

## Penser Dieu après Nietzsche à l'exemple de Karl Jaspers et Paul Tillich

Werner Schuessler

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/203>

DOI : [10.4000/leportique.203](https://doi.org/10.4000/leportique.203)

ISSN : 1777-5280

### Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2001

ISSN : 1283-8594

### Référence électronique

Werner Schuessler, « Penser Dieu après Nietzsche à l'exemple de Karl Jaspers et Paul Tillich », *Le Portique* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 09 mars 2005, consulté le 12 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/203> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.203>

---

Ce document a été généré automatiquement le 12 avril 2021.

Tous droits réservés

---

# Penser Dieu après Nietzsche à l'exemple de Karl Jaspers et Paul Tillich

Werner Schuessler

---

- 1 C'est une erreur de croire que Nietzsche appartient au passé. Cent ans après sa mort, Nietzsche est toujours un contemporain, particulièrement pour ceux qui se posent en adversaires. Peut-être est-il même, selon l'expression de Gabriel Marcel, « le plus actuel de tous les contemporains »<sup>1</sup>. En ce sens, on peut aussi être en accord avec le théologien catholique et philosophe de la religion, Bernard Welte quand il écrit : « Quelque chose s'est modifié en nous depuis Nietzsche, et nous ne pouvons plus nous situer, comme s'il n'avait jamais été »<sup>2</sup>.
- 2 Sans aucun doute c'est l'expression « Mort de Dieu »<sup>3</sup>, ce qui nous occupe aujourd'hui tout comme au temps de Nietzsche. C'est une expression qui entre temps est quasiment devenue un « bon mot ». Pour Nietzsche cette expression a une signification si profonde qu'il est difficile d'en percevoir toute la portée.
- 3 Nietzsche a caractérisé son époque avec la mort de Dieu : il s'est identifié à ce thème. Mais la mort de Dieu caractérise aussi notre époque présente. Car cent ans après sa mort, il semble que beaucoup de ce que Nietzsche, en visionnaire, avait vu venir, soit devenu réalité.
- 4 La pensée de Nietzsche est si profonde, elle a tellement de strates qu'elle échappe à toute critique superficielle. Il n'est pas possible d'apporter simplement une contradiction à des phrases isolées de Nietzsche – ce serait trop commode. Ainsi en est-il de cette affirmation centrale : Dieu est mort. Ici aussi il n'est pas évident de savoir comment comprendre l'expression. Il ne manque pourtant pas d'essais d'interprétation. Il suffit de rappeler ceux de Martin Heidegger<sup>4</sup>, de Jean-Paul Sartre<sup>5</sup>, de Martin Buber<sup>6</sup>. Derrière l'expression « mort de Dieu », se profile chez Nietzsche un sérieux existentiel qu'il est difficile de percevoir à sa juste mesure. Une chose est claire : il ne s'agit pas pour Nietzsche d'un banal athéisme. Et il ne s'agit pas non plus

d'une simple information. Nietzsche ne dit pas : « il n'y a pas de Dieu ». Il ne dit pas davantage : « je ne crois pas en Dieu ». Il dit : « Dieu est mort » ; il n'a plus de signification, il a disparu de la conscience des hommes. Et pour Nietzsche il en est bien ainsi, car ce n'est que de la sorte que l'homme peut vraiment devenir libre.

