étude de l'être est depuis toujours le domaine du philosophe. En plus de cela, l'analyse existentielle à laquelle se livre le théologien est essentiellement philosophique. Il définit la philosophie comme «cet effort de la connaissance par lequel la question est posée»¹⁹, ou bien: «la philosophie est une tentative pour répondre aux questions les plus générales sur la nature de la réalité de l'existence de l'homme»²⁰. Ou encore: la philosophie est «cette approche cognitive de la réalité qui a la réalité comme telle pour objet»²¹. Bien que les deux disciplines posent le problème de l'être, la philosophie cherche à connaître la structure de l'être, alors que la théologie se préoccupe de l'être en tant qu'il détermine notre être. Si le philosophe poursuit son enquête avec détachement, le théologien par contre, est impliqué, engagé. Ceci revient à dire que la religion traite existentiellement de la signification de l'être, alors que la philosophie s'occupe théoriquement de la structure de l'être²². Les deux sciences sont «non pas séparées, non pas identiques, mais

¹⁶ *Ibid.*, 116.

¹⁷ Juhl, in Paul Tillich, *Documents biographiques*, *ibid.*, 115.

¹⁸ *Ibid.*, 175.

¹⁹ Carl J. Armbruster, *La Vision de Paul Tillich*, coll. théologie 80, Paris, Aubier, 1971, 52.

²⁰ *Ibidem.*,

²¹ Paul Tillich, *Théologie Systématique I*. Introduction. Première partie: *Raison et Révélation*, traduction d'André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Canada, Les Editions du Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université de Laval, 2000, 37.

²² *Ibid.*, 39.

corrélatives»²³. Cette dialectique question-réponse qui constitue la méthode de corrélation, est sa marque «déposée». Il veut que le symbole chrétien parle à l'homme dans sa situation existentielle du moment.

La nature est pour Paul Tillich l'expression finie du principe infini de toutes choses. Cette relation avec la nature, qualifiée par certains de romantisme, s'origine dans les trois causes suivantes: la communion de fait avec la nature, l'impact de la poésie allemande qui est pleine d'expressions de mysticisme de la nature, enfin l'arrière-fond luthérien. Le romantisme signifie ici une relation spéciale à l'histoire. Il s'agit d'une attitude à prédominance esthétique-contemplative. L'expérience du «sacré» lui sera un bien indestructible et les assises de toute son œuvre religieuse et théologique. Il lut l'ouvrage de Rudolf Otto, *l'Idée du sacré*, le comprend immédiatement à la lumière de cette expérience et en fait un élément constitutif de sa pensée. Tant du point de vue de l'existence que de la théologie, les implications mystiques, sacramentelles et esthétiques de l'idée du sacré sont importantes²⁴. Ses études universitaires furent suivies de deux années où il fut pasteur dans une paroisse et de quatre années où il fut aumônier militaire. Toutefois, l'immersion dans les problèmes pratiques n'ébranla pas son vœu originel: se consacrer à la vie spéculative.

4. La guerre et l'après-guerre

En 1914, il rejoignit l'armée allemande comme aumônier militaire. Au début de la guerre, il y parlait d'«effroi intérieur»²⁵. L'expérience des quatre années de guerre a révélé à notre auteur qu'il y a dans l'existence humaine un abîme qui ne pouvait pas être ignoré. Et si la corrélation entre la philosophie et la théologie est possible, elle se fera dans une synthèse qui rend justice à cette expérience de l'abîme. Toute sa philosophie de la religion tentera de répondre à cette exigence, tout en demeurant à la frontière entre théologie et philosophie, et en prenant soin de ne pas perdre l'une dans l'autre²⁶. A la sortie de la guerre, le monde était divisé en deux groupes tout-puissants, où sont broyés *les restes d'un socialisme* démocratique et religieux. Le sentiment d'injustice était palpable, et Tillich en souffrit au point de dire: «Aussi longtemps que notre pensée reste autonome, notre relation à toutes les grandes figures historiques doit comporter un Oui et un Non. Le Non sans nuance, ou non dialectique, est aussi primitif et improductif que

²³ Carl J. Armbruster, *La Vision de Paul Tillich*, coll. théologie 80, *ibid.*, 53.

²⁴ *Ibid.*, 66.

²⁵ Paul Tillich, *Documents biographiques*, *ibid.*, 130.

²⁶ *Ibid.*, 37.

le Oui non dialectique»²⁷. L'attente cultivée après la Première Guerre mondiale, d'un *kairos*²⁸, d'un «accomplissement du temps» imminent, a été brisée par la victoire du fascisme et par la situation qui a suivi sa défaite militaire. Lorsque la révolution éclata, Tillich devint sensible à la vie politique. Il prit conscience que l'homme était responsable de la guerre, et nourrit l'espoir de façonner à nouveau une société humaine digne. Ce choc motiva son adhésion au socialisme religieux comme il l'explique en septembre 1919 :

«(...), la guerre eut un double effet... Elle a pris naissance au front, à l'été 1918. J'y ai vu pour la première fois la bouleversante largeur du fossé qui sépare les deux classes, celle des officiers et celle des simples soldats; du fossé, encore, qui met d'un côté les profiteurs de guerre restés au pays: ouvriers et patrons, et, de l'autre, les vies anéanties au front. Puis j'ai vu à Berlin la profondeur inouïe de la misère du peuple et le poids des charges que lui imposent des gens qui n'ont pas à en porter leur part....»²⁹.

Il commençait à montrer de l'intérêt au rapport entre l'Église et le monde du travail. Il rejoint le mouvement socialiste religieux qui tente de réfléchir sur l'influence du socialisme religieux sur les Églises, les partis politiques et les universités. Avec ses amis ils fondèrent la revue «Nouveaux cahiers du socialisme»³⁰, qui parut à partir de janvier 1930. Ils veulent au travers de cette revue insuffler une vie nouvelle à la théologie figée du socialisme allemand, en le remodelant sous l'angle religieux et philosophique. Tillich ne cessait d'étonner ses amis par la transparence cristalline de sa pensée et la sûreté de son jugement sur des questions politiques. Il publia entre autres, ces années-là: «Socialisme» (1930), «Socialisme religieux» (1930), «Le problème du pouvoir» (1931), «Le socialisme et la situation spirituelle du temps présent» (1932), «Protestantisme et romantisme politique» (1932), «La décision socialiste» (1933). Même si l'intention première est purement d'ordre religieuse, il ne restait pas indifférent face à des situations d'ordre politique. Tillich affirmait que la faculté des arts se devrait d'être pénétrée de l'esprit de la philosophie dont la tâche première est d'éclairer la question de l'existence humaine par les moyens du Logos³¹. Toute grande philosophie créatrice doit satisfaire à de telles demandes. La profonde aversion qu'il éprouva pour une vie bourgeoise s'exprima par sa prédilection pour un petit groupe social appelé «La

²⁷ *Ibid.*, 174.

²⁸ *Ibid.*, 87.

²⁹ *Ibid.*, 148.

³⁰ Cf. *Neue Blätter für den Sozialismus, Potsdam, Alfred Protte, 1931, in Paul Tillich, Documents biographiques, ibid.*, 26.

³¹ *Ibid.*, 27.

Bohème»³². Dans ce groupe se trouvent réunis les artistes, acteurs, journalistes et écrivains qui exerçaient une grande influence, où l'effervescence intellectuelle se voulait assortie d'une attitude non bourgeoise. Comme théologien universitaire, il se trouva à la frontière. Les «bohémiens» se rencontraient dans les cafés, les ateliers, les lieux non fréquentés par la classe moyenne ; et étaient enclins à la critique politique radicale. Ils se sentaient plus proches des ouvriers communistes.

5. Regard croisé sur l'Église et la société

L'Église a toujours été la demeure de Paul Tillich. Son amour des églises, de la liturgie, de la musique et des sermons, des fêtes chrétiennes; laissèrent en lui un sentiment indélébile de l'ecclésial et du sacramentel. A cela s'ajoute les mystères de la doctrine chrétienne et leur impact sur sa vie intérieure. Tout cela a joué un rôle décisif dans sa décision de devenir théologien et de le rester. Sa carrière de pasteur et d'universitaire s'est nourrie de ce sentiment d'appartenance à l'Église³³. Il se retrouva à la frontière faisant œuvre d'apologète, c'est-à-dire, se donnant comme tâche de défendre les principes chrétiens contre les positions rivales émergentes. Il disait: «Oui, l'humanité a des mots religieux, des mots archétypes»³⁴, lesquels auraient été dépouillés de leur pouvoir originel par notre façon objectivante de penser et par notre conception scientifique du monde. Le problème «Église et société» l'a poussé à distinguer dans son essai «*Kirche und humanistische Gesellschaft*» (L'Église et la société humaniste)³⁵, une Église «manifeste» et une Église «latente»³⁶. Il est hors de question selon lui, de qualifier de «non-d'Église», ceux qui sont devenus étrangers aux confessions organisées et au credo traditionnel. En ce groupe, il y a une part importante de ce qui fait l'Église latente. Ceux que Karl Rahner nommera plus tard comme étant des «chrétiens anonymes». Tillich découvrit «l'expérience de la finitude, la quête de l'éternel et de l'inconditionné, une absolue dévotion à la justice et à l'amour, une espérance fondée au-delà de toute utopie, une juste estime des valeurs chrétiennes et une conscience très délicate de l'abus idéologique du christianisme dans l'interpénétration de l'Église et de l'Etat»³⁷. Le concept d'Église latente est un concept-frontière.

³² *Ibid.*, 19.

³³ *Ibid.*, 41.

³⁴ *Ibid.*, 44.

³⁵ *Ibid.*, 45.

³⁶ *Ibidem.*,

³⁷ *Ibidem.*,

6. La place de l'art dans la vie Paul Tillich

Le philosophe et théologien Paul Tillich n'a pas de théorie esthétique indépendante. Sa conception de l'esthétique est liée à l'ensemble de sa *Théologie Systématique*, notamment le volume I et dans son ouvrage *Le Système des Sciences selon Objets et Méthodes*. Tillich est préoccupé par l'analyse de la structure de finitude de l'être et de la connaissance. Chez lui, l'art reçoit la réalité, se sert des formes théoriques pour traduire le caractère réel telle qu'elle est. L'art est religieux, dit-il, dans la mesure où s'exprime en lui «l'expérience d'un sens et d'un être ultime»³⁸. Cette vision tire son origine de son expérience extatique devant la *madona* de Botticelli ou de ses relations avec le monde des arts et des artistes³⁹. Il s'est intéressé aux arts visuels et a produit des textes consacrés à l'architecture religieuse. Par tempérament, il était un visuel plus qu'un auditif. L'art joue le rôle de révélateur de la dimension cachée de la culture, d'aspects de l'être qui seraient autrement inaccessibles. Pour le philosophe et théologien Tillich, «L'abstraction ne permet pas d'expérimenter ce que sont la religion et l'art: l'abstraction réduit l'essentiel, les formes concrètes, à néant, et elle est contrainte de laisser toutes les formes à venir hors de son attention»⁴⁰. L'art est proche de la religion, parce qu'il est apte à révéler la profondeur de l'être et du sens. L'art n'est pas religion, mais son médium, c'est-à-dire, le rapport entre la religion et l'art est un rapport de médiation de profondeur. L'art peut révéler le fondement de la réalité d'être et du sens.

La découverte de la peinture a été une expérience cruciale pour Paul Tillich. Elle eut lieu durant la première guerre mondiale, et contraste avec l'horreur, la laideur et le caractère destructeur de la guerre. Le concept d'«irruption» employé dans sa théorie de la révélation illustre cette marque indélébile laissée en lui par l'œuvre d'art. Le déclin de l'expressionnisme et le surgissement du réalisme l'amènèrent à développer le concept de «réalisme croyant», suivi de *La situation religieuse*⁴¹. Son contact avec l'art chrétien primitif lors de son voyage en Italie, engendrera en lui une prédilection pour

³⁸ Paul Tillich, "Zur Theologie der bildenden Kunst der Architektur" 1961, in Jean-Claude Petit, "Quelques observations sur la relation entre la théologie et l'art", Université de Montréal (Canada), 8.

³⁹ Cf. "One Moment of Beauty", in: *On Art and Architecture*, Ed. J. Dillenberg, New York, Crossroad, 1987, 234-235.

⁴⁰ Paul Tillich, "Sur l'idée d'une théologie de la culture", in: *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Genève et Québec, Cerf, Labor et fides et PUL, 40-41.

⁴¹ Paul Tillich, *The Religious Situation*, New York, Henry Holt, 1932, (GWX, p. 9-93; trad. Française dans *La dimension religieuse de la culture*, p. 165-247), in Paul Tillich, *Documents biographiques*, *ibid.*, 23.

l'Église ancienne, le problème de «Dieu et le monde», «l'Église et l'État»⁴². L'impact de cette expérience se fait sentir dans l'article, «*Stil und Stoff in der bildenden Kunst*» (Style et matériau dans les arts plastiques)⁴³, et dans l'allocution prononcée à Berlin en 1930 lors de l'ouverture d'une exposition de peintures d'art religieux dont la *Philosophie de la religion et la Situation religieuse*⁴⁴ sont le résultat. La poésie du dernier Rilke, devenait pour lui et son épouse un livre de prière.

L'art et la religion cristallisent un accomplissement; donnent forme et suscitent un nouvel accomplissement. L'art est pour lui, la plus haute forme de jeu et le royaume authentiquement créatif de l'imagination. L'art a été le terreau qui a nourri sa réflexion philosophique et théologique. L'art ou la culture occupe une place centrale dans sa vie tant personnelle que familiale. La musique, la poésie, la philosophie, la science, la peinture, façonnent la vision du monde avec ses lois et coutumes. Elles interviennent dans la morale et dans l'éducation, façonnent la communauté et l'État. La culture atteint sa plus haute expression lorsque l'existence humaine est comprise en sa finitude et en sa quête de l'infini dans une forme complète, autonome. Derrière toute création esthétique, il y a une révélation⁴⁵. L'art met en œuvre la force d'irruption de la création culturelle.

7. Carrière d'enseignant

La révolution allemande de 1918 détermina ses préoccupations vers une philosophie de l'histoire sociologiquement fondée et politiquement orientée⁴⁶. Dans *Das System der Wissenschaften* (Le système des sciences)⁴⁷, il s'interrogeait: Comment la théologie peut-elle être une science au sens de *Wissenschaft*? Quel est le rapport de ses multiples disciplines aux autres sciences? Qu'a-t-elle de distinctif en terme de méthode? La théologie a pour objet explicite ce qui est le présupposé implicite de tout le savoir. Il voit dans les deux sciences théologie et philosophie, religion et savoir, une imbrication réciproque. La familiarité avec Schelling, la connaissance de Kierkegaard, l'enthousiasme pour la philosophie de la vie de Nietzsche, le préparait à accepter la philosophie existentielle introduite par Heidegger. Comme théologien, il a essayé de demeurer philosophe, et vice versa.

⁴² *Ibidem.*,

⁴³ *Ibidem.*,

⁴⁴ *Ibidem.*,

⁴⁵ Cf. Paul Tillich, "Religionsphilosophie" (1925), in Fernand Ouellet, *Philosophie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 1971, 111.

⁴⁶ Paul Tillich., *Documents biographiques*, *ibid.*, 38.

⁴⁷ *Ibidem.*,

À l'hiver de 1919, Il donnait des conférences dans des universités de formation continue, ainsi qu'au «Groupe de travail social de Berlin-Est». Une de ses conférences fit date et fut qualifiée de «percée» par Adolf Lowe: « sur l'idée d'une théologie de la culture»⁴⁸. Il enseigne aussi à Marbourg, où les problèmes culturels étaient exclus de la pensée théologique. En plus des théologiens comme Schleiermacher, Harnack, Troeltsch, Otto, étaient écartés du revers de la main ; les idées sociales et politiques étaient bannies des discussions théologiques. Le contraste avec Berlin était patent, cependant, il s'arma de courage et une voie nouvelle s'ouvrit à lui. Il commença à Marbourg, en 1925, à travailler à sa «théologie systématique», dont le premier volume est apparu en 1951. En 1929, il est affecté comme professeur de philosophie à l'Université de Francfort. Ses études semblaient annoncer un philosophe plutôt qu'un théologien. Mais Tillich dit qu'il est un théologien, parce que la question existentielle et la réponse existentielle du message chrétien sont et furent toujours prédominants dans sa vie spirituelle⁴⁹. La rencontre avec les religions du monde donne à la théologie chrétienne une tâche qui ressemble à celle de l'Église primitive confrontée à la culture hellénique. Ses cours, conférences et discours prononcés en public à travers l'Allemagne, le mettait en conflit, bien avant 1933, avec le mouvement nazi grandissant. Quand Hitler devint chancelier d'Allemagne, Tillich fut congédié. A la fin de 1933, il quitta l'Allemagne avec sa famille pour les États-Unis.

8. L'exil aux Etas Unis

La famille de Tillich arriva à New York le 4 novembre 1933. A partir de ce moment, Paul Tillich réalise que la frontière entre terre natale et pays étranger n'est pas seulement extérieure, et définie par la nature ou par l'histoire. C'est une frontière entre deux forces intérieures, deux possibilités de la vie humaine, dont l'exemple réside dans l'ordre donné à Abraham: «Quitte ta maison ... pour un pays que je te montrerai»⁵⁰. Abraham est prié de quitter sa terre natale, sa communauté familiale et culturelle, son peuple et son rang, sur la foi d'une réponse qu'il ne comprend pas. Le concept de frontière est le symbole approprié pour expliquer l'ensemble du parcours intellectuel, dont Tillich souligne ici la pertinence: «la frontière est l'endroit idéal où acquérir des

⁴⁸ Cf. *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1990, p. 31-48, in Paul Tillich, *Documents biographiques*, *ibid.*, 151.

⁴⁹ *Ibid.*, 71.

⁵⁰ Cf. Gen 12, 1.

connaissances»⁵¹. Etant donné que penser présuppose la réceptivité à de nouvelles possibilités, la situation frontière est fructueuse pour la pensée. Dans la vérité religieuse, c'est notre existence qui est en jeu. La question se pose en ces termes: être ou ne pas être⁵². La vérité religieuse est une vérité existentielle, donc inséparable de la pratique.

Toutefois, le Dieu qui demande à Abraham d'entrer dans cet exercice quasi incertain, détruit tous les nationalismes religieux. Pour un chrétien, le sens de ce commandement ne saurait faire objet de discussion. Le chrétien doit toujours quitter son propre pays et entrer dans une terre qui lui sera montrée. C'est une invitation à croire en une promesse transcendante⁵³. L'ordre de quitter son pays peut être un appel à rompre avec les autorités en place et les modèles socio-politiques dominants, à leur résister de façon active ou passive, *on nous demande une émigration spirituelle*. Faire route en pays étranger peut aussi signifier «s'écarter des modes reçus de croire et de penser, pousser au-delà des limites de l'obvie, poser des questions radicales qui ouvrent sur du neuf et de l'inexploré»⁵⁴. C'est dire qu'émigrer, nous ramène dans le temps plutôt que dans l'espace. La terre étrangère est dans le futur, c'est le pays «au-delà du présent». Paul Tillich fit l'expérience de deux types d'«émigration». Il fut un «émigrant» personnellement et spirituellement, avant de quitter sa patrie.

Dans la dialectique de l'existence, la vie tend de son propre accord vers une frontière et au-delà de celle-ci, là où elle rencontre ce qui la limite. Celui qui se tient à plusieurs frontières fait sous diverses formes l'expérience de l'agitation, de l'insécurité, ou de la limitation inhérente à l'existence. Il sait l'impossibilité d'atteindre la sérénité, la sécurité et la perfection. Emigrer à l'âge de quarante-sept ans veut dire appartenir à deux mondes: «à l'ancien aussi bien qu'au nouveau où l'on vous a reçu à bras ouverts»⁵⁵. Le monde qui vous accueille, attend de vous, d'une part, que vous préserviez les vieilles valeurs acquises, et d'autre part, que vous les traduisiez dans les mots de la nouvelle culture. Aux États-Unis, la famille de Paul Tillich sera accueillie par le «Union Seminary» qui ne fut pas seulement un refuge, mais plutôt une communauté de vie et de travail. Cette institution est la chaussée sur laquelle circulent les Églises du monde. C'est un carrefour de la vie américaine. Présidant la direction de *Self-help for Emigrees*

⁵¹ Paul Tillich, *Documents biographiques, ibid.*, 13.

⁵² *Ibid.*, 24.

⁵³ *Ibid.*, 59.

⁵⁴ *Ibidem.*,

⁵⁵ *Ibid.*, 81.

from Central Europe, une organisation montée par les réfugiés pour les réfugiés, Tillich découvre des profondeurs de l'angoisse et de la misère humaines.

9. La méthode de corrélation

Le terme de «méthode de corrélation»⁵⁶ désigne premièrement l'unité de la dépendance et de l'interdépendance de deux facteurs. Dans cette méthode, la question et la réponse sont indépendantes l'une de l'autre. Les questions existentielles et les réponses théologiques sont indépendantes les unes des autres. Deuxièmement, le terme de «méthode de corrélation» désigne une dépendance mutuelle des questions et des réponses. Le théologien, de par son contact avec les sources et guidé par les normes théologiques, doit opérer avec méthode. Il est invité à commencer par analyser la situation existentielle de l'homme, et ce, à travers les œuvres culturelles dans lesquelles l'homme exprime son interprétation de l'existence: « la philosophie, la sociologie, la psychanalyse des profondeurs, le roman, le théâtre, la poésie, etc.»⁵⁷. Le théologien montrera que les symboles du message chrétien apportent aux questions humaines de véritables réponses. Puis il ajoute: «ces réponses se trouvent dans les événements révélateurs sur lesquels se fonde le christianisme, et que la théologie systématique reçoit des sources, à travers le médium, sous la norme»⁵⁸. Les symboles chrétiens doivent être ouverts aux questions de l'existence et en corrélation avec elles. Et pour cela, il faut privilégier un «système théologique» qui s'appuie sur une «méthode de corrélation»: «La méthode de corrélation explique les contenus de la foi chrétienne en mettant en interdépendance mutuelle les questions existentielles et les réponses théologiques»⁵⁹. La révélation renferme des réponses qui n'ont de sens que si elles sont mises en corrélation avec les questions qui concernent la totalité de l'existence humaine. Il oppose cette méthode de corrélation à d'autres méthodes telles que la méthode supranaturaliste, la méthode naturaliste ou humaniste, la méthode dualiste. La première considère la révélation comme un étrange paquet de vérités tombées du ciel et n'a rien d'autre que des réponses, à partir desquelles elle fabrique les questions. La deuxième se borne au niveau de l'existence de l'homme, puis affirme que «les réponses sont tirées des

⁵⁶ Paul Tillich, *Théologie Systématique III*. Troisième partie: *L'existence et le Christ*, Canada, Les Éditions du Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 2006, 28.

⁵⁷ Carl J. Armbruster, *La Vision de Paul Tillich*, coll. théologie 80, *ibid.*, 47.

⁵⁸ Paul Tillich, *Théologie Systématique I*. Introduction. Première partie: *Raison et Révélation*, *ibid.*, 94.

⁵⁹ *Ibid.*, 89.

questions elles-mêmes»⁶⁰. Enfin la troisième, s'efforce d'établir une corrélation, mais n'y parvient pas.

