

Faculté de théologie



**FINITUDE ET TRANSCENDANCE. APPROCHE
COMPARÉE ET CRITIQUE ENTRE PAUL TILlich ET LE
BOUDDHISME**

Mémoire présenté par **Isabelle De Raet**

en vue de l'obtention du
diplôme de Master interfacultaire
en sciences des religions

Promoteur : Professeur **Éric Gaziaux**

Année académique 2012-2013

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je souhaite adresser mes sincères remerciements et ma profonde reconnaissance à mon promoteur, le professeur *Éric Gaziaux*, pour m'avoir permis de bénéficier de son encadrement. Son aide et ses conseils, ainsi que la disponibilité qu'il m'a témoignée, ont été déterminants dans la réalisation de ce mémoire.

Je remercie également le professeur Philippe Cornu pour sa disponibilité et ses précieuses explications lors de l'élaboration de ce travail.

J'adresse par la même occasion mes remerciements à l'ensemble du corps professoral du Master interfacultaire en sciences des religions pour la qualité et la richesse de leur enseignement grâce auquel j'ai pu acquérir les compétences et connaissances indispensables à l'élaboration de ce travail.

Mes remerciements s'adressent également à Mesdames Anne-Monique Staes-Polet et Pascale Hoffmann pour leur gentillesse et leur professionnalisme sur lesquels j'ai pu compter au cours de ces deux années d'études.

Pour finir, je tiens à adresser mes plus sincères remerciements à ma famille et à mes amis et camarades qui n'ont jamais cessé de m'encourager et de me soutenir tout au long de mes études.

"Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma main, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave."

Isabelle De Raet

Introduction

À l'aube du XXI^e siècle, qu'en est-il du religieux et quelle est sa place dans notre monde occidental ?

En effet, le XX^e siècle, marqué par les avancées scientifiques, semblait annoncer la mort de Dieu, notamment avec ceux qu'on a appelés les maîtres du soupçon, c'est-à-dire les penseurs comme Karl Marx, Sigmund Freud, ou Friedrich Nietzsche qui voyaient dans la religion un phénomène en voie de disparition. Ces penseurs athées étaient d'ailleurs convaincus du pouvoir illusoire de toute religion.

De plus, la notion de modernité qui caractérise nos sociétés occidentales voit apparaître de nouveaux concepts comme la sécularisation et la laïcisation qui remettent sérieusement en question le pouvoir institutionnel de toute religion ainsi que les convictions religieuses de tout un chacun. En même temps, la longue marche de l'être humain vers son autonomie et son individualisation semble enfin acquise : le processus d'individualisation entamé depuis le XVIII^e siècle par la philosophie des Lumières ou l'*Aufklärung* a sans aucun doute permis cet avènement de la liberté individuelle et la reconnaissance des Droits de l'homme. Le XX^e siècle, marqué par l'essor des sciences, la rationalisation et la démocratie ne nous libère-t-il pas de toute emprise du religieux et, a fortiori, de toute tutelle de la religion ? Ainsi la religion serait-elle en train de disparaître, se réduisant comme une peau de chagrin au fur et à mesure des avancées de la modernité.

Nous pourrions alors poser la question qu'Emile Durkheim avait déjà soulevée en son temps : une société, une culture peut-elle vivre sans religion ? Cette question fut résolue par lui de cette manière : « Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion »¹.

Si cette réponse proposée par Durkheim semble désacraliser quelque peu la religion par le fait même qu'elle la réduit à son fondement social, cette proposition a cependant le mérite de nous faire réfléchir aujourd'hui à la problématique du religieux dans la culture et à leur interaction mutuelle. En effet, religion et culture sont étroitement liées et il semble bien qu'aucune société ne peut vivre en se passant de religion. Dans ce cas, ne serait-il pas judicieux de se demander, avec le théologien Paul Tillich, si, au contraire, la culture n'est pas la forme de toute religion, religion qui serait elle-même la substance de toute culture ?

Force est de constater que, bien loin d'assister à la fin de la présence des religions dans le monde occidental, comme nous aurions pu le croire, nous assistons aujourd'hui à une résurgence du religieux dans nos sociétés ultramodernes. Même au-delà du monde occidental, la question religieuse refait surface et est omniprésente dans l'actualité.

Le XXI^e siècle voit donc le retour du religieux mais il nous faut nous interroger sur la manière dont ce religieux prend forme dans nos sociétés occidentales. Tout d'abord, le christianisme lui-même connaît une érosion de sens : crise de l'autorité, rejet de la dimension

¹Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Ed. Quadrige/PUF, 2008, p. 599.

institutionnelle, rejet de toute emprise morale et sociale de la religion sur l'individu et la société, effacement du religieux institutionnel au profit des convictions religieuses et des valeurs personnelles mettant en exergue l'épanouissement de l'individu. De même, ce que nous appelons de nouveaux mouvements religieux apparaissent : sectes ou mouvements de « prêtres-à-penser » colorés d'une pseudo-spiritualité douteuse mais séduisants pour ceux qui sont en mal d'être ou en manque de repères fondamentaux. Par ailleurs, nous assistons également à une crise identitaire qui favorise le fanatisme et la montée des intégrismes religieux. Telles sont les caractéristiques nouvelles de ce réaménagement du religieux et de diverses croyances que l'on peut qualifier souvent de « bricolage religieux ».

Dans un tel contexte, il nous paraît intéressant de travailler, dans un premier temps, la pensée de Paul Tillich, théologien protestant et philosophe majeur du XX^e siècle, et plus particulièrement sa conception anthropologique qui semble offrir un christianisme libre, riche de sens pour la vie et qui paraît susceptible d'entrer en dialogue avec les grands enjeux de la société actuelle : dialogue interreligieux, dialogue interculturel et valeurs humanistes. Nous nous pencherons principalement sur le lien entre finitude et transcendance à travers sa pensée. En effet, la mort de Dieu annoncée par le philosophe Nietzsche est en définitive une chance pour la théologie contemporaine mais aussi un défi : d'une part, le premier défi pour la théologie serait la question de la transcendance ; comment aborder cette question pour qu'elle puisse rejoindre l'homme contemporain et qu'elle puisse résonner au plus profond de lui pour faire sens ? Comment redonner du sens au discours chrétien face à l'être humain davantage préoccupé par le consumérisme quotidien et l'hédonisme individuel ? N'est-ce pas là le défi sérieux de toute théologie qui se veut existentielle, c'est-à-dire proche de l'homme ? N'a-t-elle pas le devoir de montrer que le Dieu auquel elle croit est bien vivant et qu'il répond sans cesse aux questions des hommes, ces questions qui les touchent au plus profond de leur être ? Dans ce cas, l'athéisme et l'indifférence religieuse sont toujours une chance pour le discours théologique car c'est toujours un Dieu en-dessous de Dieu qu'ils dénoncent, un Dieu objet qui rend les hommes eux-mêmes objets et dépendants de lui. Loin d'être divin, ce Dieu là se tient en arrière fond de toutes les doctrines hétéronomes. C'est un Dieu défiguré, aux multiples visages et qui n'est que le pauvre reflet de l'être humain.

Aussi une théologie apologétique se doit de se centrer sur la conception anthropologique de l'homme d'aujourd'hui. Si Dieu n'est pas mort, n'est-il pas alors ce qui nous concerne inconditionnellement, comme l'affirme Paul Tillich ? N'est-il pas ce qui concerne ultimement la question de notre être et de notre non-être ? Un deuxième défi rencontré par la théologie actuelle est celui de pouvoir comprendre l'homme à partir de son monde, de sa culture, car tout discours théologique doit s'appuyer sur une certaine conception du monde ; il doit donc y avoir corrélation entre la culture et la religion.

La pensée de Paul Tillich est une pensée des limites, des frontières, qui ose faire le lien entre la théologie et la philosophie ; il s'agit d'une pensée de dépassement qui tente d'articuler les rapports entre culture, morale et religion. Par sa méthode de corrélation, la théologie qu'il développe est une théologie du dialogue dont le but est d'établir une théologie de la culture. Par rapport à la théologie de Karl Barth, sa théologie peut donc être qualifiée d'apologétique car elle entre en dialogue avec la culture contemporaine et se sent interpellée par la question de l'homme et du sens de son existence. La religion est avant tout le lieu dans lequel nous disons notre-être-au-monde, et son essence concerne le souci ultime qui nous porte (*Ultimate*

Concern). Par le fait même, l'ontologie de Paul Tillich se veut dynamique et s'occupe des structures de la vie et des vivants. L'histoire du salut ne se fait pas en dehors du monde et il faut articuler anthropologie et donné révélé. L'événement Jésus-Christ ne peut se comprendre qu'en fonction de ce qu'est Dieu, l'homme et le monde. La christologie tillichienne dénoue ainsi le dilemme de l'existence humaine aliénée. Il y a donc, chez Paul Tillich, une dialectique permanente entre la quête de l'homme et la proposition de la foi.

Dans un deuxième temps, il nous paraît opportun de confronter la pensée tillichienne avec la conception anthropologique du bouddhisme. Le théologien allemand qui avait pris position contre le régime nazi et qui dut quitter l'Allemagne dès 1933 pour s'exiler aux États-Unis, fit, bien plus tard, un voyage au Japon où il fut confronté au bouddhisme, ce qui l'amena à réfléchir au rapport entre le christianisme et les autres religions, dans la perspective d'un dialogue interreligieux.

Dans le contexte de la modernité actuelle, le bouddhisme, qui se présente comme une « religion » sans dogme, sans institution, rencontre beaucoup de succès dans le monde occidental et acquiert de plus en plus de popularité. Cette religion qui apparaît davantage comme une philosophie semblerait posséder énormément d'affinités avec les valeurs de la société démocratique et sécularisée. Dans une société qui accentue le libre choix du croire, qui met en évidence une idéologie hédoniste du bien-être et qui accentue le pôle de l'individu, le bouddhisme séduit une majorité de nos contemporains, par sa possibilité d'accéder au bonheur ; en fait, il semble en parfait accord avec les revendications de la modernité.

Ainsi, le bouddhisme, bien qu'étant une religion traditionnelle et institutionnelle, semble, par ses techniques, ses méthodes de méditation, s'inscrire parfaitement dans ce phénomène de réaménagement du religieux caractérisé par la multiplicité des croyances religieuses et par la recherche de l'épanouissement individuel. Dans son livre *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Frédéric Lenoir, docteur en sociologie et chercheur en sciences des religions, écrit : « Le succès actuel du bouddhisme semble en effet répondre à trois grands "refoulements" de l'Occident depuis la Renaissance et l'avènement du monde moderne : refoulement de l'imaginaire et de la part irrationnelle de l'esprit humain ; refoulement de la question individuelle du sens de la vie ; enfin oublié par l'homme occidental de l'exploration intime de sa conscience et de son monde intérieur au profit de l'exploration de l'univers et des phénomènes extérieurs »².

Il est donc pertinent de se pencher sur cette réalité du bouddhisme dans nos sociétés modernes tout en essayant de ne pas le dénaturer. Comment un vrai dialogue interreligieux est-il possible dans la reconnaissance de la différence, source de richesse et d'authenticité ? En effet, chaque religion a accès à une révélation particulière et la difficulté réside dans le fait que la tentation sera toujours de relativiser ou nier la religion de l'autre.

La problématique du présent travail rejoint donc deux objectifs : premièrement, il 's'agit d'analyser en profondeur les concepts de finitude et de transcendance dans la conception anthropologique de Paul Tillich et dans la pensée bouddhiste. Quelles sont les réponses de ces deux courants de pensée face au problème de la finitude ? Comment l'existence humaine finie peut-elle être traversée par la question de la transcendance ? Deuxièmement, il est

² Frédéric LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Spiritualités vivantes), Paris, Albin Michel, 2011, 2^e éd. revue et augmentée, p. 23-24.

question d'étudier la manière dont Paul Tillich entame le dialogue avec le bouddhisme. Ce dialogue est-il possible au-delà d'un universalisme trop tolérant où toutes les religions se valent, et au-delà d'un particularisme qui accentue trop la différence au point de ne pas reconnaître les autres religions et de s'approprier la source, autrement dit l'absolu ? Comment, dans une véritable rencontre des religions, accepter une situation de pauvreté ou de manque qui permet d'éviter d'objectiver et d'absolutiser la source ? La plus grande menace pour une religion ne réside-t-elle pas dans l'absolutisation d'elle-même ? La vraie tolérance n'implique-t-elle pas la reconnaissance de l'altérité et la possibilité pour chaque être humain de décider de ce qui lui est propre pour obtenir son salut ?

Pour tenter de répondre à cette problématique, le présent travail se déroulera en trois étapes. Tout d'abord, il s'agira de développer de façon approfondie la conception anthropologique de Paul Tillich à travers sa conception de la théologie et de la philosophie. Comment présente-t-il sa conception de la révélation et comment la révélation chrétienne peut-elle répondre à la déréliction de l'être humain dans les conditions de l'existence ? Comment le théologien opère-t-il la réconciliation entre essence et existence ? Quelle est sa conception de la raison humaine, sa structure et sa profondeur ? Quel est le sens de ce qu'il appelle l'*Ultimate Concern* ? Comment comprendre que la religion est la substance de toute culture et que la culture est l'expression de la religion ?

Une deuxième étape se centrera sur la conception anthropologique du bouddhisme, en tentant de le resituer dans sa tradition et son authenticité première. Comment le bouddhisme perçoit-il la souffrance humaine ? Quel chemin le bouddhisme propose-t-il à l'homme pour sortir de son aliénation existentielle ? Quelle est la nature de l'esprit ? Y-a-t-il une transcendance ? Par la même occasion, nous prendrons conscience que le « bouddhisme zen » que Paul Tillich a connu lors de son voyage au Japon ne représente qu'une des nombreuses facettes du bouddhisme présent dans le monde. De plus, aucune religion n'existe à l'état pur. En effet, toute religion est ancrée dans un contexte historique et culturel particulier dont il faut toujours tenir compte.

Enfin, une troisième étape confrontera la conception anthropologique de Paul Tillich avec la vision de l'homme dans le bouddhisme. Nous essayerons de mieux comprendre la nature de certains concepts, de respecter leur signification propre à leur tradition respective. Nous tenterons de voir si des liens sont parfois possibles entre la pensée tillichienne et la pensée bouddhiste sur cette question de la finitude humaine traversée par la transcendance.

Pour cette troisième partie, nous aborderons aussi d'autres questions : l'enjeu chez Paul Tillich de la théologie des religions ; la dimension du salut ; l'équilibre entre la foi (unicité) et l'ouverture à l'universel. Nous nous poserons la question de la pertinence d'une étude de la théologie chrétienne des religions dans la pensée tillichienne. Cette partie du mémoire étudiera l'œuvre de Paul Tillich, *Le Christianisme et les Religions*³ et la thèse de Jean-Marc Aveline, *L'enjeu christologique en théologie des religions*⁴.

L'approche comparative du travail consiste à étudier de manière approfondie les textes de littérature existante pour les deux courants de pensée proposés. Il s'agira de dialoguer de

³ Paul TILlich, *Le christianisme et les religions*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

⁴ Jean-Marc AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch (Cogitatio Fidei, 227)*, Paris, Cerf, 2003.

manière critique sur cette littérature disponible. L'approche pluridisciplinaire se veut, quant à elle, axée sur la théologie et la philosophie afin de mieux percevoir la compréhension des concepts fondamentaux propres à un courant de pensée.

En guise de conclusion, nous ferons le point sur la problématique travaillée en reprenant les comparaisons et les différences établies entre les deux courants de pensée. Nous essayerons de dégager des pistes d'ouverture en rapport avec les thèmes de la finitude et de la transcendance. Enfin nous tenterons de savoir sous quelles conditions il est possible de pratiquer le dialogue interreligieux et interconvictionnel dans un monde pluriculturel caractérisé de plus en plus par le pluralisme des convictions.

Première partie: la conception anthropologique dans la théologie de Paul Tillich

1. A la frontière entre théologie et philosophie : une théologie vivante

Pour Paul Tillich, à la fois théologien et philosophe, la théologie se doit d'abord d'apporter une proposition de sens pour l'homme d'aujourd'hui, situé dans ce monde. La théologie est avant tout médiatrice. Ce rôle de médiation doit lui permettre de trouver un nouveau langage qui soit en adéquation avec les questions que les hommes se posent et les réponses que peut apporter la Révélation. Le mot lui-même de « théo-logie » induit cette médiation entre le mystère de Dieu et le logos ou raison. Il s'agit de trouver les mots qui soient compréhensibles et intelligibles pour arriver à toucher la profondeur de la raison ou l'être de la raison et de montrer comment notre existence est traversée par la question de la transcendance. La théologie est pour ainsi dire une « crypto-théologie » et la philosophie comme un sous-bassement à cette dernière : l'homme peut, grâce à la philosophie, se réfléchir lui-même, et la théologie peut proposer un sens à sa quête spirituelle, en tentant de décrypter les symboles du message chrétien. Réconcilier structure et profondeur de la raison, essence et existence, articuler anthropologie et donné révélé, tels sont les buts de Paul Tillich.

Ainsi, la théologie tillichienne se veut avant tout apologétique et pas seulement kérygmatique. Si le kérygme est important, il ne s'agit pas pour autant d'énoncer les vérités immuables de la Bible ou de la Tradition, hors de tout contexte présent. Il s'agit de tenir compte de la situation contemporaine sans diluer le message chrétien, tout en conservant une théologie vivante qui fasse le lien entre les questions que les hommes se posent et les réponses offertes par le message de la révélation. Telle est la méthode de corrélation constituant la base de la théologie de Paul Tillich. Ce qui préoccupe le théologien, c'est cet homme contemporain en pleine dérégulation, perdant la profondeur du religieux et ne s'interrogeant plus sur les questions du sens⁵.

La vérité théologique se découvre donc toujours dans l'histoire, dans la culture et dans la temporalité. Paul Tillich se tient sans cesse « à la frontière » de ce qui unit et non de ce qui sépare, c'est-à-dire de ce qui met en relation et en tension continue ici la culture et la foi. En effet, il n'y a de révélation divine que pour quelqu'un qui la reçoit dans une situation bien déterminée et dans une religion bien particulière. Il y a toujours un pôle objectif et un pôle subjectif dans toute révélation. De par sa nature, Dieu ne dépend pas de l'homme, mais par son automanifestation, il dépend de la façon dont l'homme reçoit cette manifestation.

Ainsi Heinz Zahrnt qui écrit à propos de Tillich :

« Il n'y a donc pas de révélation pure, mais la révélation est toujours colorée d'une certaine

⁵ Cf. Paul TILLICH, *Théologie systématique I. Introduction. Première partie : Raison et Révélation*, tr. A. GOUNELLE, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 89-96, Désormais cité P. TILLICH, *Théologie systématique I*.

manière par la religion comme par son "récipient". (...) la Révélation chrétienne n'aurait pas pu être comprise et reçue par les hommes, si elle n'avait pas été préparée dans la religion et la culture des hommes. (...). Le christianisme n'est pas né au moment où naquit l'homme Jésus de Nazareth, mais lorsqu'un de ses disciples confessa à son sujet : " Tu es le Christ ! " (Mt 16, 16) »⁶.

Il y a une corrélation et une interdépendance de questions-réponses entre la révélation chrétienne et les questions existentielles qui engagent directement le sens ultime de l'être de l'homme. En mettant en corrélation, d'une part, les acquis culturels proposant une meilleure interprétation existentielle de l'homme, et d'autre part, le donné révélé, le théologien peut alors proposer une nouvelle interprétation des concepts religieux qui éclairent la situation humaine ancrée dans l'histoire.

La théologie apologétique se doit donc de passer par la philosophie qui pose la question radicale du fondement de l'être ; c'est à travers la question de la finitude humaine que se pose la question ontologique. La question même de l'être surgit du choc métaphysique de la possibilité du non-être : « Pourquoi y a-t-il quelque chose et pas rien ? », telle est la question fondamentale que l'homme se pose et qui le concerne ultimement. Comme le souligne le philosophe Pascal, « grandeur et misère » sont les caractéristiques fondamentales de l'être humain qui se sait à la fois fini mais qui rêve d'immortalité, qui se retrouve prisonnier de ce paradoxe fondamental d'une liberté ancrée dans la finitude.

Tel est aussi le propre de l'homme, d'être celui qui prend conscience que la question ontologique lui appartient fondamentalement, car il est le lieu même où cette structure de l'être se manifeste et dont il a une conscience immédiate. La notion de « *Da-sein* » chez Heidegger exprime bien cette prise de conscience que l'homme a de la structure et des éléments de l'être qui rendent possible la connaissance. Comme prise de conscience de soi, l'homme est dans un rapport à soi, phénomène originel qui le précède ; il est comme un « soi centré », un « ego-soi » possédant un monde auquel il appartient mais dont il est séparé et sur lequel il peut agir. Conscience de soi et conscience du monde agissent ainsi en interdépendance et en bipolarité. Telle est la structure ontologique fondamentale, dans laquelle la structure sujet-objet de la raison s'enracine et grâce à laquelle le soi est une structure centrée et le monde un tout structuré. Telle est l'unité de l'être et du logos qui l'appréhende, évitant ainsi toute identification entre le sujet et l'objet ou toute tentative de réduction ou d'objectivation du sujet. Dans ce travail, nous analyserons plus en détails la façon dont le théologien conçoit la structure et la profondeur de la raison à la fois du point de vue de l'essence mais aussi principalement dans les conditions de l'existence.

2. Absolutiser la transcendance : le danger de toute religion

D'emblée, Paul Tillich refuse une théologie objectivante ou chosifiante : la tentation constante

⁶ Heinz ZÄHRNT, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXe siècle*, tr. A. LIEFOOGHE Paris, Cerf, 1969, p. 415, Désormais cité H. ZÄHRNT, *Aux prises avec Dieu*.

de l'être humain qui se positionne comme sujet, est de prendre Dieu comme objet, de s'en faire une image qui en définitive devient une caricature grossière de l'idée de Dieu. Trop souvent, la conception que nous nous faisons de Dieu résulte d'une projection anthropomorphique liée aux besoins psychologiques propres à l'humain. Au-delà de cette adéquation sujet-objet que nous retrouvons dans l'approche cognitive de la raison, Dieu est celui qui doit rester radicalement transcendant et nous retrouvons un tel message dans les trois grandes religions monothéistes. Ainsi, la tradition judéo-chrétienne qui insiste sur la signification des quatre lettres du nom de Dieu ou tétragramme divin, « YHWH » : un nom imprononçable, un nom qui reste mystère pour que l'humain prenne conscience du manque lié à sa condition d'homme mortel et qu'il accepte la non-maîtrise. Ainsi, l'islam qui insiste sur les 99 noms de Dieu mais le 100^e qui reste inconnu à l'homme.

Tel est bien le message central des religions monothéistes et même celui des religions orientales qui visent souvent la réunification de la nature humaine : rendre l'infini à Dieu et le fini à l'homme, accepter le manque comme signe d'imperfection afin de donner à l'être humain cette possibilité de se reconnaître fondamentalement dépendant et de s'ouvrir à l'appel de la transcendance. La vocation de l'homme n'est-elle pas de s'auto-transcender ? Dans le christianisme, comme dans la tradition judéo-chrétienne, penser Dieu comme totalement divin, c'est aussi penser un monde ou un cosmos totalement mondain, c'est-à-dire désacralisé dans lequel l'homme peut vivre en toute autonomie. La notion de mise en retrait de Dieu, ce que par exemple le rabbin Marc-Alain Ouaknin appelle dans la pensée juive le *tsimtsoum*, permet une création autonome dans laquelle l'homme peut trouver sa juste place et vivre pleinement sa vie mais sans prendre toute la place.

Tel est d'ailleurs le sens des deux premiers commandements du Décalogue, dans le livre de l'Exode 20,3-4, à propos de Dieu :

« Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi.

Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut, ou sur la terre ici-bas, ou dans les eaux au-dessous de la terre ».

Paul Tillich rappelle donc ce danger de nommer Dieu et préfère les termes de « puissance de l'être », d' « inconditionné », d' « absolu » ou de « profondeur ». Pour Paul Tillich, c'est le principe protestant de la justification de la foi qui sert de garde-fou pour contrecarrer le danger de chosifier la transcendance et de réduire l'inconditionné à notre vision humaine. Le principe protestant a sa source dans le Christ lui-même qui fait éclater toute tentative d'absolutisation ou d'idolâtrie ; il permet aussi d'écarter ce que Tillich appelle le « démonique », c'est-à-dire la tentation d'élever le fini au statut d'infini. L'être humain est justifié par la foi seule et non par les œuvres ; la foi est un acte de Dieu en nous sans nous et c'est Dieu seul qui nous fait participer à la grâce divine.

L'inconditionné ne peut donc se dire pour Tillich que sous la forme du paradoxe ; Dieu est toujours au-dessus de Dieu. La religion se doit donc d'être au service de l'inconditionné : elle est toujours à la fois relative car elle objective et absolue car elle est révélation ; c'est à travers la révélation que l'inconditionné apparaît comme inconditionné d'où la nécessité d'une véritable philosophie de la religion qui dépasse le concept de religion, afin de saisir l'inconditionné dans tout conditionné considéré comme médium dans lequel l'inconditionné s'appréhende. Absolutiser l'absolu et objectiver le mystère, tel est le danger pour toute religion, lorsqu'elle s'approprie la source. Telles sont aussi les deux tentations, celle du

supranaturalisme, qui est de rendre inconditionné le conditionné, et celle du naturalisme, qui se coupe de Dieu en éliminant l'inconditionné et en réduisant la subjectivité à l'objectivité. Or, pour Tillich, l'inconditionné est ce qui colore nos actes ; il est ce « sacré » qui donne aux valeurs leur valeur.⁷

3. A la frontière entre le doute et la foi : Dieu au dessus de Dieu. L'expérience de l'ultime

Dans un article intitulé *Dieu au-dessus de Dieu*⁸, Paul Tillich écrit :

« Dans mon livre *Le courage d'être*, j'utilise l'expression "Dieu au dessus de Dieu" dans le cadre d'une réflexion sur le doute radical. A la question : "que peut-on dire à un homme, pour qui toutes les expressions de la foi religieuse ont disparu dans les flammes du doute, d'un doute sérieux et non celui d'un jeu cynique ? ", j'ai donné la réponse suivante : "on peut considérer le sérieux de cet homme comme un symptôme que quelque chose n'a pas disparu en lui, à savoir la préoccupation de ce qui concerne l'homme de façon ultime, et que la religion nomme Dieu"

Dans une préoccupation de ce type, le Dieu qui est absent en tant qu'objet de foi se trouve présent en tant que source d'une inquiétude qui pose la question ultime, la question du sens de notre existence. Quand on doute de toutes les images possibles de Dieu, on ne peut pas le voir dans une image particulière. Le Dieu absent, source de la question et du doute sur lui-même, n'est ni le Dieu du théisme, ni celui du panthéisme ; il n'est ni le Dieu des chrétiens ni celui des hindous ; il n'est ni le Dieu des naturalistes ni celui des idéalistes. Les vagues du doute radical ont submergé toutes ces formes de l'image divine. Une seule chose demeure : la nécessité intérieure pour un homme de poser avec un sérieux total la question ultime. Lui-même peut ne pas appeler Dieu la source de cette nécessité intérieure. Il est probable qu'il ne le fera pas. Mais ceux qui ont entr'aperçu l'œuvre de la présence divine, savent qu'on ne pourrait même pas poser la question ultime sans cette Présence, même si elle ne se fait sentir que comme l'absence de Dieu. Le Dieu au-dessus de Dieu est une façon de nommer le Dieu qui apparaît dans le radicalisme et le sérieux de la question ultime, même quand il n'y a pas de réponse »⁹.

Paul Tillich précise ainsi que son expression « Dieu-au dessus de Dieu » ne se rapporte pas à un Dieu qui serait supérieur aux autres divinités et qui éliminerait la notion de Dieu personnel ; mais il souligne que Dieu est aussi le Dieu de celui qui doute et qui ne croit plus en lui. En réalité, avec Dieu au-dessus de Dieu, la distinction entre la sphère du profane et celle du religieux s'abolit d'elle-même. C'est l'homme qui crée cette opposition en raison de son aliénation. En effet, seul Dieu est sacré et tout le profane est du religieux en puissance¹⁰.

⁷ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 114-115.

⁸ Paul TILlich, *Le Dieu au-dessus de Dieu* dans André GOUNELLE (éd), Paul TILlich, *Dieu au-dessus de Dieu. Recueil d'articles choisis et présentés par André GOUNELLE* (Petite bibliothèque protestante), tr. M. Hébert et J. Blondel, Paris, Les Bergers et les Mages, 1997, Désormais cité P. TILlich, *Le Dieu au-dessus de Dieu*.

⁹P. TILlich, *Le Dieu au dessus de Dieu*, p. 63-64.

¹⁰ Cf. P. TILlich, *Le Dieu au dessus de Dieu*, p. 64.

Bien plus, le sacré fait partie de la structure de notre existence : il est ce qui est au plus profond et au plus près du moi que le moi lui-même. Le sacré est cette inquiétude existentielle du « d'où venons-nous ? et où allons-nous ? », comme l'exprime si bien Paul Gauguin dans sa célèbre fresque intitulée, *D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ?* Pour Tillich, l'athéisme est impossible : même celui qui nie Dieu s'est laissé saisir par la question ultime de son existence et cette question resurgit constamment dans la culture des hommes. Ainsi, le Dieu au-dessus de Dieu est au-delà des religions qui identifient tel ou tel Dieu à l'Ultime et il est au-dessus du « non dieu » de l'athéisme. Pour Paul Tillich, cette appellation de « Dieu au-dessus de Dieu » permet à la théologie chrétienne de se protéger contre toute forme d'objectivation de l'Ultime et de rendre vivant le discours sur Dieu grâce à l'interprétation du langage symbolique.

Dieu est-il alors une personne ? Dans la théologie classique, la grandeur de Dieu et son sens paradoxal sont préservés. En effet, le terme latin *persona* est employé pour les trois personnes de la Trinité : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ce terme de *persona* est utilisé pour exprimer une particularité du fondement de l'être de tout ce qui est. Si Dieu est une personne, il devient un être à côté des autres êtres de la création, dépendant des conditions de la finitude, comme tous les autres êtres vivants. Dans ce cas, il n'est plus substance et puissance créatrice ou *Logos* qui permet d'appréhender la réalité comme intelligible, c'est-à-dire signifiante. Bien au contraire, Dieu comme puissance d'être est au-delà de l'opposition entre essence et existence ; il est par lui-même et a pour but la structure de l'être-même dont chaque être fini participe. L'Inconditionné ne participe pas au non-être, sinon il serait dépendant de quelque chose d'autre que lui-même qui le conditionnerait. Il serait alors un être fini, se situant en-deçà de l'être essentiel et de l'être existentiel et soumis au passage de l'essence à l'existence. Dieu est cette précédence de l'être même qui transcende infiniment tous les êtres finis qui participent de manière finie à cette puissance infinie de l'être¹¹.

La pensée tillichienne se situe ainsi à la frontière entre transcendance et immanence. Dieu est cette préoccupation ultime inscrite au cœur même de l'humain qu'il transcende car il est au-delà de la finitude et de l'infinité.

Toutefois, Tillich souligne le fait que nous pouvons parler à Dieu dans un langage de personne à personne :

« Si, pourtant, nous disons que Dieu en tant que source créatrice de tout ce qui est personnel dans l'univers est lui-même personnel, nous avons raison. Il ne peut pas être moins que sa création. Mais, alors, nous devons affirmer autre chose et dire : celui qui est personnel est aussi plus que personnel, et, inversement, celui qui est plus que personnel est aussi personnel, c'est-à-dire personnel pour nous qui sommes des personnes. Il nous est ainsi possible, dans notre vie religieuse, de lui parler comme un « je » parle à un autre « je » et de lui dire « tu » ; il peut s'adresser à nous, comme une personne s'adresse à une autre personne. Mais chaque fois que cela se produit, nous devons rester conscients que c'est à Dieu que nous parlons et que c'est lui-même qui rend possible qu'on lui parle, grâce à l'Esprit qui œuvre en nous au plus profond de notre être »¹².

Cette idée de Dieu au-dessus de Dieu transcende l'image d'un Dieu objet dénoncé par la

¹¹ Cf. P. TILlich, *Le Dieu au-dessus de Dieu*, p. 67-68.

¹² P. TILlich, *Le Dieu au-dessus de Dieu*, p. 68.

majorité de nos contemporains déçus par les institutions religieuses et les multiples conflits provoqués par les religions ; c'est sans doute une des raisons pour laquelle plusieurs se sentent séduits par les religions orientales et plus particulièrement le bouddhisme zen. Ainsi, les symboles de la religion chrétienne ne font plus sens auprès de l'homme occidental qui ne peut les comprendre et les interpréter. La théologie se doit donc d'insister sur la notion de paradoxe quand elle parle de Dieu, et elle doit se donner comme but d'expliquer ces symboles chrétiens à l'homme d'aujourd'hui pour le rejoindre dans sa quête de l'ultime¹³.

Dans sa conférence concernant *Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion*¹⁴, le théologien insiste sur cette notion de paradoxe. La préoccupation ultime, ce que Tillich appelle l'*Ultimate Concern*, est cette expérience extatique, implicite, théonome, pré-conceptuelle que l'homme fait avant toute connaissance sujet-objet. Il s'agit du souci de notre existence concernant son origine et sa destinée ultime. Cette expérience authentique, implicite de Dieu, se fait ou est contenue dans la certitude du moi et le fonde. Avant toute connaissance théorique, il y a l'appréhension du moi qui atteint sa profondeur et donc le rapport à l'inconditionné comme fondement de la réalité. Ainsi la raison se transcende elle-même en suscitant en nous une dimension de profondeur dans laquelle se manifeste l'inconditionné. Celui qui s'interroge ainsi sur le sens ultime de sa vie et qui accepte cet appel de l'ultime est au bord de l'acte de foi, pour autant bien sûr qu'il s'écarte de tout acte d'idolâtrie. Pour Tillich, la foi est le fait d'une expérience religieuse première dont tout homme est pourvu en tant qu'expérience subjective, vécue comme don de Dieu. Pour Tillich, l'« a-théisme » comme expérience ontologique première est impossible car personne ne peut éviter ce souci ou cette préoccupation ultime qui concerne le sens de la vie. La foi est donc universelle, donnée au croyant comme à l'incroyant et nul ne peut échapper à cette expérience originelle. La question de Dieu jaillit au cœur même de l'expérience humaine, dans cette part intime de nous-même que nous ne pouvons maîtriser car nous ne maîtrisons pas Dieu. C'est ce don gratuit de Dieu, cette grâce que l'homme peut accepter ou refuser ; c'est sur ce fondement premier que peut venir se greffer le doute ou la négation de Dieu. La question sera de savoir si l'homme reste disponible pour accueillir cette foi préalable. La foi dans sa relation avec l'ultime est donc absolue. C'est seulement quand la foi se particularise, quand elle prend la forme d'une religion qu'elle s'objective et se concrétise.

Dans les conditions de l'existence, le rapport à l'inconditionné n'est malheureusement pas toujours pensé : le fondement de la réalité est bien présent quant à la substance mais il n'est pas toujours atteint quant à l'intention. En effet, la conscience peut être sans Dieu.

4. La clarification du concept de la raison. Sa structure et sa profondeur

En théologie la question de l'épistémologie passe nécessairement par la compréhension

¹³ Cf. P. TILlich, *Le Dieu au-dessus de Dieu*, p. 66.