- 5 Quand on parle de la mort de Dieu, se pose la question : quel Dieu est mort ? Est-ce le Dieu des philosophes, ou le Dieu des religions, et plus précisément celui du christianisme ? Et une autre question surgit : après la mort de Dieu proclamée par Nietzsche, n'y a-t-il plus de religion ? Et encore se pose la question de savoir si après la mort de Dieu il peut y avoir une philosophie qui traite à nouveau de Dieu ?
- 6 Il ne fait pas de doute que l'affirmation de Nietzsche concerne d'abord le Dieu de la religion. Mais nous pouvons aussi transposer l'expression au niveau philosophique de l'idée de Dieu. Même si Nietzsche lui-même ne distingue pas toujours clairement ces deux conceptions de Dieu <sup>7</sup>. Car, sans aucun doute, en cette fin du xx<sup>e</sup> siècle le Dieu des philosophes semble également mort. Quoi qu'il en soit, la philosophie ne s'occupe plus de la question de Dieu. La philosophie aujourd'hui est largement de nature athée, au sens où elle a oublié Dieu.
- 7 Dans les réflexions qui vont suivre, je ne vais pas entrer dans le champ difficile des interprétations de Nietzsche. Je voudrais m'essayer à un débat sur la thèse nietzschéenne de la mort de Dieu selon la problématique de Karl Jaspers et de Paul Tillich. À ma connaissance, dans la discussion sur la mort de Dieu chez Nietzsche, on n'a pas jusqu'à présent, pris en considération Jaspers et Tillich <sup>8</sup>. Les livres de Jaspers sur Nietzsche sont certes connus de partout <sup>9</sup>. Mais on n'a pas encore réalisé que la notion de « foi philosophique » chez Jaspers pouvait aussi être comprise comme une réponse au problème soulevé par Nietzsche. De même, on peut interpréter la pensée du théologien protestant et philosophe de la religion, Paul Tillich, comme un débat constructif à propos de la position de Nietzsche. Jaspers cherche à dépasser Nietzsche avec sa « foi philosophique », Tillich, de la même façon, avec sa nouvelle formulation de la foi religieuse.
- 8 Chez Jaspers, nous le verrons, il en va de la survie du Dieu des philosophes et de la démonstration que l'alternative foi religieuse en Dieu ou nihilisme n'épuise pas le sujet. Il propose un chemin pour penser la transcendance philosophique sans pour autant écarter la liberté de l'homme. Avec cet avantage qu'en final ce Dieu reste absolument caché.
- 9 Pour Tillich il s'agit de montrer que l'authentique Dieu de la religion n'est pas celui que Nietzsche déclare mort. En ce sens Tillich, longtemps avant Eugen Biser <sup>10</sup>, a dans une perspective théologique fait remarquer que la critique de Nietzsche pouvait avoir des effets positifs sur la critique que la religion fait d'elle-même. Jaspers comme Tillich acceptent, à leur façon, la critique de Nietzsche et les éléments de vérité qu'elle contient, pour aboutir à une nouvelle compréhension de Dieu, un Dieu qui même au XXI<sup>e</sup> siècle est toujours vivant – et non pas mort.

Karl Jaspers

- 10 Il est bien connu que Jaspers<sup>11</sup> se retourne contre la religion révélée. À ses yeux, elle n'offre aucun champ de possibilités, car, selon lui, elle objectivise et sclérose Dieu. Voilà il ne peut que confirmer Emmanuel Kant en disant : « Si la révélation était une réalité, elle serait un désastre pour la liberté conquise de l'homme » <sup>12</sup>.

- 11 Pour Jaspers, il est manifeste, qu'un Dieu qui de « l'extérieur » fait irruption dans le monde de l'homme doit être combattu par l'homme. Du moins par l'homme d'aujourd'hui qui, conscient de sa maturité et de son autonomie, ne peut plus admettre sans autre questionnement ce qui est fondé sur la seule autorité. Jaspers lutte contre un tel Dieu qui impose une loi étrangère, qui cherche à nous dominer d'une façon hétéronome, qui exige obéissance et soumission. Jusque là Jaspers suit le chemin de Nietzsche.
- 12 Cependant il n'en tire pas les mêmes conséquences. Car il n'accepte pas l'alternative : révélation ou nihilisme. À cela il répond : « La force, le fait d'être donné de soi-même, la moralité, la libération et la liberté, le sérieux de l'inconditionnel restent possibles même quand est admis ce que le croyant de la révélation reconnaît et confesse »<sup>13</sup>. Pour lui est décisif le fait que : « la foi philosophique a une origine propre »<sup>14</sup>. Ce qui signifie que l'homme, en tant que croyant philosophique a un rapport propre à la transcendance qui certes est essentiellement différent de la foi religieuse et pourtant est tout aussi primitif que cette dernière. Ainsi la philosophie n'est ni athée ni un aminci de la religion.
- 13 Le Dieu des philosophes, la Transcendance comme ajoute Jaspers, n'est nulle part dans le monde. Elle échappe à la présence définitive et à la représentation : l'existence de Dieu ne peut être démontrée. Sa réalité est d'une nature radicalement différente de celle des réalités du monde. Jaspers dit expressément : « Le concept de Dieu ne produit aucune science en tant que connaissance universelle de Dieu qui permettrait d'explorer l'objet "Dieu". Car pour le savoir il n'y a pas de "Dieu" »<sup>15</sup>. Il est manifeste que Jaspers circonscrit le concept du savoir au domaine du savoir objectif. Ainsi il écrit : « Le savoir concerne le fini dans le monde »<sup>16</sup>. Et encore : « Ce qui peut être montré et démontré est compréhension finie dans un champ déterminé »<sup>17</sup>. Dans cette approche de l'être, la transcendance n'intervient pas. Derrière cette problématique se profile l'opinion que l'ancienne conception du savoir rationnel et croyant est remplacée par la trilogie moderne de science, de philosophie et de théologie<sup>18</sup>. Le savoir relève maintenant uniquement du domaine des sciences. Dans une représentation scientifique du monde clairement voulue, Jaspers définit Dieu essentiellement comme ce qui ne peut être objectivé, ne peut être connu, ne peut s'imposer et n'avoir de valeur universelle. Car aux yeux de Jaspers, une universalité ontologiquement conçue de la nature de la transcendance, valable pour chacun, paraît impossible. La vérité de la transcendance est davantage d'ordre historique et donc non-universelle ; elle est inconditionnelle, de ce fait elle n'a pas valeur universelle<sup>19</sup>.
- 14 En définitive, la transcendance chez Jaspers reste sans détermination. En fonction de cette approche, on ne peut rien dire d'autre que cette affirmation formelle et tautologique « *c'est ce que c'est* »<sup>20</sup>. Jaspers prétend que la transcendance nous parle par et dans des « chiffres ». Mais cette parole est radicalement différente de celle d'une religion révélée. Certes ce que Jaspers appelle « chiffre » est bien l'être qui permet à la transcendance de devenir présence. Mais la parole des chiffres ne révèle pas la divinité<sup>21</sup>. Car chaque positionnement de Dieu anéantirait sa transcendance.
- 15 Le combat de Jaspers contre une religion révélée est, en définitive, un combat contre la présence définitive du transcendant. Voilà pourquoi les chiffres ne sont pas, pour lui, des réalités objectives que l'on pourrait connaître ; ils échappent à toute expérience et

