

# LA RENCONTRE DES RELIGIONS DANS LA PENSÉE DE PAUL TILLICH

## SOMMAIRE :

*Tillich s'intéresse au dialogue avec les religions autant qu'à celui avec la culture. Ce par quoi il est concerné dans les unes et dans l'autre, c'est LA religion. Celle-ci, cependant, ne saurait être pour lui dissociée de la religion concrète et donc de la pratique religieuse. Par ailleurs, toute religion doit être vue à partir de son fondement sacramental. Ce dernier peut s'explicitier soit dans le sens de la mystique (dans les religions de l'Inde), soit dans le sens de l'éthique (dans les religions issues d'Israël). Ces différents éléments sont constitutifs de toute religion et sont donc essentiellement corrélatifs. Tillich les voit dans la ligne de la doctrine du logos de l'Église ancienne. Sa théologie est une théologie de la récapitulation. Il est montré en particulier comment Tillich se situe à l'intérieur et par rapport au Mouvement de Berneuchen visant à une catholicité évangélique.*

Le dialogue avec la culture est constitutif de la pensée de Paul Tillich. On sait qu'il a formulé le projet d'une théologie de la culture expressément en 1919, dans sa conférence *Ueber die Idee einer Theologie der Kultur*. Le dialogue avec les religions relève tout autant de son projet fondamental et est inséparable du premier ; il en constitue à vrai dire l'autre face. Ce qui relie la culture et les religions, c'est la religion que Tillich définit comme le fait d'être saisi par une préoccupation ultime. Celle-ci est présente dans la culture comme dans les religions.

En ce qui concerne la culture, Tillich affirme deux choses : d'une part, que la religion est la substance de la culture, à savoir que celle-ci est animée par la préoccupation ultime ; d'autre part, que la culture est la forme de la religion, c'est-à-dire que la préoccupation ultime s'exprime

culturellement<sup>1</sup>. C'est sans doute de cette religion référée à la culture que Tillich dit qu'elle peut devenir autonome, ou « sans Église », sans « religion » particulière : elle est alors préoccupation ultime sans substrat religieux concret tel qu'il est donné dans *les religions*<sup>2</sup>.

Tillich voit dans l'éloignement de la religion par rapport aux religions particulières un danger grave. Cet éloignement peut être le fait du syncrétisme entre religions, qui est nécessairement inspiré d'une conception abstraite de la religion ; or, dit Tillich, « sans le caractère concret de l'expérience religieuse en termes de symboles spécifiques, d'activités de piété et de participation communautaire à tout cela, le résultat à longue échéance, c'est la disparition de la substance religieuse »<sup>3</sup>. L'éloignement indiqué peut aussi être le fait du sécularisme qui, en réalité, est toujours le corollaire du syncrétisme : sécularisme et syncrétisme se conditionnent mutuellement. Pour le sécularisme, il n'y a plus de préoccupation ultime ; c'est même ainsi qu'il faut le définir. Mais la préoccupation ultime ne meurt jamais, même pas dans le sécularisme ; elle prend simplement une forme démoniaque. Le sécularisme est en effet le terrain où naissent ce que Tillich appelle les « quasi-religions » que sont, aujourd'hui, le communisme et le fascisme<sup>4</sup>. Elles sont le signe que la religion est une dimension fondamentale inamissible de toute activité humaine ; celle-ci comporte toujours une préoccupation ultime<sup>5</sup>. Mais, dans les quasi-religions, la préoccupation ultime devient hétéronome ou idolâtre, c'est-à-dire qu'elle absolutise une réalité relative et en fait la réalité dernière.

Le sort de la religion autonome dans la culture fait apparaître le lien indissoluble entre la religion comme préoccupation ultime véritable et les religions. Il y a ainsi deux concepts de religion chez Tillich. Il exprime la chose d'une manière particulièrement nette dans *Paul Tillich s'explique* : « Si la religion est définie comme l'état *d'être saisi par une préoccupation ultime* — ce qui est aussi ma définition de la foi — nous devons distinguer ce concept de religion, universel et large, du concept plus étroit qui implique l'existence d'un groupe organisé, avec son clergé, ses écritures et ses dogmes, dans lequel un ensemble de symboles de la préoccupation ultime est reçu et cultivé, dans la vie et dans la pensée. C'est la religion au sens étroit du terme, tandis que la religion définie comme « préoccupation ultime » c'est la religion au sens

<sup>1</sup> P. Tillich, *Perspective d'une analyse religieuse de la culture*. In *Théologie de la culture* (trad. J.P. Gabus et J.M. Saint). Éd. Planète, Paris, 1968, p. 92.

<sup>2</sup> P. Tillich, *Religions sans Église*. In *Aux frontières de la religion et de la science* (trad. F. Chapey). Le Centurion/Delachaux et Niestlé, Paris/Neuchâtel, 1970, p. 73ss, en part., p. 84ss.

<sup>3</sup> D. Mackenzie Brown, *Paul Tillich s'explique. Dialogues avec des étudiants* (trad. J.M. Saint). Éd. Planète, Paris, 1970, p. 261.

<sup>4</sup> P. Tillich, *Le christianisme et les religions* (trad. F. Chapey). Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p. 61 ss.

<sup>5</sup> Cf. P. Tillich, *La religion, dimension de la vie spirituelle*. In *Théologie de la culture*. p. 39 ss.

large. »<sup>6</sup> La religion comme préoccupation ultime est le critère auquel les religions sont jugées. Ainsi ni la culture ni les religions ne sont l'absolu, mais c'est la préoccupation ultime. Celle-ci s'exprime culturellement, mais se nourrit religieusement dans les religions ou telle religion particulière.

Il est clair qu'avec cela tout n'est pas dit. Comment Tillich juge-t-il les religions les unes par rapport aux autres ? Sont-elles toutes équivalentes ? Sa foi chrétienne exclut une telle réponse. Mais, manifestement, la foi chrétienne n'est pas pour Tillich exclusive, du moins pas absolument, des religions. Elle est au contraire inclusive, dans un certain sens, d'elles. C'est ce que nous rappellerons dans la deuxième partie. Dans la première partie, il s'agit de montrer que Tillich est concerné par le dialogue avec les religions dès le début, aussi tôt que par le dialogue avec la culture, et que les deux dialogues vont depuis l'origine côte à côte<sup>7</sup>.