¹⁴ Paul TILlich, *La dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement (1919-1926)*, introduction de J. RICHARD, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, 1990, p. 65 et s. Désormais cité P. TILlich, *La dimension religieuse de la culture*.

ontologique de la connaissance. Parler de la révélation comme fondement de l'être, signifie s'interroger sur la fonction cognitive de la raison humaine et ce, principalement en se penchant sur les conditions de l'existence, c'est-à-dire sur ce passage de l'essence à l'existence qui est la caractéristique du problème ontologique de la connaissance. Toute l'histoire de la philosophie est concernée par cette question de la compréhension ontologique de la raison afin de conjoindre le sujet et l'objet dans la distanciation et l'union. Tel est, par exemple, l'effort de Platon lorsqu'il présente sa théorie de la réminiscence pour expliquer l'union originelle que l'âme aurait connue avec les essences dans le monde des idées, avant de chuter dans le monde sensible. C'est, alors, par la doctrine de l'amour philosophe, l'*éros*, que l'âme peut tenter de s'élever par degrés vers le monde intelligible et vers le bien suprême. Tillich insiste sur ce thème de la séparation et de l'union qui est présent dans toute connaissance cognitive et sur cette tentative de réunification entre le sujet et l'objet. Pour lui, le désir de connaissance provient d'un manque fondamental propre à l'humain et il souligne également le pouvoir de guérison de la connaissance. Comprendre le sens profond des choses, la signification ultime de la réalité, permet d'agir en conformité avec cette même réalité et de pratiquer le Bien. Tels sont d'ailleurs les messages de saint Paul et de Socrate. Les religions orientales insistent aussi sur la nécessité de cette unification thérapeutique pour l'homme. Toutefois, dans l'histoire occidentale, c'est la connaissance qui contrôle qui a prédominé dans les fonctions cognitives de la raison sur la connaissance qui reçoit. En effet, la connaissance qui contrôle a tendance à tout objectiver et à considérer ses objets comme des choses qui ne peuvent lui retourner le regard. Tout est alors analysé, posé à distance, en termes de calcul, de rapports techniques, qu'il s'agisse du vivant, de la nature humaine ou même de l'ultime. Or, toute connaissance cognitive implique fondamentalement une « compréhension », une « saisie avec » ou une « appréhension » qui fait appel à une participation émotionnelle, c'est-à-dire une connaissance qui reçoit. Cette dernière fait l'unité de l'union et de la distanciation. Pour Paul Tillich, c'est parce que l'homme a des difficultés pour appréhender cette connaissance qui reçoit qu'il a tendance à ne considérer que la connaissance qui contrôle. Mais alors il fait de l'humain une chose, un pur objet de consommation dans une société qui se déshumanise de plus en plus. En fait, la méthode expérimentale propre à la démarche scientifique et technique n'est pas la seule méthode pour accéder à la vérité. Il y a aussi un rapport ontologique à la vérité afin d'atteindre l'essence des choses, leur profondeur, ce qui permet de parler d'intuition ou de connaissance réceptive porteuse de sens mais non de certitude. Tel est le dilemme de la connaissance cognitive. Pour Tillich, cette tension au sein même de la fonction cognitive de la raison doit conduire l'homme à rechercher la révélation. Mais avant d'aborder une réflexion sur la révélation, penchons-nous davantage sur ces dimensions de structure et profondeur de la raison dont nous parle Paul Tillich¹⁵.

Pour le théologien allemand, c'est Kant qui a analysé de façon la plus adéquate la structure de la raison humaine. En effet, à travers son livre, *La Critique de la raison pure*¹⁶ et plus particulièrement dans les sections de *L'esthétique transcendantale* et de *L'analytique transcendantale*, le philosophe de Königsberg interroge les limites de notre faculté de

¹⁵ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 117-118.

¹⁶ Immanuel KANT, *Critique de la raison pure* (Collection Folio essais, 145), Paris, Gallimard, 1990.

connaître. Comme Copernic qui bouleversa la théorie du géocentrisme par sa découverte de l'héliocentrisme, Kant propose de changer notre conception de la connaissance. En réalité, l'homme doit accepter le fait qu'il est incapable de connaître le noumène ou la chose-en-soi. La réalité du monde est comme filtrée par le cadre a priori de l'espace et du temps, c'est-à-dire les formes a priori de la sensibilité. Les choses telles qu'elles se manifestent à nous et à notre conscience, sont les phénomènes et c'est l'esprit humain qui détermine les objets de connaissance. Ce sont donc les catégories ou formes a priori de l'entendement qui permettent de conceptualiser les objets reçus par l'intuition empirique. Dès lors, toute connaissance n'est possible qu'à partir d'une expérience sensible. Les idées de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la liberté sont seulement pensables par la raison pratique. Ces trois croyances rationnelles restent donc inconnaissables et deviennent ainsi les postulats de la raison pratique. Kant annonce par là même la fin de la métaphysique comme connaissance tout en développant une métaphysique des mœurs fondée par la morale. Dans une telle perspective, la religion n'est plus envisagée par Kant que dans les limites de la simple raison. La religion est ainsi mise au service de la raison. Dieu est le garant pour l'accomplissement de l'autonomie et de l'humanité de l'homme.

Le criticisme kantien fait prendre conscience à l'être humain de sa finitude mais, pour Tillich, avec Kant, la profondeur de la raison se limite à l'impératif catégorique inconditionnel. Kant ne parvient pas à dépasser le conflit entre le relativisme et l'absolutisme car il enlève tout contenu à l'élément statique dans la structure de la raison. Or les formes sont non vides et remplies du contenu intuitionné de l'inconditionné réel qui apparaît sous la forme du paradoxe.

Qu'en est-il de cette profondeur de la raison ? Dans sa théologie systématique, Tillich écrit : « La profondeur de la raison exprime quelque chose qui n'est pas la raison, mais qui la précède et se manifeste à travers elle. La raison dans ses structures aussi bien objectives que subjectives oriente vers quelque chose qui apparaît dans ces structures, tout en les transcendant en puissance et en signification. Il ne s'agit pas d'un autre champ de la raison qu'on pourrait progressivement découvrir et exprimer, mais de ce qui est exprimé à travers chaque expression rationnelle. On pourrait parler de la substance qui apparaît dans la structure rationnelle, ou de "l'être-même" qui se manifeste dans le *logos* de l'être, ou du "fondement" qui est créatif dans toute création rationnelle, ou de "l'abysse" qui ne peut être épuisé par l'une ou par l'ensemble des créations, ou de la "potentialité infinie de l'être et de la signification" qui se déverse dans les structures rationnelles de l'esprit et de la réalité, en les concrétisant et en les transformant. (...) »

Il n'y a pas de description possible de la profondeur de la raison autre que métaphorique. On peut toutefois, appliquer les métaphores aux divers champs où la raison se concrétise. Dans le domaine cognitif, la profondeur de la raison désigne cette qualité qui oriente vers la vérité même, à savoir la puissance infinie de l'être et de l'ultimement réel, à travers les vérités relatives de chacun des champs de connaissance. Dans le domaine esthétique, la profondeur de la raison désigne cette qualité qui oriente vers la "beauté même", à savoir un sens infini et une signification ultime, à travers les créations de chacun des champs de l'intuition esthétique. Dans le domaine juridique, la profondeur de la raison désigne cette qualité qui oriente vers la "justice-même", à savoir un sérieux infini et une dignité ultime, à travers chacune des structures de la justice concrète. Dans le domaine communautaire, la profondeur de la raison

désigne cette qualité qui oriente vers "l'amour-même", à savoir une richesse infinie et une unité ultime à travers toute forme d'amour concrète. Cette dimension de la raison, celle de profondeur, se retrouve dans toutes les fonctions de la raison et en forme une qualité essentielle. Elle est leur propre profondeur ; elle les rend inépuisables et leur donne de la grandeur »¹⁷.

Ainsi, la nature de la raison dans la tradition classique est d'abord *Logos*, parole qui saisit et façonne la réalité : la raison n'est pas seulement cognitive ou technique mais elle est aussi esthétique, théorique, pratique, subjective et objective et même émotionnelle car l'amour en philosophie, comme par exemple la notion d'éros chez Platon, peut conduire au Bien et au Vrai ; en un mot, la raison détermine les fins de toute pensée et action. Fond et forme, structure et profondeur sont les deux facettes de la raison qui tente de vivre en harmonie et de rejoindre la présence spirituelle en elle-même. Dieu comme *Logos* est présence spirituelle en toute réalité dans la création, et l'homme, créé à l'image de Dieu, doit pouvoir par sa raison appréhender le monde et le façonner. Nous pouvons alors parler de théonomie quand la raison autonome s'unit à sa propre profondeur, à la loi reçue d'un Autre qu'elle-même. Dieu est à la fois la loi de la structure et la loi du fondement de la raison. Pour Tillich, la question de la connaissance ou épistémologie présuppose donc toujours au préalable la question ontologique. La raison appelle l'être.

Lorsque la structure de la raison n'est plus en accord avec sa profondeur, la raison se coupe elle-même de la théonomie et devient hétéronome. La théonomie devient extérieure à la raison, lui impose des lois qui vont à l'encontre de sa structure et parle au nom du fondement contre le fondement. L'hétéronomie est alors la forme que prend la raison qui s'érige en autorité suprême. Le légalisme représente, par exemple, l'hétéronomie au sein même de la raison, contre son actualisation autonome qui serait une éthique de l'amour. Ainsi, également, le danger de déshumaniser l'homme lorsque, par exemple, la raison technique se coupe de la raison ontologique et que l'autonomie devient autarcie¹⁸.

Paul Tillich souligne que dans l'histoire de la métaphysique, en développant son autonomie, la raison post-kantienne a oublié sa profondeur ontologique et a ouvert la voie à l'hétéronomie qui a parlé au nom du fondement de l'être. C'est la raison technique, une des fonctions de la raison qui a pris le dessus sur les autres fonctions de la raison.

Dans les conditions de l'existence, sans perdre sa structure fondamentale, ce qui permet à l'homme de comprendre le monde, la raison vit des conflits internes, des tensions entre les éléments essentiels et les éléments existentiels, ce qui la pousse à rechercher la révélation : ainsi la recherche de la théonomie au-delà du conflit entre autonomie et hétéronomie, mais aussi la recherche du concret absolu en dépassant le conflit interne du relativisme et de l'absolutisme, en associant l'élément statique et l'élément dynamique de la raison, mais encore la recherche de l'union de la forme et du mystère, au-delà du conflit entre le formalisme et l'irrationalisme. En effet, la structure rationnelle de l'intelligence confrontée à la structure de la réalité vit sans cesse une permanence dans le changement et un changement dans la permanence. Il y a donc fréquemment une distorsion ou une déformation entre l'élément statique de la raison et l'élément dynamique de cette même raison. Tillich souligne

¹⁷ P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 114-115.

¹⁸ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 120-121.

de tels exemples dans l'histoire des hommes : le conservatisme qui défend l'élément statique de la raison contre son côté dynamique, le fanatisme qui élimine le côté dynamique de la raison, ou encore le relativisme qui nie l'élément statique de la raison au nom d'un dynamisme absolu. De même, lorsque la forme se vide de sa substance spirituelle, nous tombons dans le formalisme juridique, comme le légalisme par exemple, ou dans le formalisme esthétique pour la création artistique¹⁹.

Toutefois, si on accepte la profondeur de la raison, alors, pour Tillich, toutes les religions, loin d'être une fonction sentimentale et irrationnelle de la raison, sont en réalité des expressions symboliques de cette même profondeur. Il n'y a pour ainsi dire pas de lieu spécifique pour le religieux mais le religieux est omniprésent ; il n'y a pas de distinction entre profane et sacré : tout est profane ; seul l'inconditionné est sacré et tout profane est religieux en puissance. La pensée religieuse va au-delà des formes autonomes de la pensée. Elle pénètre jusqu'au fondement du moi et colore les actes : avec elle, la connaissance devient inspiration, l'agir devient grâce, l'intuition devient mystère et la communauté devient Royaume des Cieux. Sans ces concepts paradoxaux, la religion tombe dans le supranaturalisme, en objectivant et en niant le paradoxe, et elle provoque la contre-réaction du naturalisme qui tue l'Inconditionné. La véritable religion ne peut se vouloir pour elle-même, sinon elle s'érige en idéologie et devient totalitaire ; elle doit vouloir à la fois l'Inconditionné qui se donne lui-même, le salut pour l'homme et sa propre remise en question. Le principe protestant permet cette continuelle protestation contre la religion elle-même dont le risque continu est de s'absolutiser.

C'est donc une nécessité pour la culture de reconnaître sa nature théonome, car la religion est la substance de toute culture et la culture est la forme de la religion²⁰.

Ainsi, l'autonomie doit pouvoir s'enraciner dans autre chose qu'elle-même ; elle ne peut se couper de sa profondeur ou de sa substance qu'est l'inconditionné, sinon la matière se coupe de l'esprit, comme l'agir se sépare de la grâce et d'une éthique de l'amour. Toute victoire de l'autonomie est tragique si elle se coupe de sa théonomie.

Pour Tillich, il faut que la théologie entre toujours en dialogue avec la culture pour que la loi de Dieu ne soit pas étrangère au monde dans lequel l'homme vit. L'histoire du salut est toujours ancrée dans le monde et la culture. Mais la victoire de la théonomie est toujours partielle car, sur terre, l'existence humaine est aliénée.

5. La raison qui appelle la révélation

A ce stade de la réflexion, nous pouvons nous pencher sur la conception que Paul Tillich se fait de la révélation. En effet, la raison est en perpétuelle tension entre essence et existence. Cette tension appelle la raison à rechercher la révélation. Cependant, parler de la révélation présente plusieurs difficultés en raison même des conditions de l'existence. Il faut continuellement éviter d'objectiver les concepts paradoxaux liés à la révélation, éviter de ramener la révélation dans les limites de la simple raison, faire de la révélation universelle un concept général, vide, qui a éliminé les significations concrètes des révélations particulières. Effectivement, le problème auquel doit faire face la phénoménologie est de rejoindre cette

¹⁹ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 123-124.

²⁰ Cf. P. TILlich, *La dimension religieuse de la culture*, p. 74-84.

tension entre le caractère concret, unique, de chaque révélation particulière propre à chaque religion, et la question de l'universalité absolue valable pour tous les exemples différents de révélation. Pour le théologien, c'est lorsque l'être humain vit une expérience privilégiée en rapport avec l'Inconditionné et reçoit des symboles qui sont l'expression de sa foi, qu'il y a révélation. Dans ce sens, Tillich affirme : « La révélation est la manifestation de ce qui nous préoccupe ultimement. Le mystère qui est révélé a pour nous une importance ultime parce qu'il est le fondement de notre être »²¹. Il ajoute également que : « Le mystère authentique apparaît quand la raison se voit conduite au-delà d'elle-même jusqu'à son "fondement et abysse", jusqu'à ce qui "précède" la raison, jusqu'à ce fait que "l'être est et le non-être n'est pas" (Parménide), jusqu'à ce fait originel (*Urtatsache*) qu'il y a quelque chose et non pas rien, ce que nous pouvons appeler la "face négative" du mystère. Cette face du mystère est présente dans toutes les fonctions de la raison ; elle se manifeste dans la raison subjective tout comme dans la raison objective. Le "stigmaté" de la finitude qui apparaît en chaque chose et dans l'ensemble de la réalité, et le "choc" qui saisit l'intelligence quand elle se heurte à la menace du non-être révèlent la face négative du mystère, l'élément abyssal dans le fondement de l'être. (...). La face positive du mystère -qui inclut la négative- se manifeste dans la révélation concrète. Ici, le mystère apparaît comme fondement, et non seulement comme abysse. Il apparaît comme le pouvoir de l'être triomphant du non-être. Il apparaît comme notre préoccupation ultime. Et il s'exprime dans les symboles et les mythes qui orientent vers la profondeur de la raison et son mystère »²².

Ainsi pour Tillich, il y a toujours deux éléments propres à toute révélation : un élément négatif et un élément positif. L'élément négatif consiste en la « menace du non-être » qui nous fait prendre conscience que nous aurions pu ne pas exister. Cet aspect négatif est nécessaire car, devant l'angoisse du non-être, l'homme pressent la profondeur de l'abîme, hors de toute réalité conditionnée. Cette notion d'angoisse qui, d'ailleurs, chez Heidegger, rend possible l'authenticité du *Dasein*, permet ici, à l'homme, de réfléchir de manière véritable à son existence et à ce qui, au plus profond de son être, lui fait appel. Néanmoins, l'homme ne peut rester dans le désespoir. La foi doit pouvoir lui donner l'espérance en révélant positivement le fondement de l'être. Cet élément positif permet à l'humain de ne pas sombrer dans les ténèbres de l'abîme qui le menacent sans cesse de par sa condition d'homme mortel et qui le confrontent inévitablement aux « situations-limites » de son être.

Mais qu'en est-il du statut de la révélation ? Dans la tradition grecque, le mot « *alètheia* », interprété comme « dé-voilement », désigne bien les deux faces possibles de la vérité : la vérité conçue comme la manifestation de quelque chose de voilé qui se dévoile, tout en conservant la part de mystère de ce qui se dévoile. Ainsi, la révélation comme dévoilement d'une vérité, révèle quelque chose qui était caché et qui soudain se manifeste mais auquel la connaissance ordinaire n'a pas accès. De cette façon, le mystère en son essence même reste toujours mystère pour celui qui reçoit la révélation dans une expérience concrète. Mais cette manifestation de la révélation permet dans une situation révélatrice particulière de mieux comprendre le mystère qui se donne dans la réalité de l'expérience. Toutefois, la connaissance basée sur la structure sujet/objet ne nous dit rien sur la révélation en elle-même, même si nous

²¹ P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 155.

²² P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 154.

pouvons l'appréhender à travers les différents médiums de révélation que sont l'histoire, la nature, les animaux, les sociétés, les hommes et les événements de la vie. Les situations révélatrices peuvent être multiples dans l'histoire des hommes et les symboles qui permettent d'accéder à ces situations ou événements révélateurs peuvent également être nombreux. C'est à ce moment que nous pouvons parler d'« extase » et de « miracle ». Tillich souligne le fait qu'il n'y a pas de révélation « en général » et qu'il n'y a de révélation que si un être humain ou un groupe d'individus la reçoit comme préoccupation ultime²³. Par l'extase, la raison dépasse sa structure sujet/objet, exprime sa profondeur de manière extraordinaire sans se nier ou renoncer à elle-même. Ainsi Tillich écrit : « L'extase unit l'expérience de l'abysse, où la raison est entraînée avec toutes ses fonctions, à celle du pouvoir de fondement, où la raison est saisie par le mystère de sa propre profondeur et de la profondeur de l'être en général »²⁴. Ainsi, tout événement peut faire signe, peut être un médium de révélation, mais un miracle est toujours reçu dans la foi car la chaîne de la causalité naturelle n'est jamais brisée par une intervention surnaturelle. Nous serions alors dans une situation où Dieu détruit la structure interne de l'être, où Dieu se fait sorcier et démoniaque en prenant possession de l'esprit, comme dans les théories supranaturalistes²⁵. Pour Paul Tillich, les sciences de la nature et les sciences humaines ne représentent aucun danger pour la théologie : elles appartiennent à la raison cognitive et ne peuvent rien dire sur la profondeur de la raison. Le contenu de la révélation n'est pas affecté par la raison cognitive et la révélation ne supprime pas la structure sujet/objet. Les différents registres de la réalité avec leurs différents langages sont ainsi préservés et peuvent s'enrichir mutuellement. La quête de l'homme quant à la question qui le concerne ultimement est continue et entre constamment en dialectique avec la foi comme proposition de sens. La révélation est donc fondamentalement existentielle ; elle doit pouvoir se vivre dans une corrélation entre la personne qui la reçoit et la parole de Dieu qui se révèle. En ce sens, la révélation ne se termine jamais et les médiums de révélation ne peuvent en aucun cas être élevés au rang de révélateurs en eux-mêmes, sinon le risque est grand de tomber dans l'idolâtrie et l'hétéronomie.

Pour celui qui reçoit une situation révélatrice particulière, cette révélation est considérée comme finale. Elle représente la réponse à la question ultime ; elle est l'accomplissement ultime, universel et indépassable. Dans le christianisme, cette révélation finale est représentée par Jésus reconnu comme Christ. Jésus-Christ représente la révélation ultime paradoxale, celle qui refuse de s'absolutiser elle-même. Dans le récit des tentations de Jésus au désert, en Luc, 4, 1-13, le Christ nous met en garde contre le risque encouru par toute religion de s'élever au rang du pouvoir mais il refuse tout autant pour lui-même d'absolutiser sa finitude. Il accepte pleinement cette finitude et vit jusqu'au bout sa condition d'homme mortel, en se reconnaissant comme Fils de Dieu. Dans ce texte programmatique qui est comme un résumé d'Évangile, toutes les tentations démoniaques de l'humanité sont présentes et Jésus les refuse toutes. De cette façon, il est pleinement homme, pleinement frère et pleinement fils. Il refuse la puissance matérielle, la puissance de domination sur autrui et le pouvoir de maîtriser sa propre vie. Dans le refus de ces tentations, Jésus devient pleinement Christ et reconnaît le don

²³ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 155.

²⁴ P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 159.

²⁵ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 163.

de la vie reçue, le don de la Grâce qui ouvre au salut de l'homme. En Jean, 8,28-30, Jésus fait référence à son Père : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous connaîtrez que "Je Suis" et que je ne fais rien de moi-même : je dis ce que le Père m'a enseigné. Celui qui m'a envoyé est avec moi : il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît ». Ce Père à qui il fait sans cesse référence, il l'appelle aussi « *Abba* » pour exprimer le rapport filial qui existe entre lui et Dieu. C'est sur la croix que Jésus renonce à se faire Dieu lui-même et qu'il assume jusqu'au bout la condition humaine à travers la souffrance, le mal et la mort. Mais sur la croix, Jésus défiguré, tel *Le Christ en croix* de Germaine Richier dans la chapelle d'Assy, devient le Christ transfiguré et révélé par l'amour de Dieu qui est plus fort que la mort. Ainsi, Paul Tillich écrit : « La révélation finale atteint donc l'universalité sans tomber dans l'hétéronomie. Aucun être fini n'impose, au nom de Dieu, sa propre domination sur d'autres êtres finis. Le christianisme revendique une inconditionnalité et une universalité qui ne se fondent pas sur sa propre supériorité par rapport aux autres religions. Le christianisme, sans être final en soi, rend témoignage à la révélation finale. Le christianisme en tant que tel n'est ni final ni universel. Mais ce dont il témoigne est final et universel »²⁶. La figure paradoxale du Christ comme révélation finale réconcilie la raison dans sa structure et sa profondeur. Elle réconcilie l'autonomie et l'hétéronomie dans la théonomie : la raison retrouve son fondement divin et ne peut se faire hétéronome.

6. A la frontière entre le non-être dialectique et le non-être absolu : la question de la finitude.

Comme nous avons pu le constater dans les paragraphes précédents, pour Tillich, Dieu est l'être-même ou la puissance de l'être. Dans l'histoire de la philosophie, les nominalistes ont considéré le concept d'« être » comme une notion universelle totalement abstraite et sans aucune réalité. Mais, pour Tillich, ce concept d'être se situe au-delà du nominalisme ou du réalisme. En effet, l'être n'est pas la notion la plus abstraite et ce concept devient le plus significatif quand il s'applique à tout ce qui participe à l'être même. La théologie ne peut évacuer cette notion d'être au sens de « puissance d'être qui résiste au non-être »²⁷.

Dieu ne peut être un être à côté des autres êtres car il dépendrait des catégories de la finitude ou de l'être même, or il est l'être dont participent toutes les autres créatures. Comme l'affirme Tillich, Dieu ne peut ressembler à Zeus qui dépend du destin ou *moira* dans la mythologie grecque²⁸. Ainsi l'auteur écrit : « Comme tous les autres êtres, Dieu a pour destin la structure de l'être même, mais il est son propre destin, il est "par lui-même", il possède "l'aséité". On ne

²⁶ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 187.

²⁷ Cf. Paul TILlich, *Théologie systématique III. Introduction. Troisième partie : L'existence et le Christ*, tr. A. GOUNELLE, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, 2006, p.24-25, Désormais cité P. TILlich, *Théologie systématique III*.

²⁸ Cf. Paul TILlich, *Théologie systématique II, Introduction. Deuxième partie : L'être et Dieu* tr. A. GOUNELLE, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 110, Désormais cité P. TILlich, *Théologie systématique II*.

peut en parler ainsi que s'il est la puissance de l'être, s'il est l'être même »²⁹.

Lorsque la théologie pense Dieu, elle est confrontée au problème du non-être et du néant. La philosophie grecque, de par la richesse de son langage, a pu exprimer la différence entre le non-être dialectique (*me on*) et le non-être absolu (*ouk on*), c'est-à-dire le néant sans aucune relation avec l'être. Lorsque le christianisme affirme la doctrine de la création *ex nihilo*, c'est surtout pour refuser un deuxième principe à côté de Dieu. Mais cette doctrine n'évacue pas le problème dialectique du non-être. Si Dieu est le fondement de la vie et qu'il n'y a pas à côté de lui un principe négatif responsable du mal, alors il nous faut rendre compte d'un non-être dialectique en relation avec l'être dans le cas de Dieu³⁰. Il est remarquable de constater que dans le texte biblique de la création, en Gn 1, Dieu crée à partir du chaos ou du « tohu-bohu ». En hébreu, le verbe *bara* signifie « créer », non à partir de rien, mais dans le sens de « faire du neuf, de l'inouï ». En réalité les éléments négatifs du chaos qui sont la ténèbre, l'abîme et le vent sont réintégrés dans la parole créatrice de Dieu. Ces éléments négatifs ne sont vraiment assimilés au néant que dans le deuxième livre des Maccabées, en 2 M 7,28. Dans le livre de la Genèse, Dieu ne supprime pas les éléments négatifs qui trouvent leur place dans la création. La maîtrise de Dieu sur l'univers se fait sans violence et sans destruction. Le nom de Dieu ou tétragramme divin « YHWH » semble d'ailleurs dériver de la racine du verbe « être » (*haya*). Dans ce sens, le mot « YHWH » signifierait « il est » ou « il fait être ». La parole divine mettrait en œuvre l'essence même de Dieu³¹. Ainsi au commencement, il n'existe rien en dehors de Dieu, car Dieu ne peut créer à partir de ce qui serait radicalement extérieur à lui. La notion grecque de *ouk on* ne peut produire quelque chose. Le *ouk on*, sous-entendu dans la notion de création *ex nihilo*, permet effectivement d'éviter la juxtaposition d'un autre principe existant à côté de Dieu. Il faut donc reconnaître que toutes les créatures proviennent de Dieu, participent de lui, sans qu'elles soient Dieu lui-même. C'est très certainement dans la notion de mise en retrait de Dieu par rapport à sa création que nous pouvons envisager la place offerte à l'être humain pour pouvoir advenir à sa propre liberté et à sa destinée. En Rm 8,22, saint Paul dit : « Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement ». L'histoire humaine devient l'histoire d'une création continuée, en perpétuel recommencement et à laquelle l'homme est convié à participer sans cesse.

Pour Tillich, cependant, si nous opposons de manière radicale le *ouk on* ou néant absolu face à l'être, comment alors admettre l'existence du monde et des créatures, c'est-à-dire de tout ce qui est autre que Dieu ? Pour répondre à cette question, Tillich fait donc intervenir ici, grâce à la richesse de la langue grecque, le non-être dialectique ou *me on*.

Dans la théologie de Paul Tillich, à l'inverse des êtres finis, Dieu ne participe pas au non-être et il ne peut donc passer de l'être à l'existence. Il est au-delà de la structure essence/existence. Lorsque nous nous penchons sur les preuves de l'existence de Dieu dans l'histoire de la philosophie et de la théologie, il est impossible de prouver l'existence de Dieu. Pour Tillich, Dieu n'existe pas. « Quelque soit la définition qu'on en donne, "l'existence de Dieu" contredit l'idée d'un fondement créateur de l'essence et de l'existence. Le fondement de l'être ne peut

²⁹ P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 110.

³⁰ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 44-45.

³¹ Cf. André WENIN, *Actualité des mythes. Relire les récits mythiques de Genèse 1-11*, Namur, Cefoc, 2001, 2^e éd. revue, p.88-89.

pas se trouver à l'intérieur de la totalité des êtres, pas plus que le fondement de l'essence et de l'existence ne peut participer aux tensions ni aux ruptures qui caractérisent le passage de l'essence à l'existence. (...). L'apologétique chrétienne remporterait une grande victoire si on séparait définitivement les mots "Dieu" et "existence", sauf dans le paradoxe de Dieu se manifestant dans les conditions d'existence, c'est-à-dire dans le paradoxe christologique. Dieu n'existe pas. Il est l'être même au-delà de l'essence et de l'existence. En conséquence, prouver que Dieu existe revient à le nier »³².

Depuis la critique de la raison établie par Kant, Dieu ne peut plus être un simple objet étudié par la théologie, à côté des autres êtres. De même, nous ne pouvons le désigner comme le « Tout Autre » car ces termes ne sont pas suffisants pour exprimer la relation entre Dieu et l'homme. Si Dieu est la préoccupation ultime de l'être humain, il ne peut être totalement étranger à l'homme ; il faut que l'homme soit relié à Dieu, qu'il se sente concerné par l'ultime, par ce qui peut lui donner radicalement un sens. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Tillich appelle Dieu « l'inconditionné ». De cette manière, ce Dieu au-dessus de Dieu échappe à toute tentative d'idolâtrie ou d'objectivation. C'est lui qui vient nous bouleverser dans notre vie et qui provoque le choc ontologique.

Mais qu'en est-il de ce concept de finitude dont nous parle le théologien ?

Dans l'histoire de la philosophie, les penseurs ont toujours travaillé et questionné les rapports entre l'essence et l'existence. Ce sont principalement les philosophes existentialistes qui se sont penchés sur ce problème à partir du concept de finitude. Dans la pensée antique, chez les stoïciens par exemple, le terme désigne davantage le fait d'avoir une place dans le cosmos, selon la mesure de toute chose. Dans ce cas, le but de l'existence est d'éviter la démesure et d'accepter avec sérénité et courage la mort. Dans la pensée existentialiste, s'appréhender comme être fini reçoit davantage une connotation négative : l'homme se sent « jeté » dans un monde qu'il n'a pas choisi, abandonné dans une existence tragique et angoissante. Heidegger parle de *Geworfenheit*, de « déréliction ». Pour Jean-Pierre LeMay qui analyse la notion de courage dans l'œuvre de Paul Tillich, « la finitude désigne le sentiment d'une limitation essentielle et non accidentelle de l'existence »³³. Chez Tillich, l'analyse de la structure ontologique qui précède la structure sujet/objet implique l'étude de la finitude dans sa relation avec la liberté et la destinée, bipolarité conceptuelle de la structure fondamentale de l'être³⁴. La structure ontologique première qui est celle du soi/monde présuppose donc la finitude. En quelque sorte, l'être humain comme être fini, confronté à ses propres limites, prend conscience de son existence, de ce « moi » unique qui lui appartient, tout en sachant qu'il doit mourir. Anticiper sa propre mort provoque à la fois le choc ontologique et l'expérience transcendante qui pousse l'être humain à poser la question fondamentale du sens de la vie. Ainsi l'homme est comme « habité » par le désir d'une transcendance. En s'appréhendant comme être fini, en découvrant la « misère » de son existence comme dirait le philosophe Pascal, il découvre en même temps en lui-même toute sa « grandeur », c'est-à-dire une infinité potentielle. Ainsi Paul Tillich peut-il écrire :

³² P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 66.

³³ Jean-Pierre LEMAY, *Se tenir debout. Le courage d'être dans l'œuvre de Paul Tillich*, Paris, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 2003, p. 191, Désormais cité J.-P. LEMAY, *Se tenir debout*.

³⁴ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 14.

« La puissance qui permet de se transcender soi-même infiniment exprime l'appartenance de l'homme à ce qui se trouve au-delà du non-être, à savoir l'être-même. La présence potentielle de l'infini (en tant que transcendance illimitée de soi) est la négation de l'élément négatif de la finitude, la négation du non-être. Aucune étape de son développement fini ne satisfait l'homme ; rien de fini ne peut le retenir, bien que la finitude soit sa destinée, ce qui indique le lien indissoluble de toute chose finie avec l'être-même. L'être-même n'est pas l'infinité ; il se situe au-delà de la polarité de la finitude et du dépassement infini de soi. L'être-même se manifeste à l'être fini dans la tendance infinie du fini à aller au-delà de lui-même. Mais on ne peut identifier l'être-même avec l'infinité, c'est-à-dire avec la négation de la finitude. Il précède le fini, et il précède la négation infinie du fini »³⁵.

La finitude humaine pousse l'homme à s'autotranscender sans cesse mais elle le renvoie aussi continuellement vers sa propre finitude et toujours en relation avec l'infini. Finitude et autotranscendance sont comme un cercle herméneutique³⁶.

Pour Tillich, la notion de finitude désigne ainsi tout ce qui n'est pas l'être mais tout ce qui y participe, c'est-à-dire ce qui a de l'être sans être l'être lui-même. Tel est le sort de toute la création et de celui de l'homme, créature de Dieu. Lorsque Tillich parle de cette finitude liée à l'essence, il n'y met pas de connotation négative. Elle est liée à notre condition d'homme mortel dans l'existence. Elle vise nos limites dans les conditions d'existence qui sont celles de l'être humain. La finitude est donc une caractéristique de la structure ontologique de l'être humain. La finitude est cet état de manque d'être que l'homme ressent tout au long de sa vie et qu'il essaye souvent de combler par le paraître ou l'avoir, en niant sa condition d'homme mortel. Dans le premier récit de la création, en Gn1,1-2,4a, à chaque fois il y a insistance sur la bonté de la création faite par Dieu. La finitude n'est donc pas une situation pécheresse ou de malédiction mais elle exprime notre situation existentielle limitée. Pour Tillich, l'homme prend conscience de cette dualité en lui entre l'essence et l'existence mais il garde en mémoire ce qu'il est essentiellement et ce à quoi il est appelé³⁷. Loin d'être une histoire événementielle, les deux récits de la création dans la Genèse, d'un point de vue symbolique, nous montrent l'affinité fondamentale qui existe entre l'homme et Dieu. L'image du paradis d'avant la chute insiste sur cette harmonie entre l'homme, créé à l'image de Dieu et qui garde en lui la trace divine de cette union essentielle, et Dieu qui intègre l'être humain dans son projet de création. Jean-Pierre LeMay souligne dans son texte :

« L'existence chez Tillich n'est jamais sans référence à cet idéal qu'est la finitude essentielle. C'est cette mémoire qui fait la grandeur et, d'une certaine façon aussi, la misère de l'être humain. C'est elle, cette mémoire mythique, qui refuse que l'être humain s'installe dans l'existence comme dans sa propre demeure. C'est elle qui est à la source de l'exigence ontologique formulée par l'oracle de Delphes : "Deviens qui tu es" »³⁸.

En définitive, accepter ou reconnaître sa finitude signifie, pour l'être humain, accepter le manque d'être qui le caractérise et qui fait de lui un être mortel. Se reconnaître « créature », c'est reconnaître qu'on ne s'est pas donné à soi-même sa propre existence, que nous ne

³⁵ P. TILLICH, *Théologie systématique II*, p. 48.

³⁶ Cf. J.-P. LEMAY, *Se tenir debout*, p. 195.

³⁷ Cf. J.-P. LEMAY, *Se tenir debout*, p.192-193.

³⁸ J.-P. LEMAY, *Se tenir debout*, p. 193.

sommes pas à l'origine de nous-mêmes. Cette reconnaissance fondamentale ouvre à la transcendance. Cette expérience de manque se comprend mieux dans l'expérience que l'homme fait de sa propre solitude lorsqu'il se retrouve seul face à lui-même et à sa propre mort. En effet, chaque homme est confronté à son propre « moi » qui ne peut être vécu par un autre « moi ». Mais cette expérience du manque ou de la finitude qui peut se pressentir dans la solitude ne devient négative ou aliénante que si elle est ressentie comme isolement. Pour Tillich, être conscient de sa propre finitude apporte la joie et non le désespoir. Il affirme ainsi dans son livre *Le courage d'être* :

« La joie est l'expression, sur le plan émotionnel, du Oui courageux à notre être véritable. Cette union du courage et de la joie montre clairement le caractère ontologique du courage. Si le courage est interprété uniquement en termes éthiques, sa relation à la joie de l'accomplissement de soi demeure cachée. Dans l'acte ontologique par lequel un être s'affirme lui-même dans son être essentiel, courage et joie coïncident »³⁹.

7. Les catégories ontologiques de la finitude : entre être et non-être

La question de la finitude pour Paul Tillich, l'oblige à développer une ontologie du courage et de l'angoisse. Dans *Le courage d'être*, le théologien écrit :

« L'angoisse est la conscience existentielle du non-être. Dans cette expression, "existentielle" signifie que ce n'est pas une connaissance abstraite du non-être qui produit l'angoisse, mais la conscience que le non-être fait partie de notre être propre. Ce qui produit l'angoisse, ce n'est pas de concevoir l'universel caractère passager des choses ni même l'expérience de la mort des autres, mais l'impression que font ces événements sur la conscience latente que nous avons de notre propre avoir à mourir. L'angoisse, c'est la finitude éprouvée comme notre propre finitude »⁴⁰.

Toutefois, avant d'aborder cette question du rapport entre le courage et l'angoisse, il nous faut nous pencher sur la façon dont l'homme appréhende et vit la finitude dans la réalité qui lui est donnée. En effet, l'être humain fait l'expérience de la réalité à travers certaines formes ou catégories ontologiques liées à la finitude et qui lui permettent de comprendre cette même réalité. Pour Tillich, certaines catégories nous font mieux percevoir la menace du non-être, vécue à la fois du point de vue de l'intérieur et du point de vue de l'extérieur, c'est-à-dire pour le soi et le monde. Ces catégories, qui expriment à la fois l'être et le non-être sont le temps, l'espace, la causalité et la substance⁴¹.