vérification qui auraient valeur universelle. Le contenu des chiffres ne peut être traité ni comme réalité, encore moins comme un savoir contraignant. « Les chiffres ne sont jamais la réalité elle-même de la transcendance, mais son possible langage »<sup>22</sup>. La transcendance elle-même ne se manifeste pas, elle reste cachée. En place de sa manifestation, entre en jeu le langage des chiffres. Quand, en revanche, on cherche à enfermer la transcendance dans la réalité, nous la perdons. En définitive c'est la notion même de divinité qui pousse Jaspers à renoncer à toute présence définitive.

- 16 Tout peut devenir chiffre de la transcendance. Est-ce que de ce fait le chiffre-Être ne devient pas quelque chose de banal ? À l'échelle des sciences, il en est bien ainsi. Mais il n'en va plus de même quand la transcendance elle-même devient échelle de mesure. Car en tant qu'exprimé dans sa propre objectivité, le chiffre est, pour Jaspers, un jeu qui ne prétend à aucune valorisation. En revanche, pour ce que Jaspers appelle « l'existence », le chiffre n'est pas un simple jeu. Ce qu'est le chiffre, comment il se manifeste sont autant de points décisifs pour l'existence<sup>23</sup>. Les chiffres ne doivent donc jamais être évidents, sinon le secret de Dieu en serait levé et nous nous retrouverions dans le dilemme exposé par Kant. Du fait de l'ambiguïté des chiffres, il s'en suit qu'il ne peut y avoir de compréhension objective, neutre des chiffres. Chaque interprétation se révèle davantage comme le « témoignage d'une expérience spécifique de chiffres »<sup>24</sup>. Les chiffres sont « généralement illisibles », ils doivent être « déchiffrés existentiellement »<sup>25</sup>.
- 17 En finale donc, le langage des chiffres ne révèle pas la divinité. Dieu reste, malgré les chiffres, purement et simplement caché, inconnu, absolument transcendant. Dans une formule lapidaire, Jaspers écrit : « Ce qu'est Dieu je ne le connaîtrai jamais »<sup>26</sup>. Le caractère du chiffre renvoie seulement à la présence de Dieu et non à sa connaissance. Des critiques ont, à juste titre, fait remarquer que les chiffres expriment quelque chose sur l'existence humaine et son rapport à la transcendance plutôt que sur la transcendance elle-même.
- 18 On trouve chez Jaspers des thèmes qui font penser à Nietzsche. Son combat contre une religion révélée qui, en définitive, est un combat contre toute autorité et révélation, au nom de la liberté de l'homme. Mais, à l'inverse de Nietzsche, ceci ne conduit pas, chez Jaspers, à un refus fondamental de Dieu, mais seulement à un rejet de l'idée religieuse de Dieu. Jaspers, en revanche, reste attaché à l'idée philosophique de Dieu. Mais par peur de tout positionnement, ce Dieu reste en définitif caché. Certes les chiffres ont pour l'existence une signification décisive : l'homme prend les chiffres avec un sérieux inconditionné. Mais en définitif, ils n'expriment rien sur la transcendance elle-même. Si Jaspers est convaincu du « *que* » Dieu peut être expérimenté dans le champ de la liberté, le « *ce* » qu'il est, reste caché. Ce n'est qu'ainsi qu'il pense pouvoir concilier la foi en Dieu avec la liberté humaine. En ce sens, on peut qualifier la pensée de Jaspers comme une forme radicale de « théologie négative » ou aussi comme une transposition radicale de l'interdit biblique de toute image de Dieu.
- Paul Tillich
- 19 Jaspers cherche à dépasser le dilemme, autonomie – hétéronomie en refusant la révélation. Sa foi philosophique reste cependant « en suspens » comme il aime à le dire lui-même. Tillich,<sup>27</sup> en revanche, cherche à résoudre ce dilemme dans le cadre même de la foi religieuse, dans une confrontation critique et constructive avec Nietzsche.