## I

L'affirmation que Tillich est concerné par le dialogue avec les religions dès le début, aussi tôt que par le dialogue avec la culture, est apparemment en contradiction avec ce qu'il dit, en 1962, dans l'Introduction à son écrit sur *Le Christianisme et les religions*. Il y parle de son « intérêt croissant, à la fois comme théologien et comme philosophe de la religion, tant pour la rencontre entre elles des religions vivantes d'aujourd'hui que pour la rencontre de ces dernières avec les différentes expressions de quasi-religions séculières »<sup>8</sup>. Nous faisons ici abstraction des quasi-religions qui appelleraient une étude propre, nous limitant aux « religions ». On sait que *Le Christianisme et les religions* est le fruit, en ce qui concerne les religions non-chrétiennes, et spécialement le bouddhisme, d'un séjour que Tillich a entrepris, à 76 ans, au Japon. L'intérêt croissant pour les religions tient à la rencontre du bouddhisme japonais.

Notons d'abord que lorsque Tillich parle, dans le livre cité, des religions vivantes, il ne s'arrête plus longuement qu'au bouddhisme, ne mentionnant que succinctement le judaïsme, l'Islam et le zoroastrisme<sup>8a</sup>.

Par ailleurs, ce qui intéresse Tillich dans la rencontre entre le christianisme et d'autres religions, c'est de « trouver des principes directeurs permettant de discerner des *types* de religions, leurs caractéristiques générales et leurs positions réciproques »<sup>9</sup>. Dans cet effort, il s'agit pour-

<sup>6</sup> D. Mackenzie Brown, *Paul Tillich s'explique*, p. 23.

<sup>7</sup> Les deux écrits les plus importants pour notre sujet sont P. Tillich, *Le christianisme et les religions*, et D. Mackenzie Brown, *Paul Tillich s'explique*.

<sup>8</sup> *Le christianisme et les religions*, p. 63 ss.

<sup>8a</sup> Op. cit., p. 160 ss.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 124.

tant d'autre chose que d'élaborer une simple typologie descriptive. Tillich parle de « typologie dynamique »<sup>10</sup> pour laquelle, contrairement à Hegel, le bouddhisme — mais on peut étendre l'affirmation à d'autres religions non chrétiennes — n'est pas simplement une première étape d'un développement religieux que l'histoire ultérieure a dépassé, mais représente une réalité vivante dans laquelle certains éléments constitutifs de toute vraie religion et qui sont, à vrai dire, essentiellement polaires, c'est-à-dire corrélatifs d'autres éléments, sont prédominants, d'autres éléments étant prédominants dans d'autres religions. Ainsi Tillich distingue « les religions primitives à caractère sacramentel, les religions mystiques d'origine indienne et les religions issues d'Israël »<sup>11</sup>, précisant que si « les religions particulières, comme du reste les cultures particulières, croissent et meurent, les forces qui les font naître et les éléments qui déterminent leur type appartiennent à la nature du sacré, donc à la nature de l'homme et, par conséquent, à la nature de l'univers et à l'auto-manifestation révélatrice du divin »<sup>12</sup>. Par conséquent, la méthode de typologie dynamique « suppose que tout dialogue entre religions s'accompagne en silence du dialogue intérieur des représentants de chacune des religions en présence »<sup>13</sup>, parce qu'il y va en chacune d'elles de « l'auto-manifestation révélatrice du divin ».

Constatons que cette affirmation est conforme à l'intérêt signalé de Tillich pour *la* religion. L'attention croissante qu'il dit porter aux religions va à *la* religion dans *les* religions. Son concept de religion s'enrichit au contact des religions, mais ne se modifie pas dans son essence. On peut comparer par exemple sa *Religionsphilosophie* de 1925 avec *Le Christianisme et les religions* pour s'en apercevoir. L'affirmation concernant son intérêt croissant pour les religions vivantes vaut au plan de la pratique du dialogue réel avec celles-ci, mais les fondements, les conditions de possibilité, tant subjectives qu'objectives, de ce dialogue sont de loin antérieurs à sa pratique effective, concrète, lors de sa rencontre avec le bouddhisme.

Il faut encore préciser cette dernière affirmation. Tillich a été dès l'origine un penseur du dialogue. Ce qu'il a formulé comme « méthode de la corrélation » reflète une praxis de sa vie. Le dialogue s'est effectué pendant longtemps, en Allemagne et en Amérique, avec différentes expressions majeures de la culture, non avec des formes concrètes de religions non-chrétiennes, sauf pour ce qui est du judaïsme<sup>14</sup>. On aurait

<sup>10</sup> Op. cit., p. 126 ss.

<sup>11</sup> Op. cit., p. 93.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 127 ss.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Aussi bien comme religion de l'Ancien Testament — la confrontation avec la religion prophétique et la religion légaliste, deux compréhensions de l'Ancien Testament, est constante chez Tillich — que comme religion actuelle mais dans ce dernier cas accessoirement seulement. Cf. à ce dernier sujet en particulier *Pensée protestante et pensée juive : une appréciation sur Martin Buber*. In *Théologie de la culture*, p. 283 ss.

tort d'attribuer à cela une raison essentielle ; c'est un fait purement accidentel lié à l'absence d'une rencontre effective de Tillich avec telles religions vivantes. On peut rappeler à ce propos un texte autobiographique de Tillich dans lequel il dit avoir toujours été autant fécondé, sinon plus, dans sa réflexion personnelle par les rencontres personnelles que par les ouvrages lus. La rencontre avec le bouddhisme à la fin de sa vie confirme cette affirmation, tout comme celle-ci explique pourquoi d'autres religions vivantes, par exemple les religions africaines, n'apparaissent guère dans l'œuvre de notre penseur.

Les quelques remarques qui suivent veulent, par le rappel de quelques faits liés au devenir de Tillich, montrer l'ancienneté et les racines de son intérêt pour les religions (tout comme celui pour la culture au sens plus large), en même temps qu'éclairer sa manière de percevoir les religions dans le sens qui a été indiqué : il s'agit d'intérêt pour *la* religion.

