

Religion biblique et recherche de la réalité dernière : l'existence humaine et la question de l'Être

Autor(en): **Tillich, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1955)**

Heft 2

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380626>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RELIGION BIBLIQUE ET RECHERCHE DE LA RÉALITÉ DERNIÈRE

L'EXISTENCE HUMAINE ET LA QUESTION DE L'ÊTRE

« La religion biblique et la recherche de la réalité dernière » ce titre ne manquera pas de soulever des questions sceptiques. Ce scepticisme s'accroîtra d'autant plus que je maintiens l'unité dernière et l'interdépendance de la religion biblique et de l'ontologie, tout en reconnaissant la tension qui existe entre elles. On me demandera certainement : La nature même de la religion biblique ne s'oppose-t-elle pas à la philosophie ? La religion biblique ne détruit-elle pas les prétentions de la raison humaine par la puissance de la révélation à laquelle elle rend témoignage ? Le grand événement théologique des dernières décennies n'est-il pas que des esprits prophétiques tels que Karl Barth se soient attaqués à la synthèse entre le christianisme et l'humanisme ? Ces théologiens n'ont-ils pas renouvelé l'œuvre de Kierkegaard en dissociant radicalement le christianisme de la philosophie ? N'est-ce pas un retour à des positions théologiques dépassées que de tenter d'unir la philosophie et la religion biblique pour faire progresser l'Évangile ? Voici quelques-unes des questions qui vont retenir notre attention.

Le terme de « religion biblique » pose plusieurs problèmes. En quel sens peut-on parler de religion biblique si l'on considère la Bible comme le document par lequel Dieu se fait pleinement connaître à nous ? La religion est une fonction de l'esprit humain. Des théologiens contemporains la définissent comme le vain effort de l'homme pour atteindre Dieu. La religion va de l'homme à Dieu, tandis que la révélation va de Dieu à l'homme et a pour résultat premier de confondre les aspirations religieuses de l'homme. En Europe surtout, beaucoup de théologiens n'opposent pas seulement la révélation à la philosophie, mais aussi à la religion. Pour eux,

N. B. L'exposé de M. Tillich, présenté dans la série des « Richard Lectures », paraîtra intégralement en un volume publié par *The University of Chicago Press* et la Compagnie *Black Star*, de New York. L'obligeance de ces éditeurs nous permet d'offrir au public de langue française la traduction des extraits qu'on va lire.

philosophie et religion tombent sous la même condamnation, car par l'une comme par l'autre, l'homme s'efforce d'être semblable à Dieu et de dépasser sa condition de créature finie par une recherche démoniaque. La religion est la plus dangereuse de ces deux tentatives, car la philosophie peut, en théorie du moins, se limiter aux problèmes techniques de la logique et de la théorie de la connaissance. Pour ceux qui pensent ainsi, la confrontation ici proposée est sans objet, car ce que l'on appelle religion biblique n'existe pas, et ce que l'on nomme philosophie n'est qu'une modeste investigation logique ou un orgueil démoniaque. L'adjectif « biblique » ne peut qualifier que la révélation et non la religion.

Mais ceux qui trouvent ainsi à redire à l'usage du mot de religion, montrent par là même qu'ils ont aussi une religion. Ils oublient que la Révélation doit être reçue par les hommes, et que cette acceptation même se nomme religion. Ils oublient que la révélation est d'autant plus révélatrice qu'elle s'adresse à l'homme dans sa situation concrète, et l'atteint dans son caractère, dans ses conditions sociales, dans son temps. Si universelle soit-elle, la révélation n'est jamais une révélation en général. Elle est toujours une révélation pour quelqu'un, ou pour un groupe, dans un contexte particulier et des circonstances uniques. C'est ainsi que celui qui a reçu une révélation y rend témoignage selon les conditions sociales et spirituelles dans lesquelles il a perçu cette révélation. Autrement dit, il en parle dans les termes de sa religion. Ainsi le concept de religion biblique prend un sens. Tout passage de l'Ancien ou du Nouveau Testament est à la fois révélation et religion. La Bible atteste la révélation divine et la réaction humaine qui y répond. Et l'on ne peut pas répartir telles paroles et telles phrases de la Bible dans la première catégorie et tels autres dans la seconde ; dans chaque texte la révélation et la réponse religieuse forment un tout indissoluble. Celui qui parle d'une révélation divine, parle en même temps de sa religion. Le fondamentalisme commet un grave erreur en négligeant cet apport humain qui provient des conditions dans lesquelles la révélation est perçue. Il identifie ainsi un individu et une forme de sensibilité au divin avec la révélation divine elle-même. Mais il y a différentes formes : même dans la Bible nous trouvons ces différences entre les écrits sacerdotaux et prophétiques, entre les livres anciens et plus récents de l'Ancien Testament, entre Paul et Jean, entre les traditions primitives et ultérieures dans les Evangiles. Nous retrouvons ces différences dans les auteurs classiques de l'histoire de l'Eglise et dans les interprétations confessionnelles de la Bible aujourd'hui. Ces divers modes caractérisent l'aspect religieux de la tradition biblique et ecclésiastique ; ils sont les réceptacles de la révélation.

Ceux qui ignorent cette situation doivent nier les différences d'aperception et identifier leur propre conception avec la révélation entière et inaltérée. Mais il n'existe pas de révélation à l'état pur. Partout où Dieu se manifeste, il se manifeste « dans la chair », c'est-à-dire dans une réalité concrète, physique et historique, comme dans la réceptivité religieuse des auteurs bibliques. C'est pourquoi je parle de religion biblique et j'entends par là un concept dialectique.

* * *

Ce caractère de l'Écriture sainte permet la confrontation de la religion biblique et de la philosophie. Mais un tel examen serait impossible si la philosophie n'était qu'une analyse logique et une recherche épistémologique, quelle que soit l'importance de ces disciplines pour la réflexion philosophique. La philosophie elle-même, l'amour de la sagesse, est bien davantage. On ne peut la décrire plus adéquatement, me semble-t-il, qu'en recourant à la plus ancienne définition qui en ait été donnée, à la plus neuve aussi, à celle qui a toujours été et qui sera toujours : « La philosophie est une démarche intellectuelle vers la connaissance dans laquelle se pose le problème de l'être. » C'est ainsi qu'Aristote résume le développement de la philosophie grecque, définit par avance l'effort des siècles subséquents jusqu'à la Renaissance, et prépare la voie aux modernes qui soulèvent la même question en d'autres termes. Poser le problème de l'Être, ce n'est pas poser le problème d'un être particulier, de son existence et de sa nature ; c'est se demander ce que signifie : être. Comme telle cette interrogation est la plus simple, la plus profonde, la seule qui soit absolument illimitée. Il s'agit de savoir ce que l'on entend en disant que quelque chose *est*. Ce mot *est* cache le mystère dernier : quelque chose existe. Toute philosophie aborde ce mystère, soit qu'elle pose explicitement la question de l'être, soit qu'elle s'y refuse ; chaque philosophie y donne une réponse partielle, qu'elle le reconnaisse ou non ; mais aucune ne peut y répondre pleinement. La philosophie se meut toujours dans ce que les Grecs appellent l'aporie, elle n'a pas de route tracée, elle s'interroge sur la nature de l'être. J'aimerais désigner cette recherche du mot d'ontologie, qui dérive de « *logos* », la parole, et d'« *on* », l'être. L'ontologie est donc la parole de l'être, la parole qui saisit l'être et en manifeste la nature, la parole qui amène l'être de l'obscurité à la lumière de la connaissance. L'ontologie est le centre de toute philosophie, elle est, comme Aristote l'a appelée, la « philosophie première », ou, comme on l'a malheureusement aussi nommée, la « métaphysique », c'est-à-dire l'étude qui suit celle de la physique dans les écrits d'Aristote. Cette expression est malheureuse parce qu'elle suggère l'illusion que l'ontologie décrit des réalités trans-empiriques, un monde au-delà de ce monde,

