

## 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<sup>1</sup>

Vous m'avez demandé, concernant la rencontre des cultures et des traditions religieuses, de partir de Paul Tillich et plus particulièrement de ce qu'il entend par « théologie de la culture », sujet qui met en relation essentielle les deux données de la religion d'un côté, de la culture de l'autre côté. Ce sujet demande aussi de toucher aux liens entre les religions et *la* religion tout comme entre les cultures et *la* culture. Nous verrons l'ampleur du champ ainsi ouvert et la pertinence de l'instrumentaire conceptuel ainsi proposé. Il y a là, dans cette réflexion de Tillich, indéniablement une contribution importante au thème général de votre Séminaire.

Mais je ne voudrais pas m'en tenir à la présentation ainsi esquissée. Tillich note lui-même qu'aussi bien la culture que la religion, ce qui veut dire aussi les cultures et les religions, sont inaptes par elles-mêmes à répondre aux défis devant lesquels l'humanité dans son devenir est placée. Ce qui les rend inaptes, c'est la perversion qui les guette constamment ; Tillich parle à ce propos de leur potentialité voire de leur réalité démoniaques en tant qu'elles se ferment l'une/les unes à l'autre/aux autres et ainsi se ferment à leur fondement et leur fin véritables. Tillich dit que seul Dieu se révélant, seule la parole prophétique de Dieu telle qu'elle peut jaillir quand son *kairos* (le temps de Dieu) est là, peut sauver la/les religion/s et la/les culture/s de leur démonie potentielle et réelle et rendre l'humanité apte à affronter les défis devant lesquels l'histoire la place. Il y a là matière à une deuxième partie qui nous appellera à situer le sujet de la rencontre des cultures et des traditions religieuses à l'horizon de l'humanité elle-même comprise dans le sens aussi bien de

---

<sup>1</sup> Exposé fait à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg, le 19.12.2008, dans le cadre d'un Séminaire de Théologie des religions consacré à « La rencontre des cultures et des traditions religieuses » (direction : F. Boespflug, M. Deneken, Y. Labbé) . L'auteur est heureux de dédier cet article à son collègue Yves Labbé, en signe d'estime, de reconnaissance et d'amitié.

l'élémentaire de l'être humain (*humanum*) que de celui de l'humanité « œcuménique » ou universelle, ainsi que de la destinée de l'humanité ainsi entendue devant Dieu.

## I. LA « THÉOLOGIE DE LA CULTURE » DE PAUL TILLICH (1886-1965)

### ET SON APPORT A LA QUESTION DE LA RENCONTRE DES CULTURES ET DES RELIGIONS

Notons-le d'entrée de jeu, l'idée d'une théologie de la culture n'est pas un à-côté dans la pensée de Tillich mais elle en exprime la véritable épine dorsale, ce qui la structure. Dans sa *Théologie systématique*, sa dernière grande œuvre (3 tomes, 1956ss), en définissant la méthode en théologie comme « méthode de la corrélation », il ne fait que formuler sa préoccupation de toujours, qui est de corréler culture et religion, ou ce qu'il appelle ici situation humaine et message chrétien. Dans ce qui suit, je situerai le texte de base de Tillich dans l'ensemble de sa pensée et l'interpréterai donc dans ce contexte plus large, sans toutefois expliciter les références.

Le texte de base est la conférence de Tillich de 1919 (devant la Kant-Gesellschaft de Berlin) : *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. La traduction française se trouve dans : Paul Tillich, *La dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement (1919-1926)*<sup>2</sup>. L'original allemand se trouve dans la collection allemande des œuvres de Tillich et c'est le texte que nous utilisons ici :

Paul Tillich, *Gesammelte Werke, IX : Die religiöse Substanz der Kultur*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1967, p. 13-31.<sup>3</sup>

Les écrits de Tillich sur la théologie de la culture se trouvent aussi dans cette autre collection qui les reproduit selon leur première version, allemande ou anglaise :

Paul Tillich, *Main Works/Hauptwerke, 2. Writings in Philosophie of Culture*, Berlin/New York, De Gruyter, 1990, 382 p.

---

<sup>2</sup> Traduit de l'allemand par une équipe de l'Université Laval, avec une introduction de J. Richard, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Fides/PUL, 1990, 311 p. (Il s'agit du premier volume des « Œuvres de Paul Tillich » en français). — Pour les écrits de la période américaine sur la théologie de la culture, voir : P. TILLICH, *Théologie de la culture*. Traduction française de J.P.Gabus et J.M.Saint, Paris, Ed.Planète, 1968, 317 p.

<sup>3</sup> Les citations données dans notre première partie sont toutes tirées de l'écrit de 1919 ; celles faites dans notre deuxième partie proviennent des deux autres articles de Tillich, publiés dans le même volume ; leur titre sera indiqué. Les traductions sont de l'auteur, lequel doit les indications bibliographiques ci-dessus à J. Richard, professeur émérite à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, à Québec, grand connaisseur, et éditeur, de Tillich.

On peut distinguer deux niveaux dans la pensée de Tillich relative à la théologie de la culture :

- le premier niveau a trait à une définition du rapport entre culture et religion (au singulier) selon leur essence respective ;
- l'autre niveau concerne les cultures et les religions dans leur diversité, et la nécessité de les évaluer à partir de *la* culture et de *la* religion dans leur essence telle que définie au premier niveau d'approche.

### *1. Culture et religion selon leur corrélation essentielle*

La légitimité de la mise en relation de la théologie et de la culture tient à la définition que Tillich donne de la religion (qu'il identifie avec la foi) : « La religion, c'est ce qui nous concerne de manière inconditionnée » (ou absolue, ou ultime ; « the ultimate concern », « was uns unbedingt angeht »). Si tel est le cas, c'est que la religion est référée à Dieu, à l'Absolu, lequel dépasse comme tel toute représentation particulière de Dieu. Dieu est toujours « Dieu au-dessus de Dieu », donc *Deus semper major*.