La question du temps et de la temporalité qui touche l'homme au plus profond de lui-même est une question qui a toujours préoccupé la philosophie. Le mystère du temps qui passe, le côté éphémère de la vie, l'illusion du présent, tels sont les éléments négatifs du temps qui donnent l'impression que le non-être l'emporte sur l'être⁴². C'est dans l'angoisse que l'homme expérimente sa propre temporalité, son propre rapport existentiel au temps et au

³⁹ Paul TILlich, *Le courage d'être*, tr. Jean-Pierre LEMAY, Paris, Genève, Laval, Cerf, Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 12-13, Désormais cité P. TILlich, *Le courage d'être*.

⁴⁰ P. TILlich, *Le courage d'être*, p. 29.

⁴¹ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 49-50.

⁴² Cf. P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 50.

non-être. En même temps, par son oui au présent et à la vie, l'homme exprime un courage ontologique qui lui permet de s'appropriier le présent et de se donner un espace, une place physique au sein même de la réalité. Mais, se reconnaître comme fini, ex-ister, du terme latin « *existere* » qui signifie « se tenir hors de », c'est prendre conscience d'être à la fois quelque chose et en même temps de n'être pas quelque chose. C'est prendre conscience d'être en exil, c'est chercher sa vraie « patrie », ce lieu où l'homme peut « habiter », « être », ce lieu où l'homme est « au plus près » de lui-même et où il peut rassembler et inventer des possibles. Lorsqu'il réalise qu'il n'y a pas de lieu qui puisse lui appartenir en propre, alors il cherche sans cesse à se sécuriser dans un espace bien défini, qu'il s'agisse d'une maison, d'un village, de l'appartenance à un groupe social, etc. Cette recherche de sécurité dans le temps présent et dans l'espace donne un équilibre à l'être humain et lui permet d'accepter son insécurité ontologique⁴³.

Appréhender la finitude nous pousse également à nous interroger sur la notion de causalité. Tillich le souligne dans sa théologie systématique : l'homme ne possède pas par lui-même l'aséité. Il n'est pas sa propre origine ; il n'est pas la cause de lui-même. Il n'est ni en soi, ni par soi et ni de soi. Être contingent, il est jeté dans son existence sans avoir décidé quoi que ce soit. Dès lors, il n'est pas un être nécessaire et il aurait pu ne pas être. De cette prise de conscience de la non nécessité, résulte l'angoisse liée au non-être, de la même façon que le temps et l'espace font pressentir la menace du néant. Ainsi, d'un point de vue existentiel, la notion de causalité nous renvoie à un problème insurmontable en théologie : la régression à l'infini. Le courage permet alors à l'homme d'accepter sa contingence fondamentale⁴⁴. Tillich écrit : « Le courage accepte de venir d'ailleurs (le fait d'être jeté), la contingence. Celui qui possède ce courage ne cherche pas au-delà de lui-même d'où il vient, mais il se repose en lui-même. Le courage ignore (surmonte l'angoisse de la dépendance causale) la dépendance causale de toute réalité finie. Sans ce courage, aucune vie ne serait possible, mais la question de ce qui rend ce courage possible demeure »⁴⁵.

La quatrième catégorie ontologique de la finitude est la notion de substance. La substance évoque d'emblée l'idée de ce qui reste permanent dans le changement, au-delà des apparences. Les philosophes, principalement les présocratiques, se sont laissés interpellés par cette problématique concernant la substance ; y-a-t-il quelque chose de statique, d'immuable qui résiste au flux du devenir ? C'est cette question qui fait dire à Héraclite d'Ephèse dans un de ces célèbres fragments : « Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve ; nous sommes et nous ne sommes pas »⁴⁶. Tillich reprend cette question fondamentale de la philosophie en y intégrant sa notion de non-être relatif, par rapport à la substance. « La réalité changeante souffre d'un déficit de substance, de puissance d'être, de résistance au non-être »⁴⁷. Dans le choc métaphysique du non-être, l'homme anticipe ainsi sa propre mort et donc la perte de son identité. La perte de la substance se vit tout au long de l'existence humaine confrontée aux circonstances multiples et changeantes de la vie. L'être humain se

⁴³ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 53-54.

⁴⁴ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 55.

⁴⁵ P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 55.

⁴⁶ Jean VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès De Milet à Prodicos* (GF, 31), tr. Jean VOILQUIN, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 77.

⁴⁷ P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 56.

raccroche alors souvent aux situations accidentelles qu'il rencontre en leur attribuant de la substantialité qu'elles n'ont pas.

Ces quatre catégories liées à la finitude humaine font donc partie de la structure essentielle de l'être humain comme être fini. Elles reflètent bien la tension qui existe en l'homme entre l'être et le non-être toujours menaçant.

8. Entre angoisse et courage : le fini porté par l'infini

Temps, espace, causalité et substance expriment aussi l'union de deux déterminations ontologiques évoquées plus haut et dont l'homme fait constamment l'expérience en lui-même : il s'agit de l'angoisse et du courage. Lorsque Paul Tillich aborde ces deux concepts, il ne les dissocie pas l'un de l'autre. Angoisse et courage sont comme les deux facettes bipolaires d'une même expérience, celle de la créature finie limitée qui prend conscience de sa condition d'être créé.

Beaucoup de philosophes se sont interrogés à propos du concept d'angoisse. Un des philosophes les plus marquants est sans doute Heidegger qui fait de l'angoisse l'expérience révélatrice fondamentale pour l'être humain ou « *Dasein* ». En effet, dans l'expérience de l'angoisse, l'homme n'est pas dans la crainte de quelque chose. A l'inverse de la peur qui se situe toujours face à un objet, l'angoisse ne contient pas d'objet. Pour Heidegger, l'angoisse est l'expérience même du néant, c'est-à-dire du rien et ce rien n'est pas un objet. Pourtant, cette disposition ontologique est l'occasion pour l'être humain de retrouver l'authenticité de son existence par opposition à « l'affairement » de sa vie quotidienne. En effet, l'angoisse permet au *Dasein* de se recentrer sur les questions existentielles et ultimes en rapport avec son être propre. Dans cette expérience originale apparaît alors la question fondamentale : pourquoi y-a-t-il quelque chose et pas rien ? Finalement, c'est à travers cette perspective du néant que Heidegger entame une déconstruction de la métaphysique dénoncée comme « onto théologie ». La métaphysique, depuis Platon, est devenue une métaphysique de l'étant suprême et a oublié l'histoire de l'ontologie ou histoire de l'être. Mais quand il opère cette critique de la métaphysique, Heidegger ne semble pas identifier l'être à Dieu et il paraît bien dissocier la philosophie de la théologie. Dans le cas de Paul Tillich, Dieu est bien cette « puissance d'être » qui est le fondement de tout être vivant. Au plus profond de l'être heideggérien, git le néant, le fondement sans fond, le *ouk on*, alors que chez Tillich Dieu représente l'abîme ou le fondement de l'être marqué par le *me on*. C'est pourquoi Tillich associe toujours le courage à l'angoisse. En faisant l'expérience d'une possible néantisation de son être, l'homme expérimente l'aspect négatif de sa finitude par le biais de l'angoisse ontologique. L'angoisse est comme « le bruit de fond dans la conscience », souligne Jean-Pierre LeMay, à propos de la pensée tillichienne⁴⁸ ; mais en même temps, l'homme découvre avec sérieux la question du sens ultime de sa vie et réalise le pouvoir de l'être de résister au non-être. Telle est l'expérience ontologique du courage lié à la finitude. L'être chez Tillich, c'est la capacité de puissance qu'a l'être de nier la négation de l'être-même. En tant que

⁴⁸ J.-P. LEMAY, *Se tenir debout*, p. 218.

créature, l'homme sait que son être fini est constamment menacé par le non-être mais il sait aussi qu'il participe au fondement de l'être et que l'être l'emporte sur le non-être. Tout vivant participe à cette puissance d'être, à cette résistance au non-être : il y a donc une dynamique de l'être, une générosité de l'être ou une dynamique de la vie qui veut la croissance de la vie. Néanmoins, si l'homme expérimente sa vie comme finitude, il expérimente aussi son existence comme séparée de l'essence.

9. Entre essence et existence : la chute et l'aliénation

C'est principalement depuis la philosophie platonicienne que la différence entre l'existence et l'essence s'affirme. En effet, pour Platon, le monde ici-bas n'est pas le monde de la réalité. L'opinion des mortels n'est pas la connaissance vraie et les hommes vivent dans l'erreur et le mal. La vraie connaissance est celle de l'idée ou celle du monde intelligible. Les êtres sensibles sont multiples, changeants et ne sont que le pâle reflet du monde des idées éternelles et essentielles. L'âme des mortels est donc égarée dans le monde sensible et elle doit se remémorer son séjour parmi les dieux lorsqu'elle contemplait les essences des choses et qu'elle n'appartenait pas à un corps matériel. La connaissance est donc une réminiscence et Platon le démontre à partir d'un passage dans le *Ménon* où il met en scène Socrate avec un esclave qui n'a jamais fait de géométrie et qui découvre par un jeu de questions-réponses la théorie de la diagonale. C'est encore par la célèbre *allégorie de la caverne* que Platon exprime cette différence entre le monde sensible et le monde intelligible, c'est-à-dire la différence entre l'existence et l'essence. Dans cette vision des choses, l'existence est considérée comme une chute dans laquelle l'homme perd sa vraie nature. Cependant, l'âme garde un souvenir de sa vraie nature et elle doit se purifier pour atteindre la vérité. Elle doit donc se détacher des choses sensibles et surtout du corps considéré comme la prison de l'âme. La mort est ainsi une délivrance pour l'âme qui peut rejoindre sa véritable nature. La philosophie platonicienne fait de l'existence une déchéance car l'être humain se tient en dehors de son essence authentique. Ce point de vue va d'ailleurs fortement influencer la philosophie et le christianisme. Plus tard, la philosophie existentialiste, qu'elle soit athée ou croyante, reprend cette notion de « chute » et insiste sur l'état d'aliénation que vit l'être humain dans le monde ici-bas. L'existentialisme fait ainsi une analyse de la misère de l'homme jeté dans un monde et angoissé par la menace toujours présente du non-être. Tillich souligne le fait que l'existentialisme apporte une richesse à la théologie. En effet, l'analyse existentielle de la « misère » humaine permet au théologien de mieux comprendre la situation de l'homme et de « présenter le Christ comme la réponse aux questions qu'implique l'existence »⁴⁹. Cependant si l'existentialisme semble souvent pessimiste lorsqu'il parle de la misère humaine, la théologie actuelle doit pouvoir également « démythologiser » certaines notions bibliques comme le « péché originel » ou la « chute ». En effet, ces termes ont souvent été interprétés de manière littéraliste et ils ont desservi le christianisme dans l'histoire⁵⁰. C'est pour cette raison que le théologien utilise l'expression « passage de l'essence à l'existence », tout en affirmant qu'une

⁴⁹ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 49.

⁵⁰ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 52.

démythologisation totale n'est pas possible⁵¹. La théologie doit dès lors « souligner clairement et sans ambiguïté que la "chute" est un symbole universel de la situation humaine et nullement le récit d'un événement qui serait arrivé "une fois, il y a longtemps" »⁵².

L'essentiel est donc de rejoindre l'homme dans la question de sa destinée, c'est-à-dire dans ce qui lui permet de s'accomplir et de le délivrer de ce qui fait obstacle à cet accomplissement. C'est la raison pour laquelle Tillich insiste sur l'aspect dialectique de l'être. Si le non-être menace continuellement l'être, le plus important pour l'homme est de prendre conscience qu'au cœur même de l'être, il y a la puissance d'être capable de résister au non-être. Au cœur même de l'angoisse, il y a le courage qui oriente vers le fondement et la plénitude de l'être. C'est lorsque l'homme reconnaît ce lien essentiel, théonome entre le porté et ce qui porte, entre le fondé et ce qui fonde qu'il est profondément religieux⁵³. L'anthropologie tillichienne insiste fortement sur ce point car si Dieu se situe au-delà de l'essence et de l'existence puisqu'il est la précédence même de l'être, il en va tout autrement de l'être humain, créature libre qui se sait finie et qui pourtant prend conscience de son infinité potentielle. En effet, la condition humaine est caractérisée par l'aliénation ; sur terre, l'homme vit une fracture essentielle entre son existence et son essence. Il est radicalement séparé de son essence, c'est-à-dire de ce à quoi il est fondamentalement appelé à devenir ou à être. Pour Tillich, l'homme s'est éloigné de son fondement, il s'est aliéné de ce à quoi il appartient essentiellement. Il s'est dissocié d'une union fondamentale qui lui est propre et qui le caractérise. C'est ici qu'une théologie du salut et de l'amour prend tout son sens pour Tillich car là où se trouvent le rejet et la haine de Dieu, il y a la possibilité de l'amour et la preuve de l'appartenance de l'homme à Dieu. « Là où existe la possibilité de haïr, et là seulement, existe celle d'aimer »⁵⁴. Mais comment expliquer ce passage de l'essence à l'existence en ce qui concerne l'être humain ? Tillich donne une interprétation philosophique de la doctrine du péché originel et du récit de la chute. C'est parce que l'homme est une liberté finie que ce passage de l'essence à l'existence est possible. C'est même parce que l'homme est libre qu'il peut renoncer à sa propre destinée et à ce qui fonde son être. « La liberté de se détourner de Dieu est une propriété de la structure de la liberté comme telle »⁵⁵. Tillich appelle l'état d'avant la chute, un état d'« innocence rêveuse »⁵⁶ ou *traumende Unschuld*. Cet état a-temporel et anhistorique représente l'état de l'être essentiel, c'est-à-dire la potentialité non effective. En aucun cas, Tillich n'assimile le péché originel à un moment historique situé dans le temps et lié à la faute d'Adam condamnant ainsi l'humanité entière. La chute représente donc le passage de l'essence à l'existence créée et tous les hommes vivent cette condition existentielle. Dans sa *Théologie Systématique* Tillich écrit :

« La pure potentialité ou l'innocence du rêve n'est pas la perfection ; seule l'est l'union consciente de l'existence et de l'essence. De même Dieu est parfait parce qu'il transcende l'essence et l'existence. Le symbole d'"Adam avant la chute" doit se comprendre comme

⁵¹ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 53.

⁵² P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 52.

⁵³ J.-P. LEMAY, *Se tenir debout*, p. 225.

⁵⁴ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 78.

⁵⁵ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 58.

⁵⁶ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 59.

l'innocence du rêve qui caractérise les potentialités avant décision. (...) Au moment où la liberté finie devient consciente d'elle-même et aspire à devenir effective, ce que nous pouvons appeler le moment où la liberté s'éveille, la tension surgit. A ce moment même, une réaction se déclenche, qui provient de l'unité essentielle de la liberté et de la destinée. L'innocence du rêve veut se préserver. Le récit biblique symbolise cette réaction par l'interdiction divine faite à l'homme de rendre effective sa liberté potentielle et d'acquiescer connaissance et puissance. L'homme est pris entre le désir de rendre sa liberté effective et l'exigence de conserver l'innocence du rêve. La puissance de sa liberté finie le décide à l'exercer effectivement »⁵⁷. Tel est l'état de tentation que décrit Tillich. L'homme est pris par le désir de péché. Par peur de ne pouvoir concrétiser ses potentialités, il renonce à son état d'innocence du rêve, tout en culpabilisant et en vivant une certaine angoisse de perdre cette innocence. Pour Tillich, l'homme sacrifie ainsi la préservation de l'innocence du rêve au profit de sa liberté finie et de sa concrétisation de soi. Ainsi l'auteur poursuit :

« L'homme est un ensemble dont l'être essentiel se caractérise par l'innocence du rêve, dont la liberté finie rend possible le passage de l'essence à l'existence, que l'éveil de sa liberté place entre deux menaces angoissantes de perte de soi, et qui choisit, en sacrifiant la préservation de l'innocence du rêve, de se concrétiser. Dans le langage mythologique, le fruit de l'arbre de la tentation est à la fois sensuel et spirituel »⁵⁸.

Cette interprétation du mythe de la Genèse exprime donc bien, pour le théologien allemand, la destinée universelle de chaque être humain et la possibilité de la liberté individuelle et morale pour chacun. C'est la raison pour laquelle Tillich parle d'aliénation existentielle et de l'universalité tragique de l'existence. Le monde d'ici-bas est donc bien le monde de la réalité qui comporte à la fois les êtres humains et l'ensemble de l'univers. Ce que nous appelons le paradis ou l'éden est un état pré-humain, potentiel et non réel. Il n'y a pas d'état ou de nature avant la chute et la chute apparaît avec la création. Liberté et destinée sont indissociables qu'il s'agisse de l'univers ou de l'homme car la nature fait partie de l'homme comme l'homme fait partie de la nature⁵⁹. Dans toute situation humaine, il faut donc toujours tenir compte à la fois de la liberté et de la destinée.

Cette notion d'aliénation rejoint la notion de misère humaine dans la mesure où l'être humain est profondément séparé de ce qu'il est véritablement dans son essence mais cette essence lui appartient. Il est donc aliéné dans son être véritable sans y être totalement étranger⁶⁰. Dès lors, le péché devient l'actualisation individuelle de l'aliénation universelle propre à la condition humaine. saint Paul, dans l'Épître aux Romains, appelle « péché » tout ce qui s'oppose à la réunion avec Dieu, c'est-à-dire ce qui ne vient pas de la foi et empêche l'amour avec Dieu, en surmontant l'aliénation⁶¹.

Tillich définit le péché à l'aide de trois concepts : l'incroyance, l'*hubris* et la concupiscence. L'incroyance signifie davantage l'état dans lequel l'homme refuse Dieu, se détourne de son fondement essentiel, en se centrant sur lui-même et sur son monde. En « existant », il se sépare de ce à quoi il appartient fondamentalement, il s'aliène et perd l'unité avec son être

⁵⁷ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 61-63.

⁵⁸ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 64.

⁵⁹ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 69-75.

⁶⁰ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 77-78.

⁶¹ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 80.

essentiel. En se décentrant de Dieu, l'être humain se sépare de son soi centré, s'attache à des biens finis en oubliant leur fondement ultime et infini. En rompant avec Dieu, en s'axant sur les plaisirs d'une existence qui s'est séparée de Dieu, l'amour se décentre de Dieu, s'aliène pour se centrer sur soi⁶². De même, l'homme est tenté par l'*hubris*. Son infinité potentielle, son soi centré font toute sa grandeur et il en est conscient. Il cherche donc à se transcender et à vouloir s'élever toujours plus en niant sa finitude. Tillich souligne le fait que l'*hubris* est à l'œuvre dans la culture comme chez les individus, principalement lorsque l'homme élève ses créations culturelles finies au rang de l'ultime ou lorsqu'il identifie ses actes de bonté limitée à des actes de bonté infinie. C'est ce qui provoque le déclin des grandes cultures dans l'histoire. L'élévation de soi est bien à l'origine de l'*hubris* qui éloigne l'être humain de sa source ultime, c'est-à-dire du centre divin. Il y a ainsi en chaque homme une structure démoniaque destructrice qui le pousse à se centrer sur lui-même et sur son monde avec la totalité de son être, tout en désirant se faire l'égal de Dieu⁶³. Enfin le troisième concept à l'œuvre dans la structure du péché est la concupiscence. La concupiscence touche à la fois les désirs matériels comme les désirs spirituels. Il faut redonner au terme un sens large et pas seulement l'assimiler au « péché sexuel » ; la concupiscence concerne donc toutes les relations que l'homme entretient avec son monde et avec lui-même. « Chaque individu, parce qu'il est séparé du tout, désire la réunion avec ce tout. Sa "pauvreté" lui fait rechercher l'abondance. Là se trouve la racine de l'amour sous toutes ses formes »⁶⁴. L'homme désire ainsi une abondance sans limites qu'il s'agisse de la connaissance, du pouvoir ou du plaisir sexuel. C'est parce qu'il est tendu entre le fini et l'infini qu'il est tenté de se faire universel au-delà de sa particularité. Il ramène ainsi tout à son monde et à lui-même. Dans cette quête infinie de l'abondance, la concupiscence oublie le contenu défini de son amour. Il y a comme une distorsion du désir ou de la concupiscence qui s'écarte de la nature essentielle de l'homme dont le but est de s'unir à un amour bien défini, et qui s'aliène dans les conditions de l'existence⁶⁵.

La notion de péché permet de conserver la part de responsabilité de chaque être humain par rapport à la destinée universelle de la condition humaine. Chaque individu, qu'il fasse partie d'un groupe ou non, est à la fois victime et responsable, car il participe à la destinée universelle de l'humanité tout entière. De même, l'humanité tout entière est coresponsable de la destinée de chaque homme. Liberté et destinée sont indissociables dans les conditions de l'aliénation existentielle. Il y a donc pour Tillich un aspect tragique et aussi éthique dans l'aliénation⁶⁶.

C'est parce que l'homme est une liberté finie, c'est parce qu'il est un être tendu entre le fini et l'infini qu'il y a place pour le péché et le mal. En raison de cette tension interne propre à l'homme, le soi centré et le monde ne sont jamais acquis une fois pour toutes. L'être humain peut perdre son soi centré ou sa « centricité » et son monde. Les désirs ou pulsions peuvent se décentrer et s'opposer les uns aux autres, en brisant la personne qui se désintègre, perd son

⁶² Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 82-83.

⁶³ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 84-87.

⁶⁴ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 87-88.

⁶⁵ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 87-93.

⁶⁶ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 98.

centre de décision et perd le monde qui lui donnait sens. Au plus la rupture est forte, au plus l'être humain prend conscience du vide de son soi et du manque de signification de son monde. Il devient esclave d'un environnement et perd son être essentiel, tout en ressentant fortement le sentiment de l'absurde. Lorsque l'*hubris* et la concupiscence dominent, la liberté se dissocie de la destinée et devient arbitraire. Par l'acte volontaire, la liberté se détourne vers des objets contingents en perdant sa détermination et sa relation à l'ultime. Tillich insiste sur la structure de destruction propre à l'aliénation et écrit : « On pourrait dire que l'homme utilise sa liberté pour anéantir sa liberté et qu'il a pour destinée de perdre sa destinée »⁶⁷. La liberté devenue ainsi arbitraire peut tomber sous le poids des contraintes internes ou de causes externes et la destinée devenir une pure nécessité mécanique qui fait de l'homme un objet conditionné. Liberté et destinée sont des éléments bipolaires de la structure ontologique fondamentale soi-monde. Dans l'état de l'innocence du rêve, ces deux éléments se soutiennent mutuellement : « la liberté et la destinée sont unies l'une à l'autre et sont toutes les deux enracinées dans le fondement de l'être. (...) La liberté, unie à la destinée, signifie qu'il y a des choix qui sont nos choix parce qu'ils correspondent de façon significative au *telos* profond de notre être, c'est-à-dire à cette vocation à l'être qui nous habite et nous transcende infiniment »⁶⁸. Lorsque la liberté n'est plus déterminée par la destinée, une multiplicité de choix arbitraires s'offre à l'être humain sans qu'il puisse choisir celui qui correspond à la réalisation de son être.

Tillich développe également une autre structure bipolaire de l'être humain : celle de la dynamique et de la forme. La dynamique vise la vitalité créatrice de l'individu qui, dans la nature essentielle, est toujours en union avec l'intentionnalité ou un *telos* significatif. La vitalité créatrice est donc toujours dirigée, formée. Lorsque l'*hubris* et la concupiscence sont victorieuses dans l'aliénation existentielle, l'homme ne dirige plus son intentionnalité vers une forme significative ; alors la dynamique devient une visée en soi, informe et chaotique. La culture sacrifie la création à la nouveauté et l'individu transforme sa vitalité créatrice en vitalisme consommateur. Nous retrouvons également cette tendance dans la culture lorsque l'art académique sacrifie la dynamique au profit de la forme, ou lorsque la loi se transforme en pur légalisme⁶⁹.

La troisième bipolarité de la structure ontologique fondamentale s'exprime dans le couple individuation et participation. Dans l'état de l'innocence du rêve, lorsque l'homme est un soi centré, au plus il est individualisé et au plus il participe au monde et à l'être. Ainsi pour Tillich, « la vie, sous toutes ses formes, individualise ; en même temps, chaque être participe à l'"être", ce qui maintient l'unité de l'être »⁷⁰. Dans l'état d'aliénation existentielle, l'individu rompt avec le monde et s'isole. Dans ce cas, subjectivité et objectivité se séparent et le risque est grand pour l'homme de perdre sa subjectivité au profit d'une chosification ou objectivation. L'individu isolé est tenté de se faire « absorber par le collectif »⁷¹, au détriment de sa personnalité. Tillich souligne ainsi un tel danger qui existe au sein de nos sociétés

⁶⁷ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 104.

⁶⁸ J.-P. LEMAY, *Se tenir debout*, p. 235.

⁶⁹ Cf. J.-P. LEMAY, *Se tenir debout*, p. 238-241.

⁷⁰ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 108.

⁷¹ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 108.

industrielles modernes qui font de l'être humain un simple objet assimilable aux éléments de son monde. La rupture entre l'individualisation et la participation est donc également une des caractéristiques de l'aliénation⁷².

Dans la situation d'aliénation existentielle, l'être humain est abandonné à sa condition d'homme mortel. Il est déterminé par sa finitude. De par sa nature, il est devant le fait de « devoir mourir » et la mort est vécue à la fois comme une angoisse et un mal profond. Devant une telle situation, l'homme tente de résister à la menace du non-être qui s'exprime dans les catégories de la finitude, mais cela le mène au désespoir car il a perdu toute relation et toute participation avec le fondement de l'être. Ainsi, il essaye de rendre le temps permanent, il tente de s'appropriier un lieu ou plusieurs lieux définitifs, il souhaite attribuer à son propre moi une substance absolue. Telle est la situation de la misère humaine lorsqu'elle perd la relation avec la puissance de l'être même. Les catégories de la finitude se transforment et les structures bipolaires ontologiques ne sont plus accordées entre elles. Apparaissent alors la souffrance et l'isolement comme structures de destruction et comme maux qui font partie de la finitude⁷³. Dans l'état d'aliénation existentielle, la finitude est donc vécue comme un mal auquel il faut tenter de résister. Avec le christianisme, la souffrance et l'isolement font bien partie de la finitude mais il s'agit de les accepter comme des éléments de la finitude qui se transforment avec la grâce. « C'est cette même grâce qui fait irruption dans l'existence d'un être aliéné, non pas pour le sortir de l'existence, mais pour rendre possible l'impossible, à savoir la réconciliation avec le fondement de son être, bref, la grâce qui est puissance de création, c'est-à-dire courage et puissance de salut ou d'amour, c'est-à-dire expérience de l'Être Nouveau – régénération – et courage d'être – justification »⁷⁴.

Paul Tillich fait ici une nette différence entre les religions orientales qui ne distinguent pas entre la finitude et le mal et le christianisme qui appelle à vaincre l'état d'aliénation existentielle. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans la suite du travail. L'isolement de l'individu est également une caractéristique générale de l'aliénation. Dans la solitude, l'individu peut rejoindre le fondement de son être et donc faire l'expérience de l'inconditionné. Tout homme qui sait accepter la solitude est prêt à rencontrer l'autre. Dans l'isolement, l'être humain se fond dans le collectif et ne peut rencontrer que des êtres qui sont eux-mêmes des individus isolés incapables de communion. Le doute, l'insécurité, l'incertitude et la contingence font aussi partie de la finitude. Si ces dimensions ne sont pas intégrées dans l'acceptation de la finitude, elles s'absolutisent et deviennent des structures de destruction pour l'humanité⁷⁵.

L'aliénation conduit l'homme au désespoir. Face au vide de l'existence, l'être humain est incapable de trouver du sens à sa vie et de donner une profondeur à son soi auquel il ne peut échapper. Il est alors confronté à la question du suicide pour éliminer son propre soi. Tillich souligne le fait que la question du suicide ne devrait pas être condamnée moralement et religieusement. Cette question devrait être reconsidérée à la lumière de l'aliénation

⁷² Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 109-110.

⁷³ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p.110-117.

⁷⁴ J.-P. LEMAY, *Se tenir debout*, p. 238.

⁷⁵ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 119-123.

universelle de l'être humain. Le suicide est une tentative pour échapper au désespoir et la théologie se doit de prendre cette question au sérieux par rapport à la question du salut⁷⁶.

10. Au-delà du désespoir, grâce et salut : le courage d'être

Dans les conditions de l'existence, l'homme ne peut vaincre à lui tout seul le désespoir. Sa tentative de résistance est vouée à l'échec. Dans Rm 7,18, saint Paul fait allusion à la situation d'aliénation de l'être humain, lorsqu'il dit : « Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir ». Le péché écarte l'être humain de ce à quoi il est appelé à être fondamentalement, c'est-à-dire participer à l'éternel dans les limites de sa finitude. Ainsi, sans l'aide de Dieu, il ne peut se sauver tout seul. Dans un autre passage de l'Épître, en Rm 5,15-16, saint Paul ajoute : « Mais il n'en va pas du don de grâce comme de la faute ; car, si par la faute d'un seul la multitude a subi la mort, à plus forte raison la grâce de Dieu, grâce accordée en un seul homme, Jésus Christ, s'est-elle répandue en abondance sur la multitude. Et il n'en va pas non plus du don comme des suites du péché d'un seul : en effet, à partir du péché d'un seul, le jugement aboutit à la condamnation, tandis qu'à partir de nombreuses fautes, le don de la grâce aboutit à la justification ».

Paul Tillich insiste sur le fait que l'homme ne peut réussir à se sauver par lui-même ou par la religion. Dans l'histoire des religions, nous assistons souvent à des déviations de la religion elle-même lorsqu'elle cherche à forcer le salut pour l'homme. Ainsi, le légalisme qui fait de l'amour un commandement et qui le dénature. La religion devient alors une série de commandements qu'il faut observer à la lettre pour être sauvé. L'amour se distord et écarte l'être humain de sa nature essentielle, en lui faisant croire qu'il peut vaincre son état d'aliénation⁷⁷. Mais l'amour ne peut commander et exiger car il est ce qui précède les lois. Tel est d'ailleurs le sens des dix commandements mosaïques qui assignent une place à l'homme tout en lui ordonnant de ne pas prendre toute la place. Ces dix « paroles », qui sont avant tout des paroles de vie, permettent ainsi l'accomplissement de la loi.

Le mysticisme et l'ascétisme peuvent également faire croire que l'homme est capable de se sauver par lui-même. Ces deux tentatives sont vouées à l'échec. En effet, l'ascétisme combat la concupiscence en éliminant les objets de désir que connaît l'être humain dans son existence finie. Comme voie de renonciation et d'autodiscipline, l'ascétisme est positif mais il ne peut en aucun cas devenir sa propre visée et par la même occasion devenir la cause de la bénédiction divine. De plus, l'ascétisme voit souvent dans la finitude une tragédie et un mal qui nous excluent du salut. Tillich écrit : « La seule voie de salut passe par la négation complète de la réalité finie qui vide le soi des multiples contenus venant de la rencontre avec le monde. De grandes voies ascétiques pour se sauver soi-même ont été élaborées dans l'histoire ; elles appartiennent habituellement à un type mystique de religion où pour faire son salut on a recours à une évaluation mystique qui dépasse la réalité finie »⁷⁸. De même, le mysticisme est présent dans toute religion mais il ne peut forcer la réunion entre Dieu et

⁷⁶ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 126-127.

⁷⁷ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 132-134.

⁷⁸ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 136-137.

l'homme. Le stade de l'extase est un don que l'homme ne peut obtenir par lui-même. Le mysticisme classique reconnaît ce don mais dans le mysticisme oriental, il y a souvent prétention à atteindre la réunion avec Dieu par soi-même au moyen de techniques corporelles et mentales. Pour Tillich, aucune religion n'échappe à cette tentation de faire soi-même son salut. Cette tentation existe donc au sein même de l'Église catholique comme au sein du protestantisme, lorsque ces formes religieuses font croire à l'homme qu'il peut obtenir son salut par le respect des pratiques rituelles et sacramentelles ou par le respect doctrinal. L'homme s'approprié ainsi le salut et le dénature⁷⁹.

La foi résulte d'un don gratuit de Dieu qui dépasse l'homme et dont il ne peut rendre compte totalement. L'acte de croire est le fait d'une expérience originale qui surgit dans cette zone intime de l'être humain qu'il ne maîtrise pas parce qu'il est impossible de maîtriser Dieu. Ce don est accepté par l'homme avec toute sa liberté et c'est dans cet acte qu'il se trouve pardonné, réconcilié et justifié.

Toutes les religions ou formes religieuses ont cette préoccupation de l'ultime. Toutes recherchent l'Être Nouveau, mais il peut y avoir une nette différence dans cette quête et dans cette manière de percevoir l'ultime. En effet, soit l'Être nouveau est en dehors de l'histoire, soit il en fait partie. Lorsque le salut se situe en dehors de l'histoire, le but est souvent de transcender la condition finie de l'existence. Tillich affirme : « Dans cette interprétation, l'Être Nouveau se caractérise par la négation de tous les êtres et l'affirmation du seul fondement de l'être. On pourrait dire que la négation de tout ce qui a de l'être est le prix à payer pour l'Être Nouveau. Là s'enracine la différence entre l'Orient et l'Occident dans leur attitude envers la vie »⁸⁰. En ce qui concerne le judaïsme, le christianisme et l'islam, ces trois grandes religions sont historiques car le salut prend en compte l'histoire humaine et transforme l'aliénation existentielle : cette dernière n'affecte plus notre destinée. La finitude n'est pas une déchéance mais elle est une invitation à participer à la vie divine. La nature essentielle de l'homme est bonne. Dans le christianisme, l'Être Nouveau se manifeste au cœur même de l'histoire, dans la personne du Christ, qui ouvre à la vie éternelle et qui vient nous guérir de l'état d'aliénation. C'est parce que le Christ est une nouvelle réalité et qu'il apporte un nouvel état de choses qu'il représente la figure divine du paradoxe. C'est d'ailleurs ainsi qu'il est reconnu et appelé Christ par un des disciples en Marc 8,27-31. Cette affirmation ou reconnaissance est paradoxale car elle va à l'encontre de la façon dont l'homme se comprend dans les conditions de l'existence et de la façon dont il interprète sa situation de misère existentielle. Le paradoxe contredit ainsi la doxa, c'est-à-dire la manière dont l'être humain se comprend à la lumière de l'aliénation et du désespoir. Tel est le mystère du divin et Jésus reconnu comme Christ propose à l'homme de se réconcilier avec Dieu⁸¹. « Pour ceux qui vivent dans les conditions de l'existence, il personnifie ce que l'homme est en son essence et donc ce qu'il devrait être dans l'existence »⁸².

Le Christ comme paradoxe est « l'être essentiel dans les conditions de l'existence ; il comble

⁷⁹ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 132-143.

⁸⁰ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 144.

⁸¹ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 152-154.

⁸² P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 154.

le fossé entre l'essence et l'existence »⁸³. Il a vaincu l'aliénation existentielle. Avec lui, la loi est accomplie dans la mesure où elle n'est plus nécessaire puisqu'il a réalisé l'union entre son être essentiel et son existence. En effet, la loi n'est là que dans les conditions de l'aliénation existentielle. Jésus le Christ met fin à la loi et à l'aliénation. Il a vaincu l'incroyance, l'*hubris* et la concupiscence. C'est ce qu'exprime le récit des tentations au désert en Mt, 4,1-11, lorsque le Christ renonce au désir du pouvoir ou de la toute puissance, au désir des biens matériels et au désir de se faire dieu lui-même. En réalité, ce qui est mis en exergue dans ce récit des tentations est davantage la notion de concupiscence qui détourne le désir de son véritable but.

Le Christ participe donc pleinement à la condition tragique de l'existence. En effet, il connaît le manque, il vit l'isolement lorsqu'il est critiqué par les siens, il doute de lui et de la portée de sa mission, comme par exemple dans la rencontre avec une femme cananéenne, enfin, il souffre le sentiment d'abandon sur la croix, mais à chaque fois, il assume en toute liberté sa finitude humaine qui l'expose sans cesse au danger de tomber dans l'aliénation.

Dans la personne du Christ, les bipolarités de la structure ontologique fondamentale se retrouvent en harmonie. Sa centricité est toujours orientée vers le fondement divin. C'est avec sa liberté finie qu'il décide de résister aux tentations ; sa liberté est donc dirigée vers sa destinée. Dynamique et forme sont également réunies en lui : le fini désire l'infini et son désir est orienté vers Dieu. Enfin, avec toute sa personne, il participe à la vie divine et est en lien constant dans l'histoire avec la communauté des hommes. Tillich écrit : « L'apparition du Christ en une personne individuelle présuppose la communauté dont il vient et la communauté qu'il crée »⁸⁴.