- 20 Tillich s'attaque d'une façon différenciée au problème de l'athéisme. Au centre de sa pensée, il y a la définition de la religion comme « ce qui nous concerne inconditionnellement ». En ce sens très large, chacun a une religion, car tout homme possède, en tant qu'homme, quelque chose qui le concerne inconditionnellement et de ce fait une foi, même si celle-ci peut également se porter sur du fini. Dans le dernier cas nous avons, selon Tillich, affaire à une quasi-religion. Max Scheler a une vision identique quand il dit que chaque homme a un Dieu ou une idole.
- 21 L'athéisme, aux yeux de Tillich, serait donc le refus de ce désir inconditionnel. Ce qui veut dire que la seule forme pensable d'athéisme reviendrait à une indifférence face à cette question des plus urgente. Reste cependant la question de savoir si un tel athéisme est absolument possible<sup>28</sup>. Peut-on réellement récuser tout désir inconditionnel ? Peut-on, en ce sens, être vraiment athée ? Dans un de ses « discours religieux », Tillich répond de la façon suivante : « Que rien ne nous concerne ou que quelque chose nous concerne inconditionnellement, voilà l'alternative. Même le cynique est encore passionnément intéressé à *une* chose, à savoir que *rien* ne l'intéresse plus. Telle est sa contradiction intérieure. Ceci montre que son attitude n'est pas la solution »<sup>29</sup>. L'athéisme, au sens d'un refus de tout désir inconditionnel, paraît donc impossible.
- 22 En revanche Tillich perçoit la profonde visée de l'athéisme quand il affirme qu'aucune authentique religion ne peut être pensée sans un élément athée. Que veut dire Tillich ? Il veut dire que tous les « noms » donnés à Dieu sont inadéquats<sup>30</sup>. En ce sens, le nom « Dieu » est une suppléance de l'ultime pensé dans l'acte religieux, à savoir l'inconditionné transcendant. Cet ultime pensé dépasse le positionnement d'un être, y compris d'un être suprême<sup>31</sup>. Pour autant qu'un tel être est positionné dans l'acte religieux, il est de nouveau « annulé ». Cette annulation, cet athéisme « immanent » à l'acte religieux, selon la formule de Tillich, expriment précisément la profondeur de l'acte religieux. Car là où cette annulation disparaît, l'inconditionné devient un objet, c'est-à-dire quelque chose de fini. « C'est la fonction religieuse de l'athéisme, écrit Tillich, de constamment rappeler que dans l'acte religieux, il en va de l'inconditionné transcendant et que les objets ne sont pas les substituts de l'inconditionné à partir desquels un débat sur son existence ou sa non-existence serait possible »<sup>32</sup>. Ces considérations traduisent la conviction de Tillich que le langage religieux doit nécessairement avoir un caractère symbolique. Ce faisant, il s'en prend à une compréhension littérale du langage religieux qui entraînerait Dieu sur le domaine du conditionné.
- 23 Revenons à la question de savoir où positionner celui qui nie Dieu ? Dans une lettre de 1918 à son ami Emmanuel Hirsch, on peut déjà lire : « Douter de Dieu est impossible et ne pas douter de Dieu est impossible. Le premier aspect concerne le contenu et le deuxième le mode d'objectivation »<sup>33</sup>. L'athéisme, selon Tillich, ne peut donc être efficace que au niveau du mode d'objectivation. Ce qui signifie que je puis réfuter, nier le mode d'objectivation. Par conséquent, l'athéisme est en profondeur fondé sur le fait que l'on pose Dieu comme un « être à côté d'autres ». Ce Dieu est un objet pour nous sujet, et en même temps nous devenons objet pour lui sujet. Un tel processus est insupportable à l'homme. En faisant allusion à Nietzsche, Tillich écrit : Ce Dieu « dérobe ma subjectivité parce qu'il est tout puissant et omniscient. Je me défends contre cela en cherchant à le transformer en objet, mais j'échoue et finis par sombrer dans le