La religion comme expression de ce qui nous concerne de manière absolue se vit non en soi mais seulement dans et à travers la culture : elle s'atteste dans la culture comme ce qui dépasse cette dernière. Il y a un rapport dialectique entre religion et culture, à la fois dans le sens de l'inhérence de la religion dans la culture et de sa transcendance par rapport à elle. Culture et religion ne sont donc pas – légitimement – deux domaines qui existeraient côte à côte, mais elles sont essentiellement intriquées l'une dans l'autre. Tillich formule le rapport comme suit :

« La culture est la forme de la religion, et la religion est la substance de la culture ».

Nous sommes aujourd'hui conscients, au plan de la société en général, de la nécessité d'une réflexion éthique (pensons par ex. au Comité national d'éthique, concernant les questions liées au commencement et à la fin de la vie). Tillich dit expressément que la théologie de la culture n'est pas réductible à l'éthique. Toutes les fonctions de la culture (et donc tant les sciences, les arts et les lettres que la réalité de la famille, de la vie sociale, du politique, de l'économie, du droit) sont concernées. Contrairement à Schleiermacher (lequel, dans ses « Reden über die Religion » de 1799, situe la religion au plan du « Gefühl », du sentiment), la religion n'est attachée à aucune fonction particulière de l'être humain, mais elle

les concerne toutes. « La religion, dit Tillich, n'est pas un sentiment mais une attitude de l'esprit, dans laquelle le théorique, le pratique et ce qui relève du sentiment sont liés dans une unité complexe ». Et encore : « Le religieux n'est pas un principe à côté d'autres dans la vie de l'esprit ; son caractère d'absoluité ferait éclater toute limitation de cette sorte. Mais le religieux est actuel dans tous les secteurs de l'esprit ». Il y est précisément ce que Tillich nomme aussi la dimension de profondeur, ce qu'on peut appeler également la dimension de transcendance, ou encore la dimension dernière<sup>4</sup>. Cette dimension religieuse concerne tout le réel et, partant, toute la culture en tant que celle-ci rend compte du rapport que l'humanité entretient avec le réel. L'inconditionnel, ou l'absolu, présent dans la culture, est ce qui l'ouvre au-delà d'elle. Car il est à la fois le oui et le non sur le réel et donc également sur la culture : le non par rapport à leur prétention d'être quelque chose par eux-mêmes, le oui en tant que leur sens qui les transcende : ils n'ont leur sens qu'en lui, l'absolu.

La culture ainsi comprise dans son essence, comme forme de la religion qui est sa substance, c'est la culture *théonome*. Par là, Tillich entend la transparence de la culture à ce qu'il nomme encore sa « teneur » (*Gehalt*), donc à sa dimension de profondeur, à Dieu (*theos*) : c'est lui le *nomos*, la loi ultime du réel et de la culture. La théonomie fonde, et n'exclut par conséquent pas mais implique, l'*autonomie* du réel et de la culture ; car Dieu, l'absolu, ne se confond pas avec le réel et la culture, ils sont différents de lui : ils ont leur loi en eux-mêmes, ils sont leur propre loi (*autos nomos*). Aussi la raison humaine (*Verstand*), qui est le principe de connaissance du réel – Tillich l'appelle aussi, en tant que raison scientifique, la raison formelle-technique –, opère-t-elle sur le réel tel qu'il lui apparaît et ainsi le constitue en culture. Dans l'esprit de la modernité, Tillich affirme fortement l'autonomie de la culture, mais il voit que si cette autonomie s'absolutise, si elle se pose en absolu, alors le réel et la culture perdent leur théonomie et donc leur dimension de profondeur, leur véritable absolu : le réel et la culture se suffisent alors à eux-mêmes. La culture est alors purement immanente, dépourvue de toute dimension de transcendance, de tout sens dernier : l'immanentisme (quel que soit le nom qu'on lui donne : matérialisme ou positivisme ou scientisme ...) est la tentation de la modernité. Or, une culture ainsi entendue devient hétéronome et démoniaque. L'*hétéronomie*, c'est le fait, pour la culture autonome, de se placer sous une autre loi que la sienne propre (*heteros nomos*) ; cela se produit quand l'autonomie de la culture, son autonomie « avant-dernière » telle qu'elle est fondée dans la théonomie « dernière », devient elle-même « dernière », quand par conséquent la culture s'absolutise, autrement dit s'idolâtre

---

<sup>4</sup> On peut penser ici à la distinction de D. Bonhoeffer entre « ce qui est dernier » et « l'avant-dernier ».

elle-même. Alors la culture substitue à la loi dernière, à la théonomie, sa propre loi, l'autonomie, comme loi dernière. Il n'y a plus de reprise réflexive et critique de la culture, une reprise qui seule lui donne sa qualité de culture théonome. Une autre forme d'hétéronomie guette la culture : c'est le cas lorsque la culture, reniant son autonomie, se place sous la loi de la religion comprise comme telle religion donnée, ou aussi de telle idéologie ou quasi-religion. L'hétéronomie concerne à la fois la culture et la religion donnée elle-même : la religion donnée qui s'absolutise se substitue à la religion au sens de la relation à l' « ultimate concern » en tant qu'il transcende aussi la religion donnée. Ce n'est que par là, par cette transcendance par rapport à elle-même et donc par sa transparence par rapport à Dieu, que la religion donnée est théonome. La religion hétéronome, c