1. Dans ses *Réflexions autobiographiques*<sup>15</sup>, Tillich parle de l'expérience du sacré qu'il a faite très tôt, dès son enfance, et qui est le fondement de toute son œuvre religieuse et théologique. « Je suis parti de l'expérience du sacré pour aller à l'idée de Dieu, et non l'inverse. » Le sacré, c'est l'infini « expérimenté comme présent ici et maintenant, dans tel objet, telle personne, tel événement »<sup>16</sup>. Tillich voit dans cette expérience le fondement de toute religion et il appelle ce fondement « sacrement » : c'est ainsi que le mystère du divin se manifeste dans le fini<sup>17</sup>. « Tant qu'il y a religion, la base sacramentelle demeure nécessairement présente. »<sup>18</sup> Celle-ci est prélogique et précède également l'éthique : toute pensée religieuse et toute éthique proviennent d'elle, tant qu'elles sont vivantes : « Les éléments éthiques et logiques de la religion sont tirés de l'expérience de la présence du divin, et non le contraire. » C'est en cela que Tillich se sait proche, outre de R. Otto, de F. Schleiermacher. La base sacramentelle peut aussi s'épanouir en mystique, ce qui caractérise les religions de l'Inde. Mais il n'y a pas antinomie entre l'orientation mystique et l'orientation éthique : celles-ci réfléchissent au contraire les « deux éléments de l'expérience du sacré qui est expérimenté soit comme ce qui est, soit comme ce qui doit être »<sup>19</sup>. Il y a donc une polarité entre les religions de l'Inde et les religions éthiques qui proviennent d'Israël, mais les deux éléments sont présents dans le fondement sacramentel des unes et des autres. Ce fondement, Tillich le caractérise encore d'esthétique, par quoi il dit simplement,

<sup>15</sup> Données en introduction à *Le christianisme et les religions*. On se reportera pour toutes les affirmations non spécialement localisées à ces *Réflexions auto-biographiques*.

<sup>16</sup> *Le christianisme et les religions*, p. 129.

<sup>17</sup> Op. cit., p. 82 avec la note 4 de F. Chapey, et p. 129. Cf. plus loin notre développement sur la théologie sacramentelle.

<sup>18</sup> p. 129.

<sup>19</sup> Ibid.

conformément au sens étymologique de ce mot, qu'il est appréhendé, perçu, expérimenté, et non pas induit par une démarche intellectuelle.

Tillich, dans les mêmes *Réflexions autobiographiques*, met cette sensibilité précoce au sacré en rapport avec son « fond luthérien », pour lequel *finitum capax infiniti* : c'est la sensibilité pour la « présence de l'infini en toutes choses finies ». Il oppose le luthéranisme au calvinisme pour qui le fini n'est pas capable de l'infini<sup>20</sup>. Cette opposition est éclairée par ce qu'il dit sur son affinité avec la nature, qui l'a fait taxer de « romantique ». L'expérience du sacré n'est certes pas limitée à la nature : Tillich parle expressément de sa « sympathie particulière pour l'histoire », « non comme matière de connaissance, mais comme réalité vivante dans laquelle le passé participe au présent » ; il parle de son enfance passée dans un presbytère entre une école confessionnelle luthérienne et une belle église gothique dont son père était le pasteur. L'expérience du sacré n'est donc pas réductible à la dimension sacrée de la nature ; il y a également une dimension sacrée de l'histoire, c'est-à-dire une présence en elle de l'infini ou du divin. Mais ce que Tillich dit concernant son attitude devant la nature est particulièrement significatif de sa pensée « prélogique » et ne vaut d'ailleurs pas seulement pour la nature, mais peut être étendu à tout le réel, aussi historique. Il qualifie cette attitude d'« esthétique et de méditative », ajoutant qu'elle est « différente de l'attitude analytique du scientifique ou de l'attitude dominatrice du technicien ». Sans qu'on doive forcer le rapprochement, on peut néanmoins mettre en parallèle l'affirmation de Tillich concernant son fond luthérien et cette attitude esthétique et méditative d'une part, son affirmation concernant la branche calvinienne de la Réforme et l'attitude analytique et scientifique<sup>21</sup> d'autre part. La dernière attitude rappelle ce que Tillich, dans la *Théologie Systématique*, nomme la raison formelle-technique, la première ce qu'il y nomme la raison ontologique-profonde. Il s'agit là aussi d'une polarité, à l'image de celle entre religions de l'Inde et religions d'Israël, mais intérieure à l'Occident lui-même et se réfléchissant dans les deux branches de la Réforme saisies chacune dans sa typicité propre. Tillich, malgré sa critique de Calvin et son aversion pour Ritschl, se reconnaît dans l'une et l'autre tendances, dans ce qu'il appelle ailleurs le principe protestant et dans la pensée théonome qui caractérise la catholicité.

Qu'il faille étendre l'expérience du sacré à toute l'histoire et ne pas la limiter à la nature, cela apparaît aussi dans le fait que Tillich est un homme de la *Jugendbewegung*. Ce mouvement, né avec le siècle dans la jeunesse allemande, puisait dans l'histoire, le folklore et l'expé-

<sup>20</sup> C'est cela, qui explique l'« extra Calvinisticum » en christologie : dans le Christ, les deux natures, divine et humaine, restent extérieures l'une à l'autre. Cf. p. 19.

<sup>21</sup> Elle caractérise aussi la théologie ritschlienne. Cf. p. 18.