Le théologien tient en ses mains le riche trésor que constituent les symboles chrétiens. Comment doit-il les expliquer? La méthode de corrélation lui enjoint de commencer par une analyse existentielle de la situation religieuse⁶¹. Elle vise la corrélation entre les questions existentielles et les réponses théologiques. Il faut savoir interpréter les réponses à la lumière des questions, tout comme il faut formuler les questions à la lumière des réponses. C'est une méthode qui indique une voie qui permet de sortir de l'impasse où se trouve le débat entre le fondamentalisme ou la néo-orthodoxie d'une part, l'humanisme théologique ou le libéralisme d'autre part⁶². Paul Tillich estime que la source théologique doit englober l'histoire de l'Église, l'histoire de la religion et l'histoire de la culture, car ce sont des domaines dans lesquels la révélation trouve accueil et expression. Dans sa théologie, il est parvenu à laisser la porte entrouverte pour les cultures non occidentales dans son livre paru sous le titre (*Le Christianisme et les religions*).

⁶⁰ Carl J. Armbruster, *La Vision de Paul Tillich*, coll. théologie 80, *ibid.*, 48.

⁶¹ Paul Tillich, *Théologie Systématique I*. Introduction. Première partie: *Raison et Révélation*, traduction d'André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, *ibid.*, 90.

⁶² Paul Tillich, *Documents biographiques*, *ibid.*, 89.

Conclusion.

Cette approche historique veut mettre en évidence certains traits majeurs de la vie de Paul Tillich. Nous avons essayé de suivre la trajectoire de sa pensée, mieux, l'évolution de la vie Tillich depuis la petite enfance jusqu'à sa vie de philosophe-théologien. L'homme vit une situation de rupture, de conflit, d'autodestruction, d'absurdité et de désespoir dans tous les domaines de la vie; et Tillich sent le besoin de l'aider à se remettre debout. L'homme cherche à surmonter l'aliénation de l'existence, et Tillich lui propose une voie créative source de signification et d'espoir. Il est attaché au fait que le théologien doit commencer par analyser la situation existentielle, c'est-à-dire les œuvres culturelles dans lesquelles l'homme exprime son interprétation de l'existence. C'est l'objet de la méthode de corrélation dont nous avons parlé. Pour lui, les symboles chrétiens doivent toujours être ouverts aux questions de l'existence et en corrélation avec elles. Le théologien, selon Tillich, tient en ses mains le riche trésor que constituent les symboles chrétiens.

Ce tour d'horizon de la vie Tillich nous renvoie à ce qu'écrit Horacio Krell: «el niño es el padre del hombre»⁶³ (l'enfant est le père de l'homme). La fracture entre les classes sociales dont il a fait l'expérience, déterminera sa façon de faire théologie. A cela, s'ajoutent les deux grandes guerres et leurs conséquences désastreuses. C'est un théologien qui a su élever le débat et faire en sorte que celui-ci se nourrisse de sa sève qu'est la situation concrète de chaque peuple à qui Dieu se communique. Fils de pasteur, Tillich a su développer un amour fou de Dieu, l'amour de la science et de l'esprit. Il a compris que le théologien, en tant que veilleur et guetteur, se doit de maintenir allumée l'espérance des gens, dans une période caractérisée par le dégoût et le désespoir. L'originalité de sa théologie de la création découle de son affirmation: «Dieu ne serait pas Dieu s'il n'est pas le fondement créateur de tout ce qui a de l'être»⁶⁴. Dieu est la puissance infinie et inconditionnée de l'être, il est l'être-même. Il est «Autotranscendant» au sens de fondement de l'être, celui qui transcende infiniment ce dont il est le fondement. Le chapitre suivant ce chargera de mettra en musique cette conception théologique qui est en rupture avec le naturalisme et le supranaturalisme.

⁶³ Cf. <http://www.ilvem.com.ar/shop/otraspaginas.asp?paginanp=329&t=EL-NI%D1O-ES-EL-PADRE-DEL-HOMBRE.htm>.

⁶⁴ Paul Tillich, *Théologie Systématique III*. Troisième partie : *L'existence et le Christ*, Canada, Les Éditions du Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 2006, 20.

Chapitre II: Création et chute chez Paul Tillich

Introduction

Le paysage culturel contemporain est marqué par un regain d'intérêt pour la thématique de la nature. Le devenir de l'environnement et celui du cosmos préoccupent à plus d'un titre les organisations intercontinentales, internationales et les associations. On passe pour ainsi dire, de la volonté de mainmise de l'homme moderne sur le monde par le biais de la science et de la technique, à un rapport de solidarité d'avec la nature. Dans le cosmos, les entités sont intimement liés les unes aux autres. La *création* devient ainsi un vocabulaire qui mobilise, interpelle, fait réfléchir et émeut. Une réflexion théologique authentique doit «prendre à bras le corps» la préoccupation de l'homme avec qui le théologien partage la finitude et l'angoisse. Pour rendre convaincante la réponse théologique qu'il donne à la question de la création, le théologien doit participer de tout son être à la situation du questionnement, autrement dit, à la misère humaine⁶⁵. Dieu est par essence le fondement créateur insondable de l'être. Il accorde à cet être créé la puissance de se transformer lui-même et de transformer son monde.

Chez notre philosophe et théologien Paul Tillich, le concept de *création* peut s'articuler de trois manières: premièrement, la «création» évoque la doctrine de la création et son articulation en discours théologique. Deuxièmement, la «création» désigne tout le créé et son ouverture au Créateur, à ce qui nous concerne de façon ultime. Troisièmement, la «création» met en valeur la relation *divino-humaine*. La création indique la situation de créature et son corrélat la créativité divine⁶⁶. Tillich perçoit à travers les chapitres 1 à 3 de la Genèse le schéma qui permet de traiter aussi du passage de l'essence à l'existence. Ces trois chapitres, selon Tillich, orientent, premièrement vers la possibilité de la chute, deuxièmement vers ses mobiles, troisièmement vers l'événement lui-même et quatrièmement vers ses conséquences⁶⁷. L'existence aliénée est par conséquent régie par les catégories de temps et de l'espace.

Le «soi centré» est caractérisé par *l'auto-intégration*, *l'autocréation* et *l'autotranscendance*. La vie se fonde sur l'auto-aliénation de l'être essentiel et sur le mélange ambigu des éléments essentiels et existentiels. L'auto-affirmation du soi-

⁶⁵ Paul Tillich, *Théologie Systématique III*. Troisième partie : *L'existence et le Christ*, *ibid.*, 32.

⁶⁶ Paul Tillich, *Théologie Systématique II*. Introduction. Deuxième partie: *L'être et Dieu*, traduction d'André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Canada, Les Presses de l'Université Laval, Les Éditions du Cerf, Labor et Fides, 2003, 132.

⁶⁷ Paul Tillich, *Théologie Systématique III*. Troisième partie : *L'existence et le Christ*, *ibid.*, 56.

centré, est le lieu où création et chute coïncident. L'être humain aliéné, séparé de l'amour créateur, expérimente divers types d'angoisses qui le menacent. Comment s'y prend-t-il pour se libérer de cette aliénation existentielle? Le médiateur vient rétablir le pont entre Dieu et l'homme. Le *Kairos*, au moment opportun, le Christ s'abaisse (Ph 2,6-10) pour communiquer à l'homme l'amour divin. L'amour divin est grâce (*gratia, charis*) et réfère à toutes les relations entre Dieu et l'homme. Il y a deux formes de grâce: celle qui caractérise la triple créativité de Dieu et celle qui caractérise son activité salvatrice⁶⁸. La grâce providentielle de Dieu appartient d'un côté, à la grâce créatrice et, de l'autre, à la grâce salvatrice.

Qu'entend Tillich par création? Quelles sont les caractéristiques du monde créé par Dieu? Comment traite-t-il la transition du potentiel à l'effectif, ou de l'essence à l'existence? Nous tâcherons de comprendre : (1) ce qu'est la création? (2) comment il articule l'existence, (3) la chute et ses mobiles, (4) l'homme comme un soi centré, (5) l'auto-intégration et la responsabilité, (6) l'autocréativité de la vie: la culture, (7) Temps et espace, (8) l'autodestruction existentielle et la question du mal, (9) la finitude et l'aliénation, (10) le sens du désespoir et ses symboles, (11) le courage d'être, (12) les types d'angoisse, (13) les périodes d'angoisse, (14) les formes existentialistes du courage d'être soi, (15) l'existentialisme aujourd'hui et le courage du désespoir, (16) le caractère unique et universel de l'évènement Jésus Christ, (17) l'enracinement de l'histoire du salut dans le cosmos, (18) le *kairos* chez Tillich, (19) le rôle des Églises. Nous achèverons enfin par une conclusion.

⁶⁸ Paul Tillich, *Théologie Systématique II. Ibid.*, 175.

1. Vers une compréhension du concept de “création et chute” chez Tillich

La doctrine de la création *ex nihilo* affirme que tout le créé trouve son origine en Dieu et s'enracine en lui. Le *ex nihilo* signifie que la créature porte en elle un double héritage: elle est image de Dieu et elle est tirée du néant. Cette vérité fondamentale est affirmée par le Concile Vatican I dans la Constitution *Dei Filius*: «Dieu créateur de toutes choses». Le monde créé par Dieu *ex nihilo* est essentiellement bon, même si existentiellement cette bonté a subi une aliénation qui l'a pervertie. Dieu crée sans aucun apport qui lui soit extérieur ou étranger. L'acte créateur implique une hétérogénéité et une subordination radicales. Cette doctrine veille à écarter autant le dualisme que le panthéisme. Le Dieu qui crée *ex nihilo* n'est pas le *Deus sive natura* (Spinoza).

La création signifie que le monde, tout le créé, a la capacité de symboliser Dieu, de le rendre présent, de faire percevoir quelque chose de lui, mieux, de conduire à lui. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les doctrines théologiques de l'incarnation et de l'eschatologie⁶⁹, ajoute Tillich. Selon notre auteur, la création atteint sa plénitude quand la liberté finie devient effective. En d'autres termes, l'homme est le *telos*⁷⁰ de la création. L'homme est l'image de Dieu par ce qui le différencie de toutes les autres créatures, à savoir sa structure rationnelle. L'homme est l'image de Dieu parce qu'en lui les éléments ontologiques sont complets et qu'ils s'unissent sur la base du créé, tout comme ils sont complets et unis en Dieu comme fondement créateur. Il est l'image de Dieu parce qu'il y a analogie entre son *logos* et le *logos* divin⁷¹. La bonté de la nature créée de l'homme consiste en la possibilité et la nécessité qui lui sont données de se concrétiser et de devenir indépendant, en dépit de l'aliénation qui s'ensuit inexorablement. La créativité de Dieu maintient la liberté créée et la rend effective.

En lieu et place de but de la création, Tillich parle de «*telos* de la créativité»⁷². La créativité divine dirige, c'est la providence. Avoir foi en la providence veut dire croire en dépit de l'obscurité du destin et de l'absurdité de l'existence. La présence de l'être-même au sein du fini vainc le tragique. Le *ex nihilo* distingue la créativité divine de la créativité humaine. Les hommes ont créé quantité d'objets de toutes sortes depuis la préhistoire jusqu'à aujourd'hui. Il n'en demeure pas moins que cette créativité reste

⁶⁹ *Ibid.*, 134.

⁷⁰ *Ibid.*, 139.

⁷¹ *Ibid.*, 140.

⁷² *Ibid.*, 147.

toujours secondaire, parce qu'elle reprend, façonne, transforme un matériau initial. Elle amène «du nouveau à l'être», alors que la créativité divine, primaire et essentielle, «amène à l'être ce qui n'avait pas d'être».

La doctrine de la création fournit aux autres doctrines leur soubassement et leur cohérence, car d'elle dépendent la christologie et la sotériologie, l'incarnation et l'eschatologie. Nous sommes un mélange, un mixte, voilà pourquoi notre existence est caractérisée par la tension. Le *Psaume 8* déclare «Tu en as presque fait un dieu», pour montrer que nous sommes inférieurs à Dieu et le *Psaume 62* ajoute que nous sommes «vanité et souffle». La pénurie, la rareté, l'indigence caractérisent l'état de créature. Nous avons à la fois de l'être et nous en manquons. D'un côté, nous portons en nous le néant, ce qui suscite de l'angoisse; de l'autre, nous portons en nous la puissance créatrice de l'être, ce qui est source de courage.

La doctrine de la création affirme que Dieu seul est la source et le fondement de ce qui est. Par conséquent, chaque être en dépend, en porte la marque, le reflète et a une dimension théophore. Entre Dieu et l'homme, il existe une correspondance fondamentale. C'est le sens de la phrase qui scande Gn 1: «Dieu vit que cela était bon». Tillich se sert de l'expression *ground of being* pour décrire la relation qui unit le Créateur avec la créature. *Ground of being* signifie «fondement de l'être» le terroir ou le terreau. Dieu serait comparable au sol ou à l'humus qui porte et nourrit des végétaux. Les racines se mêlent à la terre et reçoivent d'elle le nécessaire, car sans cette symbiose les plantes dépériraient. L'image du terroir écarte aussi bien le panthéisme qui confond ou assimile Dieu au monde que le supranaturalisme qui pose une extériorité de Dieu contraire au témoignage biblique et destructrice pour les créatures⁷³. À côté de sa valeur positive, la création a aussi un aspect angoissant. Pour justifier cette ambiguïté Tillich associe *ground* (fondement) et *abyss* (abîme ou gouffre), en d'autres termes, création et chaos vont de pair. Le tremblement de terre rappelle que le sol sur lequel on se fonde est à la fois solide et instable. Le *ground* contient des forces de destruction. La création joint à la fois l'affirmation et la négation: d'une part, elle donne leur être aux créatures, d'autre part, elle les confronte avec un non-être et avec un devoir être. Elle les enracine et les secoue. La métaphore de *ground* renvoie à une structure complexe, ambiguë et en tension.

⁷³Cf. <http://andregounelle.fr/tillich/la-creation-selon-tillich.php>.

Dans ses développements sur la créature et le Créateur, Tillich maintient soigneusement la tension bipolaire entre ce qui lie le monde à Dieu et ce qui les distingue radicalement. L'originalité et la profondeur de la doctrine chrétienne de la création, telle que l'interprète Tillich, tiennent à ce qu'elle implique que la relation «créateur-créature» se caractérise à la fois, indissociablement, par l'intimité et l'altérité, par une communication essentielle et une différence irréductible, par l'alliance et l'opposition. Elle exprime l'immanence et la transcendance de Dieu ainsi que la dignité et la misère du monde, en les comprenant dynamiquement dans une tension constante entre fondement et ébranlement.

La doctrine de la création découle de l'unité de ce qui existe. Tout vient de la même source, c'est dire que toutes les créatures, la nature, inorganique comme organique, sont indissociables de l'humain. On ne peut pas couper un être de l'univers qui l'entoure. Ainsi la chute dans l'aliénation existentielle n'est pas seulement humaine; elle affecte la nature en son ensemble et a une dimension cosmique. La création ne pose pas une nature statique et immuable, mais bien au contraire, elle met en route et anime une histoire; elle oriente vers une fin et un but. Elle se conjugue au passé, au présent et au futur; elle est non seulement originelle, mais aussi actuelle et également finale. À cet égard, la création implique le salut des êtres qui se tiennent et s'impliquent mutuellement.

2. L'existence.

Étymologiquement, «exister», en latin *existere*, signifie «se tenir hors de». Se pose alors la question: «se tenir hors de quoi?» En anglais, *outstanding* signifie se tenir hors du niveau moyen des choses ou des gens, être plus que les autres en valeur et en puissance; et *standing out*, au sens de *existere*, se réfère à une caractéristique commune à toutes les choses qu'elles soient éminentes ou moyennes⁷⁴. Ainsi, exister, «se tenir hors de», renvoie à ce que les philosophes grecs appellent *ouk on* (pour désigner le non-être absolu) et, *mè on*⁷⁵ (pour référer au non-être relatif). La métaphore «se tenir hors de» implique le corrélat qui est «se tenir dans»⁷⁶. Seul ce qui d'une certaine manière «se tient dans» peut «se tenir hors de». Exister signifierait alors: se tenir hors de son propre

⁷⁴ Paul Tillich, *Théologie systématique III*, *ibid.*, 38.

⁷⁵ *Ibidem.*,

⁷⁶ *Ibid.*, 39.

non-être⁷⁷; ou encore, se tenir hors du non-être absolu, tout en demeurant en lui. Ce qui signifie aussi se tenir hors du non-être relatif, tout en demeurant en lui. Il ressort qu'exister veut dire se tenir hors du non-être. On peut alors évoquer Platon pour qui l'existence constitue le domaine de la pure opinion, de l'erreur et du mal. L'être véritable est l'être essentiel; on le trouve dans le domaine des idées éternelles, c'est-à-dire dans celui des essences⁷⁸. Pour atteindre l'être essentiel, l'homme doit s'élever au-dessus de l'existence. Il lui faut retourner à ce domaine des essences qu'il a quitté en tombant dans l'existence. L'essentiel est le potentiel et exister, c'est-à-dire sortir de la potentialité, fait perdre l'essence véritable.

Avec la Renaissance et les Lumières, une nouvelle perception de l'existence se développe et le fossé entre l'essence et l'existence se rétrécit. L'existence devient le lieu où l'homme est appelé à maîtriser et à transformer l'univers. Sortir de son être essentiel ne représente plus une chute, mais la voie pour rendre effectives et mener à leur terme ses propres potentialités. C'est une forme philosophique «essentialiste», l'essence engloutit l'existence⁷⁹. Dans l'existence, l'homme devient ce qu'il est par essence : le microcosme où s'unissent les puissances de l'univers, le porteur de la raison critique et constructive, celui qui construit son monde et se fait lui-même en rendant effectives ses potentialités.

Exister combine alors le verbe *sistere*, se tenir, avec l'adverbe *ex*, hors. Exister signifie ainsi «s'écarter de», «se tenir à distance de», «se poser face à», «s'opposer à». Dans le récit de la Genèse, Adam et Eve accèdent pleinement à la réalité, en posant un acte d'insoumission. Ils ont été alors expulsés du jardin d'Eden où ils étaient dans un état onirique de non concrétisation d'eux-mêmes. Cette sortie du «paradis» représente pour eux à la fois un progrès et une dégradation. Un progrès, parce qu'ils sortent des nimbes de la potentialité et entrent dans l'existence effective. On peut se référer à la *felix culpa* de saint Augustin. L'existence est le processus dans lequel l'homme devient une chose et cesse d'être une personne. L'angoisse sature l'existence humaine et le non-sens la menace. L'existentialisme monopolise le débat et donne une analyse de ce que veut dire exister. Le christianisme affirme que Jésus le Christ, le Messie, apporte le «nouvel éon», la nouvelle réalité. L'homme se trouve dans un état d'aliéné, les structures du mal gouvernent le monde aliéné. Elles produisent l'angoisse sous toutes

⁷⁷ *Ibidem.*,

⁷⁸ *Ibid.*, 41.

⁷⁹ *Ibid.*, 43.

ses formes. Le Messie a pour tâche de les vaincre et d'établir une nouvelle réalité d'où seront exclues les puissances démoniaques ou structures de destruction⁸⁰. L'existentialisme décrit l'«ancien éon», c'est-à-dire la misère de l'homme et de son monde dans l'état d'aliénation. L'existentialisme a aidé à redécouvrir l'interprétation chrétienne classique de l'existence humaine. Cet effet positif n'est pas seulement le résultat de la philosophie existentialiste, mais aussi de la psychologie analytique, de la littérature, de la poésie, du théâtre et de l'art⁸¹. L'homme est le miroir où la relation de tout ce qui est fini avec l'infini devient consciente.

3. La chute et ses mobiles

Le passage de l'essence à l'existence, du potentiel à l'effectif, de l'innocence du rêve à la culpabilité existentielle et à la tragédie est irrationnel. L'«innocence du rêve» précède l'existence effective. Le *rêve* anticipe l'effectif. Le terme *innocence* peut désigner: «absence d'expérience effective, absence de responsabilité personnelle et absence de culpabilité morale»⁸². C'est dire que l'innocence est l'étape qui précède l'effectivité, l'existence et l'histoire. Dans le passage de la potentialité à l'effectivité, un éveil se produit. Cet éveil est symbolisé par la conscience sexuelle qui conduit à la perte de l'innocence. Le passage à l'existence s'expérimente comme une tentation. Par cet acte, l'homme quitte le fondement pour «se reposer sur» lui seul, pour rendre effectif ce qu'il est essentiellement, pour être liberté finie. C'est ici que se rejoignent la doctrine de la création et celle de la chute⁸³. La création qui atteint son plein développement est une création déchue. Elle rend effective sa liberté dans la mesure où elle se trouve à l'extérieur du fondement créateur de la vie divine. Se trouver à l'extérieur de la vie divine désigne le statut d'une liberté devenue effective, d'une existence qui n'est plus unie avec l'essence. La liberté est plus intime et constitutive de l'essence même de l'homme⁸⁴. Il y a donc corrélation entre la liberté et la destinée. Être une créature signifie à la fois avoir ses racines dans le fondement créateur de la vie divine et concrétiser son soi par la liberté. La création s'accomplit quand la créature qui est à la fois liberté et destinée concrétise son soi. La liberté de la créature est le point où la

⁸⁰ *Ibid.*, 49.

⁸¹ *Ibidem.*,

⁸² Paul Tillich, *Théologie Systématique III. Troisième partie : L'existence et le Christ, ibid.*, 2006, 60.

⁸³ Pedro Castelao, *La Escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2011, 466.

⁸⁴ *Ibid.*, 288.

création et la chute coïncident⁸⁵. Le terme *coïncidence* ici ne veut pas dire identique, car la création et la chute se produisent simultanément, mais ne sont nullement indissociables. Si l'aliénation a toujours accompagné l'existence, on aurait tort d'en conclure qu'il en va toujours et nécessairement ainsi. En nous fournissant un exemple d'existence non aliénée, Jésus nous prouve le contraire. Il n'en demeure pas moins que, dans la perspective de Tillich, la chute, le péché, l'aliénation paraissent inévitables; ce sont des moments certes à dépasser, mais néanmoins constitutifs d'une juste relation avec Dieu. Le récit de *Genèse 3* ne renvoie pas à un accident contingent, il décrit symboliquement un mouvement fondamental.

En son *essence*, l'être ne se trouve pas dans une situation de rupture et de destruction de soi. Par son essence l'homme appartient à l'éternel. Rien de significatif ne peut arriver à l'être qui n'allie pas la liberté et la destinée. La rupture des tensions ontologiques dépend de la destinée et de l'intervention de la liberté. On ne peut aborder la question de la création, sans s'y référer à l'être essentiel et à l'être existentiel. L'essence désigne la bonté originelle de toute créature et les modèles de chaque chose dans l'intelligence divine. L'essence a un caractère univoque, c'est-à-dire, elle désigne ce dont l'être à «déchu»⁸⁶, la nature véritable et non déformée des choses, elle implique une dualité. L'essence fonde aussi des jugements de valeur. L'essence en tant qu'elle fait d'une chose ce qu'elle est (*ousia*) a un caractère logique. Là où essence et existence s'identifient, il n'y a ni loi ni jugement. Mais l'existence ne s'identifie pas avec l'essence.

Le mot *existence* peut désigner la possibilité de trouver une chose à l'intérieur de de l'ensemble de l'être, la concrétisation de ce qui est potentiel dans le domaine des essences, le «monde déchu». La théologie chrétienne a utilisé une distinction entre l'être essentiel et l'être existentiel. Le christianisme voit dans l'existence une création faite par Dieu. L'existence parce qu'elle accomplit la création, lui donne son caractère positif⁸⁷. Comme nous l'avons souligné dans l'introduction, le livre de la Genèse 1-3 fournit le schéma qui permet de traiter du passage de l'essence à l'existence. Premièrement, il oriente vers la possibilité de la chute, deuxièmement vers ses mobiles, troisièmement vers l'événement lui-même et quatrièmement vers ses conséquences⁸⁸.