Dans l'histoire des hommes, la révélation va toujours de pair avec la notion de salut. On ne peut dissocier les deux concepts. Il y a une corrélation existentielle entre la révélation et celui qui la reçoit. Si cette corrélation n'est pas reconnue, la révélation s'impose aux hommes comme un prêt-à-porter doctrinal et autoritaire. Le mot latin « *salvus* », qui signifie « salut », désigne principalement « être guéri » et vise donc bien la condition d'aliénation existentielle de l'être humain sur terre. Cependant, la révélation reçue et le salut sont toujours fragmentaires dans les conditions de l'existence. Il en va de même de la possibilité de la réunification avec le fondement de l'être véritable dans les conditions de la finitude⁸⁵. Sur terre, l'histoire du salut est toujours exposée aux tentations démoniques et la puissance de l'Être Nouveau agit toujours de manière fragmentaire mais là où l'homme et les sociétés acceptent la révélation sérieusement, il y a possibilité de salut et de guérison contre les structures d'autodestruction à l'œuvre dans l'humanité⁸⁶. Celui qui prend conscience de sa finitude, celui qui se voit comme un être déchiré, fracturé ou aliéné par le péché mais en quête de réunification avec son essence véritable, accepte par le fait même l'union de la grâce et du péché. Il accepte d'être accepté tout en sachant qu'il est inacceptable. Il peut alors penser l'espérance qui fait que rien n'est jamais perdu. La foi est alors la réalisation positive de ce qui est vécu négativement par l'aliénation.

⁸³ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 190.

⁸⁴ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 215.

⁸⁵ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 200-203.

⁸⁶ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 256-259.

Le salut n'a donc de sens que pour l'homme qui accepte de participer à l'Être Nouveau. Cet état consiste en une régénération ou une nouvelle naissance. Tillich parle aussi de nouvelle créature pour souligner un nouvel état de choses par rapport à l'ancien état qu'est celui de l'aliénation. Dans l'acte de foi, l'homme se sent justifié « en dépit de », c'est-à-dire malgré qu'il n'y ait rien en l'homme qui puisse être accepté. Cependant, cet acte de foi est d'abord l'acte de Dieu qui seul donne la grâce que l'homme accepte ou non de recevoir⁸⁷.

Si nous acceptons de voir Jésus le Christ Sauveur comme critère ultime de salut et de guérison et si nous considérons l'Être Nouveau comme puissance de guérison opérant dans l'histoire des hommes, alors tous les hommes participent à cette puissance d'être, indépendamment des différences de religion et des différentes quêtes de l'Être Nouveau.

En guise de conclusion de cette première partie qui développe l'anthropologie tillichienne, essayons de retracer le parcours entamé jusqu'à présent et dégageons les points qui paraissent essentiels pour aborder la suite du travail.

Nous avons posé la question de savoir comment, dans l'œuvre de Paul Tillich, la finitude humaine est traversée par la transcendance. Pour cela, nous nous sommes penchés principalement sur l'étude de sa Théologie systématique et nous avons tenté de dégager à travers sa conception de l'homme, certaines caractéristiques de la finitude. Celles-ci mènent inéluctablement à l'expérience de l'ultime et donc à la question de Dieu que le théologien allemand nomme l'inconditionné. Pour Tillich, cette ouverture à l'inconditionné permet à l'homme de sortir de son aliénation existentielle et d'accomplir son salut. A travers les étapes de ce parcours, il semble important de retenir ces quelques points :

L'essentiel pour Tillich est de rejoindre l'homme dans sa finitude et de pouvoir articuler son anthropologie au donné révélé. La démarche philosophique permet à sa théologie de questionner le fondement de l'être et d'aborder la question de la transcendance, c'est-à-dire ce qui concerne ultimement l'être humain. L'homme est celui qui peut penser la question ontologique et qui en a une conscience immédiate, pré-conceptuelle, bien avant la connaissance sujet-objet qui caractérise trop souvent le fonctionnement de la société. L'homme a un « ego-soi » qui lui permet de prendre conscience de la structure de l'être. Mais dans les conditions de l'existence, l'homme est profondément aliéné et sa finitude le confronte sans cesse à la menace du non-être. C'est d'ailleurs parce que l'homme est aliéné qu'il opère une distinction entre le sacré et le profane. L'être humain vit ainsi une tension permanente entre sa nature essentielle et son existence. Sa finitude le pousse à se transcender sans cesse mais elle le renvoie aussi toujours à lui-même comme être fini. C'est à travers certaines catégories de la finitude qu'il ressent sa contingence. Ainsi, les notions de temps, d'espace, de substance et de causalité sont souvent appréhendées dans l'angoisse et l'insécurité. Sa condition existentielle le pousse au désespoir car il vit des tensions et des conflits internes qui le coupent du fondement de son être, même s'il n'est jamais totalement séparé de ce fondement.

Tillich appelle ce fondement de l'être, la puissance d'être à laquelle tout être vivant participe. Il le nomme aussi l'inconditionné pour pointer le danger d'absolutiser Dieu, tentation démoniaque des religions et des cultures. Cette approche permet de rendre l'infini à Dieu et le

⁸⁷ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 271-275.

fini à l'homme. Le principe protestant de la justification de la foi interdit la chosification de la transcendance. Dieu est donc toujours au-dessus de Dieu et ne peut se dire que par le paradoxe. Il en va de même pour Jésus le Christ reconnu comme Être Nouveau. N'étant ni essence ni existence, Dieu est la précédence de l'être même ; il possède l'aséité et ne participe pas au non-être comme les autres créatures.

C'est lorsque l'homme est concerné par l'expérience de l'ultime qu'il est dans l'acte de foi. Même celui qui doute est religieux car le sacré fait partie de la structure de notre existence. Pour le théologien, l'a-théisme comme expérience première est impossible. L'acte de foi est donc un don, une grâce qui dépasse l'homme et à travers lequel il se sent justifié et réconcilié. La difficulté pour l'être humain est de rester disponible pour recevoir ce don gratuit. La finitude n'est pas une malédiction et l'existence n'est pas une déchéance dont il faut se débarrasser pour obtenir le salut. L'homme est donc appelé à se reconnaître comme fini et à accepter ce manque d'être qui le caractérise. Il doit pouvoir accepter la fracture qu'il y a en lui entre sa nature essentielle et son existence aliénée. Dans l'expérience de la foi, l'être humain participe à la puissance d'être et réalise le pouvoir de l'être de résister au non-être. Dans le christianisme, c'est Jésus le Christ reconnu comme Être Nouveau qui offre à l'homme la possibilité de guérir de son état d'aliénation.

Si l'être humain est appelé à accepter le fait d'être accepté, les cultures, les communautés doivent pouvoir reconnaître leur nature théonome car la religion est la substance de la culture et la culture est la forme de la religion. La société doit lutter contre ses structures d'autodestruction qui la livre au démonique, c'est-à-dire à l'autonomie ou à l'hétéronomie qui prétendent dire ce qu'est le fondement contre le fondement. Tels sont, semble-t-il, les points importants qui caractérisent la pensée tillichienne et qui seront autant de points de discussion avec le bouddhisme.

Deuxième partie : la vision de l'homme dans le bouddhisme

1. Quelques précisions

Avant d'aborder le bouddhisme et sa conception de l'humain, il nous paraît important de préciser certains choix pour lesquels nous avons opté dès le départ pour mener à bien la réflexion sur le sujet.

Tout d'abord, une grande question apparaît lorsque nous traitons du bouddhisme. S'agit-il d'une religion ou d'un courant spirituel ? En effet, une religion entraîne certains présupposés comme par exemple la croyance en un dieu ou des dieux, une cosmologie, etc. Or la question de la religion ne semble pas résolue dans les débats actuels. Le terme « bouddhisme » est une invention occidentale qui date du XIX^e siècle et qui sous-entend une « religion » unifiée ou à tout le moins un socle commun par rapport à de multiples variantes selon les cultures et les pays dans lesquels le bouddhisme s'est développé.

Même si c'est lors d'un voyage au Japon que Tillich rencontre la pensée bouddhique l'approche du bouddhisme dans le présent travail se veut plus générale. Elle concerne les caractéristiques plus théoriques du bouddhisme sans tenir compte des particularités plus singulières qui apparaissent au niveau de la pratique, tout en reconnaissant que le bouddhisme est d'abord une orthopraxie. Il est impossible d'expliquer, en une dizaine de pages, l'essentiel du bouddhisme avec ses multiples variantes liées au phénomène d'acculturation. Le bouddhisme apparaît en Inde au VI^e siècle avant notre ère, dans une région peu brahmaniste, le Grand Magadha et il se propage très vite dans tout le continent asiatique. L'analyse présente se limite donc à tenter d'expliquer les thèmes principaux du bouddhisme ancien qui forment le noyau des grandes écoles ultérieures et à donner un aperçu de la vision anthropologique qui en découle.

Il faut également insister sur la difficulté de termes communs au brahmanisme, au jaïnisme, à l'hindouisme et au bouddhisme mais dont la signification varie en fonction du courant religieux dans lequel nous nous trouvons. Ainsi par exemple, l'*ātman* désigne dans le brahmanisme, l'âme du monde et celle de l'homme purifié, c'est-à-dire la substance de toute chose, alors que dans le bouddhisme l'*ātman* représente la théorie du non-soi, c'est-à-dire une construction mentale. Le mot *karma* varie lui aussi. Pour le jaïn, tout acte est *karma*, même l'acte réflexe ; le fait de tuer une fourmi entraîne du *karma* : il faut donc supprimer le *karma* en supprimant tout acte par immobilisme. Pour celui qui pratique le brahmanisme, le *karma* est identifié au sacrifice qui est l'accomplissement du *dharma*. Pour le bouddhiste il y a *karma* s'il y a une intention derrière l'acte : c'est l'esprit qui décide sur le corps.

Il peut donc y avoir une complexité dans la signification des termes utilisés.

Nos principales sources sont celles de Philippe Cornu, notamment celles présentées dans le

Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme⁸⁸. Notre approche n'est donc pas exhaustive et nous tentons seulement ici de présenter une conception anthropologique qui appartient au monde oriental dans le but de la confronter à la vision occidentale de l'être humain. Il nous paraît intéressant de pouvoir confronter ces deux visions qui appartiennent à des mondes totalement différents, et ce principalement à l'heure actuelle, dans la mesure où la pensée orientale pénètre de plus en plus en Occident.

2. Aux sources du bouddhisme : la foi ou l'Éveil⁸⁹ en Bouddha

Le terme véritable pour désigner le bouddhisme est *Buddhadharma* composé des mots *buddha* et *dharma*. Ce terme convient à toutes les formes de bouddhisme que nous pouvons rencontrer.

Le mot *dharma* comporte plusieurs significations. Il provient de la racine du sanskrit *dhr* qui signifie ce qui maintient le monde, ce qui le porte, les phénomènes qui nous apparaissent et que nous percevons. Mais le terme désigne aussi « La Réalité » qui se trouve derrière les apparences. Enfin, le *dharma* vise l'enseignement doctrinal du bouddha et sa pratique ou la voie permettant d'atteindre l'Éveil et de découvrir la vraie réalité qui se cache derrière les choses. Cette voie permet également de supprimer la souffrance pour l'individu.

Le terme *buddha* désigne, quant à lui, l'être éveillé, sorti de l'illusion et du conditionnement des phénomènes. Il s'est libéré du monde des désirs et de ce qui obscurcit la réalité. Il n'est pas un dieu mais un être supra-mondain qui s'est affranchi au cours de nombreuses vies des six états ou domaines successifs de l'existence. Ces états comprennent deux ruptures temporelles que sont la naissance et la mort. Ces six domaines intermédiaires sont le *bardo* de la naissance ; le *bardo* du rêve ou sommeil et le *bardo* de l'absorption méditative qui sont des moments où nous changeons d'état de conscience ; le *bardo* du moment de la mort ; le *bardo* du *dharmata* où l'être éveillé comprend la nature même des phénomènes et où l'esprit reconnaît sa propre nature ; le *bardo* du devenir qui représente l'intervalle entre une existence et la suivante⁹⁰. Le bouddha passe donc par la condition humaine pour s'éveiller. Sa parole n'est pas supra-mondaine et il réside parmi les hommes, en possédant un corps humain, en devant se nourrir. Il choisit d'enseigner le *dharma* aux hommes avant d'entrer dans le *nirvana*, la réalité non conditionnée, seul état qui échappe à la coproduction conditionnée provoquant les phénomènes instantanés. Cependant, une fois qu'il atteint l'Éveil, il devient surhumain, « surdivin », car il dépasse les humains, les animaux les demi-dieux et les dieux. A l'inverse de l'hindouisme, il n'y a toutefois pas de réincarnation qui suppose l'existence d'une âme. Il s'agit davantage de flux ou de courants psychiques qui évoluent. Dans un tel contexte, il est préférable de parler de renaissances. Ces états intermédiaires permettent d'attester de l'impermanence des phénomènes et de leur instantanéité. Les dieux ne sont pas immortels, mais ils sont soumis à la causalité des phénomènes et font partie des cinq ou six

⁸⁸ Philippe CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2006, 2^e éd. revue et augmentée, Désormais cité P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*.

⁸⁹ Nous mettons le terme en majuscule pour désigner l'état de libération du samsara, c'est-à-dire l'affranchissement des domaines de l'existence et de tout ce qui obscurcit la Réalité.

⁹⁰ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 70-78.

destinées en lien avec le *karma* et le *samsāra*. Comme les hommes, ils sont conditionnés. En effet, le bouddhisme est une forme de religion non théiste qui ne reconnaît pas une création *ex nihilo* mais qui reconnaît une causalité interne aux êtres, c'est-à-dire une certaine production des phénomènes. Nous pouvons parler d'immanence sans transcendance. Nous aurons l'occasion de développer ces points essentiels dans la suite du travail. Le bouddhisme accepte cependant les dieux des différentes formes religieuses et cultures locales. Apparue en Inde lors du brahmanisme, le bouddhisme intègre les divinités locales sans leur donner un rôle bien particulier.

Le bouddha passe toujours par l'état d'*arhat*, celui qui est méritant, celui qui s'est « libéré des passions et du *samsāra* ». L'ensemble des écoles reconnaît trois voies pour atteindre le statut d'*arhat*. Il s'agit de la voie des auditeurs (*śrāvaka*), celle des *pratyekabuddha* ou bouddha-par-soi et celle des *bodhisattva* qui est la voie du bouddha parfait et pleinement éveillé, ayant acquis nécessairement le statut d'*arhat* par sa victoire sur les passions et sur la souffrance. En général, la discussion au niveau des écoles porte sur le statut d'*arhat* et sur son infailibilité. Est-il un simple moine éclairé ou est-il pleinement éveillé ? S'il est considéré comme étant pleinement éveillé, ce statut dévalorise le statut du parfait bouddha au profit de l'*arhat* ? Cette discussion permet de renforcer ou non les règles monastiques⁹¹.

Selon le bouddhisme ancien ou Theravada, le bouddha qui s'est affranchi de tous les désirs et qui parvient au plein éveil lors de sa dernière vie terrestre, peut toujours connaître la maladie car il garde les résidus corporels qui n'ont cependant pas d'influence sur son esprit. Il connaît donc trois types de corps : le corps karmique ou corruptible qu'il quitte lors de son *parinirvāna*, le corps parfait ou mental qui lui donne la possibilité de voyager dans le domaine divin et de visiter les différents mondes, le corps du *dharma* constitué par les enseignements qu'il laisse sur terre. Après sa disparition, sa présence se manifeste par les reliques corporelles et son enseignement qui lui survivent. En général, un bouddha apparaît par ère cosmique ou fortunée. Dans le Mahāyāna ou Grand Véhicule, le corps du Bouddha⁹² historique, Śākyamuni (Siddhartha Gautama), a un statut de corps d'apparition. Il est donc d'abord éveillé et ensuite il enseigne l'Éveil aux hommes⁹³. Le Mahāyāna représente aujourd'hui toutes les écoles bouddhistes excepté celle du Theravada. Il met au premier plan l'idéal du *bodhisattva* et la compassion universelle par rapport à la libération individuelle de l'*arhat*. Il développe la théorie de la double vacuité du soi individuel et des phénomènes extérieurs, il défend la doctrine des trois corps des bouddhas et il insiste sur la multiplicité des bouddhas et *bodhisattva* prêts à aider les hommes plongés dans la souffrance et la confusion du *samsāra*. De même, il ne limite plus l'émancipation spirituelle à la vie monacale⁹⁴.

Il est important de souligner que le bouddha est seulement un guide. Il n'est pas sauveur et ne peut extirper les êtres de leur souffrance par sa propre action. Il donne un cheminement et un enseignement, mais celui qui l'écoute doit faire lui-même sa propre démarche pour guérir du monde de l'illusion. On parle donc de bénédiction du bouddha et non de grâce.

Les spéculations théoriques sont peu développées dans le bouddhisme car ce qui est mis en

⁹¹ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 51.

⁹² Nous mettons une majuscule pour distinguer le Bouddha Śākyamuni des autres bouddhas.

⁹³ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 93-94.

⁹⁴ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 353.

exergue est la pratique. Il faut d'abord se concentrer sur les préoccupations pragmatiques des hommes. Le bouddhisme est tout à la fois une éthique, une philosophie, un mode de vie et un art de vivre, mais c'est aussi et principalement une voie spirituelle profonde. Il faut partir de soi, s'observer, se connaître et développer une honnêteté vis-à-vis de soi pour ensuite pouvoir transformer la société. La foi est une certitude du cœur qui apparaît avec la pratique. Il n'y a pas une foi dans un au-delà mais une confiance en bouddha. Il y a seulement la foi en l'Éveil, ce qui va se confirmer par la pratique.

3. Le Bouddha historique Sākyamuni (Siddhārta Gautama) et sa rencontre avec la souffrance

Nous ne possédons pas énormément d'informations historiques concernant le Bouddha. Les sources principales proviennent de l'hagiographie. Nous avons donc des récits semi-légendaires qui permettent au pratiquant de gérer son comportement. Ainsi en est-il des codes du Vinaya qui expliquent la manière d'agir du Bouddha lors d'événements ou problèmes particuliers. Dans les sūtra qui recensent les paroles du Bouddha, nous retrouvons des biographies et des discours du Bouddha où il se raconte lui-même.

Ces biographies et récits légendaires évoluent et changent en fonction des époques, des cultures et des pays dans lesquels on se trouve. De manière générale, on donne toujours 80 années d'existence au Bouddha. Grâce à certaines connaissances historiques concernant l'empereur indien Aśoka, nous pouvons dater la vie du Bouddha approximativement à l'époque de Socrate, c'est-à-dire de 463 à 383 avant notre ère. Traditionnellement, la vie de Bouddha passe par 8 ou 12 actes dont les principaux sont la Descente des cieux, l'Entrée dans la matrice, la Naissance, le Renoncement, la Défaite de Mara (Démon de tentation), l'Atteinte du plein Éveil, la Mise en mouvement de la roue du *dharma* (Enseignement) et le Passage en parinirvāna (mort et départ de ce monde). Ces étapes sont aussi franchies par les autres bouddhas. Selon la tradition, Bouddha serait descendu des cieux divins, dans une matrice humaine, pour naître sur terre et ensuite atteindre l'Éveil dans une vie nouvelle. Il aurait mis à sa place, sur le trône divin, le bouddha appelé à lui succéder, Maitreya. Ce dernier est censé apparaître lorsque les enseignements de Sākyamuni seront oubliés sur terre, aux environs de 300000 ou 400000 ans en Inde⁹⁵.

La vie humaine est donc nécessaire pour atteindre l'Éveil car le monde contient suffisamment de douleur pour nous réveiller mais pas assez pour nous accabler au point de ne plus savoir pratiquer spirituellement. Mais cette vie humaine qui nécessite un bon karma est difficile à obtenir. De plus, elle est temporaire et courte. En effet, il faut qu'elle possède les conditions requises pour atteindre l'Éveil et c'est seulement dans ce cas qu'elle est considérée comme précieuse.

Dans son livre *Un chrétien dans les pas du Bouddha*⁹⁶, Jacques Scheuer insiste sur le fait que le bouddhisme est d'abord « un discours sur la souffrance et une méthode pour traiter de cette

⁹⁵ A noter que la notion du temps est élastique en Inde.

⁹⁶ Jacques SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha* (L'Autre et les autres, 11), Bruxelles, Lessius, 2009, Désormais cité J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*.

souffrance »⁹⁷. En effet, dans les récits biographiques, le Bouddha est directement confronté à la souffrance. A ce sujet, deux récits sont éloquentes pour parler de cette rencontre du Bouddha avec la souffrance. Le premier récit fait état d'une mère qui perd son petit garçon et qui voudrait lui redonner vie. Nous savons que dans la société traditionnelle indienne, la femme ne reçoit de la considération de sa belle-famille que lorsqu'elle donne naissance à un garçon. La mère éprouvée par la douleur erre de maison en maison, espérant trouver un remède pour ramener son enfant à la vie. Elle rencontre le Bouddha sur son chemin qui lui propose de ramener des graines de moutarde d'une maison où il n'y aurait eu aucun décès. La femme cherche en vain cette maison pour se rendre compte que finalement personne n'échappe à la mort. Elle emporte hors de la ville son enfant mort jusqu'au terrain de crémation et comprend la loi universelle de la mort qui touche tous les hommes. Elle retourne voir le Bouddha et prend refuge dans la communauté monastique, en acceptant les principes fondamentaux du bouddhisme⁹⁸.

Le deuxième récit plus connu est celui qui narre la rencontre du Bouddha avec le vieillissement, la maladie et la mort. Dès sa naissance, des devins auraient prédit que le jeune Gautama pouvait accéder à deux chemins d'existence différents : soit la carrière d'un roi, soit la vie ascétique du renoncement aux plaisirs de ce monde. Le jeune prince aurait ainsi été protégé de la souffrance par son père qui le destinait à la voie royale. Bien après, alors qu'il est déjà marié et père d'un garçon, il sort du palais royal avec son cocher et rencontre un vieillard, un malade et un cortège funéraire. Ces trois rencontres lui font prendre conscience de la précarité de la vie et du caractère impermanent de toutes choses⁹⁹.

Ces deux récits, quoique très certainement légendaires, sont importants pour faire percevoir la difficulté qu'a l'homme d'accepter sa finitude existentielle. Jacques Scheuer précise dans son livre :

« La "souffrance" au sens bouddhique de ce terme se trouve moins dans le fait brut du vieillissement, de la maladie et de la mort que dans la manière dont nous gérons ces dimensions de l'existence instable, précaire qui est la nôtre. Le plus souvent, d'un instant à l'autre, d'un désir à l'autre, d'un projet – petit ou grand – à un autre, nous sommes emportés dans le flux, dans le courant (*samsâra*) du quotidien. Lorsque la réalité correspond moins bien à notre désir ou à notre rêve, nous avons l'impression d'être un blessé que l'on transporte et qui souffre à chaque cahot du chemin ; nous avons l'impression d'être ballotté au gré d'un courant interminable, sans direction, privé de sens. À considérer les choses avec un peu de recul et de sang-froid, nous avons bien peu de prise sur ce "courant", fût-ce dans le cours habituel de notre vie quotidienne »¹⁰⁰.

La souffrance est traduite par le terme indien *duhkha* qui désigne davantage ce qui est mal agencé, ce qui fonctionne de manière dysharmonieuse, chaotique. La *duhkha* vise le mal-être dans lequel l'homme se trouve comme s'il était dans un état d'aliénation qui l'empêche d'être lui-même. Il y aurait donc un malaise existentiel qui affecte l'homme en profondeur¹⁰¹. Dans

⁹⁷ J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, p. 11.

⁹⁸ Cf. J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, p. 12-13.

⁹⁹ Cf. J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, p. 14-15.

¹⁰⁰ J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, p. 16.

¹⁰¹ Cf. J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, p. 16-17.

le bouddhisme, il existe les *preta* ou esprits avides, fantômes affamés qui font partie d'un des mondes du *samsāra* ou des six destinées de la cosmologie bouddhique¹⁰². Ces esprits sont esclaves de leurs plaisirs et de leurs désirs mais leur bouche est tellement petite qu'ils ne peuvent jamais se rassasier. Ils sont donc perpétuellement insatisfaits et condamnés à errer sans cesse.

Cette souffrance qui préoccupe le bouddhisme n'est pas seulement physique. Elle est aussi spirituelle et psychique. Elle est présente à l'œuvre dans toute la société et « devient monde »¹⁰³. Ainsi, devant ces manifestations de la souffrance que sont le vieillard décrépît, le malade et le cadavre, le Bouddha est révolté. Il veut trouver l'origine de la souffrance pour l'arrêter. Il n'accepte donc pas directement cette souffrance comme étant inévitable. Il fait alors une quatrième rencontre, celle d'un religieux errant qui semble détaché de tout mais qui paraît heureux. Le Bouddha veut devenir comme ce religieux ; il quitte sa famille et se met en quête de trouver un maître. Il en rencontre plusieurs. Le premier lui enseigne une méthode de méditation qui le mène à la sphère du néant. A ce stade, il oublie tous les aspects mentaux de la conscience qui devient néant. Le deuxième maître lui enseigne une méditation qui le mène dans un état éthéré, non conceptuel, entre la connaissance et la non-connaissance. Le Bouddha rencontre ensuite des jains qui pratiquent un ascétisme de mortification dans la forêt mais il en ressort complètement affaibli corporellement et psychiquement. Son esprit ne peut plus réfléchir et il en déduit que cette méthode est inutile. Il va ensuite méditer sous l'arbre de la *bodhi* ou arbre de l'Éveil pendant plusieurs jours. Alors qu'il va atteindre l'illumination, il est tenté par Mara, le Démon tentateur. Dans le bouddhisme, ce démon représente « l'esprit tentateur et toutes les tendances psychiques qui détournent le pratiquant de la voie de la libération »¹⁰⁴. Mara symbolise sans aucun doute le dernier obstacle des tendances karmiques intérieures du bouddha. Il s'agit d'un combat intérieur pour le *bodhisattva* ou bouddha en devenir. Ayant résisté au Démon du désir, le Bouddha atteint tous les niveaux de méditation. Il se rappelle ses vies antérieures, il saisit le *karma* des êtres comprenant les actions et les résidus d'actions qui conditionnent l'esprit. Il réalise que tout phénomène est dépourvu de permanence et que ces phénomènes sont liés entre eux les uns aux autres par conditionnement. Il s'agit de la coproduction conditionnée qui rend tous les phénomènes interdépendants. Nous pouvons parler de vacuité des phénomènes qui n'ont pas d'existence par soi ni en soi. Cette théorie, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, différencie fondamentalement le bouddhisme du christianisme.

Le Bouddha est alors persuadé qu'il faut enseigner aux êtres qui sont comme des lotus nageant entre deux eaux dans un étang. En effet, le lotus a une forte connotation symbolique. Il s'agit de « l'Éveil ou de la potentialité de l'Éveil chez les êtres, que ceux-ci soient encore recouverts par la fange des passions et de l'ignorance, comme un lotus dans la boue, qu'ils en soient partiellement ou pleinement sortis comme un lotus épanoui à la surface de l'étang, ce qui signifie alors qu'ils sont devenus des Éveillés. Dans le Mahāyāna, le lotus symbolise la nature de bouddha ou "essence de *tathāgata*" qui demeure en chacun des êtres et peut se

¹⁰² Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 462.

¹⁰³ Cf. J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, p. 16.

¹⁰⁴ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 374.

révéler au grand jour grâce à la Voie »¹⁰⁵. Le lotus peut aussi symboliser la connaissance de la vacuité.

Le bouddha déclare que les portes du *dharma* sont ouvertes à qui veut entendre. Des disciples le suivent et forment la communauté appelée *sāṅgha*. Dans la communauté se trouvent des moines mais aussi des maîtres de maison ou des rois qui prennent refuge tout en continuant leurs activités. Les moines sont appelés *bhikṣu*, c'est-à-dire « mendiants ». En effet, ils enseignent aux maîtres de maison qui en contrepartie leur offrent l'aumône. Lors des premières communautés, ces moines sont itinérants car le Bouddha prône le non-attachement aux personnes et aux objets. Par la suite, les moines deviendront semi-itinérants avec l'édification des premiers monastères.

Nous avons ainsi les trois objets ou joyaux du bouddhisme qui permettent la prise de refuge : le Sāṅgha, le Bouddha et le Dharma.

Proclamant l'impermanence des phénomènes dans son enseignement, le Bouddha lui-même meurt de maladie à l'âge de 80 ans et il rejoint le *parinirvāna* ou *nirvana* complet, c'est-à-dire l'entrée dans l'au-delà de la souffrance. Le *parinirvāna* désigne « le moment de la cessation des cinq agrégats d'existence lorsqu'un bouddha ou un arhat quitte cette existence »¹⁰⁶. Nous devons souligner ici le fait qu'il y a deux types de *nirvana*. D'une part, le *nirvana* que nous atteignons au cours de notre existence alors que nous avons toujours notre corps : il s'agit du *nirvana* avec résidu. D'autre part, le *nirvana* que nous atteignons à la mort : il s'agit du *nirvana* sans le corps ou sans résidu.

4. L'origine de la souffrance et le désir-attachement

« "Tout est douleur" (*sarvam duḥkham*), tel est le point de départ de la doctrine bouddhique. "La naissance est douleur, la maladie est douleur, la vieillesse est douleur, le chagrin, les lamentations, les souffrances, la tristesse et les tourments sont douleur, l'union avec ce que l'on déteste est douleur, la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur, ne pas obtenir ce que l'on désire est douleur, en résumé les cinq agrégats d'appropriation sont douleur" »¹⁰⁷.

Ces différentes souffrances exprimées dans le texte peuvent se résumer en trois types de souffrance. Premièrement, la souffrance de la souffrance qui comporte « les souffrances évidentes telles que les souffrances de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, d'être uni à ce que l'on n'aime pas. Elle inclut aussi la souffrance que nous provoquons par nos efforts pour échapper à la douleur »¹⁰⁸. Deuxièmement, la souffrance du changement. « Tout phénomène composé est transitoire et cette impermanence est souffrance. On regroupe ainsi la souffrance d'être séparé de ce que l'on aime et celle de ne pas obtenir ce que l'on désire »¹⁰⁹. Enfin, en troisième lieu, la souffrance omniprésente ou souffrance en formation,

¹⁰⁵ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 334.

¹⁰⁶ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 448.

¹⁰⁷ André BAREAU, *En suivant Bouddha*, Paris, Editions du Félin, Philippe Lebaud, 2000, p. 105, Désormais cité A. BAREAU, *En suivant Bouddha*.

¹⁰⁸ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 474.

¹⁰⁹ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 474.

« produite par les états conditionnés et liés aux cinq agrégats d'attachement. C'est la nature profondément insatisfaisante de l'existence conditionnée du *samsāra*, l'imperfection, le caractère vain des différentes activités qui nous occupent et la frustration fondamentale qui en découle »¹¹⁰.

Le problème de la cause de la souffrance et de sa cessation est donc l'objet central de l'enseignement du Bouddha. Cet enseignement comprend quatre nobles vérités que les êtres nobles saisissent intuitivement car ils ont ouvert l'œil du *dharma* et voient les choses telles qu'elles sont. Ces quatre vérités sont la vérité sur la souffrance, la vérité sur l'origine de la souffrance, la vérité de la cessation de la souffrance et la vérité de la voie.

Cette notion de souffrance ou *dukkha* s'oppose à la félicité, au bien-être que l'on désigne dans le bouddhisme par le terme *sukha*. *Dukkha* symbolise aussi la frustration que peut avoir l'être humain de ne jamais pouvoir atteindre la perfection, de ne jamais pouvoir correspondre à ce qu'il est véritablement. La contingence de sa propre existence, le caractère éphémère des choses de ce monde le poussent à rejeter ses propres limites et sa finitude. Au plus profond de sa nature, il y a le désir d'immortalité et de sécurité.

D'emblée, le bouddhisme va à l'encontre de ce désir qu'a l'homme « de masquer ses limites et d'occulter le caractère inéluctable de la mort »¹¹¹, en insistant sur l'impermanence des phénomènes. En réalité, les notions d'individu et d'environnement sont une base illusoire sur laquelle l'homme construit son sentiment d'être soi comme unité durable et cohérente. Les cinq agrégats d'appropriation ou d'attachement permettent de décrire les phénomènes dans notre existence conditionnée. Ces cinq agrégats ou *skandha* sont les « cinq ensembles dans lesquels le Bouddha a englobé tous les phénomènes physiques et mentaux de l'existence conditionnée »¹¹². Ces *skandha* sont des ensembles de phénomènes composés qui peuvent s'appliquer tant au niveau de l'individu qu'au niveau de l'univers. Mais dans les deux cas, ils sont soumis à la destruction. Ainsi, ces cinq agrégats qui forment la base de la personnalité humaine et qui lui permettent de se forger un « moi » ou *ātman* sont également impermanents. L'homme se crée donc un leurre en pensant qu'il est un et qu'il a un « ego »¹¹³.

Dans son livre, *Aux sources du bouddhisme*¹¹⁴, Lilian Silburn donne deux extraits de traduction de grands textes traditionnels du bouddhisme :

« "Toutes les tendances fabricatrices sont évanescences... Tout ce qui est évanescence s'achève dans la douleur. Tout ce qui est douleur est exempt de Soi et ce qui est exempt de Soi est vide" (U.V., XII, 5-8).

"Le corps, la sensation, les notions, les tendances fabricatrices, la conscience ne sont pas le Soi. S'ils étaient le Soi, ils ne seraient pas sujets à l'évanescence et l'on pourrait dire : que mon corps soit ainsi ou ainsi. Ce corps, ces sensations... sont périssables, et ce qui est périssable engendre le tourment ; on ne peut dire de ce qui est périssable, source de tourment,

¹¹⁰ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 474.

¹¹¹ J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, p. 15.

¹¹² P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 38.

¹¹³ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 38.

¹¹⁴ Lilian SILBURN, *Aux sources du bouddhisme*, tr. L. Silburn, Paris, Fayard, 1997, 2^e éd. revue et augmentée, Désormais cité L. SILBURN, *Aux sources du bouddhisme*.

sujet au changement : ceci est mien, je suis cela, cela est mon ātman" (M.V., I, 6, 38-46) »¹¹⁵. Les cinq agrégats d'attachement sont donc les agrégats physiques des formes, les sensations, les représentations mentales, les formations karmiques et les consciences.

Les agrégats physiques ou formes (*rūpa*) ont un sens très large. Il s'agit de tous les objets des sens. « C'est la sphère du corps et des phénomènes d'ordre physique »¹¹⁶. Il y a les quatre éléments qui sont les formes causales et onze formes qui résultent de ces quatre éléments. Les quatre éléments sont la terre, le feu, l'eau et l'air. Ils permettent d'expliquer le fonctionnement du corps humain. Ainsi par exemple, la solidité pour représenter les os, la chair, etc. Les onze formes sont représentées par les cinq facultés des sens avec leurs cinq objets respectifs : le visible, le son, l'odeur, la saveur et le tangible¹¹⁷. Le onzième type de forme rassemble les formes imperceptibles qui « proviennent des actes perceptibles et du recueillement méditatif »¹¹⁸.

Les sensations ou *vedanā* sont expérimentées par les cinq organes des sens, chacune d'entre elles liée à la représentation mentale. Il s'agit du ressenti suite à la perception que nous avons de quelque chose d'agréable, de désagréable ou de neutre. Les sensations peuvent être liées à l'esprit ou au corps. Il y a donc six types de sens, cinq physiques et un mental, que nous pouvons multiplier par trois selon les modalités du ressenti.

Les représentations mentales ou *samjñā* sont la troisième catégorie des agrégats. Il s'agit de la perception ou représentation mentale, ou encore notion qui saisit, rassemble, met ensemble les éléments afin de reconnaître les choses dans notre environnement. Cette connaissance nous permet de créer des concepts des choses « "La nature de la perception est de reconnaître les choses diverses, et d'exprimer les choses vues, entendues, conçues et celles dont on se souvient" (*Abhidharmasamuccaya*, trad. d'après W. Rahula, *Le Compendium de la superdoctrine d'Asanga*, EFEO, Paris, 1980, 2^e 2d.) »¹¹⁹. Ces représentations mentales nous éloignent des autres et nous baignent dans le monde de l'illusion dans la mesure où nous sommes conditionnés par notre environnement.

Le *samskāra* désigne « les formations volitionnelles ou facteurs de composition. (...) La volition fait partie des facteurs omniprésents de l'esprit, elle est la base de tout le processus du karman, étant acte par nature. Elle s'appuie sur le karman passé et élabore notre condition karmique à venir. Son activité consiste à construire notre vision conditionnée de l'existence à partir des éléments conditionnants du passé »¹²⁰. Nous sommes donc toujours conditionnés par notre passé. Ces volitions sont comme des forces de conditionnement antérieur qui laissent une énergie résiduelle dans notre esprit, qu'il s'agisse de l'acte ou de l'intention de l'acte. Il y a ainsi redistribution de l'acte. Il faut distinguer ici la notion de *karman* dans le bouddhisme par rapport à celle du brahmanisme. A l'époque védique, le *karman* signifie « l'acte rituel positif permettant à l'homme de participer à la création et au maintien en ordre

¹¹⁵ L. SILBURN, *Aux sources du bouddhisme*, p. 40.

¹¹⁶ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 39.

¹¹⁷ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 225.