qui n'existe que dans l'imagination spéculative. Dans tous les domaines de la théologie — historique, exégétique, pratique et systématique — nous trouvons des hommes qui pensent que l'on peut éviter la confrontation de la religion biblique et de la philosophie en identifiant cette dernière à ce qu'ils appellent « une spéculation métaphysique ». Ils peuvent alors la reléguer au grenier des erreurs passées, tant intellectuelles que morales. Je défie tous ceux qui emploient un pareil langage de me dire ce qu'ils entendent par la métaphysique et par la spéculation ; après les avoir entendus, je comparerai leur description avec l'activité des philosophes classiques d'Anaximandre à Whitehead. A la racine du mot spéculer se trouve le verbe *speculari*, regarder quelque chose. Ce terme n'implique donc nullement l'idée de créer des mondes imaginaires. Les philosophes pourraient fort bien récuser ce reproche et l'appliquer aux théologiens. Il est fort irritant de constater que beaucoup d'exégètes emploient des termes créés par le labeur et l'ingéniosité des philosophes pour expliquer les concepts des auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament, et qu'ils dénigrent ensuite par des dénonciations faciles le travail même de ceux qui ont enrichi leur langue. Aucun théologien ne devrait être pris au sérieux comme tel — quelles que soient son érudition et sa piété — s'il montre par son œuvre qu'il veut ignorer la philosophie.

Afin d'éviter la magie noire que suscite une expression telle que « spéculation philosophique » nous parlerons ici d'ontologie pour désigner la recherche fondamentale de ceux qui aspirent à la sagesse (*sophia, sapientia*). Plus exactement encore, nous parlerons d'*analyse* ontologique pour montrer qu'il s'agit d'examiner la réalité comme elle est donnée, afin de découvrir les principes, la structure et la nature de l'être tel qu'il est incorporé dans tout ce qui est.

Se fondant sur l'analyse ontologique, la philosophie s'efforce de montrer la présence de l'Être et de ses structures dans les différents domaines de l'être, de la nature et de l'homme, de l'histoire et des valeurs, de la connaissance et de la religion. Mais, en chaque cas, ce n'est pas l'objet de l'étude qui importe en soi, mais les principes constitutifs de l'Être, qui se manifeste partout où un objet participe à la puissance d'être et résiste au non-être.

En ce sens, la philosophie n'est pas affaire de préférence. Elle est l'affaire de l'homme en tant qu'homme, tout comme la morale, la politique, l'art, la science, la religion. Dans l'exercice de ces différentes fonctions, il y a entre les hommes d'immenses différences de degré, de culture, de pouvoir créateur, mais il n'y a pas de différence dans la nature même de la fonction. L'infatigable question de l'enfant : « Pourquoi est-ce que c'est comme ça et pas autrement ? », et la grandiose description de Kant (dans l'argument cosmologique) qui

fait demander à Dieu lui-même : « Pourquoi suis-je ? » sont substantiellement identiques, même si elles se distinguent beaucoup dans la forme. L'homme est philosophe par nature, parce qu'il pose nécessairement la question de l'être. Il le fait par le mythe et l'épopée, par le drame et la poésie, par la structure et le vocabulaire de toute langue.

Il appartient à la philosophie de faire prendre conscience de cette question à l'homme et d'en élaborer méthodologiquement les réponses. Les manières préphilosophiques de poser le problème et d'y répondre préparent les voies philosophiques. La philosophie n'existe pas sans une longue préhistoire. Sans la poésie d'Homère, les fêtes dionysiaques et les lois de Solon, et par dessus tout, sans le génie de la langue grecque, la philosophie occidentale telle que nous la connaissons aujourd'hui ne se serait jamais développée. Quiconque emploie une langue, ou participe à l'art, au culte, à la vie sociale d'une culture collabore à la création d'une philosophie. Il est un philosophe préphilosophe. La plupart des hommes en restent là, même après que la philosophie proprement dite ait pris naissance. Mais, depuis ce moment, la situation diffère parce que ce n'est plus seulement la préphilosophie qui influence la philosophie, mais aussi l'inverse. La langue de la littérature non philosophique et de la conversation courante — qui est aussi une forme de préphilosophie — est déterminée par l'usage que la philosophie a fait des termes employés. Les esprits antiphilosophiques n'échappent pas à cette règle. Celui qui méprise la philosophie collabore aussi à son développement, plus encore, il en est l'élève. Cette dépendance réciproque de la philosophie et de la préphilosophie vaut aussi pour toute littérature religieuse et théologique, qu'elle soit biblique ou non, même si elle est écrite avec un parti pris antiphilosophique. On ne peut éviter la philosophie, parce que le chemin qu'on prendrait pour lui échapper est déjà ouvert et tracé par elle.

* * *

On peut à juste titre définir l'homme comme l'être capable de poser des questions. Réfléchissons un moment à ce que signifie poser une question. Cela implique tout d'abord que nous n'avons pas ce que nous demandons, car si nous l'avions, nous ne le demanderions pas. Mais nous ne pouvons demander une chose que si nous l'avons déjà partiellement, sinon la demande n'aurait pas d'objet. Celui qui fait une demande est donc un homme qui a et qui n'a pas au même instant. Si l'homme est celui qui pose la question de l'être, c'est donc qu'il a et qu'il n'a pas cet être qu'il demande. Il en est séparé, et pourtant il y ressortit. Nous ressortissons certainement à l'être, sa puissance est en nous, sinon nous ne serions pas. Mais nous en sommes aussi séparés, nous ne le possédons pas pleinement. Notre puissance

d'être est très limitée. Nous sommes un mélange d'être et de non-être. C'est exactement cela que nous entendons lorsque nous disons que nous sommes des êtres finis. C'est dans sa finitude que l'homme pose la question de l'être. Celui qui est infini ne pose pas la question de l'être, car, en tant qu'infini, il a entièrement le pouvoir d'Être, il est identique à lui, il est Dieu. Un être qui n'a pas conscience de sa finitude (et selon nos connaissances empiriques, tous les êtres sont dans cette situation, l'homme excepté) ne peut pas poser la question, parce qu'il ne peut aller au-delà de lui-même et transcender ses limites. Mais l'homme peut et doit poser cette question. Il ne peut pas s'en empêcher parce qu'il participe à l'être tout en en étant séparé.