⁸⁵ Paul Tillich, *Théologie Systématique II*, *ibid.*, 137.

⁸⁶ *Ibid.*, 63.

⁸⁷ *Ibid.*, 64.

Dans ce récit de la Genèse, les deux sexes et la nature, que représente le serpent, opèrent ensemble. C'est dire que la possibilité de la chute repose sur toutes les propriétés de la liberté humaine prises dans leur unité. Seul celui qui est l'image de Dieu a le pouvoir de s'en séparer.

L'homme est un être libre qui dispose du langage qui le libère de l'asservissement et de la situation que connaissent même les animaux supérieurs. La liberté l'accompagne dans son pouvoir de délibération et de décision. Il est libre parce qu'il dispose de la faculté de créer des mondes au-dessus du monde donné : celui des outils et des produits techniques, des expressions artistiques, des structures théoriques et des organisations pratiques. Il est libre parce qu'il a le pouvoir de se contredire lui-même et de contredire sa nature essentielle. Il est même libre à l'égard de sa propre liberté, autrement dit, il peut renoncer à son humanité⁸⁹. La possibilité de la chute repose sur toutes les propriétés de la liberté humaine prises dans leur unité. Seul celui qui est l'image de Dieu a le pouvoir de s'en séparer. C'est dire que la liberté constitue le lieu où la grandeur de l'homme et sa faiblesse coïncident.

L'homme est non seulement un être fini, mais il est aussi conscience de sa finitude. Cette conscience est ce qui engendre l'«angoisse». Chez l'homme, liberté et angoisse sont liées. Cette angoisse est une des forces qui conduisent à passer de l'essence à l'existence. A partir de cette analyse, on peut montrer de deux manières connexes les mobiles du passage de l'essence à l'existence. Si nous avons mentionné plus haut l'éveil sexuel comme la première de la chute, le livre de la Genèse mentionne en plus l'interdiction de manger du fruit de l'arbre de la connaissance (Gn 2, 17). Cette interdiction divine présuppose une rupture entre le créateur et la créature. Ce clivage joue un rôle important dans l'interprétation de la chute, car il présuppose un péché qui n'est pas encore péché, mais qui, en même temps, n'est plus innocence : le désir du péché. C'est l'état de la «liberté éveillée»⁹⁰. Lorsque la liberté finie devient consciente d'elle-même et aspire à devenir effective, la tension surgit, mieux, la contradiction⁹¹. L'homme est pris entre le désir de rendre sa liberté effective et l'exigence de conserver l'innocence du rêve. Ainsi donc, la puissance de sa liberté finie le décide à l'exercer effectivement. Alors il fait l'expérience d'une double menace qui s'enracine dans sa

⁸⁹ *Ibid.*, 57.

⁹⁰ *Ibid.*, 62.

⁹¹ Pedro Castelao, *La Escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, *ibid.*, 292.

propre liberté finie: «angoisse de se perdre en ne se concrétisant pas lui-même et en ne rendant pas effectives ses potentialités; angoisse de se perdre en se concrétisant lui-même et en rendant effectives ses potentialités»⁹². C'est l'état de tentation et il opte pour la concrétisation de soi et met fin à l'innocence du rêve.

Le passage de l'essence à l'existence caractérise universellement l'être fini. Le livre de la Genèse 3 souligne ce passage comme un événement unique qui se serait produit-il y a bien longtemps dans un endroit précis et serait arrivé à des personnes individuelles, Ève d'abord, Adam ensuite. Dieu y apparaît comme une personne individuelle, située dans le temps et dans l'espace avec une «figure paternelle»⁹³. Le récit a un caractère psychologique et éthique, il tire son origine de l'expérience quotidienne d'un peuple avec ses conditions culturelles et sociales particulières. Le serpent représente les tendances dynamiques de la nature. La vie demande une lutte constante, incessante contre ce qui la contrecarre, et elle ne connaît ni repos ni trêve.

Le serpent représente la dynamique de la nature à l'intérieur de l'homme et autour de lui. Le passage de l'essence à l'existence ne peut se faire qu'à travers l'homme. Il porte la responsabilité parce qu'il a une liberté finie et toutes les dimensions de la réalité se retrouvent en lui. La «responsabilité» présuppose la pleine capacité de «répondre» en tant que personne. La liberté est la possibilité d'un acte total centré de la personnalité, car dans un tel acte, l'unité centrée d'une décision rassemble toutes les forces et les influences qui constituent la destinée d'un homme. L'homme fait partie de la nature comme la nature fait partie de l'homme, en d'autres termes, chacun participe à l'autre et en est indissociable. Tout ce que Dieu crée participe au passage de l'essence à l'existence. Il crée le nouveau-né, mais dès que créé, le bébé tombe dans l'état d'aliénation existentielle⁹⁴. Sur ce point création et chute coïncident. Cependant, il ne s'agit pas d'une coïncidence logique, car l'enfant en acquérant la maturité affirme son état d'aliénation dans des actes de liberté qui comportent responsabilité et culpabilité. La création est bonne dans son caractère essentiel. Lorsqu'elle devient effective, elle tombe dans l'aliénation universelle à travers la liberté et la destinée.

⁹² Paul Tillich, *Théologie systématique III*, *ibid.*, 63.

⁹³ *Ibid.*, 65.

⁹⁴ *Ibid.*, 76.

4. L'homme comme un soi centré

L'homme en tant que soi centré est un producteur de l'histoire, un être de liberté qui forme des projets, qui a des capacités artistiques et cognitives et un sens du sacré. Cette centricité fait sa grandeur et sa dignité au sens qualitatif. La grandeur consiste à être responsable de son destin. Il est une humanité s'éveillant. En tant que porteur de l'histoire, l'homme se concrétise quand il rencontre d'autres personnes à l'intérieur d'une communauté. C'est le processus de l'auto-intégration qui peut se désintégrer dans chaque acte créateur d'histoire. Les trois caractéristiques à savoir l'auto-intégration, l'auto-créativité et l'auto-transcendance; s'entrecroisent et s'entremêlent dans le processus de la vie des groupes porteurs d'histoire et de leurs membres individuels⁹⁵. L'histoire fournit à chacun ce qui conditionne physiquement, socialement et spirituellement son existence. Toute vie, y compris la vie dans l'histoire, a pour condition préalable la centricité des agents de la vie et, dans le cas de l'histoire, la centricité des groupes historiques avec leurs qualités statiques et dynamiques. L'histoire vise à l'accomplissement de l'humanité de chaque individu humain, en d'autres termes, il s'agit de l'accomplissement multidimensionnel de la vie. La potentialité d'un être est son pouvoir, son dynamisme, de s'actualiser. La vie est un mélange d'éléments essentiels et existentiels. Le caractère essentialiste traite de l'unité et de la diversité de la vie dans sa nature essentielle, autrement dit de l'unité multidimensionnelle de la vie⁹⁶. Chez l'homme toutes les potentialités sont actualisées.

L'homme en tant que soi centré est «esprit», *pneuma*, *spiritus*, *Geist*, *ru'ach*; mieux, il est souffle. L'esprit est le pouvoir d'animation de la vie, car lorsqu'on respire, on a le pouvoir de la vie; quand la respiration cesse, le pouvoir de la vie disparaît. Mais l'esprit peut aussi désigner la pensée, l'intellect. En tant que dimension de la vie, l'esprit est plus englobant que la raison, il englobe *l'eros*, la passion, l'imagination; cependant sans la structure du logos, il ne pourrait rien exprimer. Le processus de la vie passe par trois stades: l'identité à soi, l'altération de soi, et le retour à soi⁹⁷. Dans ce processus, l'auto-intégration est la première fonction de la vie, c'est-à-dire que la centricité existe en toute vie; en tant que réalité et en tant que tâche. L'auto-intégration de la vie est le mouvement d'actualisation de la centricité. Le préfixe *auto* signifie que la vie elle-

⁹⁵ Paul Tillich, *Théologie systématique*. Cinquième partie: *L'histoire et le Royaume de Dieu*, Canada, Les Éditions du Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 62.

⁹⁶ Paul Tillich, *Théologie systématique IV. La vie et l'Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1991, 15.

⁹⁷ *Ibid.*, 35.

même tend à la centricité dans le processus d'auto-intégration. L'actualisation de ce processus suppose une autre fonction que celle d'autocréation, d'où l'identité à soi et l'altération de soi sont effectives sous la prédominance de l'altération de soi. Dans le processus d'actualisation du potentiel, la vie nous présente trois étapes: l'auto-intégration ou la centricité, l'autocréation ou la croissance, l'auto-transcendance ou la sublimation⁹⁸. Cette unité est menacée par l'aliénation existentielle, qui tire la vie à hue et à dia et rompt ainsi son unité. En d'autres termes, l'auto-intégration est contrecarrée par la désintégration, l'autocréation par la destruction et l'auto-transcendance par la profanation. Ceci revient à dire donc que la vie n'est ni essentielle, ni existentielle, mais plutôt ambiguë.

5. L'auto-intégration et la responsabilité

La centricité est une qualité de l'individuation, elle est la condition d'actualisation de l'individu dans la vie. Dès lors que l'homme vit, sa vie consiste en un processus de sortie et de retour à soi. Le processus d'auto-intégration comme élément constitutif de la vie, est en lutte permanente avec la désintégration. Les éléments étrangers tels que les maladies s'infiltrent à l'intérieur du tout centré pour le disloquer. Sans la conscience centrée, il n'y n'aurait que le présent de la rencontre, alors que la conscience ouvre le passé et le futur sur des notes d'espoirs. Le soi est point d'attache de tous les contenus de conscience. L'acte moral est l'acte par lequel l'homme actualise sa centricité essentielle. La moralité est la fonction de la vie par laquelle l'esprit vient à l'être. L'acte moral est un acte par lequel la vie s'intègre dans la dimension de l'esprit, l'homme agit en tant que membre d'une communauté. C'est par la moralité que le soi centré se constitue en personne effective. La centricité totale est le fait d'avoir un monde face à soi, auquel on appartient et dont on est aussi une des parties. Ceci libère le soi de l'asservissement à l'environnement, c'est-à-dire l'homme vit dans un environnement, mais il a un monde. Avoir un monde revient à dire que, l'homme possède une totalité structurée de potentialités et d'actualisations infinies. En rencontrant son environnement, l'homme fait l'expérience à la fois de l'environnement et du monde, mieux, il rencontre un monde dans et par les objets de son environnement⁹⁹. En tant que centricité, l'homme est aussi une liberté au sens d'ouverture; car son auto-intégration est constituée par les actes d'obéissance ou de

⁹⁸ *Ibid.*, 37.

⁹⁹ *Ibid.*, 44.

désobéissance, aux commandements qui viennent de l'essence du monde rencontré. La capacité qu'a l'homme de répondre à ces commandements est ce qui le rend responsable, car tout acte moral est un acte responsable. L'auto-intégration de la personne va et vient entre les pôles de l'identité à soi et de l'auto-altération. Le principe de centricité énonce que la vie personnelle est toujours la vie de quelqu'un: «je parle de ma vie, de ta vie, de nos vies. Tout est inclus dans ma vie, dans cette vie qui m'appartient: dans mon corps, ma conscience, mes souvenirs, mes espoirs, mes perceptions et mes pensées, ma volonté et mon affectivité. Tout cela fait partie de l'unité centrée que je suis»¹⁰⁰. L'auto-intégration s'enracine dans la nature de la loi morale qui est la fonction constitutive de l'esprit. L'agapè, dirait Tillich rend concret l'impératif catégorique qui donne une centricité à la personne et un fondement à la vie de l'esprit. L'agapè est la source de la motivation morale, car l'accomplissement de la loi est la réunion de chacun avec son être essentiel, mieux, l'intégration du soi centré. Cependant, la loi provoque l'hostilité, une résistance envers Dieu, envers l'homme et envers soi-même.

L'auto-intégration constitue l'être individuel dans sa centricité, l'autocréation fournit l'impulsion dynamique qui conduit la vie d'un état centré à un autre en vertu du principe de croissance. L'ambiguïté de l'autocréation et de la destruction en tout processus de vie est un fait. La vie croît en supprimant, ou en écartant, ou en consommant, une autre vie. La vie vit de la vie. La vie vit sur la vie, mais elle vit aussi par la vie, en se défendant, se fortifiant et en se surpassant dans la lutte. La plus grande ambiguïté de la fonction d'autocréation de la vie est celle de la reproduction ou de la différenciation de l'union sexuelle. L'union sexuelle entre être séparés est la plus caractéristique des formes de l'autocréation de la vie.



¹⁰⁰ Ibid., 48.

Ce schéma tiré du livre *apprenons à aimer*, montre que l'autocréation passe par l'attraction, l'amitié, l'amour et l'engagement comme une étape décisive. L'acte moral est un acte d'autocréation culturelle et d'auto-transcendance religieuse. L'acte religieux est un acte d'auto-intégration moral et d'autocréation culturelle. L'auto-intégration dans l'acte moral et l'autocréativité de la vie dans l'acte culturel sont sublimes. En leur sein, la vie se transcende dans la direction de la verticalité, la direction de l'ultime. La religion est la plus haute expression de la grandeur et de la dignité de la vie. En tout processus de vie, l'élément essentiel et l'élément existentiel, la bonté créée et l'aliénation, se mêlent. En d'autres termes, la vie inclut toujours des éléments essentiels et existentiels, c'est la racine de son ambiguïté.

6. L'autocréativité de la vie : la culture

La culture, *cultura*, consiste à prendre soin d'une chose, à la maintenir en vie et à la développer. Ce processus implique la technique, le théorique et la praxis. L'autocréativité de la vie prise dans le sens culturel, fait intervenir la double création du langage et de la technologie. Le livre de la Gn 3, 17 nous informe que l'homme donne le nom aux animaux (langage) et cultive la terre (technologie). L'homme possède le pouvoir de communiquer parce qu'il a un monde corrélé à un soi développé. Celui qui perd la capacité de rencontrer les autres comme des personnes, perd aussi la capacité de tenir un discours sensé. Le langage est le fondement de toutes les fonctions culturelles, on le retrouve dans les fonctions, technique ou politique, cognitive ou esthétique, éthique ou religieuse. Le *logos* précède toute chose. Dire de l'homme qu'il est *homo faber*, c'est dire qu'il est un *anthrôpos logikos*, mieux, un être déterminé par le *logos* et capable de parler un langage sensé. La *praxis* est l'autocréation de la vie dans le domaine personnel et public. Elle englobe les actes que les personnes accomplissent sur elles-mêmes et sur les autres, sur les groupes sociaux auxquels elles appartiennent, et par conséquent sur l'humanité tout entière. À travers les processus de l'auto-intégration et de l'auto-créativité, il ressort que l'homme cherche à prolonger le court laps de temps qui lui est donné.

7. Temps et espace

La quête du sens de la vie et de l'histoire révèle qu'il y a une «lutte entre le temps et l'espace»¹⁰¹. Conformément à l'unité multidimensionnelle de toutes les

¹⁰¹ André Gounelle, *Paul Tillich. Une foi réfléchie*, Paris, Olivétan, 2013, 109.

dimensions de la vie, il ne peut pas y avoir de temps sans espace; mieux il n'y a pas de temps historique sans espace historique. Ce sont des catégories qui se conditionnent mutuellement, interagissent constamment, s'entremêlent partout. Il est difficile de les dissocier et de les penser séparément. Exister signifie alors se faire une place à côté de tous les autres êtres et résister à la menace de perdre sa place et, avec elle, l'existence. Le christianisme accorde une importance spirituelle profonde au temps et à l'histoire. Toutefois, là où l'espace domine, soit l'homme se conforme à l'ordre du monde, comme le disent les sages et les religions, soit il sort de l'espace du monde et entre dans un espace «spirituel et intemporel» de Dieu qui est la voie des mystiques. En d'autres termes, l'existence spatiale est tragique du fait qu'elle interdit tout espoir d'une vie différente. Avec le récit de la vocation d'Abraham en (Gn 12), on assiste à un fait nouveau, car on voit Abraham entrer dans l'histoire. Abraham n'a plus de lieu, mais plutôt un avenir. En découvrant et en expérimentant la temporalité, Abraham est libéré du statisme d'un espace sacralisé par Dieu. Sans la présence de la puissance de l'être-même, l'homme expérimente l'espace comme une contingence spatiale, c'est-à-dire l'homme ressent l'absence d'un lieu auquel il appartiendrait. Le sol sur lequel il se tient résulterait du jeu de puissances divino-humaine. Il tente de résister à ce flot continu de situation en essayant de s'approprier une place déterminée. Cependant, il n'y réussit pas et reste un «pèlerin sur cette terre»¹⁰² et son milieu ne le reconnaît plus. L'espace se caractérise donc par un à côté les uns des autres. L'homme tente de lui résister, mais n'y arrive pas, et ceci le précipite dans le désespoir d'un déracinement.

Les catégories de temps et espace structurent l'ensemble de la création, quand bien même leur fonctionnement changerait selon les conditions de l'existence. Dans l'état d'aliénation où l'homme a perdu la relation avec Dieu, ce sont elles qui régissent l'existence. Sans la présence du fondement créateur, l'expérience du temps devient une pure transition dépourvue de présence réelle. L'homme essaie de remplir l'instant avec autant de choses, il travaille pour qu'on se souvienne de lui dans un futur qui n'est pas le sien. L'homme imagine une continuation de sa vie après le terme de son temps et une infinitude sans éternité. Il tente de résister à la menace du non-être que comporte la catégorie du temps. L'échec de la résistance constitue un élément de la structure du désespoir. C'est dire que l'expérience de la temporalité en elle-même n'engendre pas le désespoir, c'est la défaite de la résistance opposée au temps qui le fait naître. Dans son

¹⁰² Paul Tillich, *Théologie Systématique III*. Troisième partie : *L'existence et le Christ*, *ibid.*, 115.

aliénation, l'homme veut conférer aux moments transitoire de son temps une durée permanente, d'où sa résistance. Etant donné qu'existentiellement, il n'accepte qu'à contrecœur la temporalité, le temps devient pour lui une structure de destruction¹⁰³. À ces catégories de temps et espace, l'homme tente d'opposer la résistance et le désespoir.

8. L'autodestruction existentielle et la question du mal

Ce point se veut une analyse de l'aliénation existentielle et de ses conséquences autodestructrices. Quelle différence y a-t-il entre péché et aliénation? Karl Marx dit que l'aliénation désigne la misère humaine, c'est-à-dire l'homme est aliéné de son être véritable. Pour parler de misère existentielle, la Bible n'emploie pas le mot «aliénation», mais utilise plutôt: «le symbole de l'expulsion du paradis, l'inimitié entre l'homme et la nature, l'hostilité meurtrière du frère contre le frère, etc.»¹⁰⁴. Le péché met en exergue la liberté et la culpabilité personnelle. Le péché accuse en indiquant la part de responsabilité personnelle dans l'aliénation. Les concepts d'«incroyance», de «concupiscence» et *hubris*, indiquent les caractéristiques de notre aliénation. Augsbourg affirme que le péché est: l'état où se trouve l'homme quand il est «sans foi en Dieu et avec la concupiscence»¹⁰⁵. L'incroyance provoque la rupture de la participation cognitive de l'homme à Dieu. Elle est la séparation de la volonté de l'homme d'avec celle de Dieu. La conscience confère à l'homme sa grandeur, sa dignité et son être, elle fait de lui «l'image de Dieu». Elle lui donne la sensation d'être le point central vers lequel convergent toutes les parties de son monde¹⁰⁶. L'homme comme le sommet de la création, se trouve confronté au défi d'être un soi et d'avoir un monde¹⁰⁷. Dans *l'hubris*, l'homme s'élève lui-même jusqu'à la sphère du divin. Elle apparaît clairement quand le serpent promet à Ève que manger du fruit de l'arbre de la connaissance fera d'elle l'égal de Dieu¹⁰⁸. *L'hubris* peut être traduite par «orgueil» comme une qualité morale qui s'oppose à l'humilité.

Des événements récents concernant des nations rendent urgente la question de la culpabilité collective. La conscience humaine ne l'a pas complètement ignorée, car il y a eu des dirigeants, des classes sociales et des mouvements qui ont porté atteinte à la nature essentielle de l'homme et qui ont provoqué la destruction du groupe auquel ils

¹⁰³ *Ibid.*, 114.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 78.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 80.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 84.

¹⁰⁷ *Ibidem.*,

¹⁰⁸ *Ibid.*, 85.

appartenait. Pendant l'ère chrétienne, le monde a aussi connu la condamnation sociale de personnes innocentes. Les citoyens sont coupables, non pas d'avoir commis les crimes dont on accuse leur groupe, mais d'avoir contribué à la destinée dans laquelle ces crimes ont été perpétrés. L'homme se trouve plongé, avec son monde, dans l'aliénation *existentielle*, *l'incroyance*, *l'hubris* et la concupiscence. Dans les conditions de l'aliénation existentielle, la destruction vient de la structure même de l'aliénation qu'est la «structure de destruction»¹⁰⁹. La bipolarité soi-monde constitue la structure fondamentale de l'être fini, et celle-ci n'atteint sa plénitude que dans l'homme. Seul l'homme a un soi centré et un univers structuré. Il appartient à cet univers et a la capacité de le regarder. Dans cette situation de liberté finie, l'homme peut se perdre lui-même et son monde avec. La perte de l'un entraîne la perte de l'autre. L'analyse de cette structure permet de comprendre ce qu'est le «mal».

Dans un premier temps, le mot «mal» désigne ce qui est négatif, la destruction et l'aliénation, la misère existentielle de l'homme avec ses caractéristiques. La perte de soi et du monde dans l'état d'aliénation provoque la perte des éléments bipolaires de l'être que sont: la liberté et la destinée. Dans l'être essentiel, mieux, dans l'état d'innocence du rêve, la liberté et la destinée résident l'une dans l'autre, distinctes, mais pas séparées, en tension mais pas en conflit. Elles s'enracinent dans le fondement de l'être, mieux, dans ce qui constitue la source et le fondement de leur unité bipolaire¹¹⁰. Quand on analyse la «structure de destruction» on constate que l'homme utilise sa liberté pour anéantir sa liberté et qu'il a pour destinée de perdre sa destinée. Sous l'empire de *l'hubris* et de la concupiscence, la dynamique qui est en l'homme se dégrade et cède la place à la tentation du nouveau. La dynamique est un élément essentiel pour la réalisation de soi créatrice, quand elle se dégrade, la création se trouve sacrifiée au détriment de la nouveauté. Et là où la forme manque, on ne crée rien de réel, mieux, aucune réalité n'existe sans la forme. La dynamique et la forme décrivent la misère existentielle de l'homme.

9. Finitude et aliénation

L'être aliéné de la puissance ultime de l'être, est abandonné à son destin naturel. Il vient de la poussière et doit retourner à la poussière (Gn 3, 19). La mort et l'angoisse d'avoir à mourir le tenaille. Dans l'aliénation, l'homme est abandonné au «devoir

¹⁰⁹ *Ibid.*, 99.

¹¹⁰ *Ibid.*, 104-105.

mourir»¹¹¹. Cette situation peut entraîner une double réaction, soit la résistance, soit le désespoir. L'angoisse de devoir mourir peut s'allier au désir de vouloir se débarrasser de son propre soi. On constate que dans l'état d'aliénation, les bipolarités ontologiques entrent en conflit, et la situation engendre la souffrance et l'isolement.