rience de la vie commune, au contact de la nature lors d'excursions et de camps, l'inspiration d'une vie authentique et responsable. C'était, sous toutes ces formes inextricablement mêlées, l'expérience du sacré, mais celui-ci n'est pas seulement le divin, il est aussi le démoniaque. Le sacré est fondamentalement ambivalent. Là est la raison du « christianisme » de Tillich et de son démarquage par rapport à tout syncrétisme : celui-ci reste englué dans l'ambivalence du sacré et se dévoile alors en dernier ressort Comme démoniaque, car là où l'ambivalence est méconnue, le divin est vaincu par ce avec quoi il est mélangé. Le « christianisme » de Tillich tient à la reconnaissance sans partage du fait que le sacré doit être racheté, sauvé ; il a sa norme dans le Christ. Par cette attitude à la fois ouverte et critique vis-à-vis du sacré ainsi entendu, Tillich s'inscrit dans une ligne de sensibilité et de pensée qu'on peut qualifier de théosophe et platonicienne et qui, représentée par Origène et Nicolas de Cuse, n'est pas absente chez Luther, puis, en passant par J. Boehme et G. Hamann, s'exprime d'une manière particulièrement remarquable, outre chez Fr. Baader, chez F.W. Schelling et aussi dans le piétisme souabe. Comment ne pas comprendre la distance qu'il y a entre Tillich et Karl Barth qui (Barth) flairerait dans la ligne signalée la théologie naturelle ; mais comment ne pas comprendre également que Tillich ait été critique lui-même vis-à-vis de la théologie naturelle qui ne saurait que relever du premier pôle de la méthode de corrélation : le pôle de la question, non celui de la réponse<sup>22</sup>. On peut dire que Tillich, qui a fait ses thèses de doctorat sur Schelling, reconnaît la philosophie de la nature (aussi la philosophie de l'histoire), si elle ne se fait pas elle-même théologie de la révélation spécifique. Il y a certes un aspect révélateur dans la nature et dans l'histoire, mais la norme en est le Christ.

Le Christ du Nouveau Testament est — nous y reviendrons dans la deuxième partie — créateur et rédempteur. Aussi l'auto-manifestation révélatrice du divin dans la nature et dans l'histoire est-elle celle du Christ depuis l'origine et fonde-t-elle « l'universalisme chrétien qui reconnaît que des expériences de révélation existent aussi dans les religions non-chrétiennes »<sup>23</sup>. L'universalisme chrétien n'est pas un syncrétisme, puisque cet universalisme est chrétien, référé au Christ.

2. Dans les *Réflexions autobiographiques*, Tillich fonde dans sa sensibilité au sacré, qui « peut se manifester n'importe comment et n'importe où dans le monde profane »<sup>24</sup>, le fait qu'il ait été amené, avec R. Otto, « à prendre part aux mouvements pour le renouveau liturgique et la revalorisation du mysticisme chrétien et non-chrétien ». Pen-

<sup>22</sup> Cf. à ce propos en particulier le 1<sup>er</sup> vol. de la *Théologie Systématique*.

<sup>23</sup> *Le christianisme et les religions*, p. 151.

<sup>24</sup> Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*. Payot, Paris, 1964, p. 38.

dant que K. Barth et E. Brunner distinguaient Parole de Dieu et parole humaine et pourfendaient la mystique au nom de la Parole, un mouvement était en train de naître, issu à la fois de la Jugendbewegung et de l'effondrement, du fait de la première guerre mondiale, du Kulturprotestantismus, mouvement qui visait à une catholicité évangélique et qui s'exprimait pour la première fois en 1925 dans *Das Berneuchener Buch*. Rédigé par ceux qui devaient, quelques années plus tard, en 1931, fonder, issue du mouvement de Berneuchen<sup>25</sup>, la Confrérie Saint-Michel, Ludwig Heitmann, Karl Bernhard Ritter, Wilhelm Stahlin, il eut pour signataire aussi Paul Tillich, qui en avait été l'un des principaux inspirateurs. On trouve dans cet écrit d'une remarquable facture, tant au plan de la pensée que de son expression, l'essentiel des thèmes « tillichiens » qui avaient ainsi pour particularité de vivre dans une communauté de pensée, d'adoration et de volonté de service. L'aboutissement de cette dernière fut pour Tillich, à la même époque, son engagement dans le mouvement du socialisme religieux ; l'inspiration fondamentale de celui-ci est ce que le *Berneuchener Buch* exprime à propos du chapitre sur « Evangelisches Werk » (l'œuvre évangélique), à savoir la triple préoccupation : 1) de la sanctification du sexe ; 2) de la sanctification du peuple ; 3) de la sanctification du travail. Le livre de Berneuchen parle également de la « Evangelische Erkenntnis » (la pensée évangélique) et de la « Evangelische Form » (la forme évangélique) : la première est caractérisée par la théonomie, la seconde par le culte édificateur de communauté. On trouve dans cette triple tâche indiquée par le *Berneuchener Buch*, d'un renouveau de l'Église — pensée évangélique, forme évangélique, œuvre évangélique —, le germe de la trilogie caractéristique de la Confrérie Saint-Michel et qui y' est reliée à la confession trinitaire : martyria, leitourgia, diakonia<sup>25a</sup>.

Voilà le milieu « spirituel » de Tillich dans les années 20, marqué par lui et le marquant. Il y va, dans ce milieu, non d'idées simplement, aussi excellentes soient-elles, mais de réalisation (Verwirklichung), dans le sens de laisser se réaliser, dans la pensée, la forme et l'œuvre, la réalité du Christ. La « leitourgia » tient ici la place centrale, à l'image de ce que Tillich dit — nous l'avons vu — sur le fondement sacramental de toute religion. Elle fonde une pensée et un engagement. Nous avons signalé l'engagement particulier de Tillich dans ces années-là : c'est le socialisme qualifié de religieux, précision essentielle aux yeux de Tillich et pour la compréhension de ce dont il s'agit. La pensée de Tillich, fondée dans l'expérience du mystère de Dieu célébré dans le culte, c'est la pensée systématique ; c'est cela la théonomie ; pour

<sup>25</sup> Nommé ainsi d'après le nom du lieu (situé en Pomeranie) où se tenaient les rencontres de ce mouvement.

<sup>25a</sup> Cette même trilogie apparaît chez Tillich lui-même, dans *Le christianisme et les religions*, lorsqu'il parle de la nécessité d'un « approfondissement de notre propre religion par la prière, la pensée et l'action ». p. 173.

laquelle toutes choses sont fondées en Dieu et doivent être sauvées par lui. Aussi l'écrit capital de Tillich, dans ces années, est-il *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (1923), où, au nom de la théonomie, il se dresse en faux contre la coupure entre les différentes sciences et les groupes de sciences et les ouvre à leur dimension essentielle qui est théologique et grâce à laquelle elles deviennent « systématiques », ressortissant à la pensée théologique. Tout Tillich est dans ces années 20, et un fil droit va de là à sa *Théologie Systématique*. On ne comprendra jamais Tillich dans sa plénitude sans cela et, surtout, on ne comprendra pas qu'il est autre chose qu'un théologien académique. Il est un penseur qui vit dans la liturgie et qui la vit de telle manière que la réalité sacramentelle du Christ qui y est célébrée éclaire l'univers dans sa totalité et renouvelle les situations humaines, aussi sociales et politiques<sup>26</sup>. Rappelons la phrase déjà citée du vieux Tillich<sup>27</sup> : « Sans le caractère concret de l'expérience religieuse en termes de symboles spécifiques, d'activités de piété et de participation communautaire à tout cela, le résultat à longue échéance, c'est la disparition de la substance religieuse. La religion a besoin de religion, la substance religieuse a besoin de piété concrète, de *praxis pietatis*<sup>28</sup>.