Nous avons intitulé notre exposé : « La religion biblique et la recherche de la réalité dernière ». Cette formulation exprime bien ce que l'on entend par l'Être du point de vue ontologique. L'adjectif « dernier » indique ici une réalité qui n'est que préliminaire. *Dernier* et *préliminaire* sont des métaphores de l'ordre temporel, et expriment la manière dont nous rencontrons le monde. Tout ce que nous rencontrons nous semble aussi réel que l'Être même. Mais nous remarquons bientôt que cette réalité n'est que transitoire. Elle a été, elle n'est plus. Le non-être l'a avalée pour ainsi dire. Nous pouvons aussi constater que cette réalité diffère de ce qu'elle est à première vue ; nous distinguons entre la surface et les couches plus profondes et plus réelles. Mais bientôt ces couches-là nous semblent superficielles aussi et nous nous efforçons d'aller plus profond encore jusqu'à la réalité dernière de l'objet. Mais aucun objet n'est isolé des autres. Et plus nous allons profond moins il est possible de le considérer indépendamment des autres et de la réalité dans son ensemble. Lorsque je rencontre un autre homme, nous sommes l'un pour l'autre des individus isolés ; mais si nous accédons à ce niveau d'existence personnelle que la psychologie des profondeurs a redécouverte, nous rencontrons le passé, les ancêtres, l'inconscient collectif, la substance vivante de laquelle participe tous les êtres vivants. Dans notre recherche de la vraie réalité, nous passons d'une couche à l'autre jusqu'à ce qu'on ne puisse plus parler de couche, mais que nous atteignons le fondement qui donne à toutes ces couches leur structure et leur pouvoir d'être. En cherchant la réalité dernière au-delà de ce qui semble réel, nous cherchons l'être même, la puissance d'être, qui se trouve en tout ce qui est. Telle est la question ontologique, la question qui est à la racine de toute philosophie.

Les réflexions ci-dessus enrichissent notre compréhension de la situation humaine. Nous philosophons parce que nous sommes des êtres finis et que nous le savons. Nous sommes un mélange d'être et de non-être, et nous en sommes conscients. Nous sommes face à un monde auquel nous appartenons et en qui nous rencontrons le

même mélange d'être et de non-être que dans notre condition humaine. C'est pourquoi nous devons affirmer que notre finitude liée à celle du monde nous pousse à chercher la réalité dernière. Cette recherche est la conséquence de la rencontre que nous faisons en tant qu'êtres finis avec un monde également fini. C'est parce que nous nous situons entre l'être et le non-être, et que nous désirons un mode d'être qui résiste au non-être, que nous philosophons. Si telle est bien la situation humaine, nous ne pouvons pas plus éluder la question philosophique que la question religieuse. La confrontation de l'ontologie et de la religion biblique est ainsi une tâche nécessaire.

* * *

Avant d'examiner les éléments de la religion biblique qui importent à notre confrontation, il faut encore répondre aux objections que l'on pourrait faire à notre conception de la philosophie. Chacun conviendra que seule la philosophie peut décider quelle est sa nature, puisqu'il n'y a pas de connaissance qui lui soit supérieure et qui puisse définir pour elle. Mais si nous limitons la confrontation entre la philosophie et la religion biblique à une seule conception de la philosophie, ce serait une injustice envers les autres philosophes et une erreur quant à notre propos. Il faut donc savoir si le problème ontologique caractérise un seul type de philosophie, ou s'il est universel parmi les hommes, et qu'ainsi son élaboration méthodologique est universelle en philosophie. Avant de répondre à cette question nous devons envisager deux difficultés. La première peut être ainsi formulée : peut-on définir un terme en contradiction avec ce qu'il a signifié dans une longue et complexe histoire. Certains représentants de la logique moderne rejettent en effet toute philosophie antérieure à l'apparition du positivisme logique et de l'analyse sémantique et appellent pourtant leur activité du nom de philosophie. La question ontologique leur semble dépourvue de valeur sur le plan de la connaissance. Elle ressortit au domaine de l'émotion et peut tout au plus mener à un sentiment ou à des expressions d'ordre esthétique. Si ces logiciens avaient raison, la confrontation de ce qu'ils appellent philosophie avec la religion biblique serait aussi absurde que la confrontation de cette religion avec l'électro-physique. Mais certains d'entre eux ont pris conscience des limites de leur activité, et ont admis que l'on peut aboutir à des affirmations valables en dehors du domaine du pur calcul logique et de ses applications. Quelques-uns concéderaient même qu'une affirmation ontologique ait quelque valeur. Il est nécessaire qu'ils acceptent cela car en étudiant la relation entre la connaissance et la réalité, ils font eux-même des affirmations ontologiques de la plus haute importance, même si

elles ne sont pas vraies. Si les affirmations ontologiques ont quelque valeur, leur relation avec les affirmations religieuses est un vrai problème.

Les défenseurs de l'ontologie eux-mêmes soulèvent la seconde difficulté. Ils mettent le terme d'« être » en question en partant de la philosophie du devenir. L'être semble désigner un monde statique, une réalité immobile, alors que la vraie réalité se manifeste comme un devenir. En préférant les éléments statiques aux éléments dynamiques, on ne donne pas seulement une définition partielle et fautive de l'ontologie, mais on fautive la confrontation de la philosophie et de la religion biblique. Il est évident qu'une réalité dernière immobile est incompatible avec un Dieu vivant. Mais l'« Etre en soi » n'a aucun caractère d'ordre dynamique ou statique. Il précède toute qualification. Il indique le fait premier qu'il y a quelque chose et non pas rien, il montre en même temps que ce qui est a le pouvoir de résister au non-être. Il est évident que cette résistance a un caractère dynamique. La puissance d'être s'actualise dans les différentes entités qui toutes participent au pouvoir d'Etre, à l'Etre lui-même.

Nous pouvons ainsi répondre à la troisième objection que peuvent nous adresser les philosophes naturalistes et empiristes. Ils ne nient pas la question ontologique mais la comprennent comme une recherche des structures et des relations générales de la réalité, et comme la question des méthodes nécessaires à une telle analyse. Des expressions telles que « l'Etre en soi » et la « puissance d'Etre » leur semble ressortir à l'idéalisme ou au mysticisme et se situer au delà de toute confirmation empirique. Je me propose de montrer qu'ici, comme dans les deux cas précédents, la question ontologique est sous-jacente. On constate que depuis le moyen âge jusqu'à maintenant c'est toujours l'ontologie nominaliste qui a déterminé l'empirisme philosophique. Selon cette conception de la réalité, l'être se caractérise par l'individuation et non par la participation. Toutes les choses particulières (y compris les hommes et leur esprit) sont juxtaposées, et se considèrent les unes les autres, et regardent la réalité dans son ensemble et veulent la pénétrer pas à pas en procédant de l'extérieur vers l'intérieur. Mais elles n'ont pas de voies d'accès directes, elles ne participent pas immédiatement à d'autres choses particulières ni au pouvoir d'Etre qui produit cette diversification. Nous ne pouvons pas discuter ici l'immense importance historique et les limites d'une telle philosophie. Mais nous devons insister sur un point : nous avons affaire ici à une vue d'ensemble de la réalité, qui présuppose une structure de l'Etre, bien que cette structure diffère d'autres conceptions, par exemple de celle du réalisme médiéval, que l'on appelle aujourd'hui idéalisme. C'est donc une ontologie d'un type particulier qui ne met pas en cause les fondements traditionnels de

la philosophie. Même si cette philosophie résiste à l'ontologie, elle présuppose la question de l'Être et y répond.