La souffrance et la mort font partie de la finitude. Or, l'essence transforme la souffrance en béatitude, mais l'existence enlève à l'homme cette béatitude et la souffrance s'empare de lui de manière destructrice. La distinction entre la souffrance provoquée par la finitude essentielle et celle qui relève de l'aliénation existentielle, permet, à Tillich, de comprendre le christianisme et les grandes religions orientales, notamment le bouddhisme¹¹². Le christianisme invite à accepter la souffrance comme un élément de la finitude pour pouvoir triompher d'elle et de l'aliénation existentielle qui en dépend. L'«isolement»¹¹³ est une des causes de la souffrance de l'homme. L'homme est structurellement centré, et cette centricité le coupe de l'ensemble de la réalité qui diffère de lui. Plus il est isolé, plus il a conscience de lui-même en tant que tel. Sa complète centricité le rend, d'un côté capable de participer sans limite à son monde, et ce grâce à l'amour en tant que puissance dynamique de la vie qui le pousse à le faire. D'autre part, cette centricité s'exprime dans la «solitude» qui permet la relation à l'autre. On est capable de communion seulement quand on est capable de solitude. Dans la solitude, l'homme fait l'expérience de la dimension de l'ultime qui donne son vrai fondement à une communion entre ceux qui sont seuls.

La finitude inclut le doute, tout comme l'innocence du rêve; l'exemple du doute suscité par le serpent en l'homme. Lorsque l'aliénation coupe l'homme de l'ultime, l'insécurité devient absolue et conduit à un refus désespéré d'accepter toute vérité finie. Ici la finitude devient une structure de destruction existentielle. Dans ce cas, l'homme tente d'échapper au désespoir, on assiste alors au caractère destructeur de l'insécurité existentielle et du doute existentiel. Cette dialectique explique en partie les guerres et les persécutions¹¹⁴, dit Tillich. Lorsque les mesures de défenses s'avèrent insuffisantes, la force destructrice se tourne contre le sujet lui-même, le jette dans l'agitation et le vide, le cynisme et l'expérience de l'absurde. Pour échapper à cette extrémité, l'homme peut nier son doute en devenant indifférent à toute question et à toute réponse. Il détruit par

¹¹¹ *Ibid.*, 111.

¹¹² *Ibid.*, 116.

¹¹³ *Ibid.*, 117-118.

¹¹⁴ *Ibid.*, 122.

là son humanité authentique, est dépossédé de tout sens, voire de celui qui consiste à souffrir de l'absence de sens. L'aliénation appartient à la structure de l'existence. L'homme est aliéné de son être essentiel, cette caractéristique universelle de l'existence est la source des maux particuliers à chaque époque.

10. Le sens du désespoir et ses symboles

Les structures du mal conduisent l'homme à un état de «désespoir». Le mal est l'indicateur ultime de la misère humaine. L'homme arrive au bout de ses possibilités dans le désespoir. Le mot lui-même signifie «sans espoir» et traduit le sentiment d'une situation sans issue. Le désespoir naît d'un conflit inéluctable entre, d'un côté, ce qu'on est de manière potentielle et, par conséquent, ce qu'on devrait être, et, de l'autre côté, ce qu'on est effectivement dans le mélange de la liberté et de la destinée. Porter la responsabilité de la perte de sens de son existence et être incapable de le retrouver, telle est l'angoisse dont souffre le désespoir. On est emprisonné dans son propre soi et en conflit avec lui. Alors, le suicide ne serait-il pas un moyen de se délivrer de son soi? La tendance au suicide relève de l'aspiration à un repos sans conflit. Chaque fois qu'on sent une douleur intolérable, insurmontable et absurde on cherche à lui échapper en se débarrassant de son soi. Oui, dans le désespoir s'éveille avec le plus d'évidence le désir de vouloir se débarrasser de son soi et une plus grande tentation de la perspective du suicide¹¹⁵. Ces traits nous amènent à prendre la question de la vie qui se nie elle-même plus au sérieux, tant sur le plan théologique que philosophique. Le penchant suicidaire intime de chacun doit être considéré comme une expression de l'aliénation humaine. Le suicide ne nous délivre pas de la dimension de l'ultime et de l'inconditionné. Tout problème a des racines éternelles et demande une solution en relation avec l'éternel.

Le symbole de la «condamnation» exprime l'expérience du désespoir. Car la condamnation est une séparation d'avec Dieu. Le désespoir est alors, cet état où l'on fait l'expérience d'être séparé de sa propre éternité. Le christianisme pour sa part, voit dans l'image de Jésus-Christ une vie humaine où sont présentes toutes les formes d'angoisse, mais d'où sont absentes toutes les formes de désespoir. À la lumière de cette image, il est possible de distinguer la finitude «essentielle» de la dislocation «existentielle», et l'angoisse ontologique de l'angoisse de la culpabilité qui est désespoir.

¹¹⁵ *Ibid.*, 125.

11. Le courage d'être

Le courage est un concept vers lequel convergent des problèmes théologiques, sociologiques et philosophiques. S'il est vrai que le concept de «courage» appartient à l'éthique, il est aussi vrai qu'il s'enracine dans la totalité des dimensions de l'existence humaine, mieux, dans la structure de l'être-en-lui-même (*being itself*)¹¹⁶. L'approche éthique du courage est précédée par l'ontologique. Pour comprendre le courage, il faut comprendre avant tout l'être humain et son monde, ses structures et ses valeurs. Le courage peut nous apprendre ce qu'est être, et l'être ce qu'est le courage. L'auteur des épîtres aux hébreux (Hb 11), en référence à la vaillance des martyrs, mentionne le courage comme la clef de voûte de la vie du croyant. Dans ce texte, le courage, la foi et l'espérance s'entremêlent. Thomas d'Aquin qualifie le courage de vertu cardinale¹¹⁷. Lorsqu'il est rattaché à la sagesse, le courage impose la tempérance dans la relation à soi-même et la justice dans le rapport à autrui. Le courage est considéré comme une vertu morale particulière, mieux, la force d'âme qui combat tout ce qui s'oppose à l'acquisition du souverain Bien. En réalité, le courage participe du courage de l'être contre le non-être. Il est affirmation de soi en dépit du non-être. L'être est essentiellement combat contre un non-être qui le ronge, faute de quoi il disparaît¹¹⁸. Le courage est une affirmation de soi en dépit de. C'est dans les réalités quotidiennes que le courage trouve ses expressions les plus profondes. Le courage n'élimine pas l'angoisse du non-être, il l'assume, l'intègre dans son affirmation de soi. Une foi authentique est tissée justement de questionnements et d'interrogations, et le doute l'accompagne sans cesse, en est un élément constituant. La foi se présente comme un pari, un risque qui implique la possibilité et l'angoisse de l'erreur ou de l'échec. La foi porte en elle l'incrédulité, l'assume, la dépasse sans la supprimer.

Le courage a un fondement religieux, il est pratiquement le synonyme de foi, de vie d'espérance. Il est une réponse incarnée au désespoir, Tillich écrit: «courage d'accepter d'être accepté bien que l'on se sente inacceptable»¹¹⁹. Le courage d'être apporte une réponse pertinente à la question toujours actuelle de l'angoisse existentielle et du désespoir. L'analyse du courage d'être, du courage de vivre conduit à la question religieuse. Se référant à la source du courage, Tillich dit que nous sommes à la fois

¹¹⁶ Paul Tillich, *Le Courage d'être*, traduction et introduction de Jean-Pierre LeMay, Genève, Labor et Fides, 2014, 33.

¹¹⁷ *Ibid.*, 9.

¹¹⁸ *Ibid.*, 10.

¹¹⁹ *Ibid.*, 192.

solitaires et communautaires, nous participons et en même temps nous nous séparons, nous appartenons à des ensembles et conservons notre personnalité propre.

a) **Courage, force et sagesse**

Le courage a une portée éthique, quand il qualifie une action humaine. Dès lors qu'il désigne l'affirmation de soi universelle et essentielle d'un être, il est un concept ontologique. Le courage d'être est l'acte éthique par lequel l'être humain affirme son propre être, en dépit du fait que son existence soit en butte avec l'affirmation de soi essentielle. Tillich illustre cette affirmation en disant que, quand un citoyen américain en vient à perdre les fondements créateurs de son existence, celui-ci sans se laisser travailler à de nouvelles fondations. Pour un américain l'échec ne conduit pas nécessairement au découragement. Le développement créateur auquel nous participons comporte des risques, des échecs et des catastrophes, qui peuvent saper le courage¹²⁰. C'est dans la volonté et c'est en elle que consiste la puissance de la vie, car elle est la source de la vitalité. Par *arété*, le grec désigne la vertu. *L'arétés* est le porteur de hautes valeurs et l'épreuve ultime de son *arété*¹²¹, souligne Tillich, consiste à être prêt à se sacrifier pour elle. L'emploi du terme «créateur» aux activités productrices de l'être humain montre que le processus créateur de l'histoire est senti comme divin. C'est ce qui implique le courage d'être participant à ce processus. Cette préoccupation est portée par des philosophies américaines telles que le pragmatisme, la philosophie de l'évolution, les éthiques de croissance, l'éducation progressive et la croisade pour la démocratie.

Dans la République de Platon, le courage est en relation avec l'élément de l'âme appelé *thymos*¹²² (élément ardent et courageux) et les deux sont liés aux *phylakes*¹²³ (les gardiens). Le *thymos*, qui se situe entre l'intelligible et le sensible chez l'être humain, désigne l'effort spontané vers ce qui est noble. Il occupe une position centrale dans la structure de l'âme, fait le lien entre la raison et le désir. Les *phylakes*, en tant qu'aristocratie en armes, représentent ce qu'il y a de noble et de généreux. Cette aristocratie et ses valeurs se sont désagrégées, et sont apparus à leur place les représentants de la raison éclairée. *L'Éthique à Nicomaque, III, 9*, d'Aristote souligne le caractère noble de supporter courageusement la souffrance et la mort. Aristote écrit que

¹²⁰ *Ibid.*, 137.

¹²¹ *Ibid.*, 111.

¹²² *Ibid.*, 35.

¹²³ *Ibidem.*,

L'homme courageux agit «en vue de ce qui est noble, car c'est le but de la vertu»¹²⁴. Le terme noble ici renvoie à *kalos* (beau, belle), c'est-à-dire, une action belle ou noble est une action digne de louanges. Le courage accomplit ce qui est digne de louanges. On loue alors ce par quoi un être réalise ses potentialités ou actualise ses perfections. C'est l'affirmation de la nature essentielle de l'être créé. Il est digne d'éloge parce que c'est la partie essentielle de son être qui prévaut sur celle qui l'est moins. En lui, le beau et le bon s'actualisent, c'est ce qui rend noble. Le courage s'exprime chez Platon et Aristote à différents niveaux : naturel, personnel et social. La plus grande preuve du courage consiste à être disponible au sacrifice, voire de sa propre vie. Ici on trouve le soldat qui de par sa profession, est tenu d'être prêt à sacrifier sa vie. Du grec *andreia* (force virile) et du latin *fortitudo*¹²⁵ (force d'âme), les deux termes mettent en valeur le sens du courage militaire. Le courage de Socrate mourant est un courage rationnel et démocratique à ne pas confondre avec un courage héroïque et aristocratique.

Au Moyen Age le courage sera vu comme une caractéristique de la noblesse. Celui qui incarne le courage à la fois comme soldat et gentilhomme est le chevalier. Il possède le *hohe Mut*¹²⁶ (qui vient du cœur), c'est-à-dire, esprit élevé, noble et courageux. Il est lié à la sagesse, vertu qui fait l'unité des quatre vertus cardinales: tempérance, justice, l'intelligence et la sagesse. Sous la tutelle de la sagesse, le courage est «force d'âme» qui rend possible l'obéissance à la raison ou à la révélation. Le parfait courage est un don de l'Esprit Saint, écrit Thomas d'Aquin: «Grâce à l'Esprit, la force naturelle de l'âme est élevée à sa perfection surnaturelle, ce qui veut dire qu'elle s'unit aux vertus spécifiquement chrétiennes : la foi, l'espérance et l'amour»¹²⁷. L'aspect ontologique du courage se trouve placé dans la foi en incluant l'espérance, tandis que l'aspect éthique se situe dans l'amour. Saint Ambroise appelle la force «une vertu plus élevée que les autres»¹²⁸, cette force de l'âme qui triomphe de l'extrême danger comme chez les martyrs de (*Hb 11*). Le courage procure la consolation et la patience, il est quasi difficile de le distinguer de la foi et de l'espérance.

Au sens large, le courage implique les dimensions éthiques et ontologiques. Ces deux dimensions ont pris beaucoup d'importance à la fin de l'Antiquité et au début du monde moderne dans le stoïcisme et le néostoïcisme. Le courage représentait la voie

¹²⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, in Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 36.

¹²⁵ Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 37.

¹²⁶ *Ibidem.*,

¹²⁷ Cf. Thomas d'Aquin, in Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 39-40.

¹²⁸ Cf. Saint Ambroise, in Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 41.

empruntée par certaines des plus nobles figures de la fin de l'Antiquité et leurs successeurs pour répondre au problème de l'existence et surmonter l'angoisse du destin de la mort. La mort de Socrate a donné au courage stoïcien une énergie durable. Elle est devenue à la fois un symbole et un haut fait. Elle révélait que le courage était capable d'affirmer la vie. Avec Socrate le courage héroïque est devenu un courage rationnel et universel¹²⁹. La force du soldat se trouvait dépassée par le courage du sage.

12. Les types d'angoisse

L'angoisse est la conscience existentielle du non-être, c'est-à-dire la conscience que le non-être fait partie de notre être propre. Nous nous buttons à des déterminations qui nous renvoient à l'idée de notre fin. L'angoisse du vide et de l'absurde constituent une autre expression du non-être. À cela s'ajoute l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation. Une conscience morale en accusation laisse l'homme pratiquement sans défense devant les assauts du désespoir. C'est la capacité même de s'affirmer et de vivre qui se trouve ici en jeu¹³⁰. Ces trois dimensions sont «immanentes» les unes aux autres, s'imbriquent les unes dans les autres. La raison constitue la vraie et essentielle nature de l'être humain. La raison désigne le centre même de la personne et inclut les fonctions spirituelles. Le courage signifie que le centre de la personne s'abandonne au *logos* de l'être, c'est-à-dire au pouvoir qui transcende les passions et les angoisses. L'affirmation de notre être essentiel en dépit des désirs et des angoisses donne naissance à la joie. La vraie joie «est le bonheur d'une âme qui s'est élevée au-dessus de toutes les circonstances»¹³¹. La joie est l'expression du oui courageux à notre être véritable. L'union du courage et de la joie met en lumière le caractère ontologique du courage. Dans l'acte ontologique, courage et joie coïncident. Le non-être menace l'affirmation de soi ontique de l'être humain: «de façon relative, en termes de destin et de façon absolue, en termes de mort. Il menace l'affirmation de soi spirituelle de l'être humain: de façon relative, en termes de vide et de façon absolue, en termes d'absurde. Puis, il menace l'affirmation de soi morale: de façon relative, en termes de culpabilité et de façon absolue, en termes de condamnation»¹³². La conscience de cette triple menace est l'angoisse qui apparaît sous trois formes: l'angoisse du destin et de la mort, l'angoisse du vide et de la perte de sens, l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation. Sous

¹²⁹ Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 43.

¹³⁰ *Ibid.*, 11.

¹³¹ Cf. Sénèque, in Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 46.

¹³² Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 71.

ces trois formes, l'angoisse est essentielle en ce sens qu'elle appartient à l'existence. Les trois formes d'angoisse et le courage sont immanentes les unes aux autres.

a) L'angoisse du destin et de la mort

L'angoisse du destin et de la mort est fondamentale, universelle et inévitable. C'est le terrain sur lequel l'affirmation de soi ontique est menacée par le non-être. Ontique, du grec *on*, «être» désigne l'affirmation de soi de l'être dans son existence. Dans toutes les civilisations, l'être humain est anxieusement conscient de la menace du non-être et a besoin de courage pour s'affirmer en dépit de cette menace. L'angoisse de la mort est l'horizon à partir duquel l'angoisse du destin est à l'œuvre. L'angoisse de la mort couvre de son ombre toutes les angoisses concrètes et leur donne leur sens ultime¹³³. Le terme «*destin*» souligne le caractère contingent de l'ensemble des angoisses, leur imprévisibilité, voir l'impossibilité de dévoiler leur sens et leur finalité. Le destin est la règle de la contingence, et l'angoisse concernant le destin est fondée sur la conscience qu'à l'être fini d'être contingent à tous les points de vue, de n'avoir aucune nécessité ultime. Le non-être est omniprésent et fait naître l'angoisse même là où il n'y a pas de menace immédiate de mort. Il se tient derrière l'insécurité et l'absence de refuge qui caractérise notre existence sociale et individuelle. Il se tient derrière les atteintes à notre puissance d'être, dans notre corps et notre âme, que sont la faiblesse, la maladie et les accidents¹³⁴. C'est sous ces formes que le destin s'actualise et que l'angoisse du non-être s'empare de nous. Y a-t-il un courage d'être, un courage de s'affirmer en dépit de la menace qui pèse sur l'affirmation de soi ontique de l'être humain?

b) L'angoisse du vide et de l'absurde

Le non-être menace l'être humain dans son affirmation de soi spirituelle et ontique, mieux, dans sa totalité. Chaque fois que l'être humain vit de façon créative, il y a une affirmation de soi spirituelle. La création ici signifie recevoir et transformer quelque chose de façon créatrice. De même qu'un savant s'enorgueillit pour la vérité qu'il découvre, de même l'être humain s'aime lui-même en participant à la vie spirituelle. Il est soutenu par l'objet de sa découverte. C'est toute la portée de

¹³³ *Ibid.*, 74.

¹³⁴ *Ibid.*, 75.

«l'affirmation de soi spirituelle»¹³⁵. Une vie spirituelle qui ne fait pas une telle expérience, est vouée à la menace du vide et de l'absurde. L'angoisse de l'absurde est l'angoisse de perdre sa préoccupation ultime, de perdre ce qui donne sens à tous les autres sens. C'est la peur de perdre le centre spirituel, c'est-à-dire la peur de perdre ce qui apporte la réponse à la question de l'existence. L'angoisse du vide conduit à l'abîme de l'absurde. Le vide et la perte de sens sont deux expressions de la menace du non-être sur la vie spirituelle. La menace est intrinsèquement liée à la finitude humaine et s'actualise dans l'aliénation. Et le doute qu'elle engendre est ce qui menace la vie spirituelle. Le doute provoque la séparation de l'être humain, c'est-à-dire l'être humain abandonne son propre droit de s'interroger et de douter. Il se démet de lui-même afin de sauver sa vie spirituelle. Tillich écrit à ce sujet que l'homme «s'évade de sa liberté»¹³⁶ afin d'échapper à l'angoisse de l'absurde. Par cet acte, l'être humain sauve la signification tout en sacrifiant le soi. Tillich, affirme que c'est l'angoisse qui pousse le fanatique à persécuter les dissidents. L'être de l'homme inclut sa relation aux significations. Il n'est humain qu'en comprenant et en façonnant une réalité qui est à la fois son monde et lui-même. Ce qui menace la vie spirituelle, menace l'être en entier. Le non-être menace les deux côtés: l'ontique et le spirituel. S'il menace un côté, il menace aussi l'autre.

c) L'angoisse de la culpabilité et de la condamnation

La menace que fait peser le non-être sur l'existence ontique et spirituelle, touche l'être humain dans son affirmation de soi morale. Or l'être humain est tenu de répondre de lui-même, autrement dit, il est tenu d'être comptable de ses actes. Il va sans dire que cette lourde responsabilité engendre des sentiments d'angoisse et de culpabilité, voire du rejet de soi ou de condamnation. L'être humain est une liberté finie, un être libre à l'intérieur des contingences de sa finitude et qui peut se déterminer par des décisions au centre de son être. Dans son affirmation de soi morale, il contribue à l'accomplissement de sa destinée. Il reste toutefois que le non-être se mêle à l'être humain dans son affirmation de soi morale, comme dans l'affirmation de soi ontique et spirituelle¹³⁷. Cette ambiguïté crée le sentiment de culpabilité chez l'être humain qui est son propre juge. Ceci peut conduire au sentiment de rejet total de soi, sentiment d'être condamné,

¹³⁵ *Ibid.*, 77.

¹³⁶ *Ibid.*, 79.

¹³⁷ *Ibid.*, 82.

au désespoir d'avoir manqué sa destinée. Face à une telle situation, l'être humain peut adopter deux attitudes: il méprise les jugements négatifs et les exigences morales à partir desquels ses jugements sont fondés, il s'attache à la rigueur morale et à la satisfaction qui en découle. On comprend alors aisément le sens de la phrase de St Paul «le péché, aiguillon de la mort», faisant ainsi référence à l'immanence de l'angoisse de la culpabilité à l'intérieur de la crainte de la mort.

13. Les périodes d'angoisse

Les trois types d'angoisse énumérées s'entremêlent, et l'unité qui les sous-tend est existentiel. Ils trouvent leur accomplissement dans la situation de désespoir qu'ils engendrent chez l'être humain. Le désespoir est une «situation-limite» ou extrême suggérée par l'étymologie: sans espoir. C'est l'incapacité à s'affirmer à cause de la puissance du non-être. Il se meut sur le terrain de la culpabilité et de la condamnation. La parade proposée pour le contrecarrer varie d'un groupe à l'autre. Pour le stoïcien, le suicide serait le meilleur remède, le chrétien par contre estime que même le suicide ne libère ni de l'angoisse ni de la culpabilité. Pour le chrétien, la culpabilité et la condamnation sont infinies qualitativement et non quantitativement. Et Tillich renchérit en disant qu'elles ont un poids infini et ne peuvent être écartées par un acte fini de négation de soi ontique¹³⁸. L'angoisse du vide et de l'absurde participe à l'élément ontique et moral du désespoir.

Chacune des grandes périodes de l'histoire de l'humanité a été caractérisée en sa manière par un type d'angoisse particulier. L'angoisse ontique a prédominé à la fin de la civilisation antique; la fin du Moyen Age a vu surgir, l'angoisse morale; et la fin de la période moderne, l'angoisse spirituelle. La prédominance de l'une de ces cas de figure, n'empêche pas la présence et l'action des autres¹³⁹ écrit Tillich. Le contexte sociologique qui sous-tend cette répartition trouve son explication dans le déroulé de l'histoire. Nous savons que l'Antiquité a été caractérisé par: «le conflit des empires, la conquête de l'Orient par Alexandre, la guerre entre ses successeurs, la conquête de l'Occident et de l'Orient par la Rome républicaine, le passage de la république à l'empire avec César Auguste (...) le sentiment que l'individu éprouve d'être à la merci de puissances, aussi bien naturelles que politiques, qui échappent totalement à son

¹³⁸ *Ibid.*, 85.

¹³⁹ *Ibid.*, 86.

contrôle et à ses prévisions»¹⁴⁰. Si cette situation engendrait l'angoisse, il n'en demeure pas moins que la recherche de courage pour la surmonter était aussi entreprise par l'être humain.