désespoir. Dieu apparaît comme le tyran invincible, l'être face auquel tous les autres sont sans liberté et sans subjectivité. Il nous apparaît comme les tyrans de notre époque qui, au moyen de la terreur, cherchent à transformer les hommes en purs objets, en choses parmi les choses, en roulettes d'une machine qu'ils dirigent. Il devient le spécimen de ce contre quoi se révolte l'existentialisme. Il est le Dieu dont le meurtrier, selon Nietzsche, affirme qu'il doit être tué, parce que personne ne peut supporter d'être réduit à n'être que le simple objet d'un savoir absolu et d'une domination absolue »<sup>34</sup>. Selon Tillich cette forme d'athéisme est justifiée en tant que réaction contre un Dieu qui, en réalité, est une idole.

- 24 À un autre endroit, Tillich reprend cette idée : « Le Dieu démoniaque que Nietzsche ne pouvait souffrir et qui réapparaît constamment dans l'histoire de la religion, est un être à côté d'autres, certes l'être suprême avec une prétention à l'absolu ; voilà pourquoi c'est un Dieu polythéiste. Même s'il est le dernier, après que tous les autres aient été vaincus, - il est un démon au nom divin. Il est en fait le principe même de l'autorité hétéronome, il se profile à l'arrière-plan de toutes les autres autorités hétéronomes »<sup>35</sup>.
- 25 Le premier pas vers l'athéisme se trouve toujours dans une théologie qui rabaisse Dieu au niveau des choses qui peuvent être mises en doute. Alors l'athée a beau jeu. Pour Tillich il est tout à fait dans son droit, de bousculer un tel fantôme avec toutes ses caractéristiques.
- 26 Ce qui en moi cherche à tuer un tel Dieu, n'est autre que Dieu lui-même, aux yeux de Tillich. Et il s'explique : « On pourrait l'appeler "Dieu au-dessus de Dieu", c'est-à-dire au-dessus de ce Dieu qui est l'être suprême et la cause de toute autorité hétéronome hypostasiée. Le vrai Dieu, le Dieu qui est au-dessus de ce Dieu considéré comme un être, nous délivre de l'autorité totalitaire du Dieu polythéiste suprême qui, en vérité, est un démon »<sup>36</sup>. Ceci signifie donc : « Quand on est vraiment saisi par l'inconditionnel, Dieu ne peut être nié qu'au nom même de Dieu »<sup>37</sup>.
- 27 Quand nous expulsions Dieu de notre conscience, quand nous repoussons Dieu, quand nous affirmons sa non-existence, nous savons au fond « que ce n'est pas lui que nous réfutons et expulsions mais son image défigurée. Nous savons que nous pouvons le nier parce que c'est lui qui nous pousse à le nier »<sup>38</sup>. Voilà pourquoi Tillich peut affirmer d'une façon paradoxale : « Celui qui réfute inconditionnellement Dieu avec passion, affirme Dieu parce qu'il témoigne de quelque chose d'inconditionnel »<sup>39</sup>. À l'arrière-plan de ces considérations on voit se modifier la compréhension de la doctrine protestante de la justification. Ce principe, pour Tillich, ne se réfère pas seulement au domaine religieux moral, mais également au domaine religieux intellectuel. Ce n'est pas seulement le pécheur, mais également celui qui doute qui est justifié par la foi. Le doute, oui même le doute en Dieu, ne doit pas, aux yeux de Tillich, nous séparer de Dieu. Et ceci est logique dans la mesure où pour Tillich sa conception personnelle de la foi inclut toujours le doute.
- 28 Mais, pour lui, l'athéisme n'est pas seulement une réaction contre un Dieu, qui en réalité est une idole. Il peut aussi être une forme d'hostilité contre le Dieu qui représente la loi et de ce fait tout ce que l'existence comporte de déchirement intérieur, de désespérance, de non-sens. Tillich l'exprime d'une façon très dure : « Un Dieu que nous supportons facilement, un Dieu devant lequel nous n'avons pas besoin de nous cacher, un Dieu que nous ne haïssons pas, un Dieu dont nous n'avons jamais souhaité l'anéantissement, n'est en vérité pas un Dieu. Il n'existe pas »<sup>40</sup>.