* * *

Si l'on cherche à voir comment le problème ontologique naît de la situation humaine, on constate qu'il implique l'activité de deux fonctions philosophiques de l'esprit humain. L'une est théorique, l'autre est existentielle. Le philosophe considère la réalité avec l'étonnement qui est le commencement de toute connaissance. Il fait des découvertes, les décrit, rejette ses affirmations en se fondant sur de nouvelles expériences. Il s'entretient avec d'autres hommes animés du même désir de connaître. Le jeu de l'affirmation et de la négation dévoile les erreurs et découvre la réalité. Lorsqu'une recherche a atteint son but, sa méthode et ses critères sont employés dans d'autres domaines d'investigation. On cherche et trouve des moyens de vérifier les résultats ainsi obtenus. On établit quelques principes généralement valables et les distingue du flux et du reflux des événements. Pendant des milliers d'années tous les philosophes ont cherché à définir ces principes premiers, appelés habituellement catégories, dans leur rapport avec la connaissance et la réalité, pour les dépasser enfin et essayer d'atteindre l'Être même, but ultime de la pensée. Les philosophes ne veulent pas définir l'être, ce qui est impossible puisque toute philosophie présuppose l'être, mais ils veulent montrer que cet être est toujours présent et échappe à tout effort fait pour le saisir. Les philosophes appliquent à leur recherche autant de rigueur, de logique et de méthode que le font les mathématiciens et les historiens dans leurs travaux. Mais un autre mobile pousse le philosophe d'une étape à l'autre jusqu'au problème de l'Être lui-même, c'est l'élément existentiel. On peut appeler ce « quelque chose d'autre » l'éros des idées avec Platon, on peut le définir avec les Stoïciens comme le désir de la sagesse, ou le nommer avec Augustin la recherche de la vérité même, ou le désigner avec Spinoza comme l'amour intellectuel de la substance, ou le comprendre avec Hegel comme la passion de l'absolu, ou l'entendre avec Hume comme la libération des préjugés, ou encore avec Nietzsche comme la volonté de participer au processus créateur et destructif de la vie même. C'est dans les profondeurs de son être que l'homme est saisi d'une force qui fait de lui un philosophe. La question de la réalité dernière ne vient pas d'un intérêt théorique indépendant de l'être de l'homme entier ; elle provient au contraire d'une rare conjonction de la passion et de la raison. Cette union fait la grandeur du philosophe. Son existence est comprise dans sa question, c'est pourquoi il pose la question

de la réalité dernière de l'être. L'élément existentiel n'absorbe pourtant pas l'élément théorique. Le philosophe diffère du saint, du prophète et du poète parce que sa passion de l'infini se concentre dans sa faculté de connaître. Il désire savoir ce que c'est que l'être, quelles sont ses structures, et comment on peut pénétrer son mystère.

* * *

RÉSUMÉ DES LEÇONS II ET III DU PROFESSEUR PAUL TILLICH

Après avoir montré la possibilité de confronter la religion biblique et l'ontologie, P. Tillich relève les points où elles s'opposent.

C'est par son personnalisme que la religion biblique résiste à l'ontologie. Le Dieu de la Bible crée toute relation personnelle, et exclut toute relation impersonnelle avec lui.

La relation du Dieu biblique et de l'homme se caractérise par sa libre réciprocité, Dieu parle et l'homme lui répond. Pour l'ontologie l'être fini participe à l'être infini, mais n'agit point sur lui.

Pour la Bible, Dieu crée toutes choses par sa Parole; la création est donc à la fois bonne et absolument distincte du créateur. Pour l'ontologie, par contre, l'être est le fondement de tout ce qui est (et les êtres finis sont faits d'une même substance).

Pour la Bible, Dieu est à tel point une personne que sa Parole s'incarne en un homme; alors que pour l'ontologie le Logos universel est impersonnel et partout présent.

La Bible a une conception essentiellement historique de la réalité. Le déroulement irréversible de l'histoire va de la création à l'accomplissement et trouve son sens dans l'Alliance de Dieu avec l'homme. L'ontologie par contre s'attache aux structures immuables de la réalité.

La Bible comprend l'existence humaine comme une relation morale envers Dieu. L'engagement envers le Christ décide de la destinée éternelle de la créature, qui est appelée à se conformer à sa loi d'amour. L'ontologie, par contre, est déterminée par l'« éros » cognitif et tend à la participation mystique.

Le Dieu de la Bible appelle et sauve des individus pour les unir en un peuple, alors que le philosophe s'isole et met en doute les traditions de son milieu social. La religion biblique est animée par l'agapé qui s'attache à la personne dans son caractère concret et unique, alors que l'éros des philosophes s'élève au-dessus des individus et des réalités concrètes pour tendre à l'universel.

La foi, qui anime la religion biblique, est un engagement de la volonté, de l'esprit et du cœur, elle sauve l'homme du péché et le réconcilie avec Dieu. La recherche de la réalité dernière part du doute radical et tend vers son but par les seules forces de la raison.

Après avoir ainsi marqué l'opposition entre la religion biblique et l'ontologie, P. Tillich introduit la synthèse des deux éléments par un examen de la foi et du doute.

LA FOI ET LE DOUTE

Nous en venons maintenant à la relation entre la foi et le doute ; cette question va nous amener à prendre définitivement position. Nous avons déjà préparé cette décision en rappelant au début de notre exposé que l'attitude philosophique est caractérisée par un élément théorique et un élément existentiel. Nous avons évoqué l'union de la raison et de la passion, du détachement et de l'engagement. L'homme se tient entre l'être et le non-être, il prend conscience tant de sa propre finitude que de l'infini auquel il ressortit, et se pose alors la question de l'être. L'être est pour lui un sujet de préoccupation radicale, puisque son existence même en dépend. La foi aussi a ce même caractère radical puisque croire c'est être animé d'une raison de vivre. Le philosophe et le croyant sont animés par un motif également absolu.

Mais nous devons aller plus loin ; deux raisons dernières ne peuvent pas coexister, sinon l'une ou l'autre, voire les deux, ne serait pas vraiment dernière. En réalité, l'une comprend ici l'autre. Le croyant s'attache bien à l'ultime, à ce qui constitue le fondement même de son être, à ce qui lui donne un sens. Implicitement, il pose la question de la réalité dernière, et il doit admettre, comme tout chrétien le fait, que sa foi répond à ce problème. Comme croyant, il ne se préoccupe pas de recherche ontologique, il se soucie de la vérité — mais la vérité implique la réalité dernière. Dieu doit être la réalité dernière pour être l'objet de notre attachement inconditionnel. Ce n'est qu'alors que nous pouvons nous remettre à lui, lui obéir, conformer notre pensée à la sienne. Croire en ce qui n'aurait qu'une réalité préliminaire serait idolâtre, car cet objet se verrait ainsi attribuer un caractère dernier qui lui manque en réalité. La foi inclut le problème ontologique, qu'elle le pose explicitement ou non. L'Eglise en a été consciente dès les premiers siècles et l'a exprimé dès qu'elle a rencontré l'ontologie hellénique. C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas accepter un biblicisme tel que celui qu'ont professé Ritschl et Harnack. Ils ont, en effet, accusé l'Eglise ancienne de trahison, parce qu'elle a établi une relation positive entre la religion biblique et la recherche de la réalité dernière. C'est à tort que Harnack a parlé d'« hellénisation » de l'Évangile, lorsque l'Eglise a accepté la question ontologique et s'est efforcée d'y répondre à partir de la religion biblique. Ce développement était inévitable, non seulement parce qu'il fallait introduire l'Évangile dans le monde hellénique, mais encore parce que la découverte de la question onto-

logique par l'esprit grec a une portée universelle. L'Eglise ancienne avait donc raison d'accepter la question posée, même si les réponses qu'elle a données sont discutables, et les critiques du XIX^e avaient tort, même si nous leur devons une grande reconnaissance pour leur courageuse et intéressante analyse du dogme traditionnel.