3. Nous avons parlé de la sympathie particulière de Tillich pour l'histoire, comprise « comme réalité vivante dans laquelle le passé participe au présent ». Qu'est-ce que Tillich entend ici par histoire ? Il ne s'agit pas de traiter cette question en tant que telle, mais de l'éclairer grâce à une remarque allusive, dans les *Réflexions autobiographiques*, à la psychologie des profondeurs à laquelle Tillich dit s'intéresser particulièrement, entre autres sujets, au début des années 20. On sait que Tillich a toujours à nouveau cité dans ses écrits le nom de S. Freud, et on peut certainement interpréter les concepts d'autonomie et d'hétéronomie et celui du démoniaque qui y est lié à la lumière de Freud, même s'ils dépassent le plan psychologique et s'ils ont été élaborés indépendamment de Freud. Mais, pour Tillich, il n'y a pas seulement l'histoire individuelle. Il y a un fond universel, une âme collective. Rappelons ici la phrase déjà mentionnée plus haut<sup>29</sup> : « Les forces qui font naître les religions particulières, comme du reste les cultures particu-

<sup>26</sup> Nous souhaitons vivement que quelqu'un traduise un jour le *Berneuchener Buch* de même que *Das System der Wissenschaften*, et que les relations entre la *Berneuchener Bewegung* d'une part, le socialisme religieux d'autre part, mais aussi la préoccupation pour le dialogue des sciences, soient mieux éclairés tant pour ce qui est de Tillich que pour ce qui est du mouvement de Berneuchen lui-même qui est toujours vivant, en particulier dans la Confrérie Saint-Michel (Evangelische Michaelsbruderschaft).

<sup>27</sup> Cf. ci-dessus, note 3.

<sup>28</sup> Si Tillich n'ignore pas le danger d'idolâtrie qui guette la religion, et s'il reconnaît des formes idolâtres (hétéronomes) de religions, jamais il n'oppose comme K. Barth la religion et la foi. Pour Tillich, il n'y a pas de foi sans religion, entendez sans *praxis pietatis*, sans religiosité. Le religiosité dans les religions non-chrétiennes pas plus que dans le christianisme, ne saurait être, dans une telle approche, évaluée de manière purement négative, de même que le contenu des religions non-chrétiennes ne saurait l'être, comme indiqué plus haut.

<sup>29</sup> *Le christianisme et les religions*, p. 127 s.

lières, et les éléments qui déterminent leur type appartiennent à la nature du sacré, donc à la nature de l'homme et, par conséquent, à la nature de l'univers et à l'auto-manifestation révélatrice du divin. » Comment ne pas éclairer ce qui est dit ici à la lumière de C.G. Jung et de ce qu'il dit des archétypes de l'âme ? Certes, à nouveau, comme déjà pour Freud, Tillich ne dépend pas à proprement parler de Jung. On peut plutôt parler d'une saisie globale, par Tillich, de l'un et de l'autre, avec une affinité existentielle sans doute plus profonde pour Freud et une affinité philosophique et théologique sans doute plus profonde pour Jung. Cette saisie globale tient à ce que Tillich est, pour ainsi dire, branché sur le même réel. Nous avons nommé le réel freudien ; on peut dire que le réel jungien est celui du symbole et du mythe, que Tillich ne limite pas à sa portée psychologique, mais prend dans son sens religieux et théologique. Dès sa thèse sur *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912), Tillich parle de mythologie qu'il situe par rapport à la révélation. Schelling a été son initiateur au monde du mythe et du symbole dont on peut dire qu'il correspond à « l'attitude esthétique et méditative » dont Tillich parle dans les *Réflexions autobiographiques*. C'est donc aussi une sensibilité donnée très tôt que Tillich développera grâce à Schelling et qu'éclairera la psychologie des profondeurs de Jung. Le concept d'histoire de Tillich trempe ses racines dans tout cela et il faut assurément lire le troisième volume de la *Théologie Systématique*, consacré en particulier au thème de l'histoire, à partir de là. Pour ce qui est des religions, ce que nous venons de dire signifie que Tillich, plus qu'à leurs expressions dernières, mais à travers elles, est sensible aux « forces qui les font naître » et à leurs éléments constitutifs, c'est-à-dire à la nature du sacré lui-même. Celui-ci, s'exprimant dans le mythe, est symbolique, liant « la nature de l'homme et la nature de l'univers et l'auto-manifestation révélatrice du divin ».

Tillich, certes, ne connaît pas seulement cette dernière, ce que nous pouvons appeler la révélation mythique ; il connaît la révélation personaliste, celle qui ne procède pas du fond commun de l'histoire, mais qui entre dans l'histoire, la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ. De même, il ne s'inscrit pas seulement dans le « courant romantique », dont relève également le concept d'histoire mythique, mais aussi dans le « courant révolutionnaire », fondé dans la religion éthique d'Israël et qui le conduit en particulier au socialisme religieux. « L'équilibre, dit-il, entre ces deux courants est resté le problème fondamental de ma pensée et de ma vie. » Dans le Mouvement de Berneuchen tel qu'il s'exprime dans le *Berneuchener Buch*, les deux cou-

<sup>30</sup> Cf. à ce propos en particulier P. Tillich, *Religion biblique et ontologie* (trad. J.P. Gabus). P.U.F., Paris, 1960, et notre *Nature et Histoire*. Brill, Leiden, 1965, p. 176 ss.

rants se rejoignent tout comme les deux dimensions de la révélation. Ils ne sauraient certes jamais être donnés dans une synthèse achevée qui n'existe pas dans l'histoire, mais seulement dans une tension féconde. Cette tension est également celle entre le christianisme et les religions. C'est là l'objet de la deuxième partie.