Face à l'angoisse du vide et au désespoir de l'absurde, certains groupes adoptaient une attitude de mépris cynique, mieux répondaient par l'affirmation de soi spirituelle. L'angoisse dominante était celle du destin et de la mort. Cependant, la fin du Moyen Age verra naître l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation. C'est la période «d'âge de l'angoisse»¹⁴¹, comme le souligne Tillich pour parler de la période pré-Réforme et de la Réforme. L'angoisse de la condamnation, symbolisée par la «colère de Dieu», l'enfer et le purgatoire, mettait les gens sur le chemin des pèlerinages en des lieux saints: Rome, exercices ascétiques, dévotions aux reliques, acceptation des punitions ecclésiastiques en vue des indulgences, participations exagérée à des sacrements¹⁴². La préoccupation de l'heure était de savoir comment apaiser la colère de Dieu. L'époque moderne quant à elle sera envahie par l'angoisse du vide et de l'absurde. L'être se trouve sous la menace du non-être spirituel. L'angoisse se généralise chaque fois que les structures habituelles de sens, de pouvoir, de croyance et d'ordre se désagrègent. L'être humain éprouve alors l'angoisse d'être à l'étroit dans une façon étouffante, l'horreur d'être pris au piège et dans l'impossibilité d'y échapper.

a) **Courage et affirmation de soi**

Dans son ouvrage d'*Éthique*, Spinoza indique son intention de dévoiler le fondement ontologique de l'existence éthique de l'être humain, incluant son courage d'être. Le courage est une expression de l'acte essentiel de tout ce qui participe à l'être, c'est-à-dire de l'affirmation de soi. Pour Spinoza, «L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose»¹⁴³. Du latin *conatus*, l'effort est effort vers quelque chose, il est son *essentia actualis*. Le *conatus* fait qu'une chose est ce qu'elle est. Cet effort est puissance d'agir (*ipsius agendi potentiam*)¹⁴⁴. La puissance d'être s'identifie à la vertu, et la vertu à la nature essentielle. La vertu est le pouvoir d'agir selon notre nature, et Spinoza d'ajouter «le degré de notre vertu correspond au degré de notre effort et de notre capacité à

¹⁴⁰ *Ibid.*, 87.

¹⁴¹ *Ibid.*, 88.

¹⁴² *Ibidem.*,

¹⁴³ Cf. B. Spinoza, in Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 51.

¹⁴⁴ *Ibidem.*,

affirmer notre être»¹⁴⁵. L'affirmation de soi est affirmation de notre être essentiel médiatisée par la raison en tant que pouvoir d'âme. Spinoza fait usage de deux termes: *Fortitudo* et *Animositas*. Le premier, *fortitudo* se réfère à la force d'âme, à sa puissance d'être ce qu'elle est essentiellement. Le second, *animositas* qui provient d'*anima*, âme, désigne le courage comme acte de la personne. Il écrit: «par courage, j'entends le désir par lequel tout être humain s'efforce de conserver son être d'après le seul commandement de la raison»¹⁴⁶. La doctrine du courage telle que comprise par Spinoza suggère deux motifs qui conditionnent son action: le motif ontologique universel et le motif spécifiquement moral. L'affirmation du soi et l'amour du prochain s'entremêlent et s'entrecroisent. Le courage est aussi un acte de générosité et de bienveillance à l'égard de l'autre. Le courage d'être est possible parce qu'il est participation à l'affirmation de soi de l'être-même.

b) Courage et vie

Des termes comme *dynamis*, *potentia*, employé par Leibniz pour caractériser la nature de l'être humain, semblent préparer la voie à la «volonté de puissance» de Nietzsche. La volonté de puissance désigne «l'affirmation de soi de la vie en tant que vie, comprenant la conservation de soi et la croissance»¹⁴⁷. La volonté de puissance est affirmation de soi de la volonté comme réalité ultime. Nietzsche développe une «philosophie de la vie», c'est-à-dire un processus par lequel la puissance de l'être s'actualise elle-même en surmontant ce qui dans la vie, tout en appartenant à la vie, est négation de la vie. Le courage est cette puissance qu'à la vie de s'affirmer elle-même en dépit de son ambiguïté. Dans *Zarathoustra* le guerrier incarne le modèle éminent du courage. Être courageux, c'est ce qui compte et non pas désirer une vie longue plutôt que courte. La vertu est essentiellement affirmation de soi. Le Soi se possède, mais cherche aussi à s'atteindre. Le soi dont l'affirmation de lui-même est vertu et courage est un soi qui se surpasse, et Nietzsche d'écrire: «Et la Vie elle-même m'a confié ce secret: vois, dit-elle, je suis ce qui toujours ne se peut soi-même que dominer»¹⁴⁸. C'est le plus grand paradoxe qui est mis ici en exergue. D'une part, la vie crée, aime ce qu'elle crée; d'autre part, elle se retourne contre ce qu'elle crée. Cette ambiguïté conduit alors Nietzsche à abandonner l'usage des expressions telles que «volonté d'existence»,

¹⁴⁵ *Ibid.*, 51.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 52.

¹⁴⁷ Cf. F. Nietzsche, in Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 57.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 59.

«volonté de vivre» et d'opter pour celle de «volonté de puissance»¹⁴⁹. La vie qui veut se surpasser est la vie essentiellement bonne, et la vie bonne est une vie courageuse. C'est la vie de «l'âme puissante» et du «corps triomphant» dont la jouissance de soi est vertu. En une telle âme, la lâcheté est bannie, c'est une vie qui obéit et commande. Car le soi qui obéit est en réalité celui qui se commande et par là, celui qui se risque. La volonté qui se commande est la volonté créatrice. Dans l'acte de commander, le soi rejette l'esprit de vengeance, ne regarde pas en arrière et se tient au-delà de la mauvaise conscience. Ceci est illustré par Nietzsche lorsqu'il écrit: «Avez-vous du courage, ô mes frères? (...) Non du courage devant témoins, mais un courage de l'ermite et de l'aigle, auquel n'assiste pas même un dieu? (...) A du cœur, celui qui connaît la crainte et cependant force la crainte; qui voit l'abîme mais avec orgueil. Celui qui voit l'abîme, mais avec des yeux d'aigle, qui avec des serres d'aigle se saisit de l'abîme, c'est celui qui a du courage»¹⁵⁰. Cette analyse montre à suffisance que le caractère moral du courage demeure incompréhensible sans son caractère ontologique.

14. Les formes existentialistes du courage d'être soi

C'est le lieu de clarifier l'attitude existentielle de l'existentialisme philosophique ou artistique. Le mot «existantiel» désigne ici le fait de participer à une situation, à un acte de connaissance avec toute notre existence. Une participation qui prend en compte les conditions «temporelles, spatiales, historiques, psychologiques, sociologiques et biologiques»¹⁵¹ de l'être humain. Une connaissance existentielle est une connaissance à laquelle participent ces éléments précités, c'est-à-dire l'existence du soi connaissance dans sa totalité. L'existentialisme souligne que l'être humain est capable, tant dans sa connaissance que dans sa vie, de transcender sa finitude, son aliénation et les ambiguïtés de l'expérience humaine. L'existentialisme revendique à la fois une attitude existentielle et promeut une philosophie de l'existence. L'être humain, dans sa situation existentielle de finitude et d'aliénation, ne peut atteindre la vérité que dans une attitude existentielle ; c'est-à-dire en termes d'angoisse et de désespoir¹⁵². Il s'agit de l'homme en tant que sujet traversé par des sentiments réels, mieux de l'homme en situation.

¹⁴⁹ *Ibidem.*, 59.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 60.

¹⁵¹ Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 153.

¹⁵² *Ibid.*, 155.

L'existentialisme peut se comprendre de trois manières: comme *point de vue*, comme *protestation* et comme *expression*¹⁵³. En tant que point de vue, l'existentialisme se trouve exprimée dans bon nombres de théologies, de philosophie, de l'art et de la littérature. Pris dans le sens de protestation, l'existentialisme a déterminé la destinée du XXème siècle. Dans sa forme expressive, il a envahi le monde des arts et de la littérature de la période de deux guerres mondiales par l'angoisse du doute et de l'absurde. C'est l'expression de la situation de l'être humain. La distinction platonicienne entre le domaine de l'essence et celui de l'existence constitue l'arrière-plan pour l'existentialisme contemporain.

Toutefois, avec Descartes on assistera à un parti pris anti-existential. L'existence de l'homme et de son monde est mise entre «parenthèse» et l'être humain devient une pure conscience, un simple objet épistémologique. L'être humain dans sa condition existentielle, disparaît. L'existentialisme vient de montrer que derrière le *sum* du *Cogito ergo sum*, se posait le problème de la nature de ce *sum* qui est plus qu'un simple *cogitatio* (conscience), c'est-à-dire une conscience dans le temps et dans l'espace¹⁵⁴, une conscience incarnée. Le plus grand de tous les existentialistes est incontestablement Nietzsche. Lorsque la question de l'existence fit son apparition, la révolte existentialiste procura une quantité de matériel psychologique à l'expressionnisme artistique. On y trouve alors des révolutionnaires existentialistes comme Baudelaire et Rimbaud en poésie, Flaubert et Dostoïevski dans le roman, Ibsen et Strindberg dans le théâtre¹⁵⁵. Leurs vues empreintes de réalisme et pénétrantes furent mises en ordre de façon méthodique par la psychologie des profondeurs. Avec la fin du XIXème siècle, l'existentialisme cessa d'être une révolte pour devenir le reflet d'une réalité vécue.

15. L'existentialisme aujourd'hui et le courage du désespoir

a) Courage et désespoir

L'existentialisme est l'expression de l'angoisse de l'absurde et une tentative pour intégrer cette angoisse au courage d'être soi. Il se différencie du rationalisme, du romantisme et du naturalisme pour avoir fait l'expérience de l'universel effondrement du sens. L'être humain a perdu un monde plein de signification et un soi vivant dans des significations d'un centre spirituel. Même s'il ne voit pas de moyen d'en sortir, il essaye

¹⁵³ *Ibidem.*, 155.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 160-161.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 165.

de sauver son humanité en réagissant avec le courage du désespoir, «le courage d'assumer son désespoir et de résister à la menace radicale du non-être par le courage d'être soi»¹⁵⁶. Une analyse philosophique existentialiste sérieuse de notre temps nous montre le caractère absurde qui conduit au désespoir.

b) Le courage du désespoir dans l'art contemporain et la littérature

L'angoisse du doute et de l'absurde est l'angoisse de notre époque. L'angoisse du destin et de la mort et celle de la culpabilité et de la condamnation y sont peut-être aussi présentes. Lorsque Heidegger parle de l'anticipation de notre propre mort, il parle de la situation de l'être humain. En abordant le problème de la culpabilité, ce qui préoccupait Kierkegaard était de savoir comment l'existence personnelle est possible à la lumière de la culpabilité personnelle. Le problème du sens reste alors l'ultime préoccupations des existentialistes. L'existentialisme avec l'annonce de la mort de Dieu, donne à l'être humain l'«*a-sé-ité*»¹⁵⁷ divine. C'est alors que Feuerbach remplace Dieu par le désir du cœur humain, Marx par l'idéologie et Nietzsche par la volonté de vivre. En conséquence on proclame «la mort de Dieu»¹⁵⁸ et avec lui tout le système de valeurs et de signification dans lequel on vivait. C'est sur ce fondement que l'existentialisme manifesterait le courage d'affronter les choses telles qu'elles sont et d'exprimer l'angoisse de l'absurde. La combinaison de l'expérience de l'absurde et du courage d'être soi donne la clef de l'évolution des arts plastiques. L'art moderne est révolutionnaire en ce sens qu'il montre la réalité de l'existence telle qu'elle est, sans la masquer. Les créateurs de l'art modernes ont été capables de voir l'absurde de notre existence, parce qu'ils ont participé à son désespoir¹⁵⁹. Cependant, ils ont eu le courage de l'affronter et de l'exprimer dans leurs tableaux et leurs sculptures.

c) Le courage du désespoir dans la philosophie contemporaine

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger élabore avec soin les concepts du *non-être*, de *finitude*, d'*angoisse*, de *souci*, d'*avoir-à-mourir*, de *culpabilité*, de *conscience*, de *soi*, de *participation*¹⁶⁰, etc. Il analyse alors ce qu'il appelle la «résolution», mieux, le symbole de l'ouverture de ce que l'angoisse, la soumission au conformisme et le retrait sur soi avaient enfermé. Personne ne peut diriger les actions de l'individu «résolu»: «ni

¹⁵⁶ *Ibid.*, 168.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 179.

¹⁵⁸ Cf. F. Nietzsche, in Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 170.

¹⁵⁹ Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 175.

¹⁶⁰ Cf. M. Heidegger, in Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 175.

Dieu, ni les usagers, ni les lois de la raison, ni les normes ou les principes. Nous devons être nous-mêmes, nous devons décider où aller. Notre conscience est un appel à nous-mêmes»¹⁶¹. Notre conscience nous appelle à nous-mêmes hors de la conduite de l'homme moyen, hors du bavardage quotidien, de la routine de tous les jours et loin de l'adaptation qui est le grand principe du courage conformiste. Mais alors, en ayant le courage d'être nous-mêmes, nous devenons coupables, mais il nous est demandé d'assumer cette culpabilité existentielle. L'absurde sous tous ses aspects ne peut être affronté que par celui qui assume, avec résolution, l'angoisse de la finitude et de la culpabilité. La résolution est la norme et le critère du bien et du mal. L'autre figure de l'existentialisme, Jean-Paul Sartre est aussi intervenu sur ce terrain par son radicalisme et sa rigueur logique. Son postulat est: «L'essence de l'homme est son existence»¹⁶². Cette phrase veut dire qu'il n'y a pas de nature essentielle de l'homme, et qu'il peut faire de lui-même ce qu'il veut. L'homme crée ce qu'il est. Rien ne lui est donné qui détermine sa créativité. L'essence de son être, mieux «l'exigence d'être», le «devoir-être»¹⁶³ n'est pas quelque chose qu'il découvre, mais quelque chose qu'il fait. L'homme est ce qu'il se fait, et le courage d'être soi dans ce cas, est le courage de faire de soi ce que l'on veut être.

d) Le courage d'accepter d'être accepté

Le courage comporte des risques, il est constamment menacé par le non-être et a besoin de la puissance de l'être. Il lui faut de la puissance, écrit Tillich: «puissance qui transcende le non-être qui est ressenti dans l'angoisse du vide et de l'absurde, qui est agissant dans l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation»¹⁶⁴. Cette phrase souligne implicitement que tout courage d'être possède une racine religieuse. La religion en tant qu'état d'un être saisi par la puissance de l'être-même. Tout ce qui participe à l'être-même, en l'occurrence l'être humain a une certaine conscience de cette participation, surtout dans les moments où il éprouve la menace du non-être. Chaque peuple a une conception bien spécifique concernant le courage. En Inde par exemple, le courage est considéré comme la vertu du *skhatriya*¹⁶⁵ (guerrier). Cependant, sous l'angle mystique, le courage est un abandon de soi sous une forme plus élevée, plus

¹⁶¹ *Ibidem.*,

¹⁶² Cf. J.P. Sartre, in Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 176.

¹⁶³ *Ibid.*, 177.

¹⁶⁴ Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 181.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 183.

complète et plus radicale. C'est la forme parfaite de l'affirmation de soi. L'union mystique, c'est-à-dire la rencontre personnelle avec Dieu est la communion personnelle avec la source du courage. Le courage de la confiance s'enracine dans la certitude personnelle du pardon divin. Le courage d'être est le courage de s'accepter soi-même comme accepté en dépit de son indigence. C'est le processus, mieux, le fondement du courage de la confiance. C'est le courage d'accepter le pardon de ses péchés comme expérience fondamentale de la rencontre avec Dieu¹⁶⁶. L'angoisse ici n'est pas seulement celle de la culpabilité, mais aussi l'angoisse de la mort et du destin. Socrate par sa puissance du soi essentiel a dominé l'angoisse de la mort, et devient le symbole du courage d'assumer la mort. Le courage de mourir est l'épreuve du courage d'être. Le courage socratique révèle que tout être humain a la capacité de participer à deux ordres : «le temporel et l'éternel»¹⁶⁷. Rencontrer Dieu signifie rencontrer une sécurité et une éternité transcendante.

16. Le caractère unique et universel de l'évènement Jésus Christ

Le Messie, *Christos* en grec, l'«oint», a reçu de Dieu une onction qui l'habilite à établir le règne de Dieu en Israël et dans le monde. Jésus le Christ est à la fois un fait historique et l'objet d'une réception croyante. Il est le centre de tout le créé, ce qui implique le développement historique dont il est le centre et dont il détermine le début et la fin. Jésus est le Christ pour nous, c'est-à-dire pour ceux qui participent à ce *continuum* historique dont il détermine le sens¹⁶⁸. Il appelle à une décision pour Dieu, laquelle exige l'acceptation de la Croix parce qu'il l'a lui-même portée. Le terme «Fils de l'Homme», dont Jésus se sert pour parler de lui-même dans les quatre Évangiles, désigne l'unité originelle entre Dieu et l'homme. Être le Fils de Dieu signifie représenter dans les conditions de l'existence l'unité essentielle entre Dieu et l'homme et la restaurer en tous ceux qui participent à cet être. Le Fils de l'Homme vaincra les forces de l'aliénation et rétablira l'unité entre Dieu et l'homme. Jésus le Christ est le Royaume de Dieu, en lui l'espérance eschatologique s'accomplit. L'Être Nouveau est l'être essentiel dans les conditions de l'existence, il comble le fossé entre l'essence et l'existence. C'est dans cette perspective que St Paul appelle «nouvelles créatures» ceux

¹⁶⁶ *Ibid.*, 190.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 194.

¹⁶⁸ Paul Tillich, *Théologie Systématique II*, *ibid.*, 164.

qui sont *en* Christ. La préposition «en»¹⁶⁹ indique la participation: celui qui participe à la nouveauté de l'être qui est en Christ devient une nouvelle créature, par un acte créateur. Le Christ met fin à l'existence vécue dans l'aliénation, les conflits et l'autodestruction. Être semblable au Christ signifie participer à l'Être Nouveau présent en lui.

En Jésus le Christ, l'unité essentielle de Dieu et de l'homme n'entre plus en conflit avec l'aliénation existentielle de l'homme. Dans Jn 12, 44 Jésus dit; «Celui qui croit en moi ne croit pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé». Le Christ qui apporte l'Être Nouveau est celui qui sauve les hommes de l'être ancien, c'est-à-dire de l'aliénation existentielle et de ses conséquences autodestructrices. C'est le portrait que donne le Nouveau Testament sur le Christ et sa signification universelle. La Croix du Christ est la Croix de celui qui a vaincu la mort de l'aliénation existentielle¹⁷⁰. Sa résurrection est celle de celui qui, en tant que Christ, s'est soumis à la mort de l'aliénation existentielle. La Croix et la résurrection sont interdépendantes, parce qu'elles sont à la fois réalité et symbole. L'Église est née le jour où la certitude de la résurrection s'empare du groupe des disciples dispersés et désespérés. La résurrection de Jésus le Christ triomphe de l'aliénation existentielle à laquelle il s'est soumis. La préexistence du Christ est la précondition pour l'auto-abaissement transcendant du Christ. Quand Jésus dit qu'il précède Abraham, il s'agit d'une antériorité qui ne s'explique pas horizontalement, mais plutôt verticalement.

Chaque fois qu'il y a une concrétisation existentielle de soi, la liberté et la destinée se trouvent unies. L'existence humaine se révèle dans ce cas de figure à la fois comme un fait et un acte. La responsabilité morale fait de l'homme un homme. Le pur désespoir, c'est-à-dire le soi sans espérance est incapable de chercher quelque chose au-delà de lui-même. La quête de l'Être Nouveau présuppose sa présence, tout comme la recherche de la vérité présuppose la présence de la vérité. Si la misère humaine est universelle, la quête de l'Être Nouveau l'est aussi. On la rencontre dans toutes les religions. Cependant, les caractéristiques de cette quête diffèrent d'une religion à l'autre et d'une culture à l'autre¹⁷¹. On peut distinguer de principaux types de quête en relation bipolaire, qui tout en se combattant en partie, mais s'unissent également. On peut chercher l'Être Nouveau au-dessus de l'histoire et le comprendre comme le but de

¹⁶⁹ *Ibid.*, 190.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 239.

¹⁷¹ *Ibid.*, 143.

l'histoire. L'Être Nouveau est une puissance divine qui se manifeste de diverses manières pour triompher de la misère humaine dans les limites de la finitude. Le salut commence dans l'histoire, mais il n'arrive pas à travers l'histoire. L'Être Nouveau se concrétise, arrive par un lent progrès, par des paliers qualificatifs déterminés, au centre de l'ensemble du processus, ou bien à son terme quand l'histoire s'élève à l'éternité.

Le Messie, «celui qui a reçu l'onction», est le roi. Il triomphe des ennemis et il instaure la paix et la justice. Il ne sauve pas des individus en les conduisant hors de l'existence historique, il vient pour transformer l'existence historique¹⁷². Il apporte à tout être fini son accomplissement en triomphant de son aliénation. La quête universelle de l'Être Nouveau découle de la révélation universelle. Il est le médiateur qui jette un pont sur l'abîme infini qui sépare l'infini du fini, l'inconditionnel du conditionné. En tant que médiateur, il fait plus qu'établir un simple pont, il réunit. Le médiateur a une fonction salvatrice, il est le sauveur. Il est le sauveur non pas de sa propre initiative, mais par la destinée divine. Dans sa médiation advient le salut effectif de Dieu¹⁷³. Toute activité médiatrice et salvatrice vient de Dieu. Dieu est le sujet de la médiation et du salut. Le Christ en tant que médiateur est celui qui fait voir Dieu à l'homme. Il montre ce que Dieu veut que l'homme soit. Il personnifie ce que l'homme est en son essence et donc ce qu'il devrait être dans l'existence. L'homme en son essence fait voir Dieu à l'homme, car par sa nature même, mieux, en son essence, il représente Dieu. Il représente l'image originelle de Dieu incorporée dans l'homme.

Le *Logos* qui s'est fait chair, est le principe par lequel Dieu se manifeste lui-même. Le terme de «chair» renvoie à «l'existence historique». «Devient» explique le paradoxe de la participation de Dieu, qui se manifeste dans le cours d'une vie personnelle, participant ainsi de façon salvatrice à la misère humaine. L'Être Nouveau a pour fonction de sauver les individus et de transformer l'existence histoire de l'homme, mais aussi de renouveler l'univers. L'homme en qui l'essence de l'homme apparaît dans l'existence représente l'histoire humaine, plus précisément, il est l'événement central qui donne sens à cette histoire. En Jésus le Christ se manifeste la relation éternelle de Dieu à l'homme. L'attente du Messie, du porteur de l'Être Nouveau, présuppose que «Dieu aime l'univers».

¹⁷² *Ibid.*, 146.

¹⁷³ *Ibid.*, 154.

17. L'enracinement de l'histoire du salut dans le cosmos

L'histoire du salut fait partie de l'histoire universelle. La manifestation centrale du Royaume de Dieu dans l'histoire s'accompagne toujours d'un processus de réception. L'histoire humaine, prise sous l'angle de l'auto-transcendance de l'histoire, n'est pas seulement un mouvement dynamique, une marche en avant; elle est un ensemble structuré avec un point central. L'histoire de la révélation et du salut commence lorsque l'homme devient conscient de la question ultime qu'impliquent sa situation d'aliénation et sa destinée d'avoir à la surmonter. Partout où on prend l'histoire au sérieux, on fait le choix d'un centre de l'histoire. L'exode des israélites hors d'Égypte, la fondation de la ville de Rome, etc. constituent des centres pour des histoires particulières.

Étymologiquement le mot «salut» vient du latin *salvus* qui signifie *guéri, sain*, en bonne santé. Guérir signifie réunir ce qui est aliéné, donner un centre à ce qui est divisé. Dans les Évangiles, Jésus est présenté comme un médecin qui s'occupe spécialement des malades. Le salut dans ce sens consiste à donner la santé à notre existence, à la faire passer d'un état défectueux à un état de bienfaisance. En Jésus se trouve alors une puissance de guérison en œuvre dans le monde. Les puissances sociales, économiques, psychologiques, etc. tiennent l'être humain sous leur emprise, font de lui leur esclave. Dans ce cas, être sauvé c'est être délivré de l'asservissement, de l'abus de ces puissances.