La foi comprend la question ontologique. Mais l'ontologie ne constitue-t-elle pas un corps étranger dans la foi ? La question ontologique, une fois explicite, ne détruit-elle pas la foi de son arme la plus puissante : le doute ? La foi ne devrait-elle pas garder l'ontologie dans son sein et ne jamais lui donner naissance ? Ou — pour parler sans images — l'Eglise ne devrait-elle pas maintenir la recherche ontologique dans les limites que trace son autorité, comme le fait maintenant l'Eglise romaine ?

La question fondamentale de la relation entre la foi et le doute est ainsi posée. Ces termes ne se contredisent pas quant à leur essence. Croire, c'est être pris entre la foi et le doute compris en elle. Cette tension n'atteint pas toujours l'intensité d'une lutte, mais n'en subsiste pas moins de façon latente. C'est en cela même que la foi se distingue de l'évidence logique, de la probabilité scientifique, de l'assurance traditionnelle, de l'autoritarisme même. Croire, c'est avoir une conscience immédiate d'une réalité inconditionnelle, et prendre sur soi le risque de l'incertitude. La foi dit oui, malgré l'angoisse du non. Elle ne supprime pas la négation et l'angoisse du doute ; elle n'édifie pas un château-fort de certitudes indubitables — seule une foi atteinte de névrose le fait — la vraie foi s'ouvre à la négation et à l'angoisse de l'incertitude. Croire, c'est embrasser tant la foi que le doute à son sujet. Croire, c'est donc unir la foi et la question ontologique, qui a pour condition le doute absolu. Qui croit ainsi ne s'effraie pas de la libre recherche de la réalité dernière, et n'a pas besoin d'enfermer l'ontologie dans des barrières ecclésiastiques. Une telle foi est protestante de nature, et correspond à la religion biblique.

Le philosophe aussi se trouve placé dans une situation qui unit le oui et le non. Comme nous l'avons montré au début de notre exposé, il faut avoir et ne pas avoir, pour poser une question. On ne peut pas poser la question ontologique sans avoir pour le moins une connaissance pré-philosophique de ce que signifie « être ». Tous participent à l'être, et chacun en fait l'expérience en rencontrant des êtres, que ce soit des personnes, des choses, des événements ou des essences. Tous aussi participent au non-être, et chacun en fait l'expérience dans la désintégration et la mort, le péché et le doute. C'est dans cette situation concrète que le philosophe cherche la réalité dernière. Comme le croyant, il vit dans un monde défini par des expériences et des symboles. Il n'est pas lié à eux, mais n'en

est pas indépendant non plus. Il met en doute ce qu'il sait, mais son doute même suppose qu'il connaît autre chose, car il n'y a point de non qui ne soit précédé d'un oui. Le philosophe a et il n'a pas, le croyant a et il n'a pas. Tel est le plan où l'ontologie et la religion biblique se rencontrent. Nous devons maintenant examiner dans cette perspective quelques-uns des points confrontés.

LES PROBLÈMES ONTOLOGIQUES DE LA RELIGION BIBLIQUE

Avec le problème de la foi et du doute dans la religion biblique et dans l'ontologie, nous sommes arrivés au point tournant de notre exposé. Après avoir montré d'abord le conflit qui les opposait, nous avons constaté ensuite une identité de structure entre elles. Tant la religion biblique que la philosophie ontologique sont animées par un motif ultime ; dans l'une et dans l'autre, la négation du doute est assumée et surmontée par l'affirmation courageuse.

Beaucoup d'adeptes de la théologie biblique méprisent la raison, non pas tellement parce qu'elle est limitée et sujette à l'erreur, mais bien plutôt parce qu'elle participe à la déchéance de la condition humaine. Selon cette doctrine, la raison a été aveuglée par le péché au point de ne plus rien pouvoir connaître de Dieu par ses propres forces. Elle n'est pas seulement finie, comme l'être humain, mais aussi pervertie, comme lui. Seule, la révélation peut ouvrir les yeux de la raison à la vérité et à la réalité dernière, car seule elle révèle et sauve en même temps.

Beaucoup de philosophes n'ont pas l'idée de considérer cet argument et l'ignorent donc. Mais quelques-uns des plus grands d'entre ceux qui recherchent la réalité dernière ont parlé d'une façon qui ne diffère pas de celle de la Bible. L'état d'esprit ordinaire a été caractérisé par le mot d'aveuglement depuis la Grèce ancienne à nos jours. S'éveiller du sommeil habituel, prendre conscience de la lumière de la question ontologique, transcender le niveau auquel on vivait précédemment, toutes ces expériences sont décrites en termes extatiques comme une expérience religieuse. Seuls, ceux qui sont éveillés à la lumière recherchent passionnément la réalité dernière et diffèrent de ceux qui dorment. Selon le mythe platonicien, ils ne sont plus captifs des ombres de la caverne, mais peuvent librement contempler la réalité véritable. Ils ont été sauvés par une conversion, éclairés par une révélation. Ce n'est qu'à cause de cette expérience qu'ils peuvent poser sérieusement la question de la réalité dernière et espérer y répondre. L'ontologie présuppose une conversion, un retour à la vue, l'expérience d'une révélation. Cela ne veut pas dire