## — II —

Il s'agit ici de cerner l'angle d'attaque des religions par Tillich. C'est une manière particulière et cependant fondamentale de considérer les choses, une manière qui ne vise à aucune exhaustivité et qui, néanmoins, veut éclairer l'ensemble de la question. L'exhaustivité n'est pas possible, surtout chez un penseur systématique comme Tillich, chez qui tout est toujours dans tout. C'est ce qui justifie et explique notre approche. Il faudrait pourtant parler de toute la philosophie de la religion de Tillich, car le phénomène « religion » se retrouve dans les religions. Il faudrait montrer — et ce serait la suite normale de ce qui a été dit dans la première partie — que c'est à cause de sa philosophie de la religion, qui implique et présuppose une phénoménologie de la religion (à la manière de celle, par exemple, de Mircea Eliade), que Tillich est accueillant pour les religions, qui représentent des types différents, mais fondamentalement complémentaires — qu'on se souvienne de ce que nous avons dit concernant la typologie dynamique des religions. Il faudrait, dans la même ligne, parler plus longuement du langage religieux et donc du mythe et du symbole et de leur nécessaire « *Aufhebung* », c'est-à-dire de leur nécessaire dépassement, mais sur la base de leur conservation. Tout cela serait important, essentiel même<sup>31</sup>, et tout cela affleurerait dans ce que nous aurons à dire. Mais tout cela n'est pas, en dernier ressort, l'angle d'attaque, le point par lequel Tillich prend les choses. Il s'agit pour nous de remonter pour ainsi dire au-delà de la philosophie de la religion, au-delà de la typologie des religions, au-delà de la pensée du symbole de Tillich, pour montrer ce qui les supporte, les sous-tend et qui est, en tout cas partiellement, non explicité par Tillich. Plutôt, il s'agit de dire dans un langage propre, puisé dans la tradition patristique, les présupposés théologiques de la philosophie de la religion de Tillich telle qu'elle s'explique dans sa typologie et sa philosophie du symbole. Car non seulement la théologie présuppose une philosophie, la philosophie aussi présuppose une théologie. Si nous référons la pensée de Tillich à la tradition patristique, c'est qu'elle nous semble le mieux convenir à caractériser notre penseur. La

<sup>31</sup> On trouvera dans d'autres contributions de ce numéro des développements sur ces sujets.

catholicité évangélique qui s'est exprimée dans le manifeste qu'est le *Berneuchener Buch* puise son inspiration au-delà de la Réforme et du Moyen Âge théonome, dans les Pères, en particuliers grecs, des premiers siècles. C'est cette tradition qui revit ici, enrichie de la catholicité latine et de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, en particulier luthérienne. Rome, Wittenberg, aussi Genève, Tillich les ouvre constamment à un certain Orient (et aussi Occident) chrétien des premiers siècles, saisi, comme toute l'histoire, « comme une réalité vivante dans laquelle le passé participe au présent ». On objectera peut-être que la référence aux Pères n'est pas apparemment si déterminante dans l'œuvre de Tillich. À quoi nous répondrons qu'on jugera selon la cohérence de ce que nous dirons, de l'à-propos de notre affirmation. Nous répondrons également que ce sur quoi on est branché directement, dans ses propres profondeurs, ne relève pas des lois de l'historiographie, mais de la participation, et cela constitue le terrain de la pensée.

Nous caractérisons les présupposés théologiques de Tillich, dans sa rencontre des religions, d'une part comme théologie sacramentelle, d'autre part comme théologie apophatique, et nous dirons pour conclure que, ainsi caractérisée, la théologie de Tillich est une théologie de la récapitulation.

1. Le premier point d'ancrage de la pensée de Tillich, et qui permet de cerner son angle d'attaque des religions, c'est sa *théologie sacramentelle*.

On sera peut-être surpris de cette affirmation, car Tillich ne parle qu'incidemment des sacrements<sup>32</sup>. Ce fait pourtant corrobore précisément notre affirmation, car ce ne sont pas tant *les* sacrements que *le* sacrement qui est à la base de la pensée de Tillich — on peut aussi dire que c'est le sacramentel<sup>33</sup> : nous parlons, non de la théologie sacramentaire de Tillich, mais nous caractérisons sa théologie de sacramentelle. Là apparaît le luthéranisme de Tillich ; pour Luther, il n'y a au fond qu'un sacrement, le Christ ; le reste, les sacrements, ce sont des *signa sacramentalia*<sup>34</sup>. Mais le luthéranisme de Tillich est fondé dans le « patristicisme » de Luther pour ce qui est de cette affirmation, et il faut dire que les Pères puisent leur théologie sacramentelle dans le Nouveau Testament ; de même Luther lui-même. Tout ceci est présent dans les années 20, dans le renouveau de la théologie du sacrement (lié au renouveau liturgique) ; le sacrement est saisi, dans le sens néo-testamentaire, comme mystère. Citons simplement, à titre d'exem-

<sup>32</sup> Cf. en particulier *Natur und Sakrament*, conférence faite en 1928 à une rencontre du Mouvement de Berneuchen et publiée dans *Gesammelte Werke*, t. VII.

<sup>33</sup> Cf. à ce propos la belle étude de U. Reetz, *Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs*. Calwer Verlag, Stuttgart, 1974.

<sup>34</sup> Cf. notre article *Évangile et sacrement s: La Parole sacramentelle*. In *positions Luthériennes*, 1971, n° 4. p. 233 ss.

ples, les noms de Fr. Heiler, O. Casel, R. Guardini ; le Mouvement de Berneuchen est au bénéfice de ce renouveau. Le « mysterion », selon des passages-clés des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens en particulier, c'est le Christ lui-même dans l'actualisation de son action salvifique, dans la « repraesentatio » de celle-ci dans l'Église ; avec toute la tradition de l'Église il est affirmé que cette présence se fait dans le rassemblement de la communauté chrétienne autour de la Parole et des sacrements et dans la prière. Le sacrement-mystère dépasse le plan noétique, le plan de la conscience, et touche l'homme ontiquement, dans toute sa personne. On peut dire que cette théologie sacramentelle est à la fois ontologique et personaliste.