¹¹⁸ Philippe CORNU, *Vasubandhu. Cinq traités sur l'esprit seulement* (Trésors du bouddhisme), Paris, Fayard, 2008, p. 68.

¹¹⁹ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 484.

¹²⁰ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 215.

de l'univers »¹²¹. Dans les Upaniṣad, le *karman* devient ce qui cause les renaissances dans le *samsāra* et il acquiert une connotation morale. Résultant du passé, l'être humain peut cependant le contrôler dans le présent. Il peut même parfois l'éviter. Toutefois, il est à l'origine de la naissance des individus dans une caste bien précise et une classe sociale bien déterminée dont l'acceptation représente un devoir auquel l'homme ne peut échapper. Dans ce type de conception, le *karman* est à la fois cause et effet. Dans le bouddhisme, le *karman* représente l'acte distinct de son résultat. Il est chargé d'une valeur morale positive ou négative en fonction de l'intention qui l'anime. Il s'agit donc d'un acte intentionnel lié au fait de vouloir donner une réalité existentielle au moi qui n'est qu'une illusion¹²².

Le cinquième agrégat est constitué par les organes psychiques de la connaissance ou *vijnana*. Ces organes psychiques ou consciences sont au nombre de six (Les six consciences des sens) ou de huit selon les écoles bouddhistes. Les consciences rassemblent les informations à propos des objets de la perception. Cette synthèse s'opère grâce à la représentation mentale. En réalité la notion de conscience n'a aucune connotation de durabilité. Il ne s'agit pas du tout du concept d'âme tel que nous l'entendons dans la perspective occidentale. Nous devons parler d'une succession d'actes de connaissances momentanés qui naissent et meurent par la suite. Ces instants de conscience donnent à l'être humain l'impression d'une continuité et que l'existence perdure. Parler de flux mentaux ou de courants psychiques semble plus approprié pour désigner ce cinquième agrégat. Philippe Cornu, dans son Dictionnaire encyclopédique précise que dans les consciences, il y a toujours une perspective dualiste dans laquelle se situe un sujet connaisseur qui prend conscience d'un objet et qui s'y relie¹²³.

La notion d'agrégat dans le bouddhisme nous permet de mieux saisir le caractère impermanent de tous les phénomènes composés à l'œuvre dans l'existence. Dans le *Sermon de Bénarès* qui constitue un des enseignements centraux du Bouddha, ce dernier explique que le *karman* est provoqué par le désir de l'homme de se forger un soi ou un *ego* durable. C'est à travers les sensations, les perceptions, les consciences et les sens que l'être humain tente de construire son éternité et de repousser les limites de sa finitude. Sans cesse, il essaye de se construire une identité et un soi individuel qui ne sont qu'illusion.

L'origine de la souffrance réside dans le désir qu'a l'homme de reproduire constamment ce qu'il pense être son *ego*. Croire en l'*ātman* ou le soi individuel provoque des réactions égotiques qui mène l'être humain à la souffrance et ne lui permettent pas de quitter le cycle des renaissances. Ces réactions égotiques se manifestent par la soif du plaisir des sens, par la soif de l'existence et du devenir et par la soif de la non-existence. Cette soif affecte tous les hommes et symbolise le désir-attachement insatiable vis-à-vis de tous les objets de ce monde. Pour ces raisons, le moi se laisse attirer par les choses qui semblent permettre la construction de la personnalité ; ce sont les objets attractifs qui mènent au désir-attachement et qui conduisent inévitablement à la possessivité¹²⁴.

Dans la majorité des écoles bouddhistes, le *karman* ou *karma* est donc la force motrice, le rouage de l'existence conditionnée à l'œuvre dans le *samsāra*. Il est le mouvement qui permet

¹²¹ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 299.

¹²² Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 299.

¹²³ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 39.

¹²⁴ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 474.

à l'esprit de se diriger vers son objet. Ce mouvement ou intention est toujours momentané mais il laisse dans la conscience son empreinte ou trace karmique qui va rejoindre les autres empreintes passées pour infléchir les choix futurs de l'être humain. A un moment donné, l'empreinte produira un résultat qui sera de même nature que l'impulsion de départ¹²⁵. « Un karman est donc un mouvement intentionnel dans la conscience, suscité par les passions nées de l'ignorance et de la croyance au "moi", qui affecte en bien ou en mal d'autres êtres doués d'esprit et crée ainsi des interactions entre des êtres animés en vertu de la coproduction conditionnée. Par la rémanence qu'il dépose dans la conscience de son auteur, il produira tôt ou tard un fruit de nature semblable (favorable, défavorable ou neutre selon le cas), qui sera éprouvé par le porteur du karman »¹²⁶. Le karma se compose donc à la fois de l'intention associée à l'esprit et de la semence qu'il laisse dans la conscience, semence qui donnera un jour ou l'autre un résultat¹²⁷.

5. La théorie du non-soi, anātman et la coproduction conditionnée

A l'inverse de la pensée hindoue qui voit dans l'existence du soi la réalité absolue, c'est-à-dire l'*ātman* éternel et immuable ou le « soi cosmique auquel serait identique le soi individuel de chaque être »¹²⁸, le bouddhisme réfute l'existence du soi et l'appropriation des agrégats comme formant un soi. C'est parce que l'homme s'attache à ces *skandha* et se les représente comme un tout unifié qu'il se condamne à errer dans le cycle conditionné du *samsāra*. En nous penchant sur la question du « soi », nous pouvons dégager deux niveaux. Le premier se situe au niveau commun de la personne. Ce point de vue affirme l'inexistence du soi individuel et n'accepte pas la notion de personne unique, permanente et indépendante. Au deuxième niveau, d'un point de vue plus philosophique, il n'y a pas de substance autonome. Toutefois, réfuter la notion de substance individuelle, ne suffit pas pour ôter à l'être humain ce sentiment du « moi » lié à notre quête d'identité. C'est ce sentiment qui permet de dire « je » ou « mien » parce que nous pensons notre « moi » comme une entité stable, cohérente et non changeante. L'analyse des cinq agrégats nous apprend que tout est processus et qu'il n'y a pas d'entité immuable ou permanente qui gouverne l'ensemble des phénomènes¹²⁹. Tous les phénomènes de ce monde sont composés et privés d'un principe éternel, immuable, qu'il s'agisse de l'homme ou qu'il s'agisse du monde lui-même. Tous les êtres et choses de cet univers sont des formes transitoires qui naissent ou apparaissent quand ils doivent naître et qui meurent quand ils doivent disparaître. Tout phénomène, qu'il soit psychique ou matériel, « est le produit momentané de causes et de conditions. Les conditions se modifiant à chaque instant, il en résulte que tout ce qui naît doit aussi mourir ou se détruire. A l'instant même de sa naissance, tout phénomène composé va vers sa destruction. Pourquoi cela ? Parce que, son existence même dépendant d'autres facteurs, il ne peut se maintenir en lui-même et est donc

¹²⁵ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 299.

¹²⁶ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 299.

¹²⁷ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 299.

¹²⁸ A. BAREAU, *En suivant Bouddha*, p. 114.

¹²⁹ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 47-49.

nécessairement impermanent »¹³⁰.

Ainsi, l'homme s'accroche à l'illusion d' « être quelques chose », pour faire face à l'angoisse existentielle qui le tenaille et qui est celle de sa finitude. Non content de se donner une identité stable et permanente, il s'approprie les objets de son monde et les rend « siens » en leur donnant consistance et réalité. La possessivité et la maîtrise de ce qui l'entoure lui prodigue sécurité, le rassure et lui fait oublier la contingence de son être et du monde qui l'entoure. Mais le fait de croire à la permanence des choses et des êtres et de s'accrocher à cette croyance est une des premières causes de la souffrance. Accepter l'impermanence des phénomènes composés est un des quatre sceaux ou préceptes de l'enseignement du Bouddha. La deuxième cause de la souffrance est liée au fait que l'être humain ignore la coproduction conditionnée et qu'il reste attaché à l'illusion de la réalité. Comprendre que « tout ce qui est conditionné est source de souffrance » est le deuxième sceau enseigné par Bouddha. Les deux autres sceaux concernent la non-existence du soi des phénomènes et la paix libératrice du nirvāna. Nous aurons l'occasion de reparler de ces deux points dans la suite du travail.

La réflexion sur le caractère non permanent des phénomènes nous conduit donc à la notion de la coproduction conditionnée affirmée dans la pensée bouddhiste. Pour bien comprendre cette notion de causalité, il nous faut la dégager du sens occidental de « déterminisme causal dans un monde constitué de phénomènes substantiels ». Il s'agit davantage d'une conditionnalité opérant dans l'instant¹³¹. Le principe de cette coproduction conditionnée s'exprime ainsi : « Ceci étant, cela vient à exister. De l'apparition de ceci vient cela ; ceci étant absent, cela n'est pas ; par la cessation de cela, ceci cesse (Samyutta Nikaya, II-28) »¹³².

Ce principe désigne « l'ensemble des mécanismes d'interaction qui régissent l'apparition des phénomènes conditionnés »¹³³. Tous les phénomènes composés et impermanents sont issus de causes et de conditions qui sont également impermanents. Nous devrions parler plutôt de relation sérielle des phénomènes qui sont sans cesse en devenir, dépourvus d'une substance et qui n'existent pas par eux-mêmes. Il s'agit bien d'un processus à l'œuvre dans les conditions de l'existence conditionnée et qui est à la base du cycle des renaissances dans le *samsāra*. Dans les textes les plus anciens, la coproduction conditionnée est due à huit conditions se réunissant pour la produire. Il s'agit de l'ignorance, des facteurs de composition, de la conscience, du contact, de la sensation, de la soif, de l'appropriation et du devenir. Dans les textes plus tardifs, interviennent également les six facultés des sens, les cinq *skandha* ou agrégats, la naissance et la vieillesse-et-mort. Ces quatre dernières conditions évoquent plus la souffrance liée à la durée dans le temps et mettent donc en évidence une causalité temporelle avec une évolution pratique et psychique progressive de l'être humain vers le chemin de libération¹³⁴.

Dans son livre, *En suivant Bouddha*, André Bareau nous donne un passage de sūtra dans lequel le Bouddha explique cette théorie de la coproduction conditionnée :

« Le Bouddha dit : "Que nomme-t-on sens premier de la production conditionnée ? Parce que ceci existe, cela existe. Parce que ceci est produit, cela est produit. C'est-à-dire :

¹³⁰ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 477.

¹³¹ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 151.

¹³² P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 151.

¹³³ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 151.

¹³⁴ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 151.

conditionnées par l'ignorance, se produisent les compositions ; conditionnées par les compositions, se produit la conscience ; conditionnés par la conscience se produisent les nom et forme ; conditionnés par les nom et forme, se produisent les six domaines sensoriels ; conditionné par les six domaines sensoriels, se produit le contact ; conditionnée par le contact, se produit la sensation ; conditionnée par la sensation, se produit la soif ; conditionnée par la soif, se produit l'appropriation ; conditionnée par l'appropriation se produit l'existence ; conditionnée par l'existence, se produit la naissance ; conditionnée par la naissance, se produisent la vieillesse et la mort, le chagrin, les lamentations, la douleur, la tristesse et les tourments ; c'est ce qu'on nomme le grand agrégat entier des douleurs. Tel est ce qu'on nomme le sens premier de la production conditionnée" »¹³⁵.

Ce passage traitant de la conditionnalité des phénomènes nous montre bien qu'il y a un ordre de conditions spécifiques dans l'enchaînement des phénomènes composés. Tout ne se fait pas n'importe comment dans le chaos ou le désordre. Nous pouvons comparer la coproduction conditionnée avec l'image du grain de riz et de son germe. Dans la pensée aristotélicienne, le germe de riz a la même substance que celle du grain de riz. Il s'agit d'un seul et même phénomène. Dans la pensée bouddhiste, il s'agit de deux phénomènes distincts qui n'ont pas les mêmes caractéristiques. Ainsi le grain de riz n'est pas le germe de riz. De plus, les deux phénomènes ne sont pas vus dans leur essence car il n'y a pas de substance ou de caractéristiques essentielles appartenant au phénomène. Le bouddhisme tient davantage compte de l'instantanéité du phénomène. De cette façon, tous les phénomènes sont distincts mais corrélés de manière conditionnelle. Un grain de riz ne donnera donc jamais un grain d'orge.

La coproduction conditionnée est donc caractérisée par l'impermanence des phénomènes et leur non interruption; un germe de riz ne pousse que quand le grain de riz disparaît et il n'y a pas d'interruption entre le germe de riz et le grain. De même, il ne s'agit pas de deux phénomènes identiques. Ce processus causal montre qu'« une cause et son effet participent d'une même continuité sérielle et qu'une cause mineure peut engendrer un grand effet »¹³⁶. Tous les phénomènes composés ou conditionnés sont dès lors conditionnants pour de nouveaux phénomènes, le tout s'inscrivant dans une succession incessante de conditions qui s'enchaînent les unes aux autres. La coproduction conditionnée et l'*anātman* ne permettent donc pas la notion d'un Dieu créateur permanent car cela supposerait qu'un phénomène permanent non produit soit la cause immuable et créatrice d'un phénomène impermanent. Cette cause « première » étant elle-même sans « soi » ou sans essence, elle ne peut produire des effets¹³⁷.

C'est l'ignorance qui est le « fondement de toute causalité karmique »¹³⁸ et qui est à l'origine du problème du mal car l'acte karmique se produit continuellement dans l'intention de perpétuer le sentiment du « moi ». Or, derrière ce que nous appelons le « moi », il n'y a rien de solide, rien de consistant ou de stable. Si nous nous posons la question du « moi », aussitôt la question posée, elle nous échappe ; le « moi » s'évanouit comme les sentiments que nous

¹³⁵ A. BAREAU, *En suivant Bouddha*, p. 128.

¹³⁶ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 152.

¹³⁷ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 152.

¹³⁸ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 153.

vivons et qui sont constamment changeants.

Dans les textes du Mādhyamaka, la voie du milieu reprise par le Bouddha dans ses premiers enseignements, le soi est comparé à un char qui ne peut être identifié à une de ses parties comme par exemple une de ses roues, sinon, il y aurait plusieurs chars ; de même, le char n'est pas différent de ses parties car on ne peut percevoir le char sans ses parties ; le char n'est pas non plus maître de ses parties car il ne possède pas d'essence en lui-même ou d'existence substantielle différente de ses parties. Il n'est donc pas le fondement de ses parties comme le « soi » n'est aucunement le fondement des agrégats ou leur réunion¹³⁹.

Cette description à l'aide du char explicite bien la conception bouddhiste d'un monde dans lequel la notion de substance est absente. Ce monde ordonné mais en devenir évoque davantage la fluidité ou la fugacité. Nous quittons un monde d'objets finis, substantiels, contrôlés par les passions et les appréhensions égotiques du « moi ». Avec la théorie de la coproduction conditionnée, se dévoile un monde où peuvent prendre place une certaine vacuité et une certaine ouverture à la compassion.

6. Être et vacuité

Dès les débuts du bouddhisme, plusieurs écoles ou sectes coexistent en son sein. Le bouddhisme insiste d'ailleurs sur la transmission du savoir entre maître et disciple. Il n'y a donc pas réellement une pensée systématique et rigide créée par le Bouddha. L'autorité joue seulement un rôle d'arbitrage qui se fait dans les monastères par l'intermédiaire du plus ancien des moines, l'abbé. N'oublions pas que le bouddhisme s'adresse d'abord à l'individu en vue de lui proposer un chemin pour son salut personnel. C'est donc la conscience de chacun qui doit permettre le changement de la société et non l'inverse.

Une telle vision des choses nous permet de mieux comprendre pourquoi les dieux des autres religions sont tolérés et acceptés. Cependant, ces divinités ne sont pas immortelles. Comme les mortels, elles sont sujettes à la conditionnalité incessante des phénomènes composés. Pour rappel, le Bouddha lui-même doit passer par la condition humaine pour atteindre l'Éveil et il s'affranchit des six états ou destinées du samsāra pour devenir un être supra-mondain. Ces six états du samsāra correspondent à différentes modalités d'existence conditionnée en lien avec la charge karmique favorable ou défavorable de l'être animé. Nous verrons dans le chapitre suivant quelles sont les différentes destinées du samsāra. Cette notion de samsāra n'est d'ailleurs, pas dissociable de la manière d'envisager le nirvana et la notion de vacuité.

Dans son livre, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Joseph S. O'Leary, souligne l'ambiguïté du terme « être » pour parler de la vacuité. Mieux vaudrait utiliser le terme « ainsité ». « ...cette réalité ultime est indicible, ni *sat*, ni *asat* (non-être), ni "*sat* et *asat*", ni "*ni sat ni asat*" »¹⁴⁰.

Ainsi, la vacuité est la véritable nature des choses, c'est-à-dire l'insubstantialité des

¹³⁹ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 48-49.

¹⁴⁰ Joseph S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes* (Collection de métaphysique. Chaire Etienne Gilson), Paris, Puf, 2011, p.48, Désormais cité J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*.

phénomènes et du soi individuel qui n'existent pas par eux-mêmes. La compréhension de la vacuité fait disparaître la dualité sujet/objet qui est une projection de l'esprit. Joseph S. O'Leary précise à propos des phénomènes : « C'est le manque radical d'un être substantiel des deux côtés qui rend impossible d'affirmer une différence entre nirvana et samsāra. Ce constat rend l'esprit libre de tout attachement à l'un ou à l'autre comme s'ils donnaient quelque prise substantielle à pareil attachement. L'égalité de tous les dharma implique l'identité du samsāra et du nirvana, les deux sont vides, et leur opposition est un dualisme produit par l'imagination qui leur confère une fausse identité substantielle ».¹⁴¹

Si les bouddhistes adhèrent à la théorie de la vacuité et sont conscients que les dieux comme les humains sont vides de réalité inhérente, ils croient cependant en la puissance de ces dieux. En effet, bien que vides d'existence en soi, les phénomènes apparaissent bien à nos sens. Le bouddhisme défend une théorie médiane entre l'éternalisme et le nihilisme. L'éternalisme croit en l'existence permanente des phénomènes et peut ainsi affirmer un principe transcendant qu'il s'agisse d'un Dieu, d'un ātman ou d'une âme. Le nihilisme ou « annihilationnisme » affirme quant à lui la disparition de l'âme et des actes lorsque l'homme meurt. Par la théorie médiane de la co-production conditionnée, les phénomènes dépendent les uns des autres et n'existent pas par eux-mêmes ; ils échappent donc aux quatre alternatives de l'être, du néant, de l'être et du non-être à la fois, et du ni être, ni non-être en même temps¹⁴².

La particularité du bouddhisme est de faire de sa théorie de la vacuité, une sorte de méta-concept afin de libérer les hommes de leurs attachements à l'être ou à l'avoir (*ousia*). Dans le bouddhisme, le but de cette théorie de la vacuité est de permettre à la « personne » – dont le concept n'existe pas puisque les cinq agrégats ou *skandha* sont vides de « soi » – de ne pas s'accrocher à la nature illusoire des choses, en s'installant confortablement dans la sécurité identitaire du sujet connaissant qui possède les choses de ce monde. « Au contraire, la vacuité bouddhiste est un concept fonctionnel, utilisé dans un but religieux ; elle sert à libérer l'esprit de son attachement aux substances solides et aux identités fixes en montrant que leur stabilité est illusoire »¹⁴³.

Le bouddhisme donne donc à la notion de vacuité un statut transcendantal mais sans vouloir en faire une ontologie ou une philosophie du non-être. Il nous donne à penser les limites du concept, en nous permettant de saisir le domaine « aconceptuel » ou « supraconceptuel », c'est-à-dire le domaine de la « non-pensée et du silence ». Même si ce type de pensée se vit surtout dans la pratique, il ne manque pas pour autant de rigueur et de logique dans son approche plus philosophique¹⁴⁴.

Pour celui qui s'engage sur le chemin de l'Éveil, tout concept métaphysique échoue devant la pensée pratique et existentielle. Sur le plan de l'ultime, le concept n'est plus nécessaire, il est dépassé¹⁴⁵.

Dans son dictionnaire encyclopédique, Philippe Cornu écrit : « La vacuité est l'ainsité ou

¹⁴¹ J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 58.

¹⁴² Cf. J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 36-37.

¹⁴³ J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 37.

¹⁴⁴ Cf. J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 1-2.

¹⁴⁵ Cf. J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 8.

mode réel des choses, l'absence d'être en soi et par soi ou de substantialité d'un phénomène. La vacuité ne vide pas les choses de leur contenu, elle est leur véritable nature. Elle n'est pas un néant, puisque les choses apparaissent en coproduction conditionnée »¹⁴⁶.

Il y a donc deux niveaux de vérité ou deux réalités qui sont la réalité relative et la réalité absolue. D'une part, la réalité relative ou conventionnelle est une réalité d'enveloppement ou de surface qui désigne le mode d'apparence des phénomènes dans l'existence. Il s'agit de la coproduction conditionnée et de la manière dont les choses apparaissent à l'être humain. Ce monde de l'apparence qui est perçu par les sens, est souvent considéré comme la seule vérité. D'autre part, la réalité absolue ou ultime représente le monde réel, la nature essentielle et ultime des choses, c'est-à-dire ce qui se cache derrière les choses. Dans les conditions de l'existence, l'homme confond ces deux réalités. Il s'illusionne en pensant que l'impermanent est permanent, que le moi est stable et qu'il est substance. Si certaines écoles du bouddhisme se différencient dans leur façon d'interpréter la double réalité et notamment la manière d'appréhender les phénomènes extérieurs et le « moi » individuel, toutes s'accordent cependant pour affirmer la distinction entre ces deux réalités¹⁴⁷.

Ainsi, le Mahāyāna affirme la double vacuité, c'est-à-dire, à la fois celle des phénomènes extérieurs et celle du « moi » individuel. Dans la tradition indo-tibétaine, le Vajrayāna ou Véhicule du diamant, troisième véhicule dans le bouddhisme après le Hinayāna et le Mahāyāna, affirme également la vacuité des phénomènes et du soi¹⁴⁸. Mais pour ce troisième véhicule, il ya deux registres de réalité relative : la vraie, celle qui est l'expression formelle de la réalité absolue, purifiée de l'ignorance, et celle illusionnée du *samsāra*, perçue par l'homme ordinaire trompé par son *karma*¹⁴⁹. Dans l'école Cittamātra ou Yogācāra, école de l'Esprit seul, la conscience seule est réelle et vérité ultime. Il n'y a pas d'existence réelle des phénomènes extérieurs qui sont comme une illusion d'optique ou un rêve. La compréhension de la vacuité sort le rêveur de son sommeil et fait disparaître la dualité sujet-objet, projection de l'esprit illusionné¹⁵⁰. « Puisque les causes précèdent toujours leurs effets, la plupart des systèmes bouddhistes considèrent que toute conscience perçoit un objet qui existait dans l'instant qui la précédait. Par conséquent, les consciences sont des entités différentes de leurs objets, en partie parce qu'elles n'existent pas au même moment qu'eux »¹⁵¹. Ainsi, la table bleue saisie dans l'instant est un phénomène impermanent qui n'existe déjà plus dans la conscience quand cette dernière la perçoit et elle est la cause externe préexistante à la naissance de cette même conscience dans l'instant. Pour l'école Cittamātra, la conscience forme une même entité substantielle et simultanée avec son objet. Cela signifie que les sujets et les objets ne sont pas identiques mais qu'ils apparaissent ensemble au même moment, comme une entité unique¹⁵². Cette école idéaliste ou substantialiste qui s'est développée non seulement au Tibet et en Chine mais aussi au Japon, rajoute deux consciences aux six

¹⁴⁶ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 677.

¹⁴⁷ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 169.

¹⁴⁸ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 686.

¹⁴⁹ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 171.

¹⁵⁰ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 142.

¹⁵¹ GUY NEWLAND, *Apparence et réalité. Les deux vérités dans les quatre systèmes philosophiques du bouddhisme*, tr. V. Rouanet, s.l., Publications Kunchab, 2000, p. 49, Désormais cité G. NEWLAND, *Apparence et réalité*.

¹⁵² Cf. G. NEWLAND, *Apparence et réalité*, p. 49.

consciences déjà présentes dans les autres courants bouddhistes. Elle admet notamment une conscience appelée « l'esprit-base-de-tout » dans laquelle les actes déposent une empreinte karmique pour permettre une trace de l'acte entre le moment où cet acte s'actualise et le moment où son effet se manifeste. Ces empreintes ou semences restent dans la conscience-base-de-tout jusqu'à ce que les « causes contributives se rassemblent et que le fruit du *karma* se manifeste »¹⁵³.

Dans le *Mādhyamika* ou Voie médiane du *Mahāyāna*, la vacuité concerne tous les phénomènes et le moi mais aussi la conscience.

La brève présentation de ces différentes interprétations de la réalité des phénomènes et du « moi » soulève une double question. Tout d'abord, il y a la question de savoir comment mettre en relation l'auteur de l'acte commis et celui qui subit l'effet de cet acte, car le temps est long et il y a de nombreuses vies liées au *samsāra* ? Il s'agit donc d'établir un certain continuum entre l'acte et l'effet produit, c'est-à-dire de trouver un support pour le *karma*. Pour l'école des *Cittamātrīn* selon *Asāṅga*, la continuité est assurée par les traces karmiques laissées dans la conscience-base-de-tout. Pour d'autres *Cittamātrīn*, les traces karmiques ont comme support la conscience mentale faisant partie des six consciences ou *skandha*. Pour le *Mādhyamika prāsāṅgika*, courant *Guélougpa*, les traces karmiques sont portées par le « moi conventionnel ». Pour d'autres écoles, il existe un résidu perdurable, facteur d'obtention n'appartenant ni à l'esprit ni à la matière qui relie l'action à son fruit et qui permet donc cette formation karmique¹⁵⁴.

Cette problématique de la formation karmique au sein des écoles du bouddhisme est liée à une deuxième question : celle concernant le statut des phénomènes extérieurs. En effet, il existe des positions plus réalistes, d'autres plus idéalistes. Ainsi, pour les *Theravādin*, école plus réaliste, quand il n'y a pas d'intention volontaire de l'individu, l'acte n'est pas un *karman*. Tout ce qui arrive à l'homme n'est pas nécessairement le fruit de la rétribution du *karma*. Il y a d'autres lois qui peuvent conditionner un événement ; ce sont les lois physique, atmosphérique, biologique et psychologique. Le *karman* façonne le *samsāra* mais il n'est pas la cause de tout ce qui se produit dans le monde. Il existe donc bien un monde extérieur à l'homme et les autres lois peuvent interférer de telle manière qu'un *karman* ne puisse produire son fruit. Tout ce qui est bon ou mauvais n'est pas nécessairement lié au *karma*. Néanmoins certaines écoles affirmant que tout est esprit, intègrent la coproduction conditionnée dans la sphère de l'esprit et considèrent que tout ce qui arrive est *karma*. Cette vision aboutit à l'idée que les bonheurs ou les souffrances reçus dans cette vie dépendent d'actions vertueuses ou d'actions négatives faites dans le passé¹⁵⁵.

La difficulté de cette réflexion réside dans le statut de validité des apparences du monde extérieur car même si les phénomènes extérieurs n'ont pas d'existence substantielle, ils apparaissent bien aux organes des sens et aux consciences. Il y a donc bien une validité de l'apparence. Ainsi, l'apparence de bleu existe bien pour l'esprit tout en n'ayant pas d'existence extérieure. La conscience prend l'aspect de son objet même s'il n'y a pas d'objet extérieur. Les *Cittamātrīn* tenants de l'aspect vrai affirment donc la réalité des modifications

¹⁵³ Cf. G. NEWLAND, *Apparence et réalité*, p. 48.

¹⁵⁴ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 299-300.

¹⁵⁵ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 299-300.

de la conscience qui se dupe elle-même. Pour les Cittamatrin tenants de l'aspect trompeur, les phénomènes extérieurs n'ont pas d'existence mais ils n'ont pas non plus d'existence dans l'esprit. Il n'y a pas de réalité des modifications de la conscience¹⁵⁶.

En réalité, le bouddhisme affirme trois natures aux phénomènes. Tout d'abord, il y a la nature imaginaire. Sous l'influence de la conscience mentale souillée, on attribue aux objets une nature réellement existante. C'est ainsi qu'on accorde un « soi » aux cinq agrégats. Cette conception est le produit de l'ignorance et de l'illusion. Elle est totalement imaginaire. En deuxième lieu, il y a la nature dépendante qui est la nature participant à la coproduction conditionnée. Ensuite il y a la nature réelle ou absolue des phénomènes qui est la nature dépendante toute simple quand elle est dégagée de l'entièrement imaginaire. C'est la vacuité des caractères phénoménaux de l'existence et de l'inexistence, la réalité telle quelle et l'absence de dualité sujet-objet¹⁵⁷.

« La nature dépendante, à la fois existante par son efficience causale et vide de surimposition imaginaire, est la charnière d'articulation entre les deux vérités ou réalités : la réalité conventionnelle est la nature dépendante souillée par l'entièrement imaginaire, et la réalité ultime la nature dépendante privée de l'entièrement imaginaire »¹⁵⁸.

Les Mādhyamika ont donc reproché aux Cittamātra leur substantialisme, c'est-à-dire leur affirmation de l'existence ultime de l'esprit et l'existence réelle des phénomènes efficients éprouvés par la conscience dans leur nature dépendante. Quant aux Cittamātra, ils ont reproché aux Mādhyamika d'être nihilistes¹⁵⁹.

7. Le samsāra et la voie de libération

Le fait de ne pas accepter la finitude existentielle et de vouloir à tout prix donner une solidité ou une consistance à l'« ego » engendre donc continuellement le processus du *karma* qui prend la coloration des intentions des actes commis dans l'existence. Ce processus laisse à chaque fois des traces karmiques ou des empreintes qui murissent dans la conscience et attendent les conditions pour produire leurs effets. Ce mouvement dynamique à l'œuvre dans le *karma* nous fait mieux comprendre pourquoi le bouddhisme parle d'errance de vies en vies. Cette errance n'appartient pas à un lieu bien précis mais elle se réfère à différents états d'existence qui sont conditionnés par l'ignorance, l'illusion du moi et par le *karma* qui en découle. Dans ce « cercle vicieux », règnent souffrance et frustrations à des degrés divers¹⁶⁰. Le *samsāra* se caractérise par « une suite de renaissances au sein de différents domaines et conditions d'existence, au gré de la rétribution des actes accomplis par l'être illusionné »¹⁶¹. Ce flux de renaissances n'a ni commencement ni fin dans le temps. « Perçues par la conscience ignorante et conditionnée par le *karman* passé, les apparences du monde sont l'objet du désir et de l'aversion, passions qui poussent les êtres à agir en produisant à nouveau du *karman*. Selon la nature de ce *karman*, les êtres éprouvent dans leurs multiples existences

¹⁵⁶ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 144.

¹⁵⁷ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 143.

¹⁵⁸ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 143-144.

¹⁵⁹ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 144.

¹⁶⁰ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 504.

¹⁶¹ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 504.

bonheurs et souffrances, hauts et bas, sans jamais parvenir à un bonheur durable »¹⁶². L'être humain crée donc sans cesse du *karma* et chaque vie est le résultat de l'accumulation du *karma* produit antérieurement par les empreintes ou traces karmiques qui sont comme des forces motrices virtuelles conditionnant la vie future. Quand l'homme meurt, ces énergies ou rémanences potentielles véhiculées par la série psychique de la conscience se dissocient du corps pour s'assembler dans un nouveau corps par l'intermédiaire des cinq agrégats en perpétuant ainsi l'illusion d'un « soi » individuel. De cette manière, l'être humain reste la proie du conditionnement, poursuit sa quête de désirs insatisfaits et erre de vie en vie dans le *samsāra*.

Le *samsāra* comprend six destinées qui sont perçues par les êtres animés, en fonction du produit de leur karma. Il s'agit des enfers, (à cause de la haine, du meurtre, de la violence), des esprits avides ou *preta*, (à cause de l'avidité, l'avarice), des animaux (à cause de l'aveuglement stupide), de la naissance humaine caractérisée par le désir, des titans ou asura et des dieux jaloux qui ne sont pas encore libérés des désirs mondains. Les trois premières destinées sont considérées comme des destinées défavorables ou infortunées. Les trois dernières sont qualifiées d'heureuses ou de favorables¹⁶³.

La naissance humaine est la classe des êtres la plus souhaitable car dans les conditions de l'existence, l'homme connaît la souffrance, la maladie, la vieillesse et la mort mais il est doué d'intelligence, de pouvoir de décision et de parole, ce qui lui permet de s'affranchir de l'ignorance et d'écouter la parole et les enseignements du Bouddha afin d'atteindre l'Éveil¹⁶⁴. Il y a donc dans le bouddhisme une bonne nouvelle : la cessation de la souffrance est possible. C'est la voie octuple, appelé aussi « le noble sentier » ou encore « la vérité de la voie » qui permet d'éradiquer la souffrance. Il s'agit de la vue juste, la pensée juste, l'action juste, la parole juste, le moyen d'existence juste, l'effort juste, l'attention juste, le recueillement juste. Ces huit aspects du chemin doivent se pratiquer simultanément. Cela concerne à la fois la connaissance adéquate du réel, une discipline basée sur le comportement éthique et la méditation juste¹⁶⁵.

Nous retrouvons dans la voie octuple les quatre sceaux du bouddhisme. Les trois premiers concernent la nature des phénomènes : tous les phénomènes conditionnés sont impermanents, source de souffrance et dépourvus de soi. Le quatrième sceau nous apprend que le nirvana est paix et fin de toute souffrance. Il mène à la libération. C'est la saisie de la vacuité où tout est vide. Le nirvana est souvent défini par la négative ; il dépasse toute souffrance et nous délivre du *samsāra*. Il est absence de naissance, de devenir et de mort. Il s'agit d'un « état transcendant le néant et l'éternité étant indicible et indescriptible »¹⁶⁶. Le nirvana étant de l'ordre de l'inconditionné, il est donc indicible.

Dans le Mahāyāna, il y a une différence entre le bouddha pleinement éveillé et l'état d'arhat. L'arhat vit un nirvana statique alors que le bouddha vit un nirvana dynamique : tant que des êtres souffrent et vivent dans l'ignorance et l'illusion, le bouddha refuse la paix statique de la cessation de la souffrance. Il bénéficie de deux corps formels obtenus grâce aux mérites

¹⁶² P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 505.

¹⁶³ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 562.

¹⁶⁴ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 564.

¹⁶⁵ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 475.

¹⁶⁶ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 413.

accumulés pour aider les êtres. Son corps formel de parfaite plénitude lui donne la possibilité d'enseigner aux bodhisattvas et son corps d'apparition lui permet d'enseigner aux hommes la voie de la libération. Le nirvana est atteint définitivement quand le samsāra est vidé de tous les êtres souffrants. Pour les Cittamatrin, le nirvana est assimilé au samsāra car il représente la vision de la vraie nature de tous les phénomènes, lorsque la dualité sujet-objet s'abolit. Pour l'école Mādhyamika, il n'y a pas la moindre différence entre samsāra et nirvana ou entre nirvana et samsāra. Samsāra et nirvana sont comme les deux faces d'une pièce de monnaie. Le nirvana n'est donc ni existant ni non existant. Le nirvana pleinement atteint est celui qui est réalisé par la vue de la vacuité et où s'abolissent les différences entre samsāra et nirvana¹⁶⁷.

8. La nature de bouddha ou l'Éveil inconditionné en chaque homme

« Il est dit dans le Tathāgatagarbhasūtra : "Dans tous les êtres est cachée l'essence de *Tathāgata* : comme au sein de la pauvre mère est caché l'enfant chéri, comme l'or dans un lieu impur...". Et dans le Mahāparinirvānasūtra : " Tout comme le beurre existe au sein du lait, le *tathāgatagarbha* imprègne tous les êtres" »¹⁶⁸.

Si l'homme est appelé à atteindre l'Éveil et qu'il est capable d'écouter les enseignements du Bouddha, c'est qu'il possède en lui cette possibilité ou cette nature de Bouddha. En réalité, il s'agit d'actualiser cette potentialité enfouie au plus profond de l'être humain. Cette nature ultime de l'esprit, appelée aussi « embryon » ou « cœur de Bouddha », est inconditionnée, atemporelle. Cette notion doit être « désubstantialisée », vidée de toute nature essentielle. La nature du *tathāgatagarbha* est comme un espace qui ouvre à un potentiel de manifestations. Il n'y a pas de soi, pas d'*ātman* mais seulement la vacuité, connaissance claire rendant possibles des virtualités ouvertes. Il s'agit de l'état le plus profond que l'homme peut trouver au fond de lui-même et qui répond à la question du « qui suis-je ? ». Une fois atteint, cet état est paisible et sans plus aucun tourment. En aucun cas, cet état ne peut être dévoilé à partir des concepts de la pensée. L'homme qui est en quête spirituelle, a l'intuition de cet « élément de claire lumière » en lui et il se met en cheminement intérieur pour le découvrir. Mais révéler sa vraie nature, la faire revenir à la surface prend du temps car il faut se débarrasser des illusions et des confusions qui créent le soi et le monde. Dans le *tathāgatagarbha*, toutes les possibilités de toutes choses sont présentes. Ce sont des virtualités sans existence mais parce que l'homme s'y accroche, il s'illusionne et crée le soi et le monde dans une connaissance dualiste qui le sépare de sa vraie nature¹⁶⁹.