pour autant que la conversion philosophique soit identique à celle dont parlent les prophètes et les apôtres. Elle est limitée au domaine de la connaissance, alors que la religion biblique exige une conversion de la personne entière. Néanmoins, les philosophes qui ont décrit cette conversion à la philosophie pensent qu'une telle conversion partielle présuppose une conversion totale, car la fonction cognitive n'est pas isolée. Et inversement, les théologiens qui ont décrit la conversion totale ont vu qu'elle implique une conversion de l'ordre cognitif, car la foi implique une connaissance. La conversion totale et la conversion cognitive sont assurément toutes les deux imparfaites et fragmentaires. La religion biblique le sait ; philosophes et théologiens ne devraient pas l'ignorer. La conversion est un point tournant, non pas une fin. Malgré l'analogie formelle entre la conversion religieuse et la conversion philosophique, on peut demander : cette analogie n'est-elle que formelle ? Y a-t-il une identité substantielle ? Si nous devons répondre non à cette seconde question, les deux termes restent essentiellement étrangers l'un à l'autre, et leur différence n'est surmontée que sur le plan formel. En d'autres termes, la connaissance de l'être (*esse ipsum*) et de la vérité (*veritas ipsa*) dépendent-elles de la foi ? Nous pouvons répondre en nous référant aux scolastiques. Ce n'est pas en acceptant telle ou telle croyance que nous prenons conscience du fondement de notre être ; nous ne le faisons que lorsque nous sommes saisis, ébranlés et attirés par la vérité, ou la réalité dernière, qui seules permettent de chercher sérieusement — c'est ce qu'ont professé saint Augustin et ses disciples jusqu'à maintenant. On parle de foi philosophique. J'hésite à accepter ce terme parce qu'on peut l'interpréter abusivement en un sens dogmatique, mais ce terme discutable indique un fait important : il faut être éveillé à la question de la réalité dernière. Paul fait dépendre la connaissance de Dieu du Saint-Esprit ; il indique ainsi la conscience du mystère divin, du mystère du fondement de l'être d'une part, et des symboles concrets par lesquels s'exprime la foi du croyant de l'autre. C'est à ce niveau que divergent les voies de la foi et de l'ontologie. La foi — ressentie dans la communion des croyants — vit dans les symboles de cette communauté, malgré la tension décrite plus haut. L'ontologie s'applique à l'analyse critique de toute expérience de la réalité afin de mettre à jour les structures fondamentales de l'être et de poser la question dernière de l'être et du non-être. La différence subsiste donc. Mais, puisque foi et ontologie prennent conscience du même fondement de l'être, les symboles de la foi et les concepts de l'ontologie doivent être essentiellement un. La théologie systématique a pour tâche de le démontrer.

Lorsque nous avons confronté l'ontologie au caractère éthique de la religion biblique, nous avons dégagé deux domaines de l'existence humaine où le conflit semblait insoluble : la situation de décision et la distance entre Dieu et l'homme telle qu'elle est impliquée dans l'obéissance morale. Mais la Bible elle-même est consciente du problème ontologique de l'un et de l'autre. Que se passe-t-il quand nous prenons une décision ? Nous pensons que nous avons le pouvoir de décider ; une fois la décision prise, nous constatons que ce n'est pas notre propre puissance qui agit en nous, mais une autre force divine ou diabolique. Si nous choisissons ce que nous sommes par essence, et que nous devrions être, c'est une décision par grâce. Si nous nous opposons à ce que nous sommes par essence, c'est une décision prise sous l'empire d'une possession diabolique. Comme Luther l'a dit, l'homme est semblable à un cheval monté par Dieu ou par le diable. Mais ni la Bible, ni les réformateurs ne croient que cet état de choses nous enlève toute responsabilité et nous prive de la liberté de choix. Un grave problème ontologique est ainsi abordé : celui de la liberté et du destin. Lorsqu'un théologien explique comment Paul combine son idée maîtresse, que Dieu fait tout pour notre salut, avec son appel pour que nous fassions notre salut, il emploie les catégories de liberté et de destin, qu'il nomme explicitement ces termes ou non. Mais le théologien qui recourt à de telles catégories pour essayer de décrire la situation humaine doit être disposé à comprendre leur sens authentique ; il doit être prêt à montrer à quelles structures ontologiques elles ressortissent. Il nous a semblé que le mot de décision était un concept éthique, et que celui de nécessité était ontologique. Mais le concept religieux de grâce nous montre qu'il n'en va pas ainsi. L'idée de la liberté de décision et celle de la nécessité ontologique appartiennent l'une et l'autre tant à l'ontologie qu'à l'éthique, elles sont dépassées et s'unissent dans le symbole religieux de la grâce. Ceci ne vaut pas seulement pour les individus, mais — en un sens restreint — pour les groupes aussi, et finalement pour toute l'histoire humaine.

L'autre point de conflit entre l'ontologie et le caractère éthique de la religion biblique se situe dans l'opposition entre la notion de participation et celle d'obéissance. La conscience ontologique du fondement de l'être présuppose la participation à l'être. La situation éthique exige l'obéissance et implique une séparation entre celui qui commande et celui qui obéit. La religion biblique reconnaît le problème et y répond par son enseignement sur « la loi d'amour ». Il s'agit d'une loi — et une loi est au-dessus de moi, voire contre moi. Mais c'est une loi d'amour, or, l'amour est la puissance qui unit ce qui est séparé. Les christianismes biblique, classique et mystique s'accordent à dire qu'un acte moral, pour être parfait — et simplement possible —

doit découler de l'union entre Dieu et l'homme. Cette union se réalise dans l'amour de l'homme pour Dieu, qui répond à l'amour de Dieu pour l'homme. Qui s'unit à la volonté de Dieu accomplit un acte volontaire et fait plus que ce qu'ordonne tout article de loi. Il agit par participation et non pas à cause d'une relation de commandement à obéissance. Quiconque ne participe pas à l'être de Dieu — qui est amour — ne peut pas agir conformément à l'être de Dieu. Celui qui ne participe pas au bien ne peut être bon. Paul fait dépendre cette participation du Saint-Esprit, qui n'est rien d'autre que la présence dynamique de Dieu en nous. Sans cette participation, ni la connaissance, ni l'amour de Dieu ne sont possibles. L'union de participation n'est pas du ressort ontologique et la distance de l'obéissance du ressort éthique. Les deux sont à la fois ontologiques et éthiques, et sont transcendés par le concept d'amour. C'est pourquoi nous n'avons pas seulement besoin d'une éthique d'amour, mais aussi d'une ontologie d'amour, suivant en cela saint Augustin. Quiconque veut expliquer la relation qui unit l'amour à la loi, emploie les catégories ontologiques fondamentales de participation et d'individuation ; il présuppose le conflit ontologique entre l'être essentiel et l'être existentiel (sans quoi il n'y aurait pas de loi qui puisse s'opposer à nous). Et le théologien doit être conscient des catégories qu'il emploie, même s'il évite les termes philosophiques.

* * *

Nous avons comparé l'isolement du philosophe avec l'étroite relation sociale du prophète, et avons opposé l'« éros » qui tend à la réalité dernière, à l'« agapé » biblique. Mais il reste encore beaucoup à dire. Le prophète, et tout homme religieux, ne connaissent pas seulement la solitude de la retraite, mais aussi l'isolement de la situation ultime¹. La littérature religieuse abonde en descriptions de telles heures. Il y a des moments où un homme religieux se sent abandonné des hommes, de Dieu et de lui-même. Les traditions et les symboles de la communauté à laquelle il appartient ont perdu leur sens pour lui. Il prend conscience de la finitude, des limites de la participation, de l'irréalité du monde. Il fait l'expérience de l'isolement de la mort et de la faute. D'autre part, le philosophe ne reste pas dans l'isolement. Il retourne vers le groupe social dont il s'est volontairement séparé spirituellement (sinon matériellement) par sa recherche radicale. Tous les philosophes classiques se sont efforcés de communiquer leurs vues à la société de laquelle ils étaient

¹ Solitude rend l'anglais « solitude » et isolement l'anglais « loneliness », litt. le fait d'être seul, abandonné, isolé. *N. d. t.*

issus. Ils ont critiqué les mythes et la morale, les conventions et les préjugés souvent avec autant de passion que ne l'ont fait les prophètes. La recherche de la réalité dernière ne les a pas rendus indifférents à l'état de ceux avec qui ils vivaient. Ils ont réagi à la situation de leurs contemporains avec une colère, un désespoir et une espérance prophétiques. Certains d'entre eux sont devenus des martyrs, comme les prophètes. Celui qui parle au nom de la foi et celui qui parle au nom de la recherche de la réalité dernière savent tous deux par expérience que le peuple auquel ils s'adressent a des oreilles et n'entend pas, des yeux et ne voit pas. Autant que la religion biblique, l'ontologie est une pierre d'achoppement pour les gens qui suivent la voie large et facile de leurs pères.