Que Tillich est proche de ce renouveau n'étonne pas quand on se souvient de sa sensibilité précoce au sacré, de sa fréquentation de l'œuvre de Schelling, de sa participation au Mouvement de Berneuchen. On comprend seulement à partir de là le caractère déterminant et le sens du mot « sacramentel » dans *Le Christianisme et les religions*. Les religions mystiques de l'Inde, tout comme les religions éthiques issues d'Israël, sont des explicitations différentes (et polaires) d'un même fondement sacramentel. Rappelons une phrase-clé<sup>35</sup> : « Tant qu'il y a religion, la base sacramentelle demeure nécessairement présente. » Tillich lie, comme nous l'avons vu dans la première partie, le sacramentel au sacré. Mais il emploie à ce propos le mot « sacramentel ». Celui-ci est riche pour lui de tout le contenu « christique » qu'il a dans le renouveau de la théologie sacramentelle des années 20. Et il est référé à une pratique culturelle concrète sans laquelle le sacramentel se diluerait dans un spiritualisme ; il est référé aux sacrements. Il n'y a pas, en effet, de religion sans culte<sup>36</sup>.

Le fait que le sacramentel est entendu dans le sens christique du mot explique l'universalisme chrétien affirmé par Tillich, c'est-à-dire sa compréhension universaliste de la révélation de Dieu en Christ : elle est liée à cette théologie sacramentelle. Le Christ-mystère, c'est en effet aussi le logos universel du prologue de Jean. Tillich se réfère longuement, dans *Le Christianisme et les religions*, à la doctrine du logos tenue par les Pères apologistes, affirmant la présence universelle du logos depuis l'origine, une présence qui a préparé à sa manifestation définitive dans la personne historique du Christ<sup>37</sup>. À cause de cette doctrine, écrit-il<sup>38</sup>, « le christianisme primitif ne s'est pas considéré comme un exclusivisme radical, mais, au contraire, comme la religion universelle (all-inclusive) qui embrasse tout au sens de là maxime : Tout ce qui est vrai en n'importe quel lieu du monde nous appartient,

<sup>35</sup> P. 129.

<sup>36</sup> Op. cit., p. 165 : « Les deux traits essentiels de la religion au sens strict sont le mythe et le culte. »

<sup>37</sup> P. 98 ss.

<sup>38</sup> P. 102.

à nous chrétiens. » Tillich précise que, par là, les religions non-chrétiennes ne deviennent pas caduques, contrairement à Hegel<sup>39</sup> ; ce serait couper le logos rédempteur du logos créateur, le logos particulier, concret, du logos universel (tant cosmologique qu'anthropologique). En même temps, cet universalisme chrétien ne conduit pas au confusionisme syncrétiste : ce serait couper le logos créateur du logos rédempteur ; c'est ce dernier qui est le critère de l'universalisme. Ainsi, ni l'universalisme ne peut être absolutisé (donc coupé de Jésus comme Christ), ni le particularisme ne peut être absolutisé (donc coupé du logos universel). Le caractère universel du christianisme est lié à son caractère inconditionné et réciproquement<sup>40</sup>. On peut aussi dire que Parole mythique-ontologique (logos universel) et Parole historique-personnaliste (logos concret) sont liées l'une à l'autre dans une tension dynamique.

Ainsi référé à la théologie sacramentelle, l'universalisme chrétien d'une part est référé à la « leitourgia », le culte chrétien, d'autre part est préservé par là même de toute dilution dans un vague spiritualisme. Souvenons-nous que Tillich qualifie sa théologie de « réalisme croyant ». Fondé dans la théologie sacramentelle, l'universalisme est précisément chrétien. C'est pourquoi « le christianisme, dans sa rencontre avec les autres religions..., doit rejeter leurs affirmations dans la mesure où elles s'opposent au principe chrétien » ; la relation entre christianisme et religions doit être « une union dialectique de refus et de reconnaissance réciproques »<sup>41</sup>. Il s'agit donc, dans la rencontre avec les religions non-chrétiennes, d'un dialogue critique, mais qui est attentif aux « éléments typiques qui, sous différentes formes, constituent les facteurs déterminants de toute religion concrète »<sup>42</sup>. Quels sont ces éléments typiques et comment juger de leur valeur typique ? Ce sont l'élément mystique d'un côté, l'élément éthique de l'autre côté, fondés tous deux dans le sacramentel. À cause de ce fondement, le dialogue est non seulement possible, il est nécessaire : en effet, le christianisme occidental ne développe pas la plénitude du fondement sacramentel<sup>43</sup>. Par le dialogue par exemple avec le bouddhisme, il peut renouer avec l'élément mystique qui est fondé dans le sacramentel tout comme l'élément éthique.

2. Le deuxième point d'ancrage de la pensée de Tillich, c'est sa *théologie apophatique* ou négative. On sait que celle-ci caractérise l'orthodoxie orientale de même que toute théologie chrétienne mystique, pour qui Dieu est au-delà de toute expression, de telle sorte qu'il faut en parler négativement (*via negationis*) pour dire ce qu'il n'est pas. Assurément, la théologie apophatique est en tension avec la théologie

<sup>39</sup> P. 126 s.

<sup>40</sup> P. 103 ss. Cf. aussi *Religions sans Église*. In *Aux frontières de la religion et de la science*, p. 77 s.

<sup>41</sup> Cf. *Le christianisme et les religions*, p. 95 s.

<sup>42</sup> Op. cit., p. 126.