- 29 L'athée déteste le miroir qui lui fait voir ce qu'il devrait être. Le divin signifie toujours une mise en cause de tout ce qui paraît bon à l'homme. C'est pour cette raison que l'homme veut repousser le divin, il veut le marginaliser, il veut le crucifier. « Car le divin, écrit Tillich, n'accomplit pas l'humain ; il révolutionne l'humain. Voilà pourquoi l'humain doit lui-même se défendre contre le divin, il doit le rejeter et essayer de l'abattre »<sup>41</sup>.
- 30 Quand nous nous représentons Dieu en un père bienveillant qui nous promet immortalité et bonheur éternel, il n'y a aucune raison de fuir ce Dieu. Mais pour Tillich ceci ne correspond pas à une image de Dieu ; c'est une image de l'homme lui-même qui cherche à se faire une image de Dieu à ses propres fins. En ce sens, Nietzsche connaissait la richesse et la force de l'idée de Dieu mieux que beaucoup de chrétiens<sup>42</sup>. Tillich, dans ce contexte, se réfère au Zarathoustra de Nietzsche. Le plus laid des hommes a tué Dieu parce qu'il savait que Dieu regarde avec des yeux qui voient tout. Et l'homme ne peut pas supporter que vive un tel témoin. Tillich interprète ainsi cette image : « Nietzsche montre la solution, qui révèle la totale impossibilité de l'athéisme. Le meurtrier de Dieu "Le plus laid des hommes", se soumet à Zarathoustra parce que celui-ci l'a reconnu et démasqué avec une intuition divine jusque dans ses profondeurs. Le meurtrier de Dieu retrouve Dieu dans un homme. Il n'a pas réussi à tuer Dieu. Dieu est revenu sous les traits de Zarathoustra et dans cette nouvelle phase du monde qu'annonce Zarathoustra. Dieu réapparaît toujours soit en quelqu'un soit en quelque chose. Il ne peut être assassiné. Telle est l'histoire de tout athéisme »<sup>43</sup>.
- 31 Dieu est proche de chacun, il vit en nous... Il n'y a donc pas d'endroit à partir duquel on pourrait regarder vers Dieu, comme s'il était quelque chose d'extérieur à nous dont nous pourrions confirmer ou nier l'existence. Pour cette raison, aux yeux de Tillich, un véritable athéisme n'est pas possible à l'homme. En finale nous trouvons ici la conviction qu'aucune muraille ne sépare le religieux du non-religieux. D'après Tillich, le saint comprend le profane. « Le profane, écrit Tillich, n'est ni irrésolu ni athée... mais il exprime sa religiosité latente dans des formes qui ne sont pas religieuses »<sup>44</sup>. Dans un autre endroit, Tillich écrit que l'incroyance est seulement possible intentionnellement et non substantiellement<sup>45</sup>. Voilà pourquoi même l'athée peut se croire « justifié » par un ordre ou une réalité ou une profondeur qui dépassent encore ce qu'il nie dans « l'être de Dieu »<sup>46</sup>. Il va de soi que cet ordre ne doit plus être pensé comme un être, ce qui signifierait un *circulus vitiosus*. Cet ordre est plutôt à penser comme une profondeur ou une signification.
- 32 Ces considérations renvoient à toute la théologie de Tillich. Je dois ici me limiter à quelques indications. Une analyse plus précise dépasserait le cadre de cet exposé. Mais dans diverses publications, je me suis, d'une façon détaillée, exprimé sur ces différents aspects. J'en viens donc à la conclusion.
- 33 Dans mes considérations, il a été principalement question de la dimension théorique. Il est évident qu'aucune pratique ne s'en tire sans une théorie. Mais est-ce que l'argumentation aide dans tous les cas ? Comment est-ce que en tant que croyant je peux me comporter face à des contemporains pour qui la mort de Dieu est une réalité ? En la matière, ni le mépris ni la compassion ne conviennent. Ce serait en premier lieu une manière très peu chrétienne de réagir et en définitive il y aurait aussi un sentiment de supériorité, ce qui n'est guère plus chrétien. « En tant que chrétien ou en tant que quelqu'un qui veut être chrétien », écrit Gabriel Marcel que nous avons déjà mentionné



au début, « je dois d'abord me demander jusqu'à quel point Dieu est encore vivant pour moi »<sup>47</sup>. Mais même ceci ne saurait suffire, car nous nous situons toujours au niveau du psychologique ou du subjectif. « Ce qui importe, continue Gabriel Marcel, est de savoir si à travers moi Dieu devient vivant »<sup>48</sup>.