Dans son ouvrage *Le Courage d'être*, Tillich mentionne trois formes d'agression du non-être que l'être humain expérimente: la peur de la mort, la crainte de l'anéantissement de sa personne, la disparition de son existence. L'être humain expérimente l'aliénation existentielle et en souffre. Il expérimente la peur de la mort et l'angoisse du néant qui le tenaillent. Il fait l'expérience de sa fragilité et du caractère éphémère de son existence. Il ne peut pas tenir ou retenir sa vie qui lui coule entre les mains, elle se tarit et s'éteint. De plus il a conscience que l'épuisement des ressources naturelles de la terre, de l'accroissement de la pollution, le développement des armements qui font peser sur l'humanité en son ensemble le danger d'une catastrophe écologique et sanitaire.

La question du salut met pour ainsi dire, en facteur l'affrontement entre l'être et le non-être. Là où il y a des êtres, le non-être se définit comme une menace ou une agression (*le mh on*). Il est une force de destruction, une puissance qui s'efforce

d'anéantir. Le non-être attaque l'être sur le plan *biologique*, sur le plan moral et sur le plan spirituel. Ces trois manifestations du non-être s'entremêlent et s'interpénètrent mutuellement, elles sont immanentes les unes aux autres. Il représente pour l'être à la fois un manque, une maladie qui menace de le détruire et un destin qui l'enferme. Le salut consiste en la victoire de l'être nouveau sur le non-être. Cette menace engendre l'angoisse qui est à la fois ontologique, c'est-à-dire inhérente à notre condition ; existentielle (culpabilité, absurdité, mort).

La question fondamentale consiste à se demander: qui sauve? Le salut est une œuvre et un acte de Dieu, c'est ce qui caractérise et définit l'être-même de Dieu. Le Dieu-Emmanuel, le Dieu avec et pour nous est celui qui nous sauve. Il est le fondement de l'être, la puissance de l'être. Pour Dieu, être, vivre, aimer, créer et sauver se confondent. Dieu opère en Jésus le Christ et sauve l'homme par son entremise. Le salut vient de Dieu, l'être humain ne fait que le recevoir. Dieu est toujours celui qui agit, et le médiateur est celui par qui Dieu agit. Le salut concerne toutes les dimensions de l'existence humaine, corporelle, intellectuelle, spirituelle et sociale. C'est réduire son champ d'action que de penser qu'il concerne uniquement l'âme ou la vie intérieure, et n'aurait rien à voir avec le physique, le social ou le politique. La grâce salvatrice, écrit Tillich, a des degrés et des aspects innombrables.

Le salut a un caractère universel, il englobe tous les êtres et toutes les choses. Il concerne tout le créé. L'être humain n'est pas une île, au contraire, ses relations avec les personnes, les objets et les lieux le constituent, font de lui ce qu'il est. Les individus et l'humanité sont tellement dépendants des puissances de l'univers que le salut de l'homme est impensable sans le salut de l'univers et inversement. Le salut d'une personne implique le salut de son monde, et ajoute Tillich: «Dans l'essence de tout individu sont présentes les essences des autres individus, et, indirectement celles de tous les êtres. Celui qui condamne quelqu'un à la mort éternelle se condamne lui-même du même coup, car on ne peut pas dissocier totalement son être de celui des autres»¹⁷⁴. Le salut a aussi un caractère progressif qui demande du temps, qui chemine, avance et continue. Le salut, écrit-il: «est une puissance de guérison agissant à travers l'être nouveau dans toute l'histoire. A un degré ou à un autre, tous les hommes y participent... mais personne n'est complètement guérit»¹⁷⁵. Le salut opère, agit continuellement en

¹⁷⁴ *Ibid.*, 155.

¹⁷⁵ Paul Tillich, *Théologie systématique III, ibid.*, 259.

chacun de nous, il se poursuit sans cesse. Le salut ne détruit pas la création, il transforme la vieille création en création nouvelle. Et l'eschatologie est le but du salut.

Le Nouveau Testament fait un usage constant des mots «sauveur», «sauver», «salut». À quoi correspond le terme salut, et que désigne-t-il? Tillich affirme que l'existence humaine est caractérisée par le manque, le besoin, la privation. Le temps, les forces, l'intelligence, les possibilités lui sont strictement rationnées. L'être humain est obligé de gérer la rareté. Son être est pauvre, vulnérable, chancelant et peut disparaître à tout instant. L'être humain vivrait sous la menace de la disette. Sauver dans un tel cas revient à faire le nécessaire pour que l'indigence ne fasse pas disparaître l'être humain. C'est le sens de l'épisode de la manne (Ex 16, 13-36), ou de l'eau vive du Sinaï (Ex 17, 1-7), ou encore de la veuve de Sarepta qui voit son huile et sa farine renouvelées (1 R 17, 8-24). Le salut tel que décrit dans ces passages n'annule pas les limites inhérentes à la condition humaine. Il supprime le manque, mais n'abolit pas la finitude. Il enlève à la finitude son caractère angoissant et tragique.

Lorsque que le théologien qui est la voie de la communauté des croyants dit que Christ nous sauve, il veut faire comprendre que Christ nous donne la vie éternelle en nous guérissant et libérant de la mort. C'est le lieu de dire que la résurrection du Christ signifie que l'être humain n'est pas destiné au néant, qu'un avenir lui est promis. Christ le sauve et l'éclaire, il donne une orientation à sa vie.

18. Le *kairos* chez Tillich

Le *kairos*, ou le moment opportun, le temps où quelque chose peut se faire s'oppose au *chronos* (le temps mesuré, le temps des horloges). Il y a deux manières de considérer le temps: quantitative et qualitative¹⁷⁶. Le mot anglais «*timing*» s'il se réfère à l'action providentielle de Dieu, est alors proche de *kairos*. Quantitativement, écrit André Gounelle: «le temps est un flux ou un écoulement continu et homogène, régulier et calculable, sans accélérations ni ralentissements, sans sauts ni ruptures»¹⁷⁷. Ce temps est mesurable en années, mois, jours, heures et minutes sans référence à ce qui le meuble, mieux, le rythme. C'est ce que le grec désigne par «*chronos*». La dimension qualitative du temps réfère aux événements qui marquent chaque instant successif. Il réfère à l'homme qui vit ces événements dans leur singularité: les moments de fécondité ou de stérilité, de bonheur ou de malheur, etc. Les temps «riches en contenu et en

¹⁷⁶ Paul Tillich, *Theologie systématique V*. Cinquième partie: *L'histoire et le Royaume de Dieu*, *ibid.*, 113.

¹⁷⁷ Cf. <http://andregounelle.fr/tillich/le-kairos-chez-tillich.php>.

signification», «chargés de tensions, de possibilités et d'impossibilités» sont ce que Tillich nomme le *Kairos*¹⁷⁸. Par ce mot *Kairos*, notre auteur veut parler de l'instant propice, le temps favorable pour faire ce qu'on a prévu: rendre visite à un ami, soutenir un groupe de bénévoles, etc.

Théologiquement, *kairos* désigne le moment où Dieu intervient, agit et se manifeste. Des textes sacrés tels que l'Exode, le Deutéronome, etc. rapportent des événements vécus par le peuple élu, l'exil, la disette et la détresse, au cours desquels prédominait le sentiment de silence et d'absence de Dieu, de sa parole, son éloignement. Puis viennent les moments favorables, les *kairoi*¹⁷⁹, où Dieu interpelle, mobilise, fait bouger les choses et les gens, change et les êtres et les situations en créant du nouveau. Dans le Nouveau Testament, le *kairos* a une portée historique. Le *kairos* a eu lieu en Jésus Christ en tant que manifestation décisive et suprême de Dieu. C'est le moment final où l'histoire et l'existence humaine reçoivent leur sens définitif et plénier. Dans Mc 1, 15 Jésus lui-même dit: «le temps est accompli, le Royaume de Dieu est proche, convertissez-vous». Ici le *Kairos* est un moment où quelque chose de neuf peut être créé. C'est un moment qui ouvre à des possibilités inédites. C'est le moment où Dieu intervient, agit et se manifeste.

La succession des périodes dissemblables, prédominance de l'hétéronomie, de l'autonomie ou de la théonomie, conduit Tillich à faire usage d'une autre expression, celle de *epochale*¹⁸⁰. Premièrement, il pense que la venue du Christ (*Kairos*) change la relation du croyant avec Dieu, mais ne modifie pas l'ordre social. Elle transforme l'individu, mais pas l'histoire. Deuxièmement, on reconnaît ce grand *Kairos* si on sait discerner les «signes des temps». Il a le caractère d'une «irruption», d'une «percée», il est «central», et Tillich écrit: «des temps de maturation le précèdent, le suivent ou l'accompagnent et que des temps de réception le suivent, en procèdent et le revivent ou le ré-expérimentent». Troisièmement, *kairos* est un «concept frontière» mis en valeur par le socialisme, comme une conception dynamique de l'histoire faite d'étapes successives, contrastées et orientées vers du nouveau. Chaque étape est caractérisée par l'attente, «la tension vers ce qui vient». Par pensée *epochale*, Tillich veut dire que l'histoire ne se définit pas seulement par «sa structure logique et catégorielle», mais aussi et surtout par son dynamisme. La vie de chaque être et de l'humanité dans son

¹⁷⁸ Cf. <http://andregounelle.fr/tillich/le-kairos-chez-tillich.php>.

¹⁷⁹ Cf. <http://andregounelle.fr/tillich/le-kairos-chez-tillich.php>.

¹⁸⁰ Cf. <http://andregounelle.fr/tillich/le-kairos-chez-tillich.php>.

ensemble est meublée de périodes denses et décisives et d'autres moins. Il est donc important de discerner les signes des temps, de s'interroger sur la situation spirituelle du temps présent.

Le *kairos* est prophétique, c'est-à-dire l'événement ne dépend pas de nous, mais vient à nous. Il est prophétique parce qu'il offre une réalité circonstancielle qu'il faut saisir, une opportunité unique qui ne se répétera pas sous la même forme. Sa venue fait l'objet d'une injonction de se convertir, de changer et d'agir. Le caractère prophétique du *kairos* dissipe deux illusions: l'illusion du progressisme idéaliste, où il suffit d'attendre passivement le Royaume. À la dimension prophétique du *kairos*, s'ajoute la dimension eschatologique qui évoque un réalisme croyant. Pour cette dernière, toute réalisation temporelle comporte des insuffisances, parce que menacée par des dérives, et les avancées du Royaume se font toujours à travers des luttes, des risques et des troubles¹⁸¹. Le mot croyant se réfère ici à la conviction que Dieu peut faire irruption dans le temporel, c'est-à-dire que les avancées du Royaume peuvent se produire dans l'histoire. Le réalisme quant à lui, met en avant l'action sans attendre la seule opération du Saint Esprit. Ici aussi surgit la conscience qu'il n'existe pas de concrétisation historique sans des manques, des insuffisances, des ratés et une part de démoniaque. Il joint *l'obligatum religiosum*, un engagement résolu, au *reservatum religiosum*, une attitude de réserve envers toutes œuvres et actions humaines.

Le mot providence signifie un pré-voir (*pro-videre*) qui pré-ordonne (*pourvoit*). Dieu serait un spectateur omniscient qui sait tout d'avance mais ne touche pas à la liberté de ses créatures; ou un planificateur qui ordonne tout ce qui doit arriver. Tillich conseille d'abandonner cette approche pour aller en scruter une autre. La providence est une activité permanente de Dieu. La providence agit à travers les éléments bipolaires de l'être, à travers la finitude, le non-être et l'angoisse, à travers l'interdépendance de toutes les réalités finies, à travers les conséquences destructrices de cette résistance. La providence n'est pas une ingérence mais une création¹⁸². Elle concerne l'individu aussi bien que l'histoire. La providence spéciale (*providentia specialis*) donne à l'individu la certitude qu'en toute circonstance, dans les conditions les plus diverses, le «facteur» divin agit et que, par conséquent, la route qui mène à son accomplissement ultime est ouverte. La providence spéciale est une foi libératrice. Pour le christianisme, la

¹⁸¹ Cf. <http://andregounelle.fr/tillich/le-kairos-chez-tillich.php>.

¹⁸² Paul Tillich, *Théologie Systématique II*, *ibid.*, 150.

providence fait partie de la relation de personne à personne qui s'établit entre Dieu et l'homme, elle apporte la chaleur que procure la croyance en un amour protecteur et un accomplissement personnel¹⁸³. La confiance en l'élément divin, présent au sein de chaque ensemble d'éléments finis, fait sa grandeur, mais aussi son danger. L'existence créée dont parle la théologie, c'est «la mienne»¹⁸⁴. Dans le processus de la création, le temps présente une double caractéristique. Il appartient tout autant au processus créateur de la vie divine qu'au point où la création coïncide avec la chute.

19. Le rôle des Églises

Les Églises participent activement à la marche du temps historique vers le but de l'histoire, et luttent contre les forces de destruction et de profanation qui s'opposent à ce but. Elles ont une vive conscience de cette double tâche et elles l'expriment dans leur vie liturgique. Les Églises parlent de la venue du Royaume de Dieu et du devoir qu'à chacun de s'y préparer. L'Esprit prophétique ravive l'attente du Royaume et tient les Églises en éveil dans leur tâche d'en témoigner et de le préparer. Cette situation a suscité et suscite encore dans les églises, des mouvements religieux très puissants, mais aussi absurdes. Ceci dit, les églises doivent continuer d'être des communautés d'attente et de préparation, mieux, des indicateurs de l'histoire et de sa marche. Elles sont des instruments du Royaume de Dieu. Elles s'enracinent dans le Nouveau Testament en qui les forces d'aliénation sont vaincues¹⁸⁵. Elles sont des forces motrices de la marche vers l'accomplissement de l'histoire. Une église qui n'affirme pas que Jésus est le Christ, cesse d'être une église chrétienne manifeste.

L'histoire de l'église fait partie à la fois de l'histoire mondaine et de ce qui la transcende. Elle présente «les ambiguïtés de l'auto-intégration, de l'auto-créativité et de l'auto-transcendance sociales»¹⁸⁶. Les églises n'existeraient pas sans les structures de pouvoir, de croissance, de sublimation et des ambiguïtés y référant. Cependant, elles ne devraient pas employer des armes économiques ou militaires pour répandre le message du Christ. Elles ont pour tâche de maintenir vivante la tension entre la conscience de la présence et l'attente de la venue. L'histoire a pour *telos*, la vie éternelle.

Dans ce processus d'attente, de préparation, la foi comme le fait d'être saisi par la puissance de l'être-même, joue un rôle décisif. La foi est l'état d'être saisi par la

¹⁸³ *Ibid.*, 152.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 154.

¹⁸⁵ Paul Tillich, *Théologie systématique. Cinquième partie: L'histoire et le Royaume de Dieu*, *ibid.*, 122.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 131.

puissance de l'être qui transcende tout ce qui est et à laquelle participe tout ce qui est. Tout être saisi par cette puissance est capable de s'affirmer parce qu'il sait qu'il est affirmé par la puissance de l'être-même. Notre époque est caractérisée par l'angoisse du doute et de l'absurde. On a peur d'avoir perdu ou d'être en train de perdre le sens de son existence. Existe-t-il un courage qui puisse triompher de l'angoisse de l'absurde et du doute? En d'autres termes, la foi peut-elle résister à l'absurde? L'acte d'accepter l'absence de sens est en lui-même un acte plein de sens, il est un acte de foi. L'analyse de la nature de la foi fait apparaître : l'expérience de la puissance de l'être devant la manifestation la plus radicale du non-être, l'expérience du non-être dépend de l'expérience de l'être, accepter d'être accepté¹⁸⁷. Le courage d'être possède par lui-même un caractère révélateur. L'affirmation de soi de l'être est une affirmation qui surmonte la négation. L'être est alors la négation de la négation de l'être. La puissance est la possibilité qu'a un être de s'actualiser contre la résistance des autres êtres. Le non-être pousse l'être en dehors de sa retraite, il le force à s'affirmer lui-même de façon dynamique. Le courage a un pouvoir révélationnel, le courage d'être est la clef de l'être-même¹⁸⁸. La source ultime du courage d'être est «Dieu au-dessus de Dieu». Et l'Église qui prêche le crucifié est la médiatrice de ce courage d'être. Participer de une telle Église, c'est recevoir un courage d'être dans lequel on ne peut pas perdre son propre soi et dans lequel on reçoit le monde auquel on appartient.

¹⁸⁷ Paul Tillich, *Le Courage d'être*, *ibid.*, 201.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 205.

Conclusion

La doctrine de la création met en valeur l'amour divin qui sous-tend l'existence de l'humanité. Dieu est le fondement créateur, mieux, le Créateur de toutes choses. Toutefois, comme le souligne le professeur Pedro Castelao¹⁸⁹, il y a une distinction entre le Créateur et ses créatures. Dieu est une singularité absolue, immuable, en opposition à la contingence de ses créatures. Dieu est l'être parfait, l'être par excellence, les créatures quant à elles, n'ont d'existence que par participation à la source même de l'être. Par son geste créateur, Dieu fait apparaître le monde hors de lui. La doctrine de la providence est partie intégrante de la doctrine de la création. Dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* il est écrit: «Ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur; il est tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ (...) l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement»¹⁹⁰. La fonction rédemptrice du Christ est davantage intégrée à l'ensemble du processus créateur. L'homme est considéré comme le centre et le sommet de la création.

Nous avons vu se succéder au cours de l'histoire des courants littéraires et philosophiques tels que: l'humanisme, l'existentialisme, le pragmatisme, la théologie de la libération, etc. qui ont prétendu apporter des réponses à la question de la misère existentielle. Force est de constater qu'ils n'ont pas réussi à libérer l'homme de l'angoisse de la mort, du vide et du désespoir qui le tenaille. Le passage de l'essence à l'existence qui est le résultat de la volonté d'auto-affirmation, a séparé l'homme de l'amour créateur. L'homme devrait donc s'auto-intégrer, c'est-à-dire donner une orientation nouvelle à sa vie. Cette quête de sens, d'auto-affirmation de son soi-centré prendra la forme de la créativité. Le cœur de l'homme continuera à sentir le manque, la privation, le dénuement, tant qu'il ne demeure pas en Dieu, comme le dirait saint Augustin. Dieu a créé par amour et ne peut laisser mourir ses créatures; voilà pourquoi il envoie donc son Fils pour refaire la rédemption du genre humain. Le médiateur est venu rétablir le pont entre Dieu et l'homme. Le chapitre suivant nous dira comment Irénée aborde la question de la création et du mal. Son approche anthropologique situe la création de l'homme dans la vision de la vie même de Dieu, de l'incorruptibilité. L'homme modelé est appelé à progresser suivant un ordre et un rythme.

¹⁸⁹ Pedro Castelao, *La Escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich, ibid.*, 286.

¹⁹⁰ GS 2.

Chapitre III. La création comme progression ver la perfection chez Irénée de Lyon

Introduction

La réflexion théologique d'Irénée est un résumé de la foi professée par l'Église. Il est préoccupé de dire l'essentiel de la foi qui se trouve articulé dans les trois articles fondamentaux: un seul Dieu, le Père tout Puissant qui crée toutes choses, un seul Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut, l'Esprit Saint qui a parlé par les prophètes. L'architecture de sa réflexion s'élabore à partir de l'économie du salut qui prend pour point d'appui, l'enseignement des apôtres (Livre III), les paroles du Seigneur (Livre IV), les épîtres pauliniennes et l'enseignement du Seigneur (Livre V). Il n'isole pas l'enseignement du Christ et des apôtres du message prophétique qui l'a préparé, voire anticipé. C'est dire qu'il projette les textes du Nouveau Testament sur l'arrière-plan des textes de l'Ancien Testament, en reconstituant l'unité des Écritures brisée par les hérétiques¹⁹¹. Son raisonnement sur la création doit se comprendre dans la vision de l'économie divine qui englobe: la création de l'homme, sa chute et son salut par le Verbe, l'Esprit et sa résurrection en vue du jugement dernier. L'homme est créé pour participer à la vie, à l'incorruptibilité et à la gloire de Dieu. L'homme atteste la gloire de Dieu: «car la gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu: si déjà la révélation de Dieu par la création donne la vie à tous les êtres qui vivent sur la terre, combien plus la manifestation du Père par le Verbe donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu»¹⁹². L'économie divine implique la disposition, l'ordre, mieux le plan de l'histoire du salut, la disposition de la grâce du salut à l'humanité.

Toutefois, comment Irénée réussit-il à sauvegarder l'unité de l'Écriture sainte face à ses adversaires, les hérétiques qui semblent travestir le message évangélique? Comment articule-t-il cette anthropologie qui situe l'homme dans la vision de la vie de Dieu? C'est à toutes ces questions que nous tenterons de répondre tout au long de cette réflexion. Nous suivrons les étapes suivantes: (1) l'homme modelé par les deux mains du Père: le Verbe et l'Esprit, (2) fait à l'image et à la ressemblance, (3) appelé à la perfection, (4) l'ordre et le rythme de la progression, (5) péché et mort, (6) l'incarnation

¹⁹¹ Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, introduction, traduction et notes par Adelin Rousseau, Paris, Sources Chrétiennes n° 406, Cerf, 1995, 51.

¹⁹² Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre IV*, Paris, Cerf, 1965, 20, 7.

du Verbe et la divinisation de l'homme, (7) l'héritage de la terre, (8) vision et incorruptibilité. Nous terminerons cette réflexion par une conclusion.

1. L'homme modelé par les deux mains du Père: le Verbe et l'Esprit (Gn 2, 7)

Le modelage de l'homme est l'œuvre du Créateur, de son amour; l'œuvre du Père selon sa puissance, et du Seigneur selon sa sagesse, car il est celui qui nous a faits et modelés¹⁹³. Par lui ont été affermis les Cieux et par le souffle de sa bouche, toute leur puissance. Le livre de la Gn 2, 7 fait justement écho de cette merveilleuse nouvelle de la création: «Dieu modela l'homme en prenant du limon de la terre et insuffla en sa face un souffle de vie». Dans l'épisode de la guérison de l'aveugle né, Jésus guérit cet homme en posant un geste similaire qui rappelle la Main de Dieu qui modela l'homme au commencement. Pour dissiper tout malentendu chez ses disciples, Il leur dit «Ni lui n'a péché, ni ses parents, mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui»¹⁹⁴. Quelles sont ces œuvres de Dieu? Ces œuvres dont il est question ici, c'est le geste de modelage de l'homme, car c'est par un acte que Dieu avait effectué ce modelage. Jésus cracha à terre, fit de la boue et en enduisit les yeux de l'aveugle, montrant par-là de quelle façon avait eu lieu le modelage originel. Le Seigneur qui remodela les yeux était celui qui avait modelé tout l'homme en exécutant la volonté du Père¹⁹⁵. En disant à l'aveugle après lui avoir enduit les yeux de boue: «Va te laver à la piscine de Siloé», le Seigneur lui octroie simultanément le modelage et la régénération opérée par le bain.

Le geste de modelage de l'homme se trouve aussi développé par l'apôtre Paul qui estime qu'il fallait que l'homme soit modelé, pour recevoir ensuite une âme, et enfin entrer dans la communion de l'Esprit¹⁹⁶. Par les Mains du Père que sont le Fils et l'Esprit, l'homme tout entier devient l'image et la ressemblance de Dieu, comme le dit Gn 1, 26: «Faisons l'homme à notre image et notre ressemblance». Depuis la nuit des temps, il y a auprès de Dieu le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit. Dieu crée toutes choses en eux et par eux, en toute liberté et toute indépendance. C'est de lui-même qu'il a pris «la substance des choses qui ont été créées, et le modèle des choses qui ont été

¹⁹³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre V, T.II*, Paris Cerf, 1969, 17, 1.