Ce sont les conditionnements d'ordre passionnel, émotif, et cognitif qui obscurcissent l'esprit humain et qui le conditionnent en surface alors que cet esprit n'est pas conditionné en profondeur.

En fonction des écoles bouddhistes, il y a insistance sur l'« instantanéisme » de cette illumination ou insistance sur le « progressisme ». Ainsi, par exemple, dans l'enseignement

¹⁶⁷ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 413-414.

¹⁶⁸ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 610.

¹⁶⁹ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 610-612.

tibétain du Dzogchen ou « Grande Perfection », le maître Dzogchen peut montrer directement au disciple, l'esprit de claire lumière ou *rigpa*, c'est-à-dire l'état d'éveil de l'esprit par opposition à l'esprit ordinaire. Le *rigpa* est ainsi la compréhension profonde du *samsāra* et du *nirvana*. Le disciple doit alors retrouver en lui par la méditation cette pure lumière. La voie du Dzogchen commence là où les autres véhicules du bouddhisme se terminent. Pour d'autres écoles, il s'agit d'un long cheminement dur et non évident qui suppose une pratique assidue¹⁷⁰.

En guise de conclusion, essayons de dégager les étapes principales de ce deuxième chapitre. Nous avons tenté de comprendre comment la question de la finitude humaine se posait dans le bouddhisme, en s'interrogeant sur une transcendance possible comme proposition de sens. En interrogeant les sources littéraires existantes, principalement le Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme, en reprenant quelques points précis de la vie du Bouddha, nous avons constaté que le bouddhisme est avant tout un discours sur la souffrance de ce monde et une méthode pour éradiquer cette souffrance. Comprendre les caractéristiques de la finitude humaine passe donc par une analyse des causes de la souffrance et par une explication de la façon dont fonctionne l'esprit humain. Le bouddhisme développe une théorie de la vacuité dont le but est de proposer à l'homme un chemin de libération par rapport à la souffrance.

Dans ce parcours, il nous semble important d'insister sur ces points : le bouddhisme constate que la souffrance est omniprésente sur terre et qu'elle affecte l'homme en profondeur. Prenant en compte ces considérations, ce courant de pensée se révèle davantage comme une voie spirituelle profonde mais pragmatique. C'est par la foi en Bouddha et en son enseignement, par une compréhension du fonctionnement de l'esprit et par la méditation qui réfléchit le monde que l'homme peut s'engager sur le chemin de l'Eveil pour guérir du monde de l'illusion. Ignorant la véritable nature des choses et rejetant les limites de sa finitude, l'être humain s'accroche à un « moi » ou un *ātman* qui est pure illusion. Cet attachement au moi provoque des réactions égotiques et une soif d'existence qui l'empêchent de quitter le cycle des renaissances ou le monde du *samsāra*. Perpétuant le sentiment du moi pour fuir son angoisse existentielle, l'être humain crée le karma ou mécanisme de l'existence conditionnée. Ce karma laisse des traces karmiques ou des semences dans la conscience qui joueront tôt ou tard un rôle dans la vie future. L'homme construit ainsi son sentiment d'être soi sur la croyance illusoire que les phénomènes de ce monde sont permanents. Or, la coproduction conditionnée nous apprend que tous les phénomènes composés sont impermanents, sont source de douleur et sont dépourvus de soi. Cette loi de conditionnalité sérielle corréle des phénomènes distincts, sans essence mais qui sont conditionnants pour d'autres phénomènes. Ce processus causal met en évidence le devenir du phénomène et son caractère instantané. Par la même occasion, le concept d'âme n'existe pas ; il s'agit d'instant de conscience ou de flux mentaux qui donnent l'illusion d'un « moi » permanent. Il n'y a donc pas de soi individuel ni de substance autonome. Le bouddhisme réfute ainsi la notion d'un Dieu créateur, éternel et immuable. Le bouddhisme développe une théorie de la vacuité en évitant à la fois une ontologie ou une philosophie du non-être nihiliste. Ce concept au-dessus du concept permet

¹⁷⁰ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 197-203.

de prendre distance par rapport à la connaissance sujet/objet qui n'est qu'une projection de l'esprit et de réaliser les deux niveaux de réalité. D'une part, la réalité d'enveloppement qui concerne la coproduction conditionnée : il s'agit de la manière dont les phénomènes apparaissent dans les conditions de l'existence et qui constitue bien souvent pour l'être humain le seul niveau de réalité. D'autre part, la réalité absolue ou ultime : il s'agit de la vraie réalité, le vide, l'insubstantialité ou l'ainsité qui libère l'homme de l'attachement. Ce méta-concept « transcendantal » élève la pensée au-dessus de la pensée, offre à l'homme la possibilité de quitter les mondes de l'errance, en s'engageant personnellement sur le chemin de son propre salut pour atteindre pleinement l'Éveil. En effet, tout homme possède en lui la « nature » de Bouddha, cet élément de claire lumière inconditionné et espace de virtualités possibles mais inatteignable par la voie habituelle du concept. La saisie de la vacuité dans laquelle s'abolit la distinction entre *samsāra* et *nirvāna*, nous apprend alors que tout est paix et fin de toute souffrance, que tout est vide mais non néant que le *nirvāna* est ce « lieu » de l'inconditionné indicible.

Troisième partie : approche comparée et critique entre la pensée tillichienne et la pensée bouddhiste.

1. Quelques précisions à propos de la méthode employée pour l'approche comparative

Après avoir mené une recherche théologique et philosophique des concepts de finitude et de transcendance dans le bouddhisme et le christianisme, il semble opportun de préciser quelques points avant d'entamer la troisième partie du travail concernant l'approche comparative.

Tout d'abord, l'enjeu de cette approche comparée entre le bouddhisme et le christianisme n'implique nullement un quelconque concordisme. Le fait d'avoir analysé plus en profondeur les thèmes de finitude et de transcendance dans les deux courants proposés doit permettre une meilleure compréhension des perspectives issues de la religion et de la conception bouddhiste et d'éviter ainsi les préjugés ou les fausses interprétations.

Deuxièmement, tout approfondissement d'une autre religion que la sienne permet le renvoi à sa propre religion et à son propre cheminement spirituel. La finalité de cette approche est donc de réfléchir aux concepts étudiés, de les renvoyer sans cesse les uns aux autres et d'éviter toute tentative de réponse exhaustive en gardant un espace d'accueil pour chaque mode de pensée. Quel partage d'idées peut s'établir entre un mode de pensée oriental et une manière de pensée occidentale ?

Enfin, toute approche théorique d'une religion est insuffisante. Une meilleure compréhension de l'autre et de sa religion passe nécessairement par le dialogue qui suppose respect, écoute, courage et fidélité à sa propre foi. Ce troisième point ne sera pas abordé tel quel dans ce travail mais il semblait important de le souligner dans la mesure où une religion est toujours ancrée dans une culture et dans la mesure où il n'y a pas un événement fondateur semblable pour tous. Dès lors, c'est dans la rencontre interpersonnelle que peut s'établir une véritable science des religions, c'est-à-dire dans le lien entre le donné révélé et la réalité vécue.

2. Le rapport au monde chez Tillich et dans le bouddhisme

Toutes les religions proposent un monde de l'au-delà qui est différent du monde d'ici-bas dans lequel nous vivons. Au nom d'un monde nouveau ou meilleur, différents courants religieux peuvent ainsi prôner l'ascétisme et le retrait de ce monde-ci.

Dans son livre *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXe siècle*, Heinz Zahrnt écrit : « Malgré le rôle prépondérant que joue chez lui l'ontologie, la science de l'être, la conception du monde de Tillich, sa vision de la nature et de la vie humaine, est entièrement historique. Son ontologie n'est pas statique, comme elle l'est souvent chez d'autres, mais existentielle et dynamique : tout être veut venir à l'existence, entrer dans le temps et dans le destin. Tillich a conscience de rester dans la tradition de la religion biblique. La vérité ne se tient pas, comme chez Platon, à la manière d'un ciel d'idées éternel et immobile, au-dessus de

nous, mais elle entre dans le temps »¹⁷¹. Dès le début des années vingt-trente, lors des Ecrits du premier enseignement¹⁷², le but de Paul Tillich est d'établir une nouvelle synthèse entre la religion et la culture. Il s'agit de dialoguer avec la culture contemporaine, d'utiliser les ressources de cette culture afin de réconcilier l'être humain avec son monde dans sa recherche de l'inconditionné. Tillich reste critique vis à vis des religions qui ne tiendraient pas compte des interpellations humaines ou des systèmes qui prétendent détenir la vérité ultime, en ne respectant plus la dignité humaine. Il y a des formes de religion qui se détachent de la profondeur de la raison et qui deviennent hétéronomes. La culture est l'ensemble des diverses expressions symboliques que l'homme donne à ses expériences pour dire son être-au-monde. Ainsi, l'essence de la religion, c'est l'orientation de l'esprit vers l'absolu au sein même de toutes les autres fonctions de l'esprit. La religion n'est pas une fonction particulière parmi les autres fonctions ou productions culturelles de l'esprit, elle concerne l'irruption de l'inconditionné dans le monde du fini. Toute culture est imprégnée par la substance religieuse et le contenu de toute culture est la religion. Il n'y a donc pas la sphère divine d'une part, par opposition au monde existant d'autre part, et aucun domaine de la culture n'est totalement indépendant de Dieu. Même les productions culturelles profanes expriment l'inconditionné. Pour Tillich, celui qui affirme son athéisme exprime encore la foi car la préoccupation ultime de Dieu ne peut se nier elle-même. En réalité, celui qui se dit athée tente d'éliminer la préoccupation ultime. C'est ce qui est exprimé dans la *Dynamique de la foi* quand Tillich affirme : « En tout cas, quand on nie que Dieu soit l'objet de sa préoccupation ultime, on affirme Dieu puisqu'on affirme le caractère ultime de sa préoccupation »¹⁷³. La foi n'est donc pas une démarche particulière de l'esprit humain ou une « fonction spéciale de l'être de l'homme », mais elle est un « acte de toute sa personne »¹⁷⁴.

Tout homme est donc habité par cette présence de l'inconditionné au plus profond de son être, même lorsqu'il nie cette présence en lui ou que la question de l'ultime lui indiffère. Ainsi Bernard Sesboué qui écrit : « L'athée (étymologiquement " sans-Dieu") est celui qui est obligé de parler de Dieu pour le nier. Ce qui suppose que ce nom a encore quelque sens pour lui. Il est même remarquable que cette dénomination d'"athée" ne soit pas encore dépassée par une autre, qui ne mentionnerait plus le mot de Dieu. Chez les plus athées parmi nous, la question de Dieu est toujours là »¹⁷⁵.

Lorsque Tillich parle de la création du monde, il n'y voit pas le passage d'un monde qui serait totalement paradisiaque et bon à un monde totalement mauvais et pécheur. S'il parle d'un « monde déchu », c'est pour expliquer ce passage de l'essence à l'existence, c'est-à-dire ce qui concerne toute l'ambiguïté de la vie humaine qui n'est ni entièrement bonne ni entièrement mauvaise. En fait la création d'avant la chute comprenant à la fois l'homme et la nature sont des états potentiels qui n'ont jamais existé. Il n'y a pas chez Tillich, une séparation entre une nature innocente et une humanité coupable. Affirmer cette dichotomie

¹⁷¹ H. ZAHRT, *Aux prises avec Dieu*, p. 402-403.

¹⁷² P. TILICH, *La dimension religieuse de la culture*.

¹⁷³ Paul. TILICH, *Dynamique de la foi*, tr. A. GOUNELLE, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, p. 51, Désormais cité P. TILICH, *Dynamique de la foi*.

¹⁷⁴ Cf. P. TILICH, *Dynamique de la foi*, p. 14.

¹⁷⁵ Bernard SESBOÛÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 35.

supposerait que des hommes peuvent éviter de pécher et renforcerait les idées de type pélagien. De même, cela supposerait que l'on puisse attribuer une quelconque culpabilité à la nature non humaine. Pour Tillich, nous ne pouvons faire fi de la condition tragique de l'existence humaine et ce depuis la petite enfance. De plus, dans tout acte libre, il y a toujours une part de destinée. En effet, établir le degré de responsabilité humaine dans une action n'est pas chose aisée. La part de l'inconscient en l'homme, les influences psychologiques biologiques, et sociologiques peuvent interférer dans la prise de décision de l'être humain. C'est pourquoi, le théologien allemand affirme que l'univers agit toujours à travers l'homme car lui-même fait partie de cet univers¹⁷⁶. Dans Rm 8,19-22, saint Paul montre bien les analogies qui existent entre la nature et les actions de l'être humain : « Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu : livrée au pouvoir du néant – non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'y a livrée –, elle garde l'espérance, car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu ». Il s'agit donc bien d'établir un lien entre les actions humaines et l'univers tout entier qui participe à ces mêmes actions. Liberté et destinée sont ainsi indissociables¹⁷⁷.

Ce passage de l'essence à l'existence implique l'aliénation. L'homme n'est pas ce qu'il devrait être, il est séparé de sa nature essentielle, toujours tendu entre le fini et l'infini, en quête de réunification. Vivre dans les conditions de l'existence, c'est vivre aliéné en prenant conscience qu'il y a cassure, fracture par rapport à son être véritable, par rapport à son fondement essentiel, tout en pensant l'espérance.

C'est dans un tel contexte que Tillich aborde la notion de théonomie. Zahrnt écrit à ce sujet : « Partout où l'existence humaine est mise elle-même en question et donc transcendée dans la pensée et dans l'action, partout où le sens inconditionnel passe à travers la signification conditionnée, la culture est religieuse. Tillich ne veut pas que la culture reçoive d'une façon hétéronome et du dehors la superstructure d'une loi religieuse, ni qu'elle se développe de manière autonome sans aucune attache avec un fondement et un sens ultimes, mais qu'elle reconnaisse d'une façon théonome, en elle-même, sur son propre terrain, son sens divin inconditionnel. Lorsque cela se produit, lorsque les sphères profanes, telles que l'Etat, la philosophie, la science et les arts, sans s'occuper d'objets religieux, pénètrent jusqu'à leur fondement et à leur sens réels, elles ne sont plus profanes, elles acquièrent, même sans "approbation ecclésiastique", la dimension du religieux »¹⁷⁸. La théonomie est cette loi de Dieu que l'homme reçoit comme don et qui est inscrite au plus profond de son être. Il s'agit de la raison autonome enracinée et unie à sa propre profondeur. Ainsi fond et forme sont en harmonie. C'est ce mouvement de la raison qui cherche à se réconcilier avec la révélation. La théonomie précède toujours l'autonomie et l'hétéronomie. Lorsque la raison respecte sa structure, elle est nécessairement en accord avec sa profondeur. Une autonomie authentique a donc une ouverture théonome. L'autonomie de la raison rejoint alors la présence spirituelle, la présence de l'Esprit du fondement. La vie culturelle est ainsi orientée vers l'inconditionné. L'histoire du salut ne se fait pas en dehors du monde. Il y a une loi de la culture qui oriente la création vers le salut. Cependant cette victoire de la théonomie reste fragmentaire dans les

¹⁷⁶ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 70-75.

¹⁷⁷ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 74.

¹⁷⁸ H. ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu*, p. 449-450.

conditions de l'existence. En effet, dans l'existence, il y a distorsion entre la structure, et le fondement. Entre la raison qui appréhende le réel avec ses catégories et la loi d'origine de la raison elle-même, se crée un espace de lutte et de tension dans lequel s'inscrivent le mal et le péché. C'est dans ce même espace que peuvent avoir lieu le risque de l'autonomie et de l'hétéronomie. Le danger pour la raison autonome est de se comporter comme si elle voulait faire sa propre loi et s'ériger en maître suprême, sans plus reconnaître la providence divine. Elle se coupe alors d'une théonomie qui lui donne d'être et qui permet à l'homme d'accomplir le dessein de Dieu en tant que tel. L'hétéronomie de la raison apparaît souvent en réaction à une autonomie trop formelle de la raison qui a négligé sa profondeur. Elle est alors l'expression des peurs et des désirs qui déterminent les actions humaines. La religion devient une simple religion qui n'est plus capable de manifester l'inconditionné car elle a perdu le sens du paradoxe. La religion tombe alors dans le concept de religion. L'hétéronomie donne des ordres à la raison de manière arbitraire et autoritaire, lui dicte sa façon de façonner ou d'appréhender le réel. Elle parle au nom du fondement de l'être, en détruisant les lois structurelles de la raison. L'homme se soumet à Dieu, aux institutions et à sa propre faiblesse. Lorsque Tillich parle de la religion et de la culture, toutes deux sont indissociables dans la mesure où l'inconditionné est la substance de la culture. La dimension religieuse transcende donc toute la réalité et en ce sens la culture est théonome. C'est d'ailleurs cette théonomie de la culture qui permet la véritable autonomie de la création, puisque l'inconditionné ne peut se confondre avec le conditionné. L'absolu transcende donc bien le fini. Toutefois, si cette autonomie de la culture s'absolutise, elle perd sa théonomie et s'ouvre au danger de l'hétéronomie qui la fait dépendre d'une quasi-religion, d'une idéologie ou d'une religion particulière. En ce sens, La culture perd sa transcendance et devient purement immanente. Une telle culture devient automatiquement hétéronome et démoniaque. C'est sans doute là le danger de toutes les religions et de toutes les cultures particulières¹⁷⁹.

Lorsque Tillich parle du monde, il s'agit donc bien de celui d'ici-bas bien réel dans lequel l'homme est confronté tragiquement à sa finitude et à sa souffrance. Le Christ lui-même vit une existence dans les conditions de la finitude. Il connaît les souffrances de ce monde jusque dans la mort elle-même sans y échapper.

Dans ce monde, les forces démoniques de destruction sont à l'œuvre mais il y a aussi l'assurance de la présence de l'*Ultimate Concern* dans le monde fini et au plus profond de l'être humain. Quant au sacré ou au profane, il n'y a pas de sphère bien particulière qui leur soit réservée. Le sacré ne peut s'appliquer qu'à l'inconditionné.

Lorsque nous nous penchons sur le problème du monde et de la réalité dans la pensée bouddhiste, il y aurait tout lieu de croire que le bouddhisme prône un total retrait du monde. En effet, dès le début, ceux qui suivent le Bouddha mènent une vie errante quémendant l'aumône. L'enseignement du Bouddha parle de renoncement et de mondes illusoire liés au *samsāra*. Dans le livre *Entrez dans l'espérance*, Jean-Paul II écrit : « l'"illumination"

¹⁷⁹ Gérard SIEGWALT, *La théologie de la culture de Paul Tillich. Sa portée pour la rencontre des cultures et des religions au cœur de la crise de la civilisation moderne*, dans *Revue des sciences religieuses*, 83, 4 (2009), p. 1-17. En ligne sur http://www.premiuniorage.com/theologie_profesante_gerrardsiegwalt_pdf/2009%20tex:%20theol%20culture%20tillich.pdf (consulté le 1^{er} août 2013).

expérimentée par le Bouddha peut en effet se résumer dans la conviction que ce monde est mauvais, qu'il est une source de malheurs et de souffrances pour l'homme. Pour se délivrer de ces maux, il convient donc de se délivrer du monde ; il faut couper les liens avec la réalité extérieure, donc nos liens que nous impose notre constitution humaine, psychique et corporelle. Au fur et à mesure de cette libération, nous devenons de plus en plus indifférents à tout ce qu'il y a dans le monde et nous nous libérons de la souffrance, c'est-à-dire du mal qui provient du monde. (...) La plénitude de ce détachement n'est pas l'union avec Dieu, mais ce qu'on appelle le *nirvana*, c'est-à-dire une indifférence totale envers le monde »¹⁸⁰. S'agit-il dès lors pour le pratiquant bouddhiste de se replier sur soi en renonçant au monde ? Dans son article *La vie sans demeure*¹⁸¹, Laurent Deshayes, historien et spécialiste du bouddhisme explique qu'il n'en est rien. Dès les premiers enseignements du Bouddha, il est question d'écarter toute violence, tout vol, tout mensonge, autrement dit tout comportement égotique dans le but de dominer autrui. Il faut éradiquer toute souffrance de ce monde.

Dans le Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme, Philippe Cornu précise également en quoi consiste la voie octuple ou la vérité de la voie : pratiquer l'action juste, la parole juste, le moyen d'existence juste, c'est-à-dire tout ce qui concerne le comportement éthique envers autrui. Il s'agit de ne pas porter atteinte au principe vital de tout être vivant. Ainsi, ne pas pratiquer une profession qui pourrait nuire à autrui comme le commerce des armes, la mise à mort d'animaux, l'escroquerie, etc. Tous les métiers qui pourraient provoquer de la souffrance à autrui sont donc proscrits¹⁸².

Les techniques de méditation sont principalement des techniques qui permettent à l'esprit « d'opérer un retournement sur lui-même pour y traquer l'origine des passions et des conceptions erronées qui nous troublent la vue. Cette enquête approfondie sur l'esprit qui s'égare n'est pas une opération intellectuelle, mais une rencontre avec soi-même, sans la médiation des outils conceptuels. Et tant que nous œuvrons sous l'emprise du désir et de l'aversion, filles de l'ignorance, nos actes ne sont que des actes aliénés »¹⁸³. Si le Bouddha centre tout son enseignement sur la *dukkha*, ce mal-être fondamental que vivent les hommes à cause de leur ignorance concernant la vraie réalité des choses, la méditation part bien de notre monde quotidien considéré comme « une loupe permettant de comprendre comment l'esprit fonctionne »¹⁸⁴. Il faut donc apprendre à mieux percevoir ce monde dans lequel nous vivons et retrouver « la vue juste », c'est-à-dire, lever le voile de l'ignorance qui nous aveugle. Retrouver la vraie nature de l'esprit, comprendre le cercle vicieux des conditionnements permettent de mettre à nu son soi égotique qui n'est qu'un leurre et de se désapproprier de tout ce que nous voulons maîtriser et contrôler sur terre¹⁸⁵. En réalité, il s'agit de « rester pleinement ouvert sur le monde avec fluidité, sans attachement mais sans rejet, sans désir

¹⁸⁰ JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon-Mame, 1994, p. 142.

¹⁸¹ Laurent DESHAYES, *La vie sans demeure*, dans *Le Monde des religions. Le message du Bouddha*, Hors-série, 18, p. 48-52, Désormais cité L. DESHAYES, *La vie sans demeure*.

¹⁸² Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 475.

¹⁸³ Philippe CORNU, *A l'origine du mal, l'ignorance*, dans *Teilhard aujourd'hui. L'espérance à l'épreuve du mal*, 41 (mars 2012), p. 33, Désormais cité P. CORNU, *A l'origine du mal, l'ignorance*.

¹⁸⁴ L. DESHAYES, *La vie sans demeure*, p. 48.

¹⁸⁵ Cf. P. CORNU, *A l'origine du mal, l'ignorance*, p. 32-33.

mais sans frustration »¹⁸⁶.

Ce qui se joue comme enjeu dans le bouddhisme n'est pas d'abord de quitter ce monde ici-bas mais de supprimer la souffrance. Si l'homme souffre sur terre, c'est parce qu'il tente de s'accaparer ce qui l'entoure dans le but de contrôler, d'objectiver et de posséder. La méditation, la discipline du corps et de l'esprit et l'éthique sont les trois méthodes qui permettent à l'être humain de combattre la souffrance des êtres et de soi-même. Ces méthodes ne s'accompagnent pas du rejet de l'autre mais bien au contraire elles sont marquées par la compassion envers tous les êtres vivants. Comprendre les causes de la douleur liées aux désirs, aux passions et aux angoisses existentielles, comprendre les mécanismes de l'esprit qui crée la coproduction conditionnée, percevoir la contingence et la fragilité de la vie nous permettent de compatir avec tous les êtres qui nous entourent. Dans le Mahāyāna, le bouddha peut postposer son *parinirvāna* ou refuser une paix statique de la cessation de la souffrance, pour rester sur terre grâce à un corps formel, afin d'aider les êtres qui souffrent dans le *samsāra*. Il n'y a d'ailleurs pas de *nirvāna* complet et définitif tant que le *samsāra* contient des êtres en souffrance¹⁸⁷.

Cette importance du monde d'ici-bas est aussi pointée par le fait que dans le Theravāda ou le bouddhisme ancien, le bouddha lors de sa dernière vie terrestre peut être sujet à la maladie, la calomnie et l'empoisonnement¹⁸⁸. Il est vrai que le bouddhisme s'ancre dans une tradition monastique insistant sur le renoncement à l'attachement, mais il y a aussi la vie des laïcs qui continuent à vivre dans le quotidien et qui ne peuvent pratiquer la méditation comme les moines. Ces laïcs adhèrent aux trois joyaux ou objets du refuge que sont le Bouddha, le Dharma et le Sangha. Si le Bouddha n'a pas préconisé un système social bien particulier ou une communauté bien spécifique, il faut souligner que le bouddhisme s'adapte facilement à la société dans laquelle il s'implante et que les moines peuvent interférer dans la vie politique au risque parfois de ne plus dissocier pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Il suffit de penser à toute la problématique qui entoure le Tibet et son « chef » religieux, le Dalai-Lama.

La vision du monde que Jean-Paul II propose dans son texte à propos du bouddhisme semble donc plus dualiste ou manichéiste. Il est évident que la pensée bouddhiste considère les « mondes » du *samsāra* comme négatifs ou comme « lieux » de souffrance des êtres, mais ces « lieux » ne sont pas localisés dans un espace bien précis ; ils sont davantage des vues de l'esprit illusionné et conditionné. Ils correspondent plus à des « modalités » existentielles. Il n'y a pas non plus dans le bouddhisme une création *ex nihilo*, comme dans le christianisme, c'est-à-dire un Dieu transcendant et tout puissant qui serait à l'origine du monde créé puisque tout est vacuité. La difficulté réside sans doute dans le fait de comprendre la notion de transcendance sans la notion d'altérité. Dans le christianisme et dans la pensée tillichienne, Dieu crée quelque chose de radicalement différent de lui. Cette création est autonome et libre.

¹⁸⁶ L. DESHAYES, *La vie sans demeure*, p. 50.

¹⁸⁷ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 414.

¹⁸⁸ Cf. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 93.

3. La question de l'ultime, un espace ouvert

Est-il possible de réfléchir à la question de l'ultime en comparant la pensée tillichienne et le bouddhisme ? Ces deux courants de pensée semblent totalement se différencier sur cette question, de part leur origine continentale. Peut-on parler de « philosophie » bouddhiste, étant donné que le bouddhisme se veut d'abord pragmatique ? Peut-on mettre sur le même pied le concept occidental d' « être » et celui de « vacuité » appartenant à la pensée bouddhiste ? Dans cette tentative de comparaison, il faut éviter les amalgames trop rapides. Ainsi, considérer le bouddhisme comme un athéisme ou comme une philosophie nihiliste risque de compromettre les enjeux d'un véritable dialogue. Tout au long de ce travail, nous avons pu constater que le bouddhisme n'est ni une religion athée ni un théisme bien particulier. Dans son livre *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Joseph S. O'Leary écrit : « La vacuité bouddhiste, qui permet de saisir de manière non dualiste et la réalité ultime et celle des phénomènes conditionnés et conventionnels, en libérant toutes les deux des fausses ascriptions de substantialité et d'identité fixe, aboutit à une perception phénoménologique concrète »¹⁸⁹. C'est en effet, l'approche phénoménologique qui peut permettre de mieux saisir des méta-concepts et d'aborder la simplicité de l'ultime en touchant le domaine aconceptuel. La vacuité est une sorte de méta-concept qui peut mieux rendre compte du domaine de l'ultime car dans le bouddhisme, il n'y a plus lieu d'utiliser le concept pour parler de l'ultime. En réalité, le concept ne peut atteindre ou exprimer l'ultime. De même, lorsqu'il s'agit d'exprimer les réalités mondaines, le concept se montre « vide » et inadéquat.¹⁹⁰ « Le concept en bouddhisme est comme un scalpel qui distingue la part de réalité et la part d'illusion dans tout phénomène »¹⁹¹. Le bouddhisme adopte donc une attitude critique à l'égard du concept et vis-à-vis des questions plus métaphysiques puisque son but premier est de rejoindre l'humain dans sa finitude existentielle. Mais en quoi consiste donc la nature de la vacuité ? Est-elle l'essence de toute la réalité ? « Non, car la vacuité elle-même est vide, il est de son essence de n'en avoir pas. La vacuité détruit toute prétention d'essence mais ne nous laisse pas reposer en elle. Elle nous renvoie à notre monde fragile et insubstantiel, pour y vivre selon la vacuité »¹⁹². Ainsi, bien loin d'un nihilisme métaphysique, la vacuité n'est pas un néant dans lequel nous pourrions nous réfugier et nous mettre à l'abri pour fuir ce monde où tout est vide d'être.

C'est le pouvoir de l'esprit conditionné par nos intentions ou *karman* qui produit nos existences et qui nous illusionne. La coproduction conditionnée ou interdépendante suffit à expliquer dans le bouddhisme le processus de production et de destruction à l'œuvre pour tous les phénomènes composites. Il s'agit d'expliquer l'impermanence des phénomènes en insistant sur la notion de devenir et de processus instantané, sans avoir recours à un Dieu

¹⁸⁹ J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*. p. 4-5.

¹⁹⁰ Cf. J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*. p. 8-9.

¹⁹¹ J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*. p. 8.

¹⁹² J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*. p. 45.

transcendant. « Pour le Mahāyāna, cette instantanéité devient la porte de la vacuité. Quand on y pousse, ce que la pensée de l'instantanéité avait de pénible est remplacé par le sentiment de libération qu'apporte la vacuité. Rien n'a de soi, ni de substance, ni d'identité stable, ni de nature propre »¹⁹³. En réalité, la connaissance sujet-objet qui caractérise la philosophie occidentale n'est pas la connaissance véritable pour la pensée bouddhiste. Lorsque nous avons conscience de quelque chose, c'est-à-dire lorsque nous nous plaçons dans la dualité sujet-objet, notre esprit nous égare et nous devenons la proie des apparences trompeuses. Or, la véritable nature de l'esprit est de ne pas avoir d'esprit. Quand cette dualité du sujet connaissant et analysant les objets extérieurs disparaît, alors la vraie nature spirituelle de l'esprit apparaît laissant entrevoir le fond sans fond, la pure vacuité du miroir où les phénomènes n'ont pas de nature intrinsèque. Il s'agit alors de « l'esprit de claire lumière » dont parle un sūtra du Mahāyāna¹⁹⁴. « Ce fond sans fond, dépourvu de substance, ressemble à un ciel ouvert où apparaissent des nuées qui n'y trouvent aucun point d'appui. Or ce fond n'est pas un néant mais un prodigieux champ d'énergie prête à se manifester. Sa dimension ouverte – son "visage originel" – est vide, c'est-à-dire primordialement pure et vierge de toute détermination, une pure virtualité à l'origine de tous les possibles »¹⁹⁵. La vacuité devient possible à penser à partir de la notion d'ouverture comme espace de tous les possibles. Dans un article *La philosophie du rien*¹⁹⁶, Alexis Lavis, philosophe, écrivain et spécialiste du taoïsme, souligne la difficulté de traduire le mot « vacuité ». Le mot a souvent été désigné par le mot « vide » avec une connotation négative et privative : ainsi dans le taoïsme, il désigne ce qui est « rien », ce qui est « vain », le « sans volonté ». Les traducteurs ont ensuite donné une connotation plus positive au terme en visant les notions de « vacance », de « ciel dégagé », ce qui rejoint davantage le sens de la pensée indienne. Cet espace dégagé, vacant peut alors faire allusion au terme employé par le poète Rainer Maria Rilke, l'« Ouvert » comme clairière, espace sans abri où se jouent la liberté et le risque¹⁹⁷.

Cette connaissance première, « cette luminosité du Fond est le matériau des innombrables apparences pouvant surgir, que celles-ci soient de l'ordre du *nirvāna* ou du *samsāra*, de l'inconditionné ou du conditionné. Car cette connaissance enclose est portée à se manifester naturellement par l'énergie incessante qui l'anime, la force d'amour intarissable propre au Fond »¹⁹⁸. C'est donc parce que l'homme ignore profondément la nature de l'esprit qu'il est en proie à la souffrance et qu'il vit de manière conditionnée, condamné sans cesse à revivre des conditionnements au niveau de son existence. Découvrir la vacuité, c'est se libérer de toutes les fabrications conceptuelles que nous nous forgeons du monde et de nous-mêmes et qui nous rendent esclaves. Nous nous libérons de la dualité. Tout d'abord, nous réalisons que la non-dualité supprime la notion de moi et de mien. En supprimant le moi derrière lequel il n'y a rien de solide, automatiquement le mien disparaît puisqu'il n'y a plus d'enjeu de possession égotique. Le sujet et l'objet sont vidés de leur substance et donc coupés de leur

¹⁹³ J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*. p. 44-45.

¹⁹⁴ Cf. P. CORNU, *A l'origine du mal, l'ignorance*, p. 34-35.

¹⁹⁵ P. CORNU, *A l'origine du mal, l'ignorance*, p. 35-36.

¹⁹⁶ Alexis LAVIS, *La philosophie du rien*, dans *Le Monde des religions. Le message du Bouddha*, Hors-série, 18, p. 72-77, Désormais cité A. LAVIS, *La philosophie du rien*.

¹⁹⁷ A. LAVIS, *La philosophie du rien*, p. 75-76.

¹⁹⁸ P. CORNU, *A l'origine du mal, l'ignorance*, p. 36.

prétention à s'affirmer et à s'imposer par la toute puissance et la maîtrise, quelques soient les domaines mondains. Il n'y a plus possibilité de prise ou de rejet car en cessant de prendre, l'homme réalise que la chose revendiquée est illusoire et sans véritable existence¹⁹⁹. C'est à ce niveau de la saisie de la non-dualité que se situe un autre niveau de pensée qui échappe à toute prise conceptuelle. A ce niveau de la pensée, les différents domaines mondains ne peuvent plus se déployer que sur fond de vacuité, là où les mots deviennent inutiles pour exprimer la présence de l'ultime.

Dans le chapitre de la *Théologie systématique I*, concernant *la raison et la recherche de la révélation*, Paul Tillich distingue bien la raison ontologique et la raison technique. La nature cognitive de la raison est un élément de la raison ontologique qui ne peut jamais réduire la raison à la faculté de raisonner. Le danger provient lorsque la raison ontologique ou critique n'exerce plus sa fonction de contrôle sur les normes et les fins. L'être humain risque alors d'être déshumanisé car il y a méconnaissance de sa nature essentielle²⁰⁰. L'épistémologie implique toujours une ontologie ou philosophie première. Il y a donc une structure soi-monde qui précède la structure sujet-objet dans la connaissance. C'est dans ce sens que Tillich considère la philosophie comme nécessaire à la théologie car la théologie présuppose la question de l'être. Dire que « Dieu est » implique que la théologie puisse expliquer en quoi consiste l'être de Dieu. La question ontologique surgit avec le choc métaphysique du non-être. L'angoisse saisit l'être humain lorsqu'il réalise qu'il pourrait ne pas exister. « La menace du non-être, en se saisissant de l'esprit, provoque le "choc ontologique", dans lequel on fait l'expérience du côté négatif du mystère de l'être – son élément abyssal. "Choc" désigne un état d'esprit où l'esprit est jeté hors de son équilibre normal, où il est ébranlé dans sa structure. La raison atteint sa limite, elle est renvoyée à elle-même et conduite de nouveau à sa situation extrême »²⁰¹. Tillich précise que la question ontologique pourrait laisser sous-entendre que l'être découle de quelque chose d'autre que lui-même mais « l'être ne peut découler que de l'être »²⁰². La pensée doit d'ailleurs partir de l'être pour penser Dieu. Lorsque le christianisme affirme une création *ex nihilo*, c'est-à-dire un Dieu créateur qui crée à partir de rien le monde et toutes les créatures, il ne peut y avoir un autre principe à côté de Dieu sinon Dieu ne serait plus Dieu. Dieu crée donc à partir de rien et il est la puissance de l'être à laquelle chaque homme participe.

En appelant Dieu le « Dieu au-dessus de Dieu » Tillich veut à la fois affirmer la transcendance de Dieu mais aussi montrer que Dieu est la préoccupation ultime de tout homme, même dans le cas de celui qui doute de manière radicale. Pour un tel homme, Dieu n'est plus présent que sous la forme de l'inquiétude existentielle du sens de la vie, mais cette question touche son être au plus profond de lui-même et le concerne de manière inconditionnelle. L'expression « Dieu au-dessus de Dieu » peut aussi permettre à ceux qui rejettent un christianisme trop traditionnel ou trop littéral dans sa lecture des symboles de retrouver la foi en un Dieu qu'on ne peut réduire à un objet ou des images. « Tillich réussit par sa notion d'"inconditionnel" à dépasser le schéma de pensée traditionnel sujet-objet. Dans

¹⁹⁹ J. S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 77-78.