Nous ne pouvons considérer ici le fameux conflit entre « éros » et « agapé » que pour autant qu'il intéresse le problème de l'ontologie et de la religion biblique. Les écrits johanniques rendent témoignage, directement et indirectement, à la relation entre l'amour et la vérité. Celui qui n'aime pas ne participe pas à la vérité. Car Dieu est amour. Participer à la vérité, connaître et faire la vérité, c'est participer à Dieu, concrètement, c'est avoir part au Logos incarné. L'unité de l'amour et de la connaissance ontologique était une idée courante dans la basse antiquité ; elle s'exprime dans le triple sens du terme de « gnosis » : connaissance, relations sexuelles, union mystique. Le Nouveau Testament n'emploie pas le mot d'« éros », qui avait déjà reçu une signification presque exclusivement sexuelle à son époque par la dégradation de l'érotique. Mais si l'on veut confronter « éros » et « agapé », il faut laisser à « éros » sa vraie signification. Il est alors impossible d'établir l'incompatibilité entre « éros » et « agapé ». L'« éros » du Banquet est le pouvoir d'initiation ; il pousse à aller toujours plus avant dans la réalité pour atteindre le bien lui-même. Sur cette voie se trouve la communion avec d'autres êtres, l'amitié avec des égaux, l'intuition aimante de la réalité dernière. Certes, il n'est pas l'« agapé », l'amour qui s'abaisse jusqu'au plus misérable, mais il n'entre pas nécessairement en conflit avec lui. Sinon, aucune gnose ne serait possible dans l'Eglise.

* * *

Nous abordons ici l'un des problèmes les plus difficiles dans l'analyse ontologique de la religion biblique : la relation entre le temps et l'éternité. La théologie et la philosophie ont débattu cette question, qui reste un problème permanent ; toute solution n'est que provisoire. Voici celle que nous proposons : l'éternité transcende le temps et l'absence de temps ; la réalité est ainsi dynamique et non pas statique ; des choses nouvelles peuvent apparaître.

On peut ainsi concevoir un commencement et une fin de l'histoire ; l'irréversibilité du temps historique se fonde sur la nature dynamique de l'éternel, de l'« eschaton », de l'ultime ; l'histoire ne tend pas à une fin métatemporelle, mais à un but supra-temporel ; le temps est compris dans l'éternité.

Même le bibliciste le plus convaincu ne peut éviter de tels problèmes. Quiconque affirme que la vie éternelle est une prolongation infinie de la vie, telle que nous la connaissons maintenant, fait une déclaration ontologique, quand bien même il désavouerait l'ontologie. Si cet homme s'efforce d'éviter les questions ontologiques en recourant aux symboles imaginaires, il demeure sans réponse lorsqu'un enfant lui demande ce que de tels symboles signifient. Les questions des enfants rendent l'ontologie nécessaire.

Le problème christologique nous pose cette question : y a-t-il nécessairement un conflit entre le Logos universel et le Logos qui se manifeste dans la vie personnelle de Jésus le Christ ? L'Eglise primitive ne l'a pas cru, et l'Eglise des périodes subséquentes s'est généralement ralliée à cette opinion. Le Logos — c'est-à-dire la manifestation même de Dieu — est présent et agit dans tout ce qui existe, car tout a été fait par lui. Mais ce n'est que lorsque la divinité se manifeste elle-même, qu'elle montre son « cœur » (selon l'expression de Luther), cet élément correspond au « moi » de la personne humaine. C'est ce que fait le Logos pour autant qu'il s'incarne. Le Logos universel et le Logos qui constitue l'essence de toute vie personnelle sont un seul et même Logos. Le concept du Logos incarné n'a de sens que sur la toile de fond du Logos universel. La religion biblique a montré les implications ontologiques de l'une de ses affirmations essentielles dans le prologue du quatrième évangile. L'ontologie est accessible à la question christologique, à la question qui demande où le Logos universel se manifeste existentiellement. Le Logos universel doit prendre une forme concrète pour nous donner la clef d'une conception « logique » de toutes choses. Il s'exprime concrètement dans le domaine de la nature, dans des événements historiques, dans l'homme lui-même. On peut déceler en toute philosophie les marques de son origine ; toute réflexion philosophique a des racines existentielles. Si nous disons que Jésus-Christ est le lieu où se révèle la nature « logique » de toutes choses, nous faisons une déclaration de foi que nous ne pouvons confesser que pour autant que Jésus le Christ se soit emparé de nous et soit devenu notre raison de vivre. Mais cette déclaration ne s'oppose pas à la recherche de la réalité dernière et ne lui est pas incompatible. Le nom de Jésus-Christ implique une ontologie.

La doctrine de la création a une portée ontologique dans toutes ses implications. Les théologiens qui ont vu l'identité qu'il y a entre

la création et la conservation du monde en ont été conscients. Si la conservation est création, l'acte créateur s'accomplit toujours, et tout ce qui participe à l'être a un fondement créateur. Il en va de même pour la relation entre le temps et l'éternité. En tant que manière d'être de la création, le temps est enraciné dans l'éternité, et l'acte créateur, qui donne l'être à tout ce qui est, donne un être temporel. La création n'est pas un événement qui s'est produit « il y a longtemps ». La création a l'éternité pour passé et s'accomplira dans l'avenir de l'éternité.

* * *

Dieu parle à l'homme dans la religion biblique. La parole ¹ est au sens littéral un son dit ou un signe écrit, dont la signification a été établie par une convention. Il est évident que le Dieu de la Bible ne parle pas de cette manière. Sa parole est un événement que l'Esprit divin crée dans l'esprit de l'homme. Elle est chargée d'un pouvoir d'action et d'un sens infini. Par sa parole, Dieu se manifeste lui-même de manière créatrice ; sa parole n'est pas une simple conversation ² entre deux êtres. La parole est ainsi un aspect de Dieu lui-même ; elle est Dieu se manifestant à lui-même. Elle est une expression du Dieu vivant, comme la théologie trinitaire l'a toujours su ; elle est un élément de la puissance d'être. La parole de Dieu a des implications ontologiques, bien qu'elle soit un symbole religieux authentique. Les doctrines de la création et du salut sont ainsi rendues possibles et nécessaires. Il devrait, en outre, être impossible de confondre une théologie de la parole et une théologie de la « conversation ». La parole est un élément de la réalité dernière, elle exprime la puissance d'être en des formes diverses dans la nature et l'histoire, dans les sacrements et les symboles, dans les paroles silencieuses et dites. Mais elle n'est pas liée exclusivement à une de ces formes. La nature de la parole, tant humaine que divine, est un problème que rencontre tout homme qui recherche la réalité dernière.