¹⁹⁴ *Ibid.*, AH V, 15, 1.

¹⁹⁵ *Ibid.*, AH V, 15, 2.

¹⁹⁶ *Ibid.*, AH V, 12, 2.

faites, et la forme des choses qui ont été ordonnées»¹⁹⁷. L'homme parfait est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu.

Irénee répartit l'œuvre créatrice entre les Personnes de la Trinité divine: le Père «créé», pose le fondement; le Fils est le Verbe par lequel le Père «fait» les êtres, donne à chacun la forme d'existence qui lui est propre; l'Esprit est la Sagesse par laquelle le Père «ordonne» l'univers, le revêt de beauté et d'harmonie et, s'il s'agit de l'homme, le «sanctifie et le divinise»¹⁹⁸. C'est dire que la «substance» vient du Père, le «modèle», du Fils, et la «forme», de l'Esprit. Les «Mains de Dieu» chez Irénée trouveraient leur origine dans la comparaison faite au livre de Job, du modelage de l'argile par les mains du potier (Jb 10, 8-9; 14, 15). Dans le cas de l'homme, le modelage a été fait par le Verbe et l'Esprit. Leur ministère se fonderait sur les textes de Proverbe et Jean (Pr 3, 19-20; 8, 21-25; Jn 1, 3). Irénée articule une anthropologie créationnelle qui est trinitaire. Le Père décide de créer, le Fils exécute et l'Esprit s'occupe du parachèvement et de l'ornement, de la nourriture et de la croissance des choses créées et de leur progression dans le temps¹⁹⁹.

Après le modelage de l'homme, vient le moment de l'insufflation du «souffle de vie». Adam est modelé à partir de la terre vierge et de l'eau (Gn 2, 7; *Dem.* 11), par la puissance de Dieu²⁰⁰ qui insuffle dans ses narines un souffle de vie. Le prophète Isaïe semble distinguer le souffle de vie et l'Esprit, car pour lui le souffle a été donné indistinctement à tout le peuple qui habite la terre. Par contre, l'Esprit l'a été exclusivement à ceux qui foulent aux pieds les convoitises terrestres²⁰¹. L'Esprit se trouve dans la sphère à part, aux côtés de Dieu, et rend l'homme vivant. Le souffle est de l'ordre temporel, alors que l'Esprit est éternel. Irénée pour sa part distingue également deux sortes de vie: une vie créée et temporelle, qui est celle de l'homme psychique, et une autre vie, incréée et éternelle, qui est celle de l'homme spirituel²⁰². L'homme serait donc le réceptacle de l'art et la sagesse du Créateur, car comme l'écrit

¹⁹⁷ *Ibid.*, AH IV, 20, 1

¹⁹⁸ Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, *ibid.*, 57.

¹⁹⁹ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre II, Paris, Cerf, 1982, 30, 9.

²⁰⁰ *Ibid.*, AH V, 3, 2.

²⁰¹ *Ibid.*, AH V, 12, 1.

²⁰² *Ibid.*, AH V, 12, 1-2.

Irénee: «Car la gloire de l'homme, c'est Dieu; d'autre part le réceptacle de l'opération de Dieu et de toute sa sagesse et de toute sa puissance, c'est l'homme»²⁰³.

2. Fait à l'image et à la ressemblance

L'homme modelé au commencement par les Mains de Dieu, mieux par le Fils et l'Esprit, est l'image et la ressemblance de Dieu. L'homme qui a été fait à l'image de Dieu est l'homme formé d'un corps et d'une âme à laquelle s'est uni l'Esprit divin, pour former l'homme parfait ou spirituel qui est à la ressemblance de Dieu²⁰⁴. L'image, c'est l'empreinte des doigts de Dieu sur l'être humain. Adam est à la fois image et type du Verbe incarné. On pourrait dire qu'il est image dans l'ordre de la création et type conformément à l'économie du salut. L'évangéliste Luc se fait la voie de cette économie du salut lorsqu'il:

«Montre que la généalogie qui va de la naissance de Notre Seigneur jusqu'à Adam, comporte soixante-douze générations, par lesquelles il unit la fin aux origines; qu'il souligne ainsi que c'est Lui qui a récapitulé en Lui-même tous les peuples dispersés depuis Adam, toutes les langues, toute la génération des hommes, y compris Adam lui-même. De là vient encore que Paul appelle Adam lui-même la "figure de Celui qui devait venir": car le Verbe, Artisan de toute chose, avait ébauché à l'avance ce qui s'accomplirait en Lui-même, l'économie de d'Incarnation concernant le Fils de Dieu, - Dieu formant d'abord l'homme psychique dans le dessein évident de le sauver par l'homme spirituel. Puisqu'en effet, le Sauveur préexistait, il Lui fallait devenir cala même qu'Il allait sauver, pour que ce salut ne fût pas sans objet»²⁰⁵.

L'homme spirituel et parfait tel que relaté par l'apôtre Paul dans le livre 1Co 2, 15 est celui qui est à l'image et la ressemblance de Dieu. L'Esprit dans ce cas de figure, apparaît comme le principe actif d'assimilation de l'homme à Dieu. L'Esprit est le *Paraclet*²⁰⁶ que le Seigneur a promis d'envoyer pour adapter l'homme à Dieu. Irénée de Lyon développe une anthropologie tripartite qu'on pourrait rattacher au texte de 1 Th 5, 23: «...trois choses, ainsi que nous l'avons montré, constituent l'homme parfait: la chair, l'âme et l'esprit. L'une d'elles sauve et forme, à savoir l'Esprit; une autre est sauvée et formée, à savoir la chair; une autre enfin se trouve entre celles-ci, à savoir l'âme, qui tantôt suit l'Esprit et prend son envol grâce à lui, tantôt se laisse persuader par la chair et tombe dans les convoitises terrestres»²⁰⁷. Ces trois choses dont l'homme est constitué, sont classées sous l'angle du salut: l'Esprit sauve, la chair est sauvée et

²⁰³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre III*, Paris, Cerf, 1952, 20, 2.

²⁰⁴ Cf. 1 Co 2, 15; 3, 1; Gn 1, 16; 1 Th 5, 23; *AH V*, 6, 1

²⁰⁵ *Ibid.*, *AH III*, 22, 3.

²⁰⁶ *Ibid.*, *AH III*, 17, 2.

²⁰⁷ *Ibid.*, *AH V*, 9, 1.

L'âme est intermédiaire entre l'un et l'autre. L'âme est adaptée au corps dont elle a la forme, comme l'eau versée dans un vase épouse la forme de ce vase et, si elle vient à y geler, possède les contours du vase dans lequel elle a gelé²⁰⁸. Le corps reçoit de l'âme le souffle, la vie, la croissance et la cohésion. D'après Irénée, le corps serait semblable à un instrument, et l'âme jouerait le rôle d'artiste. C'est dire que l'âme commande le corps, à la manière d'un artiste qui conçoit une œuvre d'art et la réalise lentement²⁰⁹. L'homme selon Irénée est formé de l'âme, de la chair modelée et de l'Esprit. Moulu, puis pétri par la patience avec le Verbe de Dieu et cuit au four, l'homme doit être apte au festin du Roi: «Je suis froment du Christ, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain de Dieu»²¹⁰. Par le bain du baptême, nos corps ont reçu l'unité qui les rend incorruptible, cependant nos âmes l'ont reçue par l'Esprit.

3. Appelé à la perfection

Irénée part d'un présupposé anthropologique selon lequel l'homme, créé par Dieu et établi maître de la terre, de tout ce qu'elle renfermait et des serviteurs qui s'y trouvaient; cet homme était un enfant. Il devait se développer pour arriver à l'état adulte (*Dem.* 12). L'appellation d'enfant exprime ici l'étape qui précède la connaissance du bien et du mal; trait qui caractérise à la fois l'homme et l'enfant. Et comme le dit Irénée, pour que l'éducation et la croissance de cet enfant se fassent dans les délices, il lui fut préparé un lieu où il bénéficiait de l'air, de la beauté, de la lumière, de la nourriture, des plantes, des fruits, et de toutes choses nécessaires à la vie. Répondant aux gnostiques qui opposent la perfection de la "nature pneumatique" à l'imperfection originelle d'Adam qui serait, d'après eux, le signe de l'impuissance du Créateur, Irénée démontre que la plasmation, le modelage, et la *teleiôsis*, la perfection, sont ce qui fonde la liberté de l'homme en vue de la progression vers Dieu. La progression suppose, mieux implique le «temps de la croissance» et de «l'accoutumance». Le Verbe de Dieu se promenait et s'entretenait avec l'homme, préfigurant ce qui était à venir, car comme l'écrit Irénée:

«Dieu pouvait, quant à lui, donner dès le commencement la perfection à l'homme, mais l'homme était incapable de la recevoir, car il n'était qu'un petit enfant. Et c'est pourquoi aussi Notre Seigneur, dans les derniers temps, lorsqu'il récapitula en lui toutes choses, vint à nous, non tel qu'il le pouvait, mais tel que nous étions capables de le voir: il

²⁰⁸ *Ibid.*, AH II, 19, 6.

²⁰⁹ *Ibid.*, AH II, 33, 4.

²¹⁰ *Ibid.*, AH V, 28, 4.

pouvait, en effet, venir à nous dans son inexprimable gloire, mais nous n'étions pas encore capables de porter la grandeur de sa gloire. Aussi, comme à de petits enfants, le Pain parfait du Père se donna-t-il à nous sous forme de lait-ce fut sa venue comme homme-, afin que, nourris pour ainsi dire à la mamelle de sa chair et accoutumés par une telle lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous puissions garder en nous-mêmes le Pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père»²¹¹.

L'homme est imparfait à double titre, tant comme enfant que comme charnel. Il était enfant, c'est-à-dire n'ayant pas encore atteint un jugement mûr, et c'est ce qui ressort dans cet autre texte d'Irénée:

«Dieu avait le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci, nouvellement venu à l'existence, était incapable de la recevoir, ou, l'eût-il même reçue, de la contenir, ou, l'eût-il même contenue, de la garder. Et c'est pourquoi le Verbe de Dieu, alors qu'il était parfait, s'est fait petit enfant avec l'homme, non pour lui-même, mais à cause de l'état d'enfance où était l'homme, afin d'être saisi selon que l'homme était capable de le saisir. Ce n'est donc pas du côté de Dieu qu'était l'impuissance et l'indigence, mais du côté de l'homme nouvellement venu à l'existence: car il n'était pas incréé»²¹².

En tant qu'enfant, l'homme doit recevoir la nourriture d'enfant. L'apôtre Paul distingue à ce propos deux types de nourritures: le pain et le lait, qui correspondent à l'âge de l'enfant et à celui de l'adulte. Cependant, si nous nous référons à l'histoire paradisiaque, il y a en fait trois nourritures qui sont en relation directe avec les trois étapes de l'histoire du salut: les fruits du paradis, le lait du «Verbe fait chair» et le «Pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père ». Toutefois, en tant que «charnel», l'homme se doit de s'efforcer d'être spirituel et comme «être nouvellement créé», il est appelé à progresser vers «l'incréé», qui est la même chose que le «parfait». La progression vers la perfection passe par des luttes, mieux, par un véritable combat pour éviter de se faire écraser. C'est ce que l'apôtre Paul exprime dans 1 Co 9, 24-27, repris par Irénée dans *Adversus haereses*: «cet excellent athlète, nous invite au combat pour l'incorruptibilité, pour que nous soyons couronnés et estimions précieuse cette couronne conquise de haute lutte et non surgie automatiquement; et plus elle résultera pour nous de la lutte, plus elle aura de prix, et, plus elle aura de prix, plus nous l'aimerons éternellement»²¹³. L'homme est «récemment créé» et l'orgueil consiste à ne pas accepter d'être une créature, au lieu de rendre grâce à Dieu d'avoir été fait. Toutefois, l'homme est créé pour partager la gloire de Dieu, qu'Irénée nomme la «gloire de l'incréé»:

«Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est l'acheminement par lequel l'homme créé et modelé devient "à l'image et à la ressemblance" du Dieu incréé: le Père décide et

²¹¹ *Ibid.*, AH IV, 38, 1.

²¹² *Ibid.*, AH IV, 38, 2.

²¹³ *Ibid.*, AH IV, 37, 7.

commande, le Fils exécute et modèle, l'Esprit nourrit et fait croître, et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé: car il n'y a de parfait que l'Incréé et celui-ci est Dieu. Quant à l'homme, il fallait qu'il vînt d'abord à l'existence, qu'étant venu à l'existence il grandît, qu'ayant grandi il devînt adulte, qu'étant devenu adulte il se multipliât, que s'étant multiplié il prît des forces, qu'ayant pris des forces il fût glorifié et enfin, qu'ayant été glorifié, il vît son Seigneur: car c'est Dieu qui doit être vu un jour, et la vision de Dieu procure l'incorruptibilité, et l'incorruptibilité fait être près de Dieu»²¹⁴.

Il y a donc un «ordre et un rythme», dans la progression vers la perfection, semblable à la croissance de l'homme. Nous pouvons dire que cet ordre est celui de l'économie divine qui va de la création de l'homme à la vision de Dieu dans la gloire.

4. L'ordre et le rythme de la progression

L'ordre et le rythme de la progression peuvent se concevoir tant sur le plan trinitaire que sur plan de l'histoire du salut. En d'autres termes il s'agit de deux manières de voir l'économie du salut: d'un point de vue descendant, pour parler de l'économie de la création; et d'un point de vue ascendant, pour désigner l'économie de la rédemption²¹⁵. La progression se fait vers le Père, dans le Fils, par l'Esprit. Cependant, il y a aussi un ordre ascendant qui part de l'Esprit vers le Fils et du Fils vers le Père. C'est l'ordre de la finalité de l'existence qui est la vision de Dieu. En d'autres mots, le *telos* de la création c'est la contemplation de Dieu dans la vision béatifiante:

«Par lui-même, en effet, l'homme ne pourra jamais voir Dieu; mais Dieu, s'il le veut, sera vu des hommes, de ceux qu'il veut, quand il veut et comme il veut. Car Dieu peut tout: vu autrefois par l'entremise de l'Esprit selon le mode prophétique, puis vu par l'entremise du Fils selon l'adoption, il sera vu encore dans le royaume des cieux selon la paternité, l'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le conduisant au Père, et le Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle, qui résultent de la vue de Dieu pour ceux qui le voient» (AH IV, 20, 5).

Au centre de l'économie descendante et ascendante, il y a le Verbe. Cet Artisan de toutes choses, celui-là même qui a modelé l'homme au commencement, ayant trouvé son ouvrage abîmé par le mal, l'a guéri de toutes les manières possibles. Et la progression de l'homme à Dieu est envisagée du point de vue de l'histoire du salut comme une progression à travers les diverses alliances:

«Car, comme la nouvelle Alliance était connue et prédite par les prophètes, Celui qui devait l'établir était prêché lui aussi conformément au bon plaisir du Père: il était manifesté aux hommes de la manière que Dieu voulait, afin que ceux qui mettraient en lui leur confiance puissent progresser sans cesse et, par les diverses alliances, atteindre à

²¹⁴ Cf. Sg 6, 19; AH IV, 38, 3.

²¹⁵ *Ibid.*, AH IV, 38, 3.

la plénitude achevée du salut. Car il n'y a qu'un seul salut et qu'un seul Dieu; mais, pour conduire l'homme à son achèvement, il y a des préceptes multiples, et nombreux sont les degrés qui l'élèvent jusqu'à Dieu»²¹⁶.

L'une des richesses de la réflexion théologique d'Irénée réside en sa capacité à mettre en corrélation les quatre alliances: celles d'Adam, de Noé, de Moïse et de Jésus: La première, avant le déluge, correspond au temps d'Adam, la seconde, après le déluge, se réfère au temps de Noé, la troisième qui se réfère au don de la Loi, fait allusion à l'époque de Moïse, enfin la quatrième, qui renouvelle l'homme et récapitule tout en elle-même, celle qui, par l'Évangile, élève les hommes et leur fait prendre leur envol vers le royaume céleste²¹⁷. Ces quatre alliances sont celles de la création, de la paix, du don de la Loi et de l'Évangile. C'est donc à travers la totalité de l'histoire du salut que l'homme progresse vers Dieu.

5. Péché et mort

Dans le premier homme, Adam, l'homme a été enchaîné à la mort par le fait de la désobéissance. La substance de la chair qui avait perdu le souffle de vie est livrée à la mort. Celle-ci, c'est-à-dire la mort avait régné sur la chair par la désobéissance d'une vierge. Et l'apôtre qui se soucie de la félicité de l'homme créé pour la gloire de Dieu, écrit: «Faites mourir vos membres terrestres qui sont l'adultère, la fornication, l'impureté, le libertinage, l'idolâtrie, la magie, les inimités, la discorde, la jalousie, les emportements, les cabales, les dissensions, les factions, les envies, les beuveries, les orgies, les passions, la convoitise, l'avarice»²¹⁸. Ces vices ont provoqué la rupture entre le Créateur et la créature. Toutefois, Irénée tente de répartir les responsabilités de cette rupture.

a) La jalousie du serpent

Irénée est l'un des Pères de l'Église à avoir compris les Écritures saintes dans leur profondeur. Il nous dit que la corruption et la mort sont la conséquence de l'apostasie, et l'origine de l'apostasie se trouve dans le serpent. Car selon lui, le serpent est «l'initiateur de l'apostasie»²¹⁹, c'est-à-dire initiateur de la séparation ou initiateur de la transgression, puis d'ajouter: «à cause de la jalousie et de l'envie qu'il éprouvait à

²¹⁶ *Ibid.*, AH IV, 9, 3.

²¹⁷ *Dem.* 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. AH III, 11, 8.

²¹⁸ *Ibid.*, AH V, 12, 2.

²¹⁹ *Ibid.*, AH III, 23, 3-5.

l'égard de l'homme»²²⁰. Jaloux de l'homme à cause des nombreux dons que Dieu lui avait accordés, il persuade l'homme de désobéir au commandement de Dieu. Voilà comment, dit Irénée, le serpent est devenu l'initiateur du péché par son mensonge. Ceci nous rappelle l'épisode du meurtre d'Abel par son frère Caïn. Ce dernier, Caïn dont le diable a saturé l'existence de jalousie et de méchanceté face à son frère cadet, va jusqu'à commettre l'irréparable accumulant pour ainsi dire péché sur péché (Gn 4, 7). Il est aussi évident que Dieu établit une inimitié entre le serpent, la femme et sa descendance. Le feu éternel est justement préparé pour ce séducteur qui a fait pécher l'homme.

b) La désobéissance et la mort

La mort est introduite dans le monde par la désobéissance d'Adam. Cette première tentation, celle d'Adam doit se comprendre à la lumière de celle du Christ. Il y a une identité de situation entre la tentation d'Adam²²¹ et celle du Christ, comme le souligne Ysabel de Andia:

«-le diable tente par une nourriture (Gn 3,1.4.5; Mt 4, 3; AH V, 23, 1), - qui est un mensonge sous le couvert de l'Écriture (Gn 3, 4; Mt 4, 6) "Non vous ne mourrez point! Car Dieu sait que, du jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal", - et un appel à transgresser le commandement de Dieu (Gn 3, 4-5; Mt 4, 9); mais la différence est totale entre l'attitude d'Adam et celle du Christ: - il y a d'un côté la satiété d'Adam, de l'autre, la faim du Christ, - d'un côté, l'orgueil du serpent et celui d'Adam, de l'autre, l'humilité du Christ, - d'un côté, la désobéissance d'Adam, de l'autre, l'obéissance du Christ»²²².

L'homme vaincu et brisé par la désobéissance ne peut se façonner de nouveau lui-même et obtenir la palme de la victoire. Il est tombé au pouvoir du péché, il lui est difficile de recevoir en cet état le salut. Voilà pourquoi le Fils de Dieu, Verbe incarné s'est abaissé «jusqu'à la mort», en consommant «l'économie» de notre salut²²³. Irénée situe l'événement péché dans la vision de la récapitulation d'Adam par le Christ. C'est dans cette perspective qu'il faut lire le texte de Rm 5, 12-19 sur le péché d'Adam, source de mort, et la victoire du Christ sur la Croix, source de la vie immortelle. Dans le texte de Rm 5, 12 repris dans AH III, il écrit: «De même que, par la désobéissance d'un seul homme, le péché a fait son entrée et que, par le péché, la mort a prévalu, de même,

²²⁰ *Dém.* 16.

²²¹ *Ibid.*, AH V, 23, 1.

²²² Cf. Ysabel de Andia, "L'homme vivant, Gloire de Dieu", *l'anthropologie d'Irénée de Lyon, in Avec les Pères de l'Église, penser l'homme devant Dieu. L'homme image de Dieu*, session de rentrée du premier cycle, du 18 au 19 septembre 2000, sous la direction de Isabelle Bochet et Michel Fédou, Patristique médiasèvres, Paris, 2001, 18.

²²³ *Ibid.*, AH III, 18, 2.

par l'obéissance d'un seul homme, la justice a été introduite et a produit des fruits de vie chez les hommes qui, autrefois, étaient mort»²²⁴. Par la désobéissance du premier homme modelé dans la terre vierge, beaucoup sont devenus pécheurs et ont perdu la vie, et l'obéissance d'un homme, premier né de la Vierge, beaucoup sont justifiés et reçoivent le salut. Dans le livre V de *Adversus Haereses*, Irénée mentionne le combat qui est le nôtre contre l'ennemi et notre victoire sur lui dans le Christ en ces termes: "Récapitulant donc en lui-même toutes choses, il a récapitulé aussi la guerre que nous livrons à notre ennemi: il a provoqué et vaincu celui qui, au commencement, en Adam, avait fait de nous ses captifs, et il a foulé aux pieds sa tête, selon les paroles de Dieu au serpent que l'on trouve dans la Genèse: «Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité; il observera ta tête et tu observeras son talon» (Gn 3, 15). Si par la défaite d'un homme, notre race était descendue dans la mort, par la victoire d'un autre homme, nous sommes remontés vers la vie. Pour détruire la désobéissance originelle de l'homme perpétrée par le bois, Irénée écrit: «Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix»²²⁵, guérissant ainsi par son obéissance sur le bois la désobéissance qui s'était accomplie par le bois.

Adam est tombé à cause de sa désobéissance au commandement divin, le Christ quant à lui, a vaincu par son obéissance à Dieu. Devenu médiateur entre Dieu et les hommes, il a fléchi en notre faveur son Père contre qui nous avons péché en le consolant de notre désobéissance par son obéissance. Il en va de même pour Marie qui a récapitulé en elle Ève, en obéissant là où elle avait désobéi. Si Ève, en désobéissant, devint cause de mort pour elle-même et pour le genre humain, Marie, ayant pour époux l'homme qui lui avait été destiné par avance, et vierge, devint par son obéissance, source de salut pour elle-même et le genre²²⁶ humain. Le nœud que la désobéissance d'Ève avait lié par son incrédulité, la Vierge Marie l'a délié par sa foi. Irénée réussit à établir une relation entre Gn 3 et Ph 2: la kénose du Christ est l'envers du péché d'Adam, elle révèle l'orgueil face à l'abaissement par humilité²²⁷, mieux l'abaissement par l'humilité face à orgueil.

²²⁴ *Ibid.*, AH III, 21, 10.

²²⁵ *Ibid.*, AH V, 16, 3.

²²⁶ *Ibid.*, AH III, 22, 4; AH V, 19, 1.