- 34 Est-ce que, en dernière analyse, ceci n'était pas également le problème de Nietzsche, dans la mesure où il croyait que seul Jésus avait été un chrétien authentique ? Se pose donc la question de la qualité du témoin. « Dieu est ce qui me concerne inconditionnellement » selon la formulation de Tillich. Et encore « La religion consiste à être saisi ». Mais n'est-ce pas une exigence trop forte de vivre en permanence cet « être saisi » ? N'est-ce pas quelque chose pour des hommes d'exception comme Jésus ou bien, dans son sillage, Kierkegaard ? Quelque chose fait penser ici à la mystique. Mais pour les mystiques, nous le savons aujourd'hui, l'*unio ecstatica* n'était pas un état permanent, mais seulement une irruption ponctuelle de l'éternité dans le temps. Reconnaître avec Tillich que la religion trouve son ultime justification dans la misère de l'homme, relève d'une vue très profonde. À ses yeux, c'est la démonstration la plus significative de l'état de déchéance de l'homme<sup>49</sup>. Si l'homme ne s'était pas rendu étranger à sa vraie nature et s'il ne se trouvait pas en situation d'ambiguïté, il devrait à tout instant lui être possible, de percevoir le divin dans la nature et dans l'histoire. Dans la Jérusalem céleste, aux dires du visionnaire, il n'y aura plus de temple. (Apoc. 21-22)<sup>50</sup> Ce qui signifie que la distance entre le profane et le religieux est comblée. « Dans la vie éternelle, écrit Tillich, il n'y a pas de religion »<sup>51</sup>. Car ici l'opposition autonomie – hétéronomie se surmonte dans une troisième position que Tillich appelle la « théonomie idéale ». Dans une théonomie idéale, la catégorie du saint englobe le profane et la catégorie du profane le saint. Mais ce Telos ne peut être atteint dans notre existence. On ne peut que s'approcher fragmentairement de cet objectif. Bernard Welte lui-même, à la fin de son livre sur Nietzsche, se réfère à la même citation biblique et parle de cette ville céleste comme d'« une image sainte qui prend le contre-pied de l'athéisme de Nietzsche »<sup>52</sup>.
- 35 Je crois que non seulement Nietzsche, mais également Jaspers n'ont pas compris que la religion en définitive repose sur le fait que l'homme s'est détourné de sa véritable nature. Je veux dire par là que la religion – probablement davantage que d'autres fonctions de l'esprit humain – souffre dialectiquement de l'ambiguïté de l'existence humaine. Mais cela signifie aussi que grâce à cette même religion Dieu peut toujours rester « vivant ». Je crois que Tillich, à travers son œuvre, a bien montré comment tout cela peut se réaliser.
- 36 Je pense que Jaspers comme Tillich développent une réponse tout à fait sérieuse au problème soulevé par Nietzsche. Cependant par le terme « réponse » il ne faudrait pas s'imaginer une méthode meilleure pour venir à bout de la situation d'aujourd'hui. Car en la matière, tout ne dépend pas de nous seuls, ni de *notre* agir seul. Ce n'est pas une question de technique, de faire, de produire. Tout au plus peut-il être question d'une disponibilité et d'une attente, comme Tillich l'a exprimé<sup>53</sup>. Il en est, du reste, de même pour Jaspers, même s'il ne parle pas explicitement de grâce.
- 37 Jaspers et Tillich nous montrent un éventuel chemin pour penser Dieu après Nietzsche. Le chemin de Jaspers est, sans aucun doute, cohérent, mais difficilement expérimentable pour un homme croyant, dans la mesure où dans ses prémisses il y a le refus d'une foi fondée sur la révélation. Tillich nous propose un chemin qui, comme je le crois, fait de

la foi religieuse, même au XXI<sup>e</sup> siècle quelque chose dont on peut répondre devant la raison et qui s'accorde avec la liberté humaine. Au total sa conception s'articule à une théologie de la culture dont la signification trace un chemin d'avenir.