²⁰⁰ Cf. P. TILICH, *Théologie systématique I*, p. 103-110.

²⁰¹ P. TILICH, *Théologie systématique I*, p. 158.

²⁰² P. TILICH, *Théologie systématique I*, p. 158.

l'acte de sa saisie inconditionnelle, l'homme n'est pas violenté par l'inconditionnel, mais il connaît l'inconditionnel, comme ce qui le concerne inconditionnellement ; de cette manière le sujet et l'objet sont unis dans l'inconditionnel »²⁰³. Force est de constater que le bouddhisme comme la pensée tillichienne insistent sur le danger de ce que Tillich appelle la « raison cognitive ». Cette dernière emprisonne l'humain et les choses de ce monde dans un rapport objectivant et chosifiant. La raison cognitive a tendance à s'ériger en faculté toute puissante quitte à éliminer un autre type de connaissance plus fondamentale et première. L'être humain veut alors tout maîtriser et contrôler jusqu'à s'approprier le vivant comme un objet d'analyse. Paul Tillich comme la pensée bouddhiste mettent en exergue le danger d'objectiver l'inconditionné. L'ultime est toujours ce domaine de l'indicible qu'on ne peut décrire ou représenter car l'inconditionné reste au-delà de ce qu'on peut en dire. Dans ce sens, nous pourrions nous demander s'il est possible de dépasser le concept de religion puisqu'il est impossible de nommer l'inconditionné sous une autre forme que celle du paradoxe.

La richesse de la théorie de la vacuité consiste à montrer l'impossibilité de dire l'absolu. La nature de l'absolu est l'« ainsi » ; l'absolu est ainsi et cette ainsité est de dire ce qu'est l'absolu, c'est-à-dire ce qu'il est et c'est tout. C'est tout ce qu'on peut en dire. Comment alors évoquer cet absolu ? S'agit-il d'une transcendance ou d'une immanence ? Ce qui est certain, c'est que l'absolu n'a pas la caractéristique d'une chose statique. Il ne possède pas les attributs d'une substance et nous ne pouvons l'intégrer dans une structure de signification. En effet, une structure de signification est toujours établie en rapport avec quelque chose d'autre, elle est toujours conditionnée par autre chose. Il faut donc tuer, dépasser le terme utilisé pour dire cet absolu car dès que le mot est utilisé, il rentre dans la structure de la connaissance. Nous sommes ici à la limite de la signification verbale. Il faudrait donc taire l'absolu puisqu'on ne peut rien en dire. Ne faudrait-il pas saisir la vacuité comme acte, comme dynamisme car si le bouddhisme accepte de nommer la vacuité, c'est sans doute d'abord dans un but pragmatique et éthique ?

Il est évident que nous ne pouvons identifier ou comparer la nature de la transcendance chez Tillich et dans le bouddhisme. Cependant, en affirmant que Dieu est la puissance d'être, Tillich préserve ainsi la transcendance de toute identification objectivante. Loin d'être un être à côté des autres êtres, Dieu ne participe nullement au non-être et il est le « fondement de la structure ontologique de l'être sans être lui-même soumis à cette structure »²⁰⁴. Mais la puissance d'être n'est-elle pas un concept vide ? « Pour Tillich, l'"être" n'est nullement un concept vide et abstrait, mais le plus riche et le plus plein qui se puisse concevoir. Il signifie pour lui "créativité vivante". L'être a en lui le non-être et est donc constamment obligé de s'affirmer par la création et de vaincre son propre non-être. Et cela pousse l'être hors de son isolement, cela lui donne sa dynamique créatrice et en fait un processus de continuel devenir. En transportant cela en Dieu, cela signifie que Dieu est le "Vivant" qui triomphe toujours en lui-même et dans ses créatures du non-être et qu'il est donc le fondement sur lequel tout être repose, en recevant de lui la puissance d'être par-delà le non-être »²⁰⁵.

²⁰³ H. ZHRNT, *Aux prises avec Dieu*. p. 429.

²⁰⁴ P. TILICH, *Théologie systématique II*, p. 114.

²⁰⁵ H. ZHRNT, *Aux prises avec Dieu*. p. 429-430.

4. L'expérience de l'Inconditionné : un ressenti en profondeur

Lorsque Paul Tillich utilise l'expression *Ultimate Concern*, la préoccupation ultime de l'homme, il cherche à rejoindre l'homme dans toute la profondeur de son être. En ce sens, la religion ou la foi est universelle car elle est ce qui nous concerne de manière inconditionnelle. L'athéisme comme refus de cette préoccupation ultime contient donc une contradiction interne et est ainsi impossible. Celui qui se dit athée est davantage indifférent à la question de l'ultime. En revanche, l'athée a raison quand il montre au croyant le danger constant de se faire des images inadéquates de Dieu et de réduire l'inconditionné au conditionné. Dieu devient alors un être à côté des autres êtres, un objet qui peut soumettre l'homme par des lois hétéronomes. En réalité celui qui nie ainsi Dieu le fait parce qu'il ressent en lui le vrai sens de l'ultime et cherche à protester contre le danger de l'idolâtrie. Cette recherche de l'inconditionnel chez Tillich est une manière pour lui d'exprimer le principe protestant de la justification. Tout homme qu'il soit croyant ou incroyant fait l'expérience au plus profond de lui-même « d'un domaine situé au-delà du doute et de la croyance. Si la justification est un acte de Dieu, la préoccupation de l'inconditionnel implique l'acceptation par l'homme de sa justification, même s'il pose des questions et s'il doute. Car les questions qu'on se pose sont du domaine de l'intellect, alors que cette préoccupation, plus profonde que l'intellect, réside dans ce que Tillich appelle les "profondeurs de la raison". Nous ne sommes sauvés ni par notre mérite ni par notre foi, mais par l'inconditionnel. Ce terme, ainsi que Tillich le dit, "désigne l'élément de toute expérience religieuse qui fait qu'elle est religieuse... Il caractérise notre besoin fondamental et par conséquent inconditionnel, que nous l'appelions "Dieu", l'"Être en soi", le "Bien en soi", le "Vrai en soi", ou que nous lui donnions un tout autre nom" »²⁰⁶. C'est dans cette expérience religieuse que réside l'acte de foi. Dans cette dimension de profondeur, la raison se transcende et l'homme éprouve en lui cet appel de l'ultime qui est comme un aspect complémentaire de son existence. Cette reconnaissance de l'élément inconditionné au sein même de l'expérience humaine est une expérience théonome, pré-conceptuelle. Elle est l'expérience de celui qui a accepté que la vie ne se vit pas de manière superficielle mais qu'elle se vit à un certain niveau de profondeur. Tillich emploie ici le terme de profondeur pour montrer que la rencontre de Dieu ne se fait pas en se tournant vers un ciel imaginaire au détriment des réalités mondaines, mais bien au contraire en se plongeant en soi-même et dans la relation que nous entretenons avec les autres. De cette manière, la religion est tout ce qui concerne la préoccupation ultime de l'existence et tout peut devenir une sollicitation ultime²⁰⁷.

Tillich décrit aussi l'inconditionnel comme une « qualité du moi dont nous avons une expérience indirecte »²⁰⁸. Cette qualité colore pour ainsi dire notre existence de telle façon que l'inconditionnel est « à la fois en nous et au-delà de nous. La grâce n'est pas une possession ; la foi seule la reçoit »²⁰⁹. L'homme ne peut ainsi avoir la main mise sur l'ultime et il reconnaît

²⁰⁶ Georges TAVARD, *Initiation à Paul Tillich. Une théologie moderne*, Paris, Editions du Centurion, 1968, p. 40, Désormais cité G. TAVARD, *Initiation à Paul Tillich*.

²⁰⁷ Cf. H. ZAHRT, *Aux prises avec Dieu*, p. 428-429.

²⁰⁸ G. TAVARD, *Initiation à Paul Tillich*, p. 51.

²⁰⁹ G. TAVARD, *Initiation à Paul Tillich*, p. 51.

un élément transcendantal en lui qui domine le moi²¹⁰. Nous pouvons parler à propos de Tillich d'une pensée située entre transcendance et immanence.

Dans cette expérience de l'*ego-soi*, l'homme s'abandonne. La foi est une expérience extatique, une sortie de soi-même qui se situe au-delà de la séparation sujet/objet. L'être humain découvre une précedence, une présence qui le précède et qui ne vient pas de lui. Il prend conscience de la contingence de son être, mais il est en même temps saisi par la gratuité du don de la vie. Il réalise qu'il n'est pas à l'origine de sa propre vie. Mais cette expérience originelle et subjective comprend un risque. Tout homme qui est saisi par la foi peut aussi rencontrer le doute et l'échec. Pour Tillich, le doute existentiel fait partie de la structure même de la foi. Pour lui, douter sérieusement et ultimement est une confirmation de la foi, mais il n'est pas facile pour le croyant d'accepter de vivre ce doute. Quant à l'échec, il est toujours présent dans la mesure où le contenu concret de la foi peut être trompeur. L'être humain peut alors être déçu et ne plus avoir le courage de reconstruire son soi centré. Le doute existentiel et la foi sont ainsi les deux pôles d'une même réalité, celle de la préoccupation ultime²¹¹.

Dans le bouddhisme, tout homme possède l'essence de *Tathāgata*. Chez tous les êtres est caché l'essence du Bouddha, cette part éveillée à dégager de sa gangue et qui est obscurcie par le voile de l'ignorance. Lorsque l'esprit se tourne vers lui-même par la méditation, il se découvre dépourvu de fond réel. « Pas d'esprit dans l'esprit ». L'esprit adopte donc une attitude phénoménologique dans laquelle tout phénomène émergent s'évapore. Tel l'individu qui au moment où il se retourne sur lui-même et pose la question de son identité, découvre le non identifiable. Ainsi l'esprit découvre le fond sans fond de la vacuité, champ de pure énergie d'où peuvent jaillir tous les possibles. Loin d'une cogitation conceptuelle axée sur la dualité sujet/objet et dans laquelle toutes les apparences que l'homme projette sur le monde sont trompeuses, il s'agit d'une connaissance première, d'une pré-manifestation capable de donner forme à toutes les choses. Dans cette conscience non duelle, les pensées, les perceptions, les émotions s'auto-libèrent du poids du conditionnement entravant l'existence humaine. En réalité, il faut déconditionner l'esprit qui ignore sa propre nature. Cette expérience de la vacuité est l'expérience de l'ouverture du cœur et débouche sur la compassion, énergie et force d'amour de la vacuité²¹².

Il semble intéressant de comparer cette notion de virtualité propre à la vacuité avec celle de potentialité dont parle Tillich à propos de l'ultime. Dans son livre *La dynamique de la foi*, Tillich écrit : « Les expériences, les émotions, les pensées de l'homme sont conditionnées et limitées. Non seulement elles vont et viennent, mais leur contenu relève d'une préoccupation finie et conditionnelle, sauf si on les élève à une validité inconditionnelle, ce qui présuppose la possibilité générale de le faire et donc un élément d'infini en l'homme. L'homme a la capacité de saisir dans un acte immédiat, personnel et central le sens de l'ultime, de l'inconditionné, de l'absolu, de l'infini. Cela seul fait de la foi une potentialité humaine. Les potentialités humaines ont une puissance qui pousse à leur réalisation. La conscience d'un infini auquel il appartient, mais qui n'est pas un bien qu'il posséderait, conduit l'homme à la

²¹⁰ Cf. G. TAVARD, *Initiation à Paul Tillich*, p. 51.

²¹¹ Cf. P. TILlich, *Dynamique de la foi*, p. 24-28.

²¹² Notes manuscrites à partir de la conférence donnée par P. CORNU dans le cadre de la Société philosophique de Louvain, *penser la liberté*, 25 mars 2013.

foi. Cette formulation abstraite exprime ce qui se manifeste concrètement dans le flux de la vie comme le "cœur sans repos" »²¹³. A toutes les périodes de l'histoire humaine, la religion est présente. Il n'y a aucune culture sans religion et sans préoccupation ultime. L'expression de saint Augustin manifeste bien l'idée que l'homme ne peut vivre sans se poser la question du sens profond de sa vie. D'emblée, la question de la finitude est liée à celle de la transcendance. Aucune situation humaine ne peut se passer de cette quête de spiritualité dynamique pour éclairer le côté tragique de la condition humaine. La religion « est toujours agissante, confère à la vie une profondeur inépuisable et à toute création culturelle un sens inépuisable »²¹⁴.

5. Le problème de la finitude : aliénation et libération spirituelle

Pour le bouddhisme, comme pour la pensée chrétienne de Tillich, l'angoisse de l'être humain face à sa finitude n'est pas une angoisse pathologique exigeant une thérapie. Il s'agit de l'angoisse provoquée par le choc métaphysique du non-être. Cette angoisse rejoint le malaise ou le mal-être que l'homme ressent lorsqu'il pose sérieusement la question du sens ultime de la vie. L'angoisse ontologique est comme le « bruit de fond de la conscience » face à la fragilité et l'ambiguïté de l'existence et nul ne peut y échapper. L'être humain se sait fini et menacé par le non-être²¹⁵.

Dans la vision anthropologique que Paul Tillich propose, nous pouvons dégager plusieurs définitions de l'homme. Tout d'abord, l'homme est une liberté finie et c'est cela qui le définit essentiellement. En effet, il peut transcender le monde donné, transformer et contrôler la nature, s'interroger sur le monde et sur lui-même grâce notamment au langage, utiliser son pouvoir de décision au-delà des réflexes conditionnés et enfin il peut même renoncer en toute liberté à son humanité²¹⁶.

La deuxième définition de l'homme s'explique par le passage de l'essence à l'existence. Ce passage est symbolisé par la chute dans les textes bibliques. L'homme se retrouve aliéné de son être essentiel, c'est-à-dire de ce qu'il doit être véritablement. Le troisième aspect concerne l'ambiguïté de la vie elle-même dans laquelle l'homme se retrouve en tension entre son être essentiel et l'existence. Il s'agit de savoir comment dans les conditions de l'existence l'homme peut être sauvé et tendre vers son être véritable, mais aussi pourquoi il se laisse aliéné et s'abandonne à la finitude ?

L'aliénation de la vie humaine se manifeste par l'incroyance, l'*hubris* et la concupiscence. Dans *Amour, pouvoir et justice*, Tillich décrit bien la situation de l'homme aliéné dans son existence : « La condition de notre vie tout entière est d'être aliéné des autres et de nous-mêmes parce que nous sommes aliénés du Fondement de notre être, parce que nous sommes aliénés loin de l'origine et du but de notre vie. Et nous ne savons ni d'où nous venons ni où

²¹³ P. TILlich, *Dynamique de la foi*, p. 18.

²¹⁴ H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu*, p.448.

²¹⁵ Cf. Paul TILlich, *Le courage d'être*, tr. J.-P. LEMAY, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, 1999, Désormais cité P. TILlich, *Le courage d'être*.

²¹⁶ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p.57.

nous allons. Nous sommes séparés du mystère, de la profondeur et de la grandeur de notre existence. Nous entendons la voix de ces profondeurs. Mais nos oreilles se ferment. Nous sentons que quelque chose de radical, de total, d'inconditionné est exigé de nous ; mais nous nous révoltons là contre, nous essayons d'échapper à son urgente sollicitation, et nous ne voulons pas accepter sa promesse... Le péché au sens le plus profond, le péché qui est désespoir, abonde parmi nous »²¹⁷. Dans ce drame de l'existence humaine, l'homme peut prendre conscience de cette aliénation sous toutes ses formes et vouloir la réunion avec le fondement ultime. Celui qui vit l'expérience de la foi voit la possibilité d'une réunion avec son être véritable. Cependant, c'est parce que l'homme est libre qu'il peut perdre son monde et lui-même. Il y a aussi une structure de destruction à l'œuvre dans l'être humain. Dans l'état d'aliénation, la structure soi-monde se désagrège et les bipolarités entrent en conflit sans plus pouvoir s'unifier. Ainsi la liberté peut par exemple devenir arbitraire car elle n'est plus en tension avec sa destinée. L'homme perd son soi centré qui lui permet d'exercer son pouvoir de décision et il devient esclave de sa volonté. Sous l'emprise de l'*hubris* et de la concupiscence, il se fait tout puissant et ne se donne plus de limites, mais il peut aussi être soumis à des lois qui l'aliènent ou être considéré lui-même comme un objet. Dans la structure de destruction, la subjectivité et l'objectivité sont séparées et entrent nécessairement en conflit. Tillich fait ainsi la critique des doctrines de l'homme qui aliènent l'être humain en se trompant sur sa nature essentielle. Dans de telles situations, l'homme peut par exemple s'isoler et se fondre dans le collectif²¹⁸.

Quand l'homme est séparé de son fondement ultime, il se caractérise par sa finitude naturelle. Il voit dans la menace du non-être l'horreur de la mort et la considère comme un mal. L'homme est alors désespéré et tente par tous les moyens de résister à cette menace du non-être. Dans cette course contre la mort et le non-être, il tente de s'approprier une demeure éternelle sur terre, il lutte désespérément contre le pouvoir du temps et cherche à donner une consistance à son être. « L'homme cherche à prolonger le court laps de temps qui lui est donné ; il essaye de remplir l'instant avec autant de choses transitoires que possible ; il travaille pour qu'on se souvienne de lui dans un futur qui n'est pas le sien ; il imagine une continuation de sa vie après le terme de son temps et une infinitude sans éternité »²¹⁹. C'est dans cette situation d'aliénation existentielle marquée par la finitude qu'apparaît la souffrance qui s'empare de l'homme pour le détruire. Tillich souligne ici la distinction entre le christianisme et le bouddhisme. Dans le bouddhisme, il n'y a pas cette différence entre la souffrance relevant de la finitude essentielle et celle relevant de l'aliénation existentielle. Dans le bouddhisme, le salut délivre de la finitude et de la souffrance provenant de cette finitude. Dans le christianisme, l'homme est appelé à accepter avec un courage ultime la souffrance liée à la finitude et le salut délivre de l'aliénation en transforme cette souffrance destructrice en béatitude²²⁰. Tillich écrit à propos du bouddhisme : « Dans la mesure où il fait dériver la souffrance de la volonté d'être, le bouddhisme a raison de la comprendre comme il le fait : on en triomphe quand le désir de la volonté d'être quelque chose de particulier se nie

²¹⁷ G. TAVARD, *Initiation à Paul Tillich*, p. 57.

²¹⁸ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 99-110.

²¹⁹ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 114.

²²⁰ Cf. P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 116.

lui-même »²²¹.

Malgré ces différences fondamentales entre les deux pensées, il paraît intéressant d'établir une certaine similitude à propos des caractéristiques de l'aliénation humaine. Sur le plan plus pratique ou éthique, ces considérations semblent se rejoindre. Par sa théorie de la coproduction conditionnée, le bouddhisme insiste sur le fait que l'homme s'appuie sur des phénomènes mondains non fiables en raison de leur caractère impermanent. En effet, l'être humain pense que les choses de ce monde vont perdurer ainsi que son *ego*, mais plus il s'accroche à ces choses, plus il est déçu et plus la souffrance est intense. Or en tant qu'être individuel, l'homme n'est rien mais « plutôt que de n'être rien, il préfère être quelque chose »²²². Il n'y a pas dans le bouddhisme une notion de péché comme dans le christianisme. En réalité le mal provient de l'ignorance de l'esprit par rapport à ses propres mécanismes de fonctionnement. Il s'agit « d'une ignorance innée, d'une erreur d'appréciation propre à la condition humaine qui fait que nous substituons à notre véritable nature l'idée d'un soi individuel, centre de toutes nos préoccupations et référence unique de notre rapport au monde et aux êtres, suscitant tantôt l'aversion tantôt le désir-attachement à l'égard des phénomènes, selon qu'il semblent menacer ou conforter ce sentiment égocentrique ? Notre vision du monde s'en trouve biaisée et nos agissements aussi »²²³. L'esprit se donne ainsi une fausse identification et se fabrique une fausse réalité pour se rassurer et se sécuriser : le moi permanent, personnel, individuel. A partir de cette réalité illusoire, l'homme s'ancre dans des structures d'identifications, de cogitations qui l'aveuglent et qui l'entravent. Il se fourvoie dans une course à l'avoir en tentant d'accaparer les choses qui l'entourent. L'homme se donne donc l'illusion d'être un individu et d'être libre. Mais cette liberté est conditionnée dans une société qui se veut toujours plus consommatrice et en conformité avec la loi de marché. Cette situation provoque un isolement toujours plus grand de l'être humain qui ne parvient plus à communiquer avec ses semblables. Telles sont les caractéristiques de l'aliénation humaine dans le bouddhisme et qui paraissent bien proches de celles dénoncées par Tillich. Toutefois, le bouddhisme considère l'homme comme un « dividu »²²⁴, c'est-à-dire un ensemble divisé, composé d'agrégats psychiques et physiques qui s'assemblent et se désassemblent au fil de l'existence. L'homme n'est donc pas libre puisqu'il est conditionné et pluriel. Peut-on alors sortir de cette condition d'aliénation pour la pensée bouddhique ? Oui, la pensée bouddhiste est optimiste. L'homme peut guérir car il a en lui la nature de l'esprit. C'est lors de questionnements existentiels que l'homme peut prendre conscience de cet élément inconditionné présent en lui et se révolter contre les conditionnements dont il est sujet. Il prend alors confiance dans un cheminement spirituel et pratique qui peut l'amener à la véritable liberté intérieure. Mais découvrir cette liberté au fond de soi-même entraîne une discipline assidue qui n'est pas à la portée de tous. Ainsi la liberté naturelle s'acquiert par voie

²²¹ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 116.

²²² Notes manuscrites à partir de la conférence donnée par P. CORNU dans le cadre de la Société philosophique de Louvain, *penser la liberté*, 25 mars 2013.

²²³ P. CORNU, *A l'origine du mal, l'ignorance*, p. 33.

²²⁴ Notes manuscrites à partir de la conférence donnée par P. CORNU dans le cadre de la Société philosophique de Louvain, *penser la liberté*, 25 mars 2013.

spirituelle²²⁵.

Le bouddhisme et la pensée tillichienne ont une vision du « moi » totalement différente mais force est de constater que le « moi » est une construction fragile et éphémère. L'être humain se construit souvent une personnalité sur des bases peu solides et trompeuses dans une société toujours plus individualiste. Les découvertes en psychologie peuvent nous aider à déjouer ces stratégies égotiques. Dans le bouddhisme, la liberté est un cheminement spirituel qui est atteinte lors de l'Éveil. Chez Tillich, dans les conditions de l'existence, la liberté de l'homme est une liberté finie essentiellement bonne qui rentre en tension avec la destinée. C'est seulement quand cette liberté est en accord avec sa destinée que l'homme est libre. Mais il peut y avoir un retournement de la liberté contre elle-même, un égarement quant à sa destinée ultime. De même, le désir n'est pas négatif sauf lorsqu'il se distord et se fait concupiscence étroite en s'éloignant de la réunion avec l'ultime.

6. La question du salut

Tillich reprend la doctrine de la justification par la foi, en insistant sur la notion de grâce. « Le courage d'être est le courage de s'accepter soi-même comme accepté en dépit du fait que l'on soit inacceptable »²²⁶. Ce principe de la *sola fide* s'appuie sur « le courage de la confiance qui n'est aucunement conditionné par quelque chose de fini, mais qui dépend uniquement de l'inconditionné lui-même dont nous faisons l'expérience comme inconditionné dans une rencontre de personne à personne »²²⁷. Pour le théologien allemand, la grâce n'est possible que dans une rencontre personnelle entre l'homme et Dieu. De plus, il s'agit pour l'homme d'avoir le courage de la confiance car accepter le fait d'être accepté n'élimine pas la culpabilité. Ainsi, accepter que Dieu pardonne les péchés ne peut se faire que dans cette rencontre de personne à personne. Néanmoins, le courage de la confiance peut-il résister au doute et à la notion d'absurde ? Comment faire face au désespoir de la finitude ? Comment résister à la force du non-être qui peut tout engloutir ? Tillich répond à ces questions par la puissance d'être de l'inconditionné. C'est parce que Dieu est puissance d'être que l'homme peut éviter le désespoir. En réalité, Dieu ne participe pas au non-être ; « il nous faut penser l'être comme la négation de la négation de l'être »²²⁸. Cela signifie que le non-être appartient à l'être mais que l'être s'affirme contre le non-être. Ainsi même dans le désespoir ou dans l'absurde, il y a encore affirmation de sens car il y a encore de l'être pour affirmer le désespoir. Dans l'absence de sens, il y a encore expérience de foi et acte de foi. Dieu est donc un Dieu vivant, dynamique, puissance d'être et d'amour qui se prononce sans cesse pour la vie²²⁹.

La notion de salut dans le bouddhisme s'écarte bien évidemment de la notion de grâce. Découvrir la bouddhité en soi suppose l'apprentissage d'une méthode et l'aide d'un maître. Ce dernier joue le rôle d'un guide, d'un passeur : « la figure du maître se fond en lumière dans

²²⁵ Notes manuscrites à partir de la conférence donnée par P. CORNU dans le cadre de la Société philosophique de Louvain, *penser la liberté*, 25 mars 2013.

²²⁶ P. TILlich, *Le courage d'être*, p. 131.

²²⁷ P. TILlich, *Le courage d'être*, p. 132.

²²⁸ P. TILlich, *Le courage d'être*, p. 142.

²²⁹ Cf. P. TILlich, *Le courage d'être*, p. 138-142..

le cœur du disciple qui réalise alors que l'esprit de sagesse du maître est identique à la nature de son propre esprit. Le maître est comme un miroir qui nous renvoie à notre propre nature. Le yogi peut alors prolonger cet état indicible en y reconnaissant sa nature éveillée »²³⁰.

7. Paul Tillich à la rencontre du bouddhisme : pour un dialogue authentique

Dans ce dernier point, nous souhaitons analyser le point de vue que donne Tillich sur la rencontre entre le bouddhisme et le christianisme. En effet, le théologien allemand a été fort interpellé par la rencontre des religions et par le fait que la théologie chrétienne doit pouvoir entrer en dialogue avec les théologies des autres religions. Pour mener à bien cette réflexion, nous tenterons de répondre à plusieurs questions à propos de cet enjeu. Comment Tillich envisage-t-il la relation entre le christianisme et les autres religions ? Quelle est la place du christianisme dans cette relation ? Quel jugement doit-il porter sur lui-même ?

En tant que théologien situé dans sa propre religion, Tillich entend lutter contre toute forme de « provincialisme occidental »²³¹. En effet, il souligne l'importance d'autres religions présentes dans le monde, il insiste sur le fait que toutes les religions ne sont pas nécessairement théistes et qu'une nouvelle forme religieuse apparaît que nous pouvons appeler les quasi-religions séculières.

Paul Tillich part d'abord d'une définition de la religion basée sur sa conception de *l'Ultimate Concern* : « la religion est l'état d'être saisi par une préoccupation ultime, par une préoccupation qui rend toutes les autres préoccupations provisoires et qui en elle-même comprend la réponse à la question du sens de notre vie »²³². Cette définition a l'avantage de préserver l'absolu ou l'inconditionné au-delà des religions particulières, mais aussi d'affirmer que toute forme de culture séculière peut être préoccupée par l'ultime. Cette conception de la religion au sens large permet ainsi d'intégrer la culture dans l'histoire du salut. Il y a donc un fond commun, une transcendance commune pour toutes les religions ou toute forme de culture, mais les religions particulières et les cultures ne sont pas assimilables à l'inconditionné.

Dans sa réflexion sur les religions, Tillich aborde la question des religions séculières, c'est-à-dire les quasi-religions. Pour le théologien, le terme « quasi » implique une « ressemblance effective, non recherchée, et qui trouve son fondement dans des caractères communs »²³³. La problématique concernant les quasi-religions est en lien avec l'apparition de la technique moderne et sa forte influence sécularisante. En effet, ces systèmes ou mouvements séculiers remettent en cause les traditions anciennes religieuses et culturelles en provoquant un sécularisme et une indifférence religieuse. Ils peuvent ainsi prendre la forme du démonique et élever le fini au statut d'infini ou perdre en profondeur toute substance religieuse. « Dans les

²³⁰ Philippe CORNU, *La vision de l'autre dans le bouddhisme*, dans *Culture et religions en dialogue*, Colloque interreligieux de Thessalonique, 16 octobre 2012.

²³¹ Cf. J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*; p. 519.

²³² P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 66-67.

²³³ P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 68.

quasi-religions séculières, la préoccupation ultime prend pour objet la nation, la science, telle forme particulière ou tel stade déterminé de la société, ou encore un idéal suprême de l'humanité : un tel objet est alors considéré comme divin »²³⁴. Tillich vise ici principalement le nazisme, le communisme, mais aussi l'humanisme libéral qui aboutit à la perte de sens en raison de son relativisme général et du scientisme. Les religions traditionnelles sont donc obligées de tenir compte de ces quasi-religions et d'entrer en relations avec elles à cause du sécularisme que ces quasi-religions véhiculent et en raison de leur appartenance à la culture. De ce point de vue, Tillich nous fait prendre conscience que la culture elle-même vit cette tension entre la concrétisation de l'ultime par des symboles et la signification ultime du religieux²³⁵.

Après avoir constaté que le sécularisme peut toucher tous les pays et les continents, Paul Tillich élargit sa réflexion sur la notion de révélation et estime que l'expérience de la révélation n'est pas le propre du christianisme. En effet, toutes les religions font l'expérience d'une révélation particulière : « Invariablement, la révélation, en tant qu'elle révèle le mystère qui est notre préoccupation ultime, est révélation pour quelqu'un dans une situation concrète de préoccupation. C'est clairement le cas pour tous les événements traditionnellement qualifiés de révélateurs. Il n'existe pas de révélation "en général" »²³⁶. Dans cette expérience de révélation particulière, il y a toujours un pôle objectif et un pôle subjectif. Il y a d'un côté le don de la révélation et de l'autre côté, celui qui la reçoit. Les deux aspects de la révélation sont intimement liés ou corrélés. Cela signifie que l'homme ne peut rencontrer à lui tout seul l'absolu, mais aussi que là où il y a révélation particulière, il y a en même temps promesse de salut. Révélation et salut peuvent exister en dehors du christianisme. Il n'y a donc pas une seule révélation qui serait la même pour tous les hommes. Chaque religion, chaque groupe humain ou chaque homme peut vivre une expérience existentielle tout à fait particulière et originale de révélation. « Il n'y a pas révélation de doctrines. Il y a un événement, celui d'une rencontre où le sacré s'empare de nous, où Dieu nous saisit. Cet événement, ou ces événements révélateurs, nous les pensons doctrinalement, nous les interprétons et les exprimons par nos doctrines. Les doctrines sont des traductions intellectuelles ou conceptuelles d'une expérience existentielle »²³⁷. En ce sens, seul Dieu ou l'absolu est sacré et les rites ne font que renvoyer à ce sacré. Chaque religion particulière se sert de ses structures symboliques et religieuses pour inscrire la révélation dans un cadre spatio-temporel et rendre témoignage à travers l'histoire. Toutefois, parce que les hommes ont tendance à se faire une image de l'absolu, ils le déforment et le réduisent à leurs structures religieuses qu'ils absolutisent. Or, le Dieu au-dessus de Dieu est toujours mystère, absolument transcendant. Il y a donc continuellement une distorsion entre la manière dont la religion traduit la révélation et la révélation elle-même²³⁸.

La conception tillichienne de la révélation nous fait comprendre l'ambiguïté de toute religion.

²³⁴ P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 67.

²³⁵ Cf. J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*, p. 520-524.

²³⁶ P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 155.

²³⁷ André GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, dans *Laval théologique et philosophique*, 54, 2 (1998), p. 353-354, DOI : 0.7202/401162ar, Désormais cité A. . GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*.

²³⁸ Cf. A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, p. 355.

Chaque religion dit quelque chose de vrai sur la révélation, mais en même temps elle risque toujours de se fourvoyer en parlant de l'absolu. Telles sont les caractéristiques de la religion dans le sens étroit du terme, c'est-à-dire dans le sens des religions particulières. Tillich souligne que le christianisme a connu des tendances universalistes et exclusivistes dans l'histoire mais qu'il a toujours conservé Jésus Le Christ comme critère.

Si une religion ne peut jamais être totalement vraie et totalement fausse, comment peut-elle garder son authenticité ? Tillich insiste sur le fait que toutes les religions dans les conditions de l'aliénation existentielle sont reçues de manière déformée. Le christianisme doit donc lui-même se ranger sous le concept de religion. De cette manière, il peut se placer sous l'ordre de la critique et de la protestation envers lui-même²³⁹. La critique peut prendre différentes formes. Elle peut être mystique, par exemple dans la critique du rite qui ne suffit pas pour rencontrer Dieu ; Elle peut être éthique quand elle dénonce l'injustice ou la résignation ; Elle peut être rationnelle ou scientifique, comme par exemple pour pointer l'inexactitude d'un contenu doctrinal ; enfin elle peut se présenter comme critique prophétique et théologique en rappelant le caractère transcendant de Dieu. Toutes ces protestations servent à relativiser les structures religieuses et à éviter qu'elles ne soient démonisées par rapport à la transcendance. Cependant, les protestations elles-mêmes ne sont pas à l'abri d'une tentation démonique lorsqu'elles tentent de détruire les structures symboliques des religions.

Suite à toutes ces considérations, comment le dialogue interreligieux est-il possible dans la pensée tillichienne, notamment avec le bouddhisme ?

Plusieurs présupposés doivent être respectés pour qu'il y ait la possibilité d'un vrai dialogue entre les religions. Premièrement, chaque partenaire doit « reconnaître la valeur de la conviction religieuse de l'autre et accorder qu'en dernière analyse elle se fonde sur une expérience de révélation »²⁴⁰. Deuxièmement, il faut que chacun soit convaincu de ses convictions pour qu'il y ait une véritable confrontation. Troisièmement, il faut que chacun puisse se laisser interpeller et qu'il puisse critiquer l'autre. Il y a donc une fécondité dans le dialogue interreligieux si on accepte que la révélation puisse advenir dans toutes les religions, que chaque religion a accès à une part de la vérité mais que chacune peut également déformer sa propre révélation. Si ces conditions sont reconnues et que les partenaires se respectent, alors le débat peut exister réellement²⁴¹.

Dans un tel type de dialogue, Tillich précise qu'il s'oppose à toute tentative de syncrétisme. Il n'y a pas une religion universelle. Chaque religion est irréductible quant à sa spécificité et ce sont les différences qui enrichissent le dialogue. De même Tillich refuse de se donner comme but la conversion de l'autre. En réalité, le but du dialogue doit permettre à chacun d'approfondir sa propre religion et d'élargir ses propres points de vue. Il s'agit également de pouvoir faire sa propre autocritique sans se replier sur soi-même. Enfin, il faut que chacun puisse rester fidèle et convaincu par rapport à sa révélation particulière²⁴².

Le théologien allemand précise qu'il est nécessaire d'interroger en profondeur les concepts religieux et le *telos* de chaque religion, c'est-à-dire « la question de la fin inhérente à toute

²³⁹ Cf. J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*, p. 529.

²⁴⁰ P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 133.

²⁴¹ Cf. A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, p. 358.

²⁴² Cf. A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, p. 359.

existence »²⁴³. Dans le christianisme, le *telos* correspond à « l'accomplissement de tout homme et de toute chose dans le royaume de Dieu ; dans le bouddhisme, il peut s'appeler l'unification de toute chose et de tout homme dans le *nirvāna* »²⁴⁴. Pour Tillich, les deux concepts sont bien différents dans leur signification mais ils n'empêchent pas le dialogue entre les deux religions car la représentation qui découle de ces deux notions est une appréciation négative de l'existence. Dans le christianisme, le royaume de Dieu s'oppose aux structures de puissance démoniaque qui sont à l'œuvre dans ce monde et dans la vie personnelle ; dans le bouddhisme, « le *nirvāna* oppose au monde de l'apparence la vraie réalité d'où sont issus tous les êtres individuels et à laquelle ils sont destinés à retourner »²⁴⁵. Tillich précise cependant qu'il y a des différences essentielles entre les deux conceptions religieuses : le christianisme envisage la création essentiellement bonne et il porte un jugement négatif uniquement sur l'existence et le monde déchu. En revanche, le bouddhisme ne fait pas cette distinction entre la nature essentielle de l'être humain et la finitude propre à l'existence. Dès lors, « l'absolu est symbolisé par des catégories personnelles, tandis que dans le bouddhisme, il est symbolisé par des catégories transpersonnelles, telle, par exemple celle du "non-être absolu" »²⁴⁶. Dans le christianisme, l'homme porte la responsabilité de la chute et est considéré comme pécheur. Dans le bouddhisme l'homme est une créature finie qui, sans qu'elle y soit pour rien, est prisonnière du mouvement circulaire de la vie par le fait de son affirmation de soi, de son aveuglement et de sa souffrance »²⁴⁷.