²²⁷ *Ibid.*, AH V, 16, 3; *Dém.* 33.

6. L'incarnation du Verbe et la divinisation de l'homme

L'incarnation est au cœur de la divinisation de l'homme ou de son adoption filiale car, selon Irénée, «le Fils de Dieu est devenu Fils de l'homme pour qu'à son tour, l'homme devînt fils de Dieu»²²⁸. Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que l'homme entre en communion avec Dieu en recevant l'adoption et devienne fils de Dieu. On ne peut recevoir "l'incorruptibilité" et "l'immortalité" sans une union étroite avec celle-ci. Le Fils de Dieu s'est fait visible, afin que nous recevions une participation à l'incorruptibilité. Jésus Christ, annoncé par les prophètes, issu du fruit des entrailles de David, «l'Emmanuel», «le Messager du Grand Conseil» du Père, est celui par qui Dieu a fait se lever, dit Irénée, sur la maison de David le Soleil levant et le juste, il a dressé pour elle «une Corne de Salut»²²⁹. Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ, Notre Seigneur, à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes pour faire de nous cela même qu'il est. Il s'est fait ce que nous sommes, c'est dire de substance terrestre et mortels, pour faire de nous-mêmes cela même qu'il est, immortel et incorruptible. Le Verbe s'est incarné pour notre salut (Jn 1, 14). *L'oïnt* de Dieu est descendu dans les régions inférieures de la terre, comme le dit le roi David, pour délivrer mon âme des profondeurs de l'enfer²³⁰. Des deux Adam, c'est l'Adam eschatologique, le Christ, Verbe incarné, qui rend manifeste l'Image selon laquelle l'homme a été fait, en vivifiant en celui-ci cette image. Le Verbe est Image du Père avant d'être incarné et, ce qu'il est, en tant que Dieu, il le rend visible dans son incarnation, en tant qu'homme, en rendant visible l'image de Dieu en l'homme. Irénée qui intuitionne mieux l'Écriture que ces hérétiques, écrit:

«La vérité de tout cela apparut lorsque le Verbe de Dieu se fit homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui, pour que, par la ressemblance avec le Fils, l'homme devienne précieux aux yeux du Père. Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait: c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'est facilement perdue. Mais, lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre: il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme pleinement semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible»²³¹.

²²⁸ *Ibid.*, AH III, 10, 2.

²²⁹ *Ibid.*, AH III, 16, 3.

²³⁰ *Ibid.*, AH V, 31, 1.

²³¹ *Ibid.*, AH V, 16, 2.

Il y a une double relation entre l'homme et le Verbe: l'homme est fait à l'image du Verbe et le Verbe fait chair montre la vérité de son image. La chair du Verbe faite chair manifeste l'image et la similitude cachée dans le plasma d'Adam. Il fait apparaître l'image et rétablit la ressemblance en rendant l'homme semblable au Père invisible. Toutefois, la gloire de Dieu apparaît dans son éclat dans la chair glorieuse du Verbe. Jésus né de Marie est un «Christ» descendu d'en-haut. Dans l'épître aux Galates, Paul écrit: «lorsqu'est venue la plénitude du temps, Dieu a envoyé son Fils, fait de la femme, fait sous la Loi, pour racheter ceux qui étaient sous la Loi, pour que nous recevions l'adoption de fils» (Gal 4, 1-5). Fils de Dieu qui s'est fait Fils de l'homme pour que par Lui nous recevions l'adoption filiale, l'homme portant et contenant et embrassant le Fils de Dieu. Il y a un seul Dieu le Père, un seul Christ Jésus notre Seigneur, venant récapituler tout en lui. Dans le tout est inclut l'homme modelé par Dieu. Il récapitule l'homme aussi en Lui, d'Invisible devenu visible, d'Incompréhensible au compréhensible, d'«Impassible» au «passible», de Verbe homme, «récapitulant tout» en Lui. Il a la souveraineté sur le monde visible et corporel, assumant en lui la primauté. Il est la tête de l'Église et attire tout à Lui au moment opportun²³². En Lui l'homme a été introduit dans une expérience très profonde de longanimité, de patience, de la miséricorde et de la bonté de Dieu. Il a lié le fort, libéré les infirmes, donné le salut à l'œuvre de ses mains en détruisant le péché. Il a fait adhéré l'homme à Dieu.

7. L'héritage de la terre

L'héritage de la terre est le résultat de la promesse faite par Dieu à Abraham et l'accomplissement des bénédictions des patriarches. Dieu a promis l'héritage de la terre à Abraham et à sa postérité. Et si donc ni Abraham ni sa postérité, mieux ceux qui sont justifiés par la foi, ne reçoivent d'ici-bas l'héritage sur terre, du moins, ils le recevront lors de la résurrection des justes, car Dieu est véridique et fidèle en tout ce qu'il dit et fait²³³. Cette promesse faite par Dieu à nos pères, comme le dit Pierre et Jean a été accomplie par Jésus. En instituant l'eucharistie le jeudi saint, lorsqu'Il tendit la coupe à ses disciples, Jésus leur disait: «Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle Alliance, qui va être répandu pour un grand nombre en rémission des péchés. Je vous le dis, je ne boirai plus désormais du fruit de cette vigne, jusqu'au jour où j'en

²³² *Ibid.*, AH III, 16, 6.

²³³ *Ibid.*, AH V, 32, 2.

boirai du nouveau avec vous dans le royaume de mon Père»²³⁴. Il apparaît suffisamment clair que c'est dans l'héritage de la terre que le Seigneur boira à nouveau le fruit de la vigne, cette terre que lui-même renouvellera et rétablira. En promettant de boire du fruit de la vigne avec ses disciples, il fait connaître à la fois l'héritage de la terre en lequel sera bu le fruit nouveau de la vigne, et la résurrection corporelle de ses disciples²³⁵. L'héritage de la terre a une dimension eucharistique, car c'est là qu'abondent le blé et le vin. L'Évangile de Mt 5, 5 repris par Irénée dans le Livre V de *Adversus Haereses*, dit justement: «Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre en héritage». Cette image montre surtout qu'il y a une dimension eucharistique de la création nouvelle qui regorge de blé et de vin. Il y aura une coupe nouvelle, comme il y aura des cieux nouveaux et une terre nouvelle, et un festin eschatologique. Ce festin est à la fois le festin d'Abraham, d'Isaac et de Jacob²³⁶ et le festin des noces du fils du Roi²³⁷; c'est le festin d'incorruptibilité où les invités devront venir en habit de noces.

Notre auteur pense la fin eschatologique à partir des textes du Nouveau Testament: le jugement dernier (Mt 22, 1-14; 25, 31-46); sur le passage de la figure de ce monde (1 Co 7, 31), toutefois, les hommes n'iront pas au néant, mais progresseront dans l'être²³⁸. Irénée considère deux sortes de qualités du temps: une négative liée à la transgression de l'homme dans laquelle la figure de ce monde passe, et une autre positive qui concerne la progression dans l'être ou la maturation du fruit. L'image du fruit renvoie à la moisson eschatologique (Mt 21, 13) où il est écrit: «le fruit de la liberté» sera récolté, la paille sera brûlée au feu²³⁹. C'est dire que la récolte du fruit sera faite par le Verbe dans les derniers temps. Celui qui aura produit «le fruit de l'Esprit sera sauvé de toute manière à cause de la communion avec l'Esprit»²⁴⁰. C'est aussi le lieu de noter que la descente de la Jérusalem céleste est une prélude à l'assomption de l'Église au ciel (Ap 21, 1-4). La Jérusalem terrestre sera rebâtie selon le modèle de la Jérusalem d'en-haut comme il est écrit: «Voici que, sur mes mains, j'ai peint les murs et tu es sans cesse devant mes yeux»²⁴¹. C'est en elle que règneront les justes comme le dit le prophète Jérémie.

²³⁴ *Ibid.*, AH V, 33, 1

²³⁵ *Ibid.*, AH V, 33, 1.

²³⁶ Cf. Mt 8, 11; AH V, 30, 4.

²³⁷ Cf. Mt 22, 1-14; AH IV, 36, 6

²³⁸ *Ibid.*, AH V, 36, 1.

²³⁹ *Ibid.*, AH IV, 4, 1.

²⁴⁰ *Ibid.*, AH V, 11, 1.

²⁴¹ Is 49, 16; AH V, 32, 2.

Lorsque Iréné parle de Jérusalem, il fonde sa compréhension à partir de deux modèles: la Jérusalem d'en-bas et celle d'en-haut. La première est comparée à la paille, ce qui renvoie évidemment au cosmique, la seconde par contre fait référence à la liturgie. La Jérusalem d'en-haut est libre, elle est notre Mère; c'est la Jérusalem peinte sur les mains de Dieu. C'est elle que Jean a vue descendre sur la terre nouvelle, ce qu'il nomme le tabernacle de Dieu avec les hommes qui vient habiter au milieu d'eux; il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur²⁴². C'est dans cette Jérusalem-là que les justes s'exerceront à l'incorruptibilité et se prépareront au salut, tout comme de ce tabernacle dont Moïse a reçu le modèle sur la montagne. Toutefois, l'apôtre Paul nous dit: «Ne vous trompez pas! Si le Verbe de Dieu n'habite pas en vous et si l'Esprit du Père ne vient pas en vous, et si vous menez une vie vaine et quelconque, alors, comme n'étant rien d'autre que chair et sang, vous ne pourrez hériter du royaume de Dieu»²⁴³.

8. Vision et incorruptibilité

Au terme de l'ascension, de la progression vers Dieu, l'incorruptibilité est accordée à l'homme dans la vision du Père. Dans AH IV, Irénée suggère «l'ordre, le rythme et le mouvement par lequel l'homme créé s'approche de l'Incréé»²⁴⁴. Dieu se laisse voir à travers l'économie du salut et dans la vision de gloire. Le premier est centré sur l'homme, alors que le deuxième l'est sur Dieu. Dieu nous ne pouvons le connaître dans sa grandeur, c'est qu'il se montre à nous selon son amour:

«Les prophètes annonçaient que Dieu serait vu des hommes, conformément à ce que dit aussi le Seigneur: “Bienheureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu”. Certes, selon sa grandeur et son inénarrable gloire, “nul ne verra Dieu et vivra”, car le Père est insaisissable; mais, selon son amour, sa bonté envers les hommes et sa toute-puissance, il va jusqu'à accorder à ceux qui l'aiment le privilège de voir Dieu, car “ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu”. Par lui-même, en effet, l'homme ne pourra jamais voir Dieu; mais Dieu, s'il le veut sera vu des hommes, de ceux qu'il veut, quand il veut et comme il veut»²⁴⁵.

Irénée explique l'Écriture par l'Écriture, car la béatitude des cœurs purs de Mt 5, 8 contredisent en quelque sorte l'interdit de l'Ex 33, 20. Dans AH V Irénée écrit: «Car Dieu peut tout: vu autrefois par l'entremise de l'Esprit, selon le mode prophétique, puis par l'entremise du Fils, selon l'adoption, il sera vu encore dans le royaume des cieux, selon la paternité, l'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils le

²⁴² *Ibid.*, AH V, 35, 2.

²⁴³ *Ibid.*, AH V, 9, 4.

²⁴⁴ *Ibid.*, AH IV, 38, 3.

²⁴⁵ *Ibid.*, AH V, 20, 5.

conduisant au Père, et le Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle, qui résultent de la vue de Dieu pour ceux qui voient»²⁴⁶. Il y a chez notre auteur, trois modes du don de l'Esprit et trois modes de la vision de Dieu: le mode prophétique, d'adoption et de paternité. Le passage de l'un à l'autre suit un progrès: l'Esprit conduit l'homme au Fils, qui le conduit au Père. Le dynamisme qui s'opère à l'intérieur du progrès est trinitaire. Dans notre lecture de *Adversus Haereses*, nous nous rendons compte que celui-ci s'achève par l'ascension de l'homme vers le Père:

«...un seul et même Dieu Père: c'est lui qui a modelé l'homme et promis aux pères l'héritage de la terre; c'est lui qui le donnera lors de la résurrection des justes et réalisera ses promesses dans le royaume de son Fils; c'est lui, enfin, qui accordera, selon sa paternité, ces biens "que l'œil n'a pas vus, que l'oreille n'a pas entendus et qui ne sont pas montés au cœur de l'homme" (1 Co 2, 9). Il n'y a, en effet, qu'un seul Fils qui accomplit la volonté du Père, et qu'un seul genre humain, en lequel s'accomplissent les mystères de Dieu. Ces mystères, "les anges aspirent à les contempler" (1 P 1, 12), mais ils ne peuvent scruter la Sagesse de Dieu, par l'action de laquelle l'ouvrage par lui modelé est rendu conforme et corporel au Fils: car Dieu a voulu que sa Progéniture, le Verbe premier-né, descende vers la créature, c'est-à-dire vers l'ouvrage modelé, et soit saisie par elle, et que la créature à son tour saisisse le Verbe et monte vers lui, dépassant ainsi les anges et devenant "à l'image et à la ressemblance de Dieu»²⁴⁷.

L'homme uni à l'Esprit peut voir le Père, et s'il est conformé et incorporé au Fils en saisissant le Verbe, il peut monter vers le Père. L'Esprit vivifie l'homme et lui donne à voir Dieu. C'est dire que c'est dans la vision de Dieu que l'homme devient parfait «à l'image et à la ressemblance de Dieu».

²⁴⁶ *Ibid.*, AH V, 20, 5.

²⁴⁷ Cf. Gn 1, 26; AH V, 36, 3.

Conclusion

L'anthropologie irénienne souligne le rôle combien déterminant de l'Esprit dans la création de l'homme et dans sa progression vers Dieu. Cette anthropologie créationnelle bat en brèche la vision gnostique de l'homme spirituel ou pneumatique. On retrouve tout au long de l'argumentation irénienne, une relation de communion entre l'Esprit et la chair et l'économie du salut, dans la progression de l'union de la chair et de l'Esprit brisée par le péché. L'Esprit dans l'anthropologie d'Irénée est à la fois nourriture et vêtement. La chair du Christ, Verbe de Dieu incarné a besoin d'être transformé par l'Esprit pour être glorifiée. Le Verbe de Dieu, ce médiateur s'est abaissé en devenant chair pour que la chair soit porteuse d'Esprit.

Il est à rappeler pour terminer que le don de l'Esprit répandu sur les apôtres, sur l'humanité le jour de la Pentecôte²⁴⁸, fonde la dimension ecclésiale de toute anthropologie chrétienne. C'est dans l'Église qu'a lieu la nouvelle génération de l'homme par le baptême d'eau et d'Esprit. L'homme vivant est "vivant grâce à la participation de l'Esprit, et homme, par la substance de la chair"²⁴⁹. Le modèle de l'homme spirituel est le martyr, car il méprise la mort et en lui éclate la puissance de l'Esprit. Irénée fait usage des termes d'économie et de récapitulation, lesquels sont propres à l'hymne aux Ephésiens (Eph 1, 10 & 11). L'unité de l'économie est semblable à l'unité architecturale d'un édifice ou à l'unité mélodique d'une «symphonie»²⁵⁰. Toute l'économie est une, étant donné qu'un et le même est le Père qui ne cesse de peindre en elle l'image de son Fils. Dieu est l'acteur du Salut, le Verbe est le dispensateur ou l'économe de la grâce du Père²⁵¹. L'économie vise le salut de l'homme, c'est le caractère sotériologique et elle pointe aussi vers la récapitulation de tout dans le Christ. La récapitulation est le rattachement d'Adam au Christ, de l'homme à Dieu et de l'histoire des hommes au Christ²⁵². Économie et récapitulation sont les deux termes employés par Irénée pour traiter de l'histoire du salut.

²⁴⁸ *Ibid.*, AH III, 24, 1.

²⁴⁹ *Ibid.*, AH V, 9, 2.

²⁵⁰ *Ibid.*, AH IV, 14, 2.

²⁵¹ *Ibid.*, AH IV, 38, 3.

²⁵² *Ibid.*, AH III, 22, 3.

Conclusion générale

Mettre en dialogue deux auteurs comme Paul Tillich et Irénée de Lyon, lesquels font acte théologique avec des présupposés anthropologiques distinctes, c'est entreprendre une aventure risquée. Nous avons mesuré le poids de ce risque, non pas pour nous-mêmes, mais plutôt vis-à-vis de *l'alter ego*. Le bon sens aura voulu que nous fassions un travail linéaire ou chronologique, c'est-à-dire partir d'Irénée (II^{ème} siècle) pour aboutir à Paul Tillich (XX^{ème} siècle) et voir dans quelle mesure le débat théologique autour de la création a évolué. Ce renversement des choses montre à suffisance toute la richesse du débat théologique. Pour le dire avec d'autres mots, la théologie dogmatique, le champ dans lequel se travail s'inscrit, invite à l'ouverture d'esprit, mieux à la capacité d'apporter du neuf au débat tout en maintenant ferme l'essentiel de la foi chrétienne. Il s'agit de rompre en quelque sorte avec cette mauvaise compréhension du terme «dogmatique».

Lorsque Tillich parle de la création dans une perspective théologique, il la différencie de la création humaine, culturelle, artistique, politique ou technique. Le mot création revêt chez lui trois sens possibles qui s'entremêlent ou s'entrecroisent. Le sens premier du mot création renvoi à la «théologie de la création», le deuxième sens fait allusion à la «créaturité» mieux le salut de l'homme créé, le troisième sens se réfère à ce qui est le corrélat de la créaturité: la créativité divine. Le monde est créé par Dieu, seulement par Dieu *ex nihilo*. Il est donc essentiellement et foncièrement bon, même si existentiellement cette bonté a été corrompue, mieux, aliénée par le péché.

C'est le lieu de rappeler que dans son argumentation en faveur de la création *ex nihilo*, Tillich s'oppose à la fois à des conceptions émanatistes et panthéistes. Il y a entre le Créateur et la créature une relation d'hétérogénéité et une subordination radicale. Si le monde vient de Dieu, il n'est pas Dieu. Chez Tillich, il apparaît avec clarté que la doctrine de la création fournit à celle de l'incarnation et de l'eschatologie leur soubassement et leur cohérence. Le Christ est présenté comme le «second Adam», c'est dire que le salut surgit d'une nouvelle création en Christ. Si l'homme, ayant perdu le fondement créateur, doit se maintenir dans un courage plein d'espérance, il n'en demeure pas moins que son salut est un pur acte d'amour de Dieu. En théologien luthérien, Tillich accorde une grande importance à la chute et à ses mobiles.

Irénée de Lyon pour sa part, comme l'avons indiqué dès l'introduction, sa dispute avec les hérétiques vise à préserver ce que Dieu a créé avec amour et que le péché est venu dénaturer, mais que Dieu veut sauver à nouveau. L'homme, dit Irénée, n'est pas créé pour la mort, mais pour la vie, pour l'incorruptibilité, mieux pour contempler la gloire de Dieu, celle qu'il a perdue par sa désobéissance. Chez Irénée de Lyon, la foi est intimement liée à notre salut. La foi recommande qu'il faut se souvenir du baptême reçu pour la rémission des péchés au nom de Dieu le Père, de Jésus Christ, le Fils incarné mort et ressuscité, et dans l'Esprit Saint. Il a développé une théologie de la création qui est trinitaire. La création est l'œuvre d'intelligence de Dieu. Le Verbe, Fils de Dieu crée, donne l'existence, l'Esprit qui est la Sagesse façonne et forme les diverses puissances.

L'évêque de Lyon articule une théologie de la création qui pour le moins, diffère de celle de Paul Tillich sur deux points: premièrement, Tillich situe la cause de la rupture d'alliance dans l'acte volontaire *d'auto-affirmation* de l'homme, quoique dit-il dans le livre de la genèse apparaissent déjà en germe les signes prémonitoires de ce chute. Irénée tout en reconnaissant la part de responsabilité de l'homme dans ce chute, affirme clairement que c'est le serpent qui par jalousie induit l'homme en erreur. Deuxièmement, l'anthropologie tillichienne de tendance luthérienne est trop axée sur le *soi centré*, plutôt que sur l'action salvifique de Dieu. L'homme doit œuvrer comme si son salut dépendait de lui, même si en définitive elle lui venait de Dieu. Irénée dont l'approche anthropologique est on ne peut plus claire, affirme que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. À l'exemple du potier, Dieu modela l'homme par ses deux Mains que sont le Fils et l'Esprit. Puisque l'œuvre qu'il a modelé s'est égaré à un moment donné en rompant ainsi la communion, Dieu au moment opportun envoi son Fils fait chair, né de la Vierge Marie, afin que par Lui, l'homme recouvre l'incorruptibilité et entre dans la gloire de Dieu.

S'il est vrai que chacun des deux auteurs Tillich et Irénée abordent la question de la création avec des présupposés anthropologiques totalement différentes, la réponse à laquelle ils parviennent est essentiellement la même; Dieu envoie son Fils né de la Vierge Marie pour refaire la rédemption du genre humain

BIBLIOGRAPHIE

- Ambuster, C. J. (1971). *La vision de Paul Tillich, coll. théologie 80*. Paris: Aubier.
- Andia de, I. (2001). "L'homme vivant, Gloire de Dieu". *L'anthropologie d'Irénée de Lyon*. En I. B. Fédou, *Avec les Pères de l'Église, penser l'homme devant Dieu* (págs. 11-34). Paris: Médiasèvres.
- Castelao, P. (2001). "La Concepción Tillichiana de la revelación. Una revisión de la crítica de J.P. Clayton y unos apuntes sobre E. Schillebeeckx". *Estudios Eclesiásticos*, 76, 193-241.
- (2011). *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Euvé, F. (2000). *Penser la création comme jeu*. Paris: Cerf.
- Gounelle, A. (20 de 1 de 2015). <http://andregounelle.fr/tillich/le-kairos-chez-tillich.php>.
- Krell, H. (20 de 1 de 2015). *ilvem*. Obtenido de <http://www.ilvem.com.ar/shop/otraspaginas.asp?>
- Lyon de , I. (1952). *Contre les hérésies, Livres III*. Paris: Cerf.
- (1969). *Contre les hérésies, Livre V*. Paris: Cerf.
- (1982). *Contre les hérésies II*. Paris: Cerf.
- (1995). *Démonstration de la prédication apostolique*. Paris: Cerf.
- (2001). *Demonstración de la predicación apostólica*. Madrid: Ciudad Nueva.
- (1959). *Démonstration de la prédication apostolique*. Paris: Cerf.
- (1965). *Contre les hérésies, Livre IV*. Paris: Cerf.
- (1979). *Contre les hérésies, Livre I*. Paris: Cerf.
- Rico, G. (2011). *Aprendamos a amar*. Barcelona: CEPE.
- Tillich , P. (2003). *Théologie systématique II. Introduction. Deuxième partie: L'être et Dieu*. Paris: Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval.
- (1991). *Théologie systématique IV. La vie et l'Esprit*. Genève : Labor et Fides.
- (1999). *Études sur la Dogmatique (1925) de Paul Tillich*. Canada: Cerf, Les Presses de l'Université Laval.
- (2000). *Théologie systématique I. Introduction. Première partie: Raison et Révélation*. Paris: Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval.
- (2002). *Documents Bibliographiques*. Paris: Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval.

- (2006). *Théologie systématique III. Troisième partie: L'existence et le Christ*. Paris : Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval.
- (2009). *Théologie systématique. Cinquième partie: L'histoire et le Royaume de Dieu*. Paris: Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval.
- (2013). *Dogmática (Lecciones de Dresde de 1925-1927)*. Madrid: Trotta.
- (2013). *Une foi réfléchie*. Paris: Olivétan.
- (2014). *Le Courage d'être*. Genève: Labor et Fides.