---

## NOTES

- 1.. G. MARCEL, « Nietzsche : Der Mensch vor dem Tode Gottes », *Werkauswahl*, hg. P. Grotzer / S. Foelz, Bd. III, Unterwegssein. Ansätze zu einer konkreten Philosophie. Dialog mit Zeitgenossen, Paderborn, 1992, s. 207-223, ici p. 207.
- 2.. B. WELTE, *Nietzsche und das Christentum*, Darmstadt, 1958, s. 10.
- 3.. Vgl. bes. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* III, 125 (1882) ; *Kritische Gesamtausgabe*, hg. G. Colli / M. Montinari, Berlin 1967ff., Bd. 5/2, 158f.
- 4.. Vgl. M. HEIDEGGER, « Nietzsches Wort „Gott ist tot“ », ders., *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, s. 193-247.
- 5.. Vgl. J.-P. SARTRE, *Situations* I, Paris, 1947 (Nachdruck 1973), bes. 142.
- 6.. Vgl. M. BUBER, « Gottesfinsternis », ders., *Werke* I, München, 1962, bes. 520.
- 7.. Vgl. W. RÖD, « Ist der Gott der Philosophen tot ? », H. M. Baumgartner / H. Waldenfels (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg i.Br., 1999, s. 29-46, hier : s. 41.
- 8.. Vgl. z.B. den Artikel von E. BISER, „Tod Gottes“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, hg. J. Ritter / K. Gründer, Darmstadt, 1998, s. 1242-1244.
- 9.. K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 4. Aufl. 1974 ; ders., *Nietzsche und das Christentum*, Hameln, 1949.
- 10.. Vgl. E. BISER, „Gott ist tot.“ *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München, 1962 ; ders., *Gottsucher oder Antichrist ? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg, 1982.
- 11.. Voir, pour Jaspers et d'autres, mon études *Jaspers zur Einführung*, Hamburg, 1995.
- 12.. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 3. Aufl. 1984, 37 f.
- 13.. *Ibid.*, s. 37.
- 14.. *Ibid.*, s 38.
- 15.. *Ibid.*, s. 33.
- 16.. K. JASPERS, *Philosophie*, 3 Bde, München, 5. Aufl. 1991, II, s. 281.
- 17.. *Ibid.*, III, s. 17.
- 18.. Vgl. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, a.a.O., s. 95-110.
- 19.. Vgl. K. JASPERS, *Philosophie*, a.a.O., III, 23f.
- 20.. *Ibid.*, III, s. 67.
- 21.. *Ibid.*, III, s. 127.
- 22.. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, a.a.O., s. 155.
- 23.. Vgl. K. JASPERS, *Philosophie*, a.a.O., III, s. 170.
- 24.. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, a.a.O., s. 188.
- 25.. K. JASPERS, *Philosophie*, a.a.O., I, s. 33.

- 26.. *Ibid.*, III, s. 123.
- 27.. Vgl. zu Tillich u.a. bes. meine jüngst erschienenen Studien: *Paul Tillich*, München 1997, und: „Was uns unbedingt angeht.“ *Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs* (= *Tillich-Studien*, hg. W. Schüßler / E. Sturm, Bd. 1), Münster, 1999.
- 28.. Vgl. P. TILlich, *Gesammelte Werke*, hg. R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart, 1959ff., VIII, s. 142.
- 29.. P. TILlich, *Religiöse Reden*, 3 Bde., Stuttgart, 1952ff., II, s. 149.
- 30.. Vgl. P. TILlich, *Gesammelte Werke*, a.a.O., V, s. 134.
- 31.. Vgl. *ibid.*, V 207.
- 32.. *Ibid.*
- 33.. P. TILlich, *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich*, bisher 11 Bde., Stuttgart, 1971, VI, s. 122.
- 34.. P. TILlich, *Gesammelte Werke*, a.a.O., XI, s. 136.
- 35.. *Ibid.*, VIII, s. 69.
- 36.. *Ibid.*
- 37.. *Ibid.*, VIII, s. 142.
- 38.. P. TILlich, *Religiöse Reden*, a.a.O., I, s. 42.
- 39.. P. TILlich, *Gesammelte Werke*, a.a.O., VIII, s. 142.
- 40.. P. TILlich, *Religiöse Reden*, a.a.O., I 42f.
- 41.. *Ibid.*, I, s. 138.
- 42.. Vgl. *ibid.*, I, s. 43.
- 43.. *Ibid.*, I 46f.
- 44.. P. TILlich, *Gesammelte Werke*, a.a.O., VII, s. 62.
- 45.. Vgl. *ibid.*, I, s. 332.
- 46.. P. TILlich, *Ergänzungs- und Nachlaßbände*, a.a.O., VI, s. 97.
- 47.. G. MARCEL, *Nietzsche*, a.a.O., s. 222.
- 48.. *Ibid.*, s. 223.
- 49.. Vgl. P. TILlich, *Gesammelte Werke*, a.a.O., IX, s. 101.
- 50.. Vgl. P. TILlich, *Systematische Theologie*, 3 Bde, Stuttgart 1955ff., III, s. 456.
- 51.. *Ibid.*, III, s. 456.
- 52.. B. WELTE, *Nietzsches Atheismus*, a.a.O., s. 64.
- 53.. Vgl. P. TILlich, *Gesammelte Werke*, a.a.O., XIII, 350f.

---

## RÉSUMÉS

Il ne fait pas de doute que l'affirmation de Nietzsche concerne, d'abord, le Dieu de la religion. Mais nous pouvons aussi transposer l'expression au niveau philosophique de l'idée de Dieu. On peut approfondir cette double interprétation à la lumière du concept de « foi philosophique » développé par K. Jaspers et du concept d'« inconditionnel » proposé par P. Tillich. Aussi ces deux interprétations philosophiques et théologiques peuvent-elles éclairer *a contrario* la conception nietzschéenne de la mort de Dieu.