Nous arrivons au conflit apparemment le plus aigu entre la religion biblique et l'ontologie, lorsque nous abordons les notions de réciprocité et de participation dans les relations entre Dieu et l'homme. L'ontologie semble supprimer la vivante interdépendance de l'homme et de Dieu, elle semble annuler le sens de la prière, de la supplication en particulier.

Ce problème existe dans la religion biblique elle-même ; il apparaît dans la tension entre les textes qui affirment catégoriquement que

¹ En anglais comme en allemand Logos est rendu par le terme de « mot » (word, Wort) et non de parole. *N. d. t.*

² Conversation rend l'anglais « talk ». *N. d. t.*

Dieu agit en toutes choses, même dans le mal, le péché et la mort, et ceux qui soulignent la responsabilité humaine. Le personnalisme biblique semble parfois absorbé par un déterminisme divin ; chez des hommes tels que Augustin, Thomas, Luther et Calvin, ce déterminisme s'exprime de façon tranchante. Mais ni ces docteurs, ni les auteurs bibliques ne permettent jamais que leur insistance sur l'action divine ne détruise la réciprocité qui existe dans la relation entre Dieu et l'homme. On ne peut comprendre ceci, que si l'on saisit la relation ontologique qui unit la liberté au destin comme les deux pôles d'une ellipse, et si l'on distingue entre les différents niveaux de l'être. Il convient, en effet, de ne pas confondre le fondement de l'être et les êtres finis, car le premier transcende la liberté et le destin, alors que les seconds y sont soumis.

Le déterminisme divin de la pensée biblique ne rend pas la prière impossible. Aucun acte religieux n'exprime plus clairement la réciprocité entre Dieu et l'homme que ne le fait la supplication. Si la prière ne modifie pas de quelque manière la volonté divine — soit que Dieu exauce la supplication, soit qu'il la rejette — toute supplication semble vaine. Les premiers théologiens, dont les prières forment la plupart des liturgies chrétiennes, ont insisté sur l'immuabilité de Dieu, face au paganisme. Leur théologie célébrait Dieu, l'Immuable, le Transcendant. Ils faisaient grand cas de l'ontologie, et pourtant leur relation envers Dieu s'exprimait dans la réciprocité de la prière, de la supplication aussi. Cela n'était possible, et ne l'est encore, que parce que quiconque prie vraiment se remet à la volonté de Dieu. Il sait que Dieu l'accepte personnellement, même s'il rejette partiellement sa demande. Une prière qui ne peut se transformer en contemplation du mystère divin n'est qu'une conversation avec Dieu et frise souvent le blasphème. La religion biblique ne tombe jamais dans ce danger, car pour elle Dieu transcende toujours la réciprocité entre l'homme et lui-même, tout en s'y tenant.

* * *

Il y a un élément de l'idée biblique et ecclésiastique de Dieu qui rend la question ontologique nécessaire. C'est l'affirmation que Dieu *est*. Assurément, tous ne se demandent pas ce que cet « est » signifie par rapport à Dieu. La plupart des hommes, y compris les auteurs bibliques, prennent ce mot dans son sens populaire : une chose est lorsqu'elle est accessible à l'expérience. Ce que l'on peut rencontrer dans l'ensemble de la réalité est réel. Beaucoup de discussions plus subtiles sur l'existence de Dieu ont gardé cette tonalité populaire. Mais si l'on peut trouver Dieu dans l'ensemble de la réalité, cet ensemble de la réalité est alors le concept

fondamental et dominant. Dieu est alors soumis à la structure de la réalité. Comme dans la religion grecque, le destin était supérieur à Zeus, le dirigeait et déterminait ses actes, ainsi Dieu serait ici soumis aux catégories de l'être, qui serait une autre forme de destin. La Bible elle-même entreprend la lutte contre cette conséquence dangereuse du personnalisme biblique, et le combat a continué pendant toute l'histoire de l'Église. Le Dieu qui est *un* être est transcendé par le Dieu qui est l'être lui-même, le fondement et la cause initiale de tout être (the ground and abyss of every being). Et le Dieu qui est une personne est transcendé par le Dieu qui est la personne même, le fondement et la cause initiale de toute personne (the ground and abyss of every person). La religion et l'ontologie se rencontrent dans des affirmations de ce genre. Sans les philosophes et leur ontologie, la théologie chrétienne n'aurait pas pu expliquer la nature de l'être de Dieu à ceux qui lui demandent en quel sens on peut dire que Dieu *est*. Des hommes très simples et des hommes très subtils posent cette question, tant en termes préphilosophiques qu'en termes philosophiques.

L'*être* et la *personne* ne sont donc pas des concepts contradictoires. L'être inclut l'être personnel et ne le nie pas. Le fondement de l'être est le fondement de l'être personnel, et non sa négation. La question ontologique ne crée pas un conflit, mais pose la base de toute discussion théorique du concept biblique d'un Dieu personnel. Si nous commençons à réfléchir au sens des symboles bibliques, nous sommes déjà au cœur des problèmes ontologiques.

Si nous parlons en termes religieux, nous dirons donc : lorsque nous rencontrons Dieu en un événement où il est une personne, nous le rencontrons en même temps comme Celui qui est le fondement de tout être personnel, et qui, de ce fait, *n'est pas* une personne. L'expérience religieuse des grandes religions montre une profonde tension entre l'élément personnel et l'élément non personnel dans la rencontre entre Dieu et l'homme. L'Ancien et le Nouveau Testament savent exprimer avec une force extraordinaire le caractère personnel de la présence du divin (relation du Toi au moi) sans jamais obscurcir la puissance plus que personnelle et le mystère de la présence divine. Nous pouvons en trouver un exemple dans des paroles de Jésus aussi simples en apparence que celles-ci : « Deux passereaux ne se vendent-ils pas pour un sou ? Et il n'en tombe pas un seul à terre à l'insu de votre Père. Les cheveux même de votre tête sont comptés » (Mat. 10 : 30). Ces mots signifient que parmi le nombre infini d'événements qui se produisent à chaque instant, il n'y en a pas un seul qui arrive sans le concours de Dieu. Si le personnalisme primitif est dépassé, c'est bien dans une parole de ce genre. Luther, qui se méfiait fort de la philosophie, ne fait que prolonger la ligne de la religion

biblique quand il dit que Dieu est plus proche de toute créature qu'elle ne l'est à elle-même, ou que Dieu est totalement présent dans un grain de sable, et qu'en même temps l'univers entier ne peut le comprendre. Luther dépasse ici son personnalisme biblique parfois naïf et reconnaît en Dieu la puissance d'être qui se manifeste en toutes choses.

C'est une tâche infinie que de coordonner l'ontologie et la religion biblique. Au nom de la prédication biblique, nous ne devons accepter aucune ontologie particulière, ni celle de Platon ou celle d'Aristote, ni celle de Kant ou celle de Hegel, ni celle de Lotze ou celle de Whitehead. Il n'y a pas d'ontologie qui sauve, mais le problème du salut implique la question ontologique. C'est donc une tâche nécessaire que de la poser. M'opposant à Pascal, je dis : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et le Dieu des philosophes sont un seul et même Dieu. »

New York.

PAUL TILlich.

Traduit de l'anglais par Marie-Claire Frommel.