Ces différences ne doivent pas cependant pas bloquer le dialogue. En effet, pour Tillich, le concept d'« être lui-même », l'*esse ipsum*, la « puissance d'être » désignant l'inconditionné est comme un meta-concept qui rend impossible son identification avec le conditionné. Dès lors, cette catégorie transpersonnelle de l'être permet aussi de mieux comprendre la notion du « rien absolu » dans le bouddhisme²⁴⁸.

Nous pouvons donc établir certaines convergences entre le christianisme et le bouddhisme tout en respectant les divergences propres à chacun des deux courants de pensée. Ainsi, si nous traduisons la notion de royaume de Dieu par « vie éternelle », entendue comme « vision éternelle et jouissance de Dieu », ces termes se rapprochent fortement de l'état de plénitude du *nirvāna*. Il faut cependant être prudent pour ne pas faire trop rapidement des similitudes. Tillich compare encore les deux religions dans le rapport qu'elles entretiennent avec la nature. Le principe d'identification permet au bouddhisme de s'identifier avec la nature ; celui de participation envisage un tout autre regard sur la nature utilisée par l'homme dans le monde occidental. Toutefois, l'expérience de saint François d'Assise nous montre que le principe de participation peut pratiquement se confondre avec le principe d'identification dans la mystique chrétienne²⁴⁹.

Certaines similitudes et différences peuvent encore s'établir entre la notion de compassion et

²⁴³ P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 134.

²⁴⁴ P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 135.

²⁴⁵ P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 136.

²⁴⁶ Nous attirons l'attention du lecteur sur le fait que Tillich utilise le terme « non-être » et non le terme « vacuité » afin de permettre la réflexion sur l'ambiguïté des termes utilisés.

²⁴⁷ P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 136-137.

²⁴⁸ Cf. P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 138.

²⁴⁹ Cf. P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 141-142.

celle d'*agapè*. Le principe d'identité implique la compassion. Dans le bouddhisme, l'être humain souffre avec l'autre en s'identifiant à lui. « Sans être des monades "sans portes ni fenêtres" comme dans le modèle de Leibniz, nous sommes néanmoins tous des aliénés conditionnés par nos actes antérieurs et projetant sans cesse nos représentations mentales. Nous sommes certes seuls, mais nous mettons en commun une part semblable de nos destinées solitaires dans nos relations entre êtres sensibles. Ainsi, personne ne peut réellement évaluer le degré de souffrance ou de détresse d'un autre être puisqu'il n'est pas cet être. Mais il peut, par empathie et se référant à ses propres expériences de souffrance "se représenter" à un certain degré ce que l'autre vit »²⁵⁰. Le but du bouddhisme n'est donc pas la transformation du monde mais plutôt sa délivrance. Il n'attend pas une transformation de la société ou quelque chose de nouveau dans l'histoire. En ce sens, il n'est pas comparable au christianisme qui insiste sur la notion d'*agapè*. Cette dernière prend en compte l'être humain en espérant le transformer « en dépit de », en cherchant à l'élever au-dessus de lui-même et au-delà de sa finitude. L'amour de Dieu ou l'*agapè* accepte l'inacceptable en dépit du fait que l'homme soit inacceptable. Il y a dans l'*agapè* ce mouvement du supérieur pour l'inférieur qui fait que le symbole du royaume de Dieu implique une transformation radicale de la société²⁵¹. Telle est la description que Tillich fait d'une typologie dynamique à propos du bouddhisme. Cette typologie est davantage axée sur des polarités en tension et permet un dialogue interreligieux plus vivant et plus profond. En effet, le bouddhisme met en évidence certains éléments polaires qui entrent en tension avec d'autres éléments du christianisme qui prédominent, et de cette tension naissent une véritable confrontation et un véritable dialogue interreligieux. Ainsi la pensée bouddhiste accentue le transpersonnel, l'identification et la fusion au détriment du personnel à l'inverse de la pensée chrétienne qui valorise la personnalité individuelle et un Dieu personnel. Cette typologie présentée par Tillich a plusieurs avantages : Premièrement, chaque religion contient des pôles en tension qui sont présents dans les autres religions également, mais chacune les configure ou les accentue différemment. Deuxièmement, chaque religion est toujours en tension et donc en évolution. Troisièmement, il y a un *telos* commun dans chacune des religions²⁵². Ces trois éléments impliquent qu'il y a une véritable spécificité dans le dialogue lié à cette typologie. Tillich écrit : « Cela suppose que le dialogue n'est pas seulement dialogue avec l'autre, mais que l'autre, en l'occurrence, au Japon, le bouddhiste, représente quelque chose qui existe en moi. De telle sorte que le dialogue avec l'autre est en même temps un dialogue entre des éléments qui existent en moi-même »²⁵³.

Cette réflexion sur le dialogue interreligieux suppose une dernière question : quel jugement le christianisme porte-t-il sur lui-même dans le rapport avec les autres religions ? Quel critère peut-il mettre en place pour distinguer en lui-même la part d'authenticité et la part de démonique ?

« Si le christianisme ne veut plus se considérer comme une religion, il doit combattre en lui

²⁵⁰ Philippe CORNU, *La vision de l'autre dans le bouddhisme*, dans *Culture et religions en dialogue*, Colloque interreligieux de Thessalonique, 16 octobre 2012.

²⁵¹ Cf. P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 143-147.

²⁵² Cf. A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, p. 359-360.

²⁵³ Jean-Marc AVELINE, *Paul Tillich (Artisans du dialogue)*, Marseille, Publications Chemin du Dialogue, 2007, p.97.

tout ce qui le fait devenir une religion. (...) Il faut qu'il lutte contre la suprématie du mythe et du culte, ce qu'il a fait d'ailleurs précisément dans la Bible qui – on ne devrait pas l'oublier – n'est pas seulement un livre religieux mais est aussi un livre antireligieux. La Bible lutte pour Dieu contre la religion »²⁵⁴. La tentation d'une religion est d'élever le fini au statut d'infini et donc de s'approprier l'inconditionné. Dans la Bible, le Dieu d'Israël est démythologisé : il refuse d'être le Dieu d'une nation et nombreux sont les passages bibliques qui mettent en garde contre l'idolâtrie. Les prophètes ne cessent de mettre en évidence ce Dieu au-dessus de Dieu.

De fait, si le christianisme se veut être une religion équivalente aux autres religions, il doit accepter que des tensions se jouent en lui. Il faut qu'il y ait un pôle religieux qui puisse témoigner ou rendre compte de l'inconditionné et un pôle antireligieux qui soit sans cesse le garde-fou ou la protestation contre la tentation démonique de rendre l'infini fini. C'est seulement en conservant cet écart entre l'ultime et ce que nous pourrions toujours en dire à travers les structures religieuses que le christianisme peut être vivant et dynamique. « En tout état de cause, le christianisme est et demeurera foncièrement religieux ; mais paradoxalement, la religion chrétienne est anti-religieuse. Elle comporte un "combat intérieur" contre elle-même. Elle est à la fois une "religion concrète" et la "négation de toute religion" »²⁵⁵. Religion parmi les autres religions, le christianisme ne peut ainsi prétendre avoir le monopole de la vérité et Dieu peut se révéler ailleurs que dans le judéo-christianisme. Aucune religion ne peut s'approprier le sacré qui reste l'essence de la religion et la dimension de profondeur de la culture. C'est la raison pour laquelle le critère d'authenticité du religieux est le Christ lui-même et non le christianisme. « Selon Tillich, le Christ dépasse et transcende le christianisme. Il ne se confond pas avec la religion qui se réclame de lui. Il se trouve présent et agit en elle, certes, mais cela n'exclut pas qu'il se manifeste et opère ailleurs. Le christianisme n'a pas à se proclamer et à se prêcher lui-même. Il n'a ni la propriété ni l'exclusivité de celui qu'il confesse comme son Seigneur, et comme le Seigneur de tous les humains et du monde »²⁵⁶. Pour Tillich, cela signifie que Dieu ne se révèle pas seulement en la personne de Jésus de Nazareth. Le « Verbe » ou *Logos* annoncé par Jean dans son prologue est incarné par Jésus de Nazareth, mais le Christ en tant que *Logos* représentant la « Parole de Dieu » peut opérer ailleurs que dans le christianisme.

De plus, le théologien considère le Christ comme la norme de toutes les religions grâce à la signification de la croix et de la résurrection. Le Christ en acceptant de mourir sur la croix refuse de se diviniser lui-même. Il renonce à s'absolutiser lui-même. Il refuse d'absolutiser son humanité historique et il s'efface devant l'ultime en rendant l'infini à l'infini et le fini au fini²⁵⁷.

Quant à la résurrection, elle fait « surgir la vie nouvelle à laquelle nous sommes appelés, parce qu'elle fait naître en nous l'être nouveau, la créature nouvelle conforme à la volonté de

²⁵⁴ P. TILlich, *Le christianisme et les religions*, p. 165.

²⁵⁵ A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, p. 362.

²⁵⁶ A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, p. 363.

²⁵⁷ Cf. A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, p. 363-364.

Dieu, et à la vérité qu'il a inscrite en nous à la création : la résurrection permet ainsi d'identifier toutes les percées de la vie nouvelle dans d'autres traditions »²⁵⁸.

²⁵⁸ A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, p. 363.

Conclusion générale

Dans le présent travail, nous nous sommes interrogés sur les rapports entre la finitude et la transcendance à la fois dans la pensée tillichienne et dans la pensée bouddhiste. La problématique soulevait deux questions principales. Premièrement, à travers ces deux courants de pensée, il s'agissait de savoir comment la transcendance peut rejoindre l'être humain dans sa finitude? Deuxièmement, nous avons voulu comprendre comment Paul Tillich envisageait dans sa théologie la rencontre avec le bouddhisme et quelles étaient les caractéristiques d'un dialogue interreligieux authentique.

Tentons de retracer les grandes étapes de ce parcours. La première grande étape concerne la conception anthropologique de Paul Tillich et plus particulièrement sa conception de la finitude humaine. Nous avons pu constater dans la pensée tillichienne que l'homme est aliéné dans les conditions de son existence. Il est profondément séparé de sa nature essentielle : il s'agit d'un être en tension entre son essence et son existence, mais il n'est jamais totalement coupé de son fondement que le théologien allemand appelle *l'Ultimate Concern*. En effet, l'homme possède en lui une structure ontologique implicite, une « connaissance qui reçoit » qui lui permet de se poser la question du sens de la vie, c'est-à-dire de ce qui le préoccupe ultimement. Il est donc un être fini porté par l'infini. Dans les conditions existentielles qui le définissent, l'être humain accepte difficilement les marques de sa finitude. Il ressent profondément en lui la menace du non-être et tente de lui résister en imaginant pouvoir faire face à l'impermanence des choses et de son « moi » fragile. Par son refus d'accepter sa finitude et de reconnaître son aliénation existentielle, sa liberté l'écarte de sa destinée ultime et de l'appel profond de son être. Il tombe ainsi dans le désespoir. Or pour Tillich, la foi est la réalisation positive de ce qui se vit négativement dans l'aliénation. C'est celui qui a ressenti le choc métaphysique du non-être qui peut comprendre l'idée de Dieu. Celui-ci est le fondement de l'être, la puissance d'être, la profondeur infinie qui est à la fois est en l'homme et qui le transcende. C'est cette profondeur qui suscite en l'être humain le désir de se dépasser. Être religieux, c'est donc être saisi par la préoccupation ultime au sujet de la réalité ultime. En ce sens la religion est la substance de toute culture et toute expérience humaine est une expression de l'inconditionné. La grâce est ce don immérité que l'homme reçoit et qui lui permet de penser l'espérance et la réunification. Sur terre, cette réunification est toujours fragmentaire car l'homme est déchiré et dans cette fracture prennent place le mal, le péché et les structures de destruction à l'œuvre dans le monde. Tillich ne considère pas la finitude comme un mal mais comme une condition à accepter dans le but de la transcender et de la justifier. De même, les cultures comme les religions doivent reconnaître l'élément inconditionné présent en elles et lutter contre la tentation d'élever le fini au statut d'infini. C'est le principe protestant de la justification qui permet à Tillich de rendre le fini à l'homme et l'infini à Dieu.

La deuxième étape du travail concerne la vision de l'homme dans le bouddhisme. Dans ce courant de pensée, la finitude humaine se caractérise par la souffrance en raison de l'ignorance de l'esprit quant à la connaissance de ses propres mécanismes. Il n'y a pas de

notion de péché mais il existe une sorte d'aveuglement inhérent à la condition humaine par rapport à la vraie réalité, qu'est la vacuité. L'homme s'illusionne dans le monde des apparences et s'accroche à un « moi » inexistant et totalement impermanent. Il construit ainsi son monde en croyant à la permanence des choses et des êtres. Son attachement au moi crée une soif d'existence qui l'entraîne sans cesse dans les mondes du *samsāra*, en créant des forces karmiques récurrentes. C'est toujours cette soif d'existence qui provoque des réactions égotiques douloureuses. Or, la vacuité nous apprend que la vraie réalité est l'insubstantialité des choses et que la connaissance sujet/objet est une projection de l'esprit. Toutefois, l'homme considère que la réalité d'enveloppement, c'est-à-dire celle de la coproduction conditionnée, est la seule réalité véritable. En ce sens, l'âme ou l'esprit se résume à des flux de conscience donnant l'illusion que le « moi » existe. Nous avons pu constater que le bouddhisme utilise un meta-concept pour exprimer la vacuité de la réalité. Ce meta-concept permet au bouddhisme de prendre distance par rapport à la notion classique de concept. Se révélant d'abord comme courant pragmatique et existentiel, le but du bouddhisme est d'élever la pensée au-dessus de la pensée et d'insister sur le cheminement spirituel de l'être humain pour lui permettre d'atteindre l'éveil et sortir de la souffrance. En effet, pour le bouddhisme, tout homme a la nature de Bouddha en lui, la bouddhité qui rend possible le chemin vers le salut. Cet « élément de claire lumière » en l'homme est vide de substance. Il s'agit d'un espace ouvert de possibles et de vacuité pure.

Après avoir analysé ces deux conceptions de l'homme et leur manière de rendre compte de la finitude en rapport avec la transcendance, nous tentons une comparaison entre les deux courants de pensée. A travers cette approche comparée, nous précisons deux points importants pour mener à bien cette comparaison. Tout d'abord, il s'agit d'éviter toute tentation de faire du concordisme, en respectant la particularité du christianisme et celle du bouddhisme. Ensuite, nous souhaitons comprendre en profondeur les concepts propres à chacun des deux courants en les confrontant dans leur tension respective. Cette manière de procéder permet une confrontation sérieuse entre des théologies différentes et renvoie chacune à sa propre pensée.

Nous avons pu ainsi comparer le rapport au monde, la nature et l'expérience de l'ultime, la notion de salut et la manière de se libérer de la finitude dans le bouddhisme et le christianisme. Nous avons constaté de multiples divergences mais aussi des points d'accrochage et de tension. C'est principalement dans la dernière partie du travail concernant la typologie dynamique de Paul Tillich que nous dégageons les enjeux liés au présent travail. En effet, par sa typologie dynamique, Tillich accepte de rencontrer le bouddhisme dans son authenticité et toute sa richesse. C'est son concept d'*Ultimate Concern*, considéré comme transcendance absolue de Dieu qui permet à Tillich d'engager le dialogue avec les autres religions. En reconnaissant que le christianisme est une religion comme les autres et que toutes les religions doivent trouver en elles le critère pour lutter contre la tentation démonique, Tillich ne fait pas du christianisme une religion supérieure aux autres. Au contraire, toutes les religions sont universelles et particulières. Mais il faut toujours qu'il y ait cet écart entre le Dieu au-dessus de Dieu et les structures symboliques qui tentent de signifier l'absolu. Chaque religion doit donc à la fois conserver sa particularité et en même temps s'autocritiquer par rapport à elle-même et à sa façon de considérer la transcendance. Toutes les religions doivent ainsi s'inscrire dans ce mouvement de dépassement d'elles-mêmes. C'est dans ce mouvement

d'autocritique et d'autodépassement que le dialogue interreligieux est possible.

Toutes ces réflexions à propos du présent travail nous amènent à dégager quelques points importants pour notre conclusion.

Premièrement, la pensée tillichienne comme la pensée bouddhiste insistent toutes deux sur l'idée que la question de l'ultime fait partie de notre nature humaine mais que l'homme s'est détourné de sa vraie nature dans les conditions de son existence. L'inquiétude existentielle du « d'où venons-nous ? » et du « où allons-nous ? » concerne l'homme dans sa destinée profonde. Y-a-t-il une parole de transcendance qui puisse, au cœur même de l'immanence, toucher l'homme et concerner la réalisation effective de son être ? Cette question n'est pas seulement théologique ; elle reste fondamentalement une question philosophique dans la mesure où elle rejoint l'homme dans sa recherche du bonheur et dans la préoccupation qu'il a de réussir sa vie. Se préoccuper du sens, c'est aussi accepter de faire place en soi-même à un certain vide qui nous rend disponible et nous libère de l'affairement quotidien souvent trompeur et illusoire. En ce sens, le bouddhisme nous apporte la légèreté de l'être et de la pensée. Comme l'écrit Tillich : « Dans la situation actuelle, ce qui est décisif, c'est que nous sachions entendre sous toutes ses formes la question où il en va ultimement de la vie, et que nous sachions exprimer cela à notre façon, dans notre liberté intérieure »²⁵⁹. En réalité, il s'agit de rejoindre les trois questions que Kant pose à propos de l'homme : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Ces trois questions sont importantes à la fois pour le croyant comme pour l'athée car le salut ne concerne pas seulement le monde de l'au-delà mais bien le monde dans lequel nous vivons ici-bas.

Deuxièmement, si la théologie doit revisiter certains de ses concepts à la lumière de la science actuelle, comme par exemple le concept de causalité, et doit envisager la création comme jeu, don ou gratuité, elle doit également revisiter les concepts classiques de la religion à la lumière des sciences humaines toujours plus pointues dans leurs connaissances de l'homme, afin de pouvoir toucher l'homme d'aujourd'hui et le sensibiliser à la réponse chrétienne. Ainsi, les notions de « salut », de « rédemption », de « destinée » doivent pouvoir résonner au plus profond de l'être humain qui cherche à donner un sens à sa vie dans une société toujours plus « déshumanisante » et plus « sécularisante ». Comme le souligne Adolphe Gesché, dans son livre *La destinée*, « l'homme est un être qui a besoin de savoir qu'il ne s'est pas fait lui-même (création), d'être révélé à lui-même (révélation), d'entrevoir que la signification de sa vie est arrimée à ce qu'il ne sait pas encore (rédemption). Bref, l'homme, tout homme, est un être qui n'est pas seulement l'être intelligent (*logikon*), l'être social (*politikon*) et l'être parlant (*logon echon*) d'Aristote, mais – de quelque manière qu'on le comprenne – un être créé, un être révélé et un être sauvé (un être en quête d'un accomplissement) »²⁶⁰. En fait l'enjeu de la destinée humaine revient à poser cette question fondamentale : « sommes-nous des êtres vivants dont l'horizon est la mort ou des êtres mortels dont l'horizon est la vie ? »²⁶¹. Cette question nous fait prendre conscience que nous avons reçu l'existence et que nous ne sommes pas à l'origine de notre propre vie. L'insistance de Tillich sur l'aliénation humaine nous

²⁵⁹ Jean-Marc AVELINE, *Paul Tillich (Artisans du dialogue)*, Marseille, Publications Chemin du Dialogue, 2007, p. 115.

²⁶⁰ Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser. V. La destinée*, Paris, Cerf, 2004, p. 13.

²⁶¹ André FOSSION, *Une nouvelle fois. Vingt chemins pour recommencer à croire*, Bruxelles-Montréal-Paris, Éditions Lumen Vitae-Novalis- Éditions de l'Atelier/ Éditions Ouvrières, 2004, p. 90.

donne à penser que dans le royaume de Dieu il n'y a plus cette distinction entre le sacré et le profane car il n'y a plus de conflit entre hétéronomie et autonomie : tout est théonome. Il y a donc une vocation propre à l'homme : celle de s'autotranscender et de répondre à l'appel de Dieu, mais pas de n'importe quel dieu.

Troisièmement, le Dieu au-dessus de Dieu de Tillich nous donne la possibilité de repenser le « concept » de Dieu au XXI^e siècle, à une époque où l'homme est en perte de sens et où le religieux prend de multiples formes. Ce Dieu au-dessus de Dieu nous permet de réfléchir à la mort de Dieu qui avait été annoncée au XX^e siècle par le philosophe Nietzsche. En définitive, quel est ce Dieu qui est mort ? Ne représente-t-il pas ces multiples et fausses représentations de Dieu qui défigurent sans cesse l'absolu et le dénaturent au détriment du Dieu vivant radicalement différent de toutes nos représentations humaines ?

Quatrièmement, dans son dialogue avec le bouddhisme, Tillich insiste sur la présence d'éléments religieux communs aux différentes religions. Les symboles religieux ne sont donc pas exclusifs les uns des autres. Chaque religion les possède de manière virtuelle et les agence en fonction de sa propre révélation. Il y a ainsi pour le théologien une unité dialectique entre les religions qui permet le dialogue interreligieux. « Parce que cette unité est dialectique, il existe entre les religions des différences d'accents, discernables à la façon dont elles opèrent un dépassement du fondement sacramentel, qui constitue leur base commune. La mise en place d'une typologie dynamique permet d'entrevoir des analogies structurelles entre les religions, analogies qui, mettant en valeur les ressemblances sans négliger les différences, constituent le présupposé de toute rencontre interreligieuse »²⁶². Cette typologie nous paraît intéressante pour le dialogue entre les religions car elle met en évidence le caractère vivant et évolutif de toutes les religions et nous fait prendre conscience que chacune se donne une orientation plus spécifique en fonction des éléments religieux qui dominent. Ainsi en Inde, les religions ont une orientation plus mystique alors que les religions abrahamiques ont davantage une orientation éthique ou prophétique. Cependant, toutes ces orientations sont présentes ou implicites en chaque religion. Cette typologie apporte une fécondité au dialogue interreligieux²⁶³.

Enfin, nous mettons en exergue le fait que Tillich a toujours considéré la philosophie comme une richesse pour la théologie. Nous souhaitons ici faire une parenthèse afin de montrer combien l'étude en profondeur des concepts permet aux religions de mieux cerner les enjeux de leurs différentes conceptions théologiques. Pour rappel, Tillich a repris le concept de *me on* à la philosophie grecque dans le but d'intégrer le non-être dialectique. Ce concept de non-être dialectique signifie que tout ce qui participe à la puissance d'être, a un commencement et une fin. Tous les êtres finis participent de l'être et du non-être. C'est dans le choc métaphysique et plus principalement à travers l'expérience de l'angoisse que l'homme est confronté au néant. Heidegger a bien analysé ce rapport entre l'être et le néant. Chez ce penseur de la différence ontologique, le néant est requis pour la révélation de l'être. Il est même l'essence de l'être. Tillich se rapproche sans doute fort de Heidegger lorsqu'il estime que le non-être dialectique est lié au problème de la finitude. Quand l'être humain prend conscience de sa contingence ou de sa finitude, il prend conscience du non-être qui le menace. Alors que le non-être absolu

²⁶² J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*, p.550.

²⁶³ Cf. J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*, p. 549-554.

reste radicalement opposé et extérieur à l'être, c'est le non-être relatif qui, puisant sa force de négativité dans le non-être absolu, devient la plus grande menace au sein même de l'être. Lorsque nous pensons le néant, nous sommes obligés de penser le non-être comme possible par rapport à l'être et donc nous forçons la pensée à « savoir penser quelque chose qui ne serait pas quelque chose »²⁶⁴. En réalité, le non-être n'est plus simplement une absence d'être, il est ce pouvoir de néantisation à l'œuvre dans l'être même qui cherche à le détruire constamment²⁶⁵. Dans l'histoire de la philosophie grecque, les présocratiques comme Parménide et Héraclite se sont laissés interpeller par le problème de la permanence et du changement à l'œuvre dans la *phusis* ou nature. Même si Parménide est reconnu pour avoir développé une pensée de l'Être, substance fondamentale de tous les étants, sphère bien arrondie, indivisible, immuable et parfaite, excluant tout changement ou non-être, son poème, *De la nature*, intègre bien le dé-voilement de la dualité, c'est-à-dire la voie du multiple ou de l'opinion. Lorsque la déesse lui révèle la vérité (*alèthèia*), cette vérité comprend aussi bien les opinions (*doxa*) des mortels que la vérité « vraie ». Il faut donc saisir l'être dans sa manifestation et la voie de la *doxa* n'est pas celle de l'erreur comme l'interprète Platon. Dans la philosophie de Parménide, le non-être est donc requis pour l'être. En fait, malgré l'affirmation que « Être et Penser sont le Même », l'ontologie parménidienne rencontre le problème de la tension entre l'un et le multiple. Jean Beaufret souligne dans son étude concernant le poème de Parménide que l'interprétation des vers grecs 31 et 32 est la plus controversée du poème²⁶⁶. En effet, de multiples traductions sont proposées dont nous retenons celle-ci : « il faut donc que tu sois instruit de toutes choses : aussi bien du cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, que des opinions des mortels, qui ne fondent pas de conviction vraie. Pourtant, de toute manière, tu apprendras cela aussi : comment il fallait que les apparences traversent toutes choses en permanence à travers le tout, de manière convaincante »²⁶⁷, ou celle proposée par Jean Beaufret : « Or il faut que tu sois instruit de tout, du cœur sans tremblement de la vérité, sphère accomplie, mais aussi de ce qu'ont en vue les mortels, où l'on ne peut se fier à rien de vrai. Mais oui, apprend aussi comment la diversité qui fait montre d'elle-même devait déployer une présence digne d'être reçue, étendant son règne à travers toutes choses »²⁶⁸.

Il semble que depuis les présocratiques notamment avec la pensée parménidienne, la réflexion philosophique sur le mystère de l'être oblige nécessairement le passage à une réflexion sur le non-être dialectique qui inclut automatiquement la notion de changement et de devenir. Cette conception du devenir nous permet de mieux concevoir une pensée radicalement différente de la pensée occidentale et qui est celle de la vacuité dans le bouddhisme. Nous pourrions aujourd'hui nous poser de multiples questions sur la pertinence des notions de « vide », de « virtualités ouvertes », de « rayonnement » face à certaines théories scientifiques récentes. Ainsi, « la théorie de l'ordre implicite ou implié de l'univers proposée par le physicien et philosophe David Bohm. L'ordre implié serait ce que le Dzogchen appelle la présence de tous

²⁶⁴ Jean-Pierre LEMAY, *Se tenir debout. Le courage d'être dans l'œuvre de Paul Tillich*, Paris, Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2003, p.197.

²⁶⁵ Cf. J-P. LEMAY, *ibid.*, p. 200-201.

²⁶⁶ Cf. Jean BEAUFRET, *Parménide. Le poème*, (Epiméthée), Paris, P.U.F, 1984, 2è éd., p. 23.

²⁶⁷ Notes manuscrites d'un cours de philosophie dans les années 1984.

²⁶⁸ Jean BEAUFRET, *Parménide. Le poème*, (Epiméthée), Paris, P.U.F, 1984, 2è éd., p. 79.

les possibles (*Ihun grub*), "avant" son déploiement »²⁶⁹. Ce physicien redéfinit les notions de temps, d'espace et de causalité dans l'univers physique et redéfinit également les relations entre l'esprit et la matière²⁷⁰. Avec le meta-concept de la vacuité, nous prenons conscience de la fragilité de notre existence et de sa vulnérabilité. Nous réalisons combien la vie vaut la peine d'être vécue au-delà de toute espérance mais non point sans accepter les limites de notre finitude.

²⁶⁹ P. CORNU, *A l'origine du mal, l'ignorance*, p. 39.

²⁷⁰ Cf. P. CORNU, *A l'origine du mal, l'ignorance*, p. 39-40.

Bibliographie

- AVELINE Jean-Marc, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch* (Cogitatio Fidei, 227), Paris, Cerf, 2003.
- AVELINE Jean-Marc, *Paul Tillich* (Artisans du dialogue), Marseille, Publications Chemin du Dialogue, 2007.
- BAREAU André, *En suivant Bouddha*, Paris, Editions du Félin, Philippe Lebaud, 2000.
- BEAUFRET Jean, *Parménide. Le poème*, (Epiméthée), Paris, P.U.F, 1984, 2^e éd.
- CORNU Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2006, 2^e éd. revue et augmentée.
- CORNU Philippe, *Vasubandhu. Cinq traités sur l'esprit seulement* (Trésors du bouddhisme), Paris, Fayard, 2008.
- CORNU Philippe, *A l'origine du mal, l'ignorance*, dans *Teilhard aujourd'hui. L'espérance à l'épreuve du mal*, 41 (mars 2012); p. 32-42.
- CORNU Philippe, *La vision de l'autre dans le bouddhisme*, dans *Culture et religions en dialogue*, Colloque interreligieux de Thessalonique, 16 octobre 2012.
- DESHAYES Laurent, *La vie sans demeure*, dans *Le Monde des religions. Le message du Bouddha*, Hors-série, 18, p. 48-52.
- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Ed. Quadrige/PUF, 2008.
- FOSSION André, *Une nouvelle fois. Vingt chemins pour recommencer à croire*, Bruxelles-Montréal-Paris, Éditions Lumen Vitae-Novalis-Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004.
- GESCHÉ Adolphe, *Dieu pour penser. V. La destinée*, Paris, Cerf, 2004.
- GOUNELLE André, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, dans *Laval théologique et philosophique*, 54, 2 (1998), p. 349-366.
- JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon-Mame, 1994.
- KANT Immanuel, *Critique de la raison pure* (Collection Folio essais, 145), Paris, Gallimard, 1990.
- LAVIS Alexis, *La philosophie du rien*, dans *Le Monde des religions. Le message du Bouddha*, Hors-série, 18, p. 72-76.
- LEMAY Jean-Pierre, *Se tenir debout. Le courage d'être dans l'œuvre de Paul Tillich*, Paris, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 2003.

- LENOIR Frédéric, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Spiritualités vivantes), Paris, Albin Michel, 2011, 2^e éd. revue et augmentée.
- NEWLAND Guy, *Apparence et réalité. Les deux vérités dans les quatre systèmes philosophiques du bouddhisme*, tr. V. Rouanet, s.l., Publications Kunchab, 2000.
- O'LEARY Joseph S., *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes* (Collection de métaphysique. Chaire Etienne Gilson), Paris, Puf, 2011.
- SCHEUER Jacques, *Un chrétien dans les pas du Bouddha* (L'Autre et les autres, 11), Bruxelles, Lessius, 2009.
- SESBOUÉ Bernard, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999.
- SIEGWALT Gérard, *La théologie de la culture de Paul Tillich. Sa portée pour la rencontre des cultures et des religions au cœur de la crise de la civilisation moderne*, dans *Revue des sciences religieuses*, 83, 4 (2009), p. 1-17. En ligne sur <http://www.premiumorange.com/theologie.protestante/gerardsiegwalt/pdf/2009%20tex%20theol%20culture%20tillich.pdf> (consulté le 1^{er} août 2013).
- SILBURN Lilian, *Aux sources du bouddhisme*, tr. L. Silburn, Paris, Fayard, 1997, 2^e éd. revue et augmentée.
- TAVARD Georges, *Initiation à Paul Tillich. Une théologie moderne*, Paris, Editions du Centurion, 1968.
- TILLICH Paul, *Le christianisme et les religions*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- TILLICH Paul, *La dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement (1919-1926)*, introduction de J. RICHARD, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, 1990.
- TILLICH Paul, *Le Dieu au-dessus de Dieu* dans André GOUNELLE (éd), Paul TILLICH, *Dieu au-dessus de Dieu. Recueil d'articles choisis et présentés par André GOUNELLE* (Petite bibliothèque protestante), tr. M. Hébert et J. Blondel, Paris, Les Bergers et les Mages, 1997.
- TILLICH Paul, *Le courage d'être*, tr. Jean-Pierre LEMAY, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, 1999.
- TILLICH Paul, *Théologie systématique I. Introduction. Première partie : Raison et Révélation*, tr. A. GOUNELLE, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, 2000.
- TILLICH Paul, *Théologie systématique II, Introduction. Deuxième partie : L'être et Dieu* tr. A. GOUNELLE, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, 2003.

TILLICH Paul, *Théologie systématique III. Introduction. Troisième partie : L'existence et le Christ*, tr. A. GOUNELLE, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, 2006.

TILLICH Paul., *Dynamique de la foi*, tr. A. GOUNELLE, Paris-Genève-Laval, Cerf-Labor et Fides-Les Presses de l'Université Laval, 2012.

VOILQUIN Jean, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès De Milet à Prodicos* (GF, 31), tr. Jean VOILQUIN, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

WENIN André, *Actualité des mythes. Relire les récits mythiques de Genèse 1-11*, Namur, Cefoc, 2001, 2^e éd. revue.

ZAHRNT Heinz, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXe siècle*, tr. A. LIEFOOGHE Paris, Cerf, 1969.

Table des matières

INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE: LA CONCEPTION ANTHROPOLOGIQUE DANS LA THÉOLOGIE DE PAUL TILICH	6
1. A LA FRONTIÈRE ENTRE THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE : UNE THÉOLOGIE VIVANTE.....	6
2. ABSOLUTISER LA TRANSCENDANCE : LE DANGER DE TOUTE RELIGION.....	7
3. A LA FRONTIÈRE ENTRE LE DOUTE ET LA FOI : DIEU AU DESSUS DE DIEU. L'EXPÉRIENCE DE L'ULTIME.....	9
4. LA CLARIFICATION DU CONCEPT DE LA RAISON. SA STRUCTURE ET SA PROFONDEUR.....	11
5. LA RAISON QUI APPELLE LA RÉVÉLATION	15
6. A LA FRONTIÈRE ENTRE LE NON-ÊTRE DIALECTIQUE ET LE NON-ÊTRE ABSOLU : LA QUESTION DE LA FINITUDE.....	18
7. LES CATÉGORIES ONTOLOGIQUES DE LA FINITUDE : ENTRE ÊTRE ET NON-ÊTRE.....	22
8. ENTRE ANGOISSE ET COURAGE : LE FINI PORTÉ PAR L'INFINI.....	24
9. ENTRE ESSENCE ET EXISTENCE : LA CHUTE ET L'ALIÉNATION	25
10. AU-DELÀ DU DÉSESPOIR, GRÂCE ET SALUT : LE COURAGE D'ÊTRE.....	31
DEUXIÈME PARTIE : LA VISION DE L'HOMME DANS LE BOUDDHISME	36
1. QUELQUES PRÉCISIONS.....	36
2. AUX SOURCES DU BOUDDHISME : LA FOI OU L'ÉVEIL EN BOUDDHA.....	37
3. LE BOUDDHA HISTORIQUE SĀKYAMUNI (SIDDHĀRTA GAUTAMA) ET SA RENCONTRE AVEC LA SOUFFRANCE	39
4. L'ORIGINE DE LA SOUFFRANCE ET LE DÉSIR-ATTACHEMENT	42
5. LA THÉORIE DU NON-SOI, ANĀTMAN ET LA COPRODUCTION CONDITIONNÉE.....	46
6. ÊTRE ET VACUITÉ.....	49
7. LE SAMSĀRA ET LA VOIE DE LIBÉRATION.....	53
8. LA NATURE DE BOUDDHA OU L'ÉVEIL INCONDITIONNÉ EN CHAQUE HOMME.....	55
TROISIÈME PARTIE : APPROCHE COMPARÉE ET CRITIQUE ENTRE LA PENSÉE TILICHENNE ET LA PENSÉE BOUDDHISTE	58
1. QUELQUES PRÉCISIONS À PROPOS DE LA MÉTHODE EMPLOYÉE POUR L'APPROCHE COMPARATIVE	58
2. LE RAPPORT AU MONDE CHEZ TILICH ET DANS LE BOUDDHISME	58
3. LA QUESTION DE L'ULTIME, UN ESPACE OUVERT	64
4. L'EXPÉRIENCE DE L'INCONDITIONNÉ : UN RESENTI EN PROFONDEUR	68
5. LE PROBLÈME DE LA FINITUDE : ALIÉNATION ET LIBÉRATION SPIRITUELLE	70
6. LA QUESTION DU SALUT	73
7. PAUL TILICH À LA RENCONTRE DU BOUDDHISME : POUR UN DIALOGUE AUTHENTIQUE.....	74
CONCLUSION GÉNÉRALE	81
BIBLIOGRAPHIE	87
TABLE DES MATIÈRES	90