<sup>43</sup> P. 127.

sacramentelle qui, elle, affirme une participation de Dieu au monde, par le logos créateur et rédempteur ; aussi la théologie sacramentelle repose-t-elle sur le mythe et le culte dans lesquels le sacré, compris comme le sacramentel, s'exprime et est célébré symboliquement (*via analogiae*). Tillich a pleinement conscience de la tension entre le sacramentel et le mystique, mais cette tension lui paraît constitutive du christianisme<sup>44</sup>. C'est parce que le Mouvement de Berneuchen lui semblait évoluer, lors de la création de la Confrérie Saint-Michel, dans un sens qui accentuait unilatéralement l'élément sacramentel et donc le mythe et le culte au détriment de l'élément mystique (et de l'élément éthique), que Tillich a pris ses distances par rapport à lui<sup>45</sup>. Quoi qu'il en soit de cette critique qui vise, non l'inspiration originelle de ce mouvement, mais l'évolution qu'il pouvait sembler prendre ou prenait réellement à un certain moment, Tillich ne renie pas la théologie sacramentelle, mais la réfère à l'élément mystique par lequel elle est préservée de toute fixation sacramentaliste. « Dieu est au-dessus de Dieu », cette affirmation dont Tillich s'est servi dans *Le courage d'être*<sup>46</sup>, il la reprend dans *Le Christianisme et les religions*, précisant que l'idée s'en trouve de façon implicite dans toute la théologie patristique. L'affirmation veut dire que « le divin transcende tous les symboles finis par lesquels on l'exprime »<sup>47</sup>. Dès l'Ancien Testament, un processus de démythologisation et de déritualisation se fait, grâce auquel le Dieu d'Israël se trouve élevé au-dessus de tous les dieux. « Dieu refuse d'être un Dieu. »<sup>48</sup> La critique de la religion au nom de la religion est le fait de la mystique. « Le concept fondamental de la mystique est l'immédiateté : il y a une participation immédiate au fondement divin ; dans ce mouvement qui nous élève vers lui, toutes les réalités finies, tous les symboles finis du divin et toutes les réalités sacramentelles sont laissées en arrière, le culte et le mythe disparaissent dans l'expérience abyssale de l'Ultime. »<sup>49</sup>

La tension entre théologie sacramentelle et théologie apophatique se retrouve dans la tension polaire entre l'ontologie et le personnelisme qui est la tension entre l'affirmation que Dieu est l'Être lui-même et celle qu'il est le Dieu personnel, et entre l'affirmation qu'il est le Dieu personnel et celle qu'il est supra-personnel. À cause de cette tension, il n'y a pas à choisir entre le symbole du royaume de Dieu et le symbole du nirvana : le premier est un symbole social, politique et personneliste, le second est un symbole ontologique<sup>50</sup>. Il y a complémentarité entre les deux, la négation du sens absolutisé du symbole du

<sup>44</sup> P. 164 ss.

<sup>45</sup> Cf. U. Reetz, *op. cit.*, p. 77 ss.

<sup>46</sup> Trad. F. Chapey. Casterman, Paris, 1967.

<sup>47</sup> *Le christianisme et les religions*, p. 166.

<sup>48</sup> P. 165.

<sup>49</sup> P. 167.

<sup>50</sup> P. 135 s.

royaume de Dieu étant donnée *dans* ce symbole lui-même. *Deus semper major*, pouvons-nous dire avec la grande tradition théologique. Le théïsme appelle un a-théïsme, l'idolâtrie appelle un iconoclasme. Mais la théologie apophatique ne saurait être absolutisée de son côté. Tillich met expressément en garde contre « l'abandon du culte et du mythe » qui signifierait « l'abandon de l'expérience de la révélation sur laquelle la religion est fondée », précisant que « cette expérience a besoin de s'exprimer de manière continue, et cela veut dire qu'elle a besoin d'éléments mythiques et rituels »<sup>51</sup>. La tension entre le fondement sacramentel de toute religion, et du christianisme en particulier, et l'élément mystique est inamissible. Elle seule rend possible — et nécessaire — le dialogue entre les religions. La possibilité et la nécessité en résident dans le fait qu'« une religion particulière ne durera que dans la mesure où elle se niera elle-même comme religion. Ainsi le christianisme sera le porteur de la réponse religieuse dans la mesure où il sera capable de briser sa propre particularité pour la dépasser »<sup>52</sup>. Nous pouvons ajouter dans la ligne même de Tillich : sans la renier, mais en se souvenant que le logos rédempteur, donc le Christ Jésus, est également le logos créateur.

3. Caractérisée comme théologie sacramentelle et comme théologie apophatique, la théologie de Tillich est une *théologie de la récapitulation*, dans le sens de l'affirmation d'Éphésiens 1/10 : « Dieu récapitule toutes choses en Christ », c'est-à-dire leur donne en Christ leur chef. C'est Irénée de Lyon qui a été tout particulièrement un théologien de l'« anakephalaïosis » (récapitulation), et cette caractéristique de la pensée de Tillich le situe à nouveau dans la ligne des Pères. Une théologie de la récapitulation n'est pas une théologie de synthèse achevée, à la manière de Hegel. Nous avons vu deux sortes de tensions qui, pour Tillich, sont constitutives de la religion : la tension entre l'élément mythique (sacramentel) et l'élément révolutionnaire (éthique), et la tension entre l'élément sacramentel et l'élément mystique, apophatique. Ces tensions demeurent et ne se résorbent pas dans une quelconque synthèse qui interviendrait dans l'histoire. Elles caractérisent la religion, centralement le christianisme, comme un devenir qui l'oriente vers l'avant et qui en fait une force dynamique de l'histoire. Même si la récapitulation peut être définie comme une « *Aufhebung* », dans le triple sens de ce terme hégélien — comme négation, confirmation et dépassement —, de chacun des trois éléments indiqués de la religion plénière, les uns par les autres, Tillich reste plus schellingien qu'hégélien. Pour Schelling, en effet, il n'y a pas dans l'histoire de synthèse, mais seulement des tensions dynamiques. C'est la dialectique entre les trois pôles qui carac-

<sup>51</sup> P. 168.

<sup>52</sup> P. 173.

térise la religion dans l'histoire, non leur synthèse. C'est là la raison pour laquelle Tillich appelle le christianisme, non à une entreprise de conversion à l'endroit des religions non-chrétiennes, mais au dialogue<sup>53</sup>.

Mais un dialogue qui est enraciné dans la réalité sacramentelle de la liturgie est plus et autre chose que ce qu'on entend souvent par là. Un vrai dialogue n'est pas une démission, mais une soumission au Christ créateur et rédempteur et, ainsi, un accueil de l'autre dans une quête commune, dans un commun accueil de l'Autre.

Gérard SIEGWALT.

<sup>53</sup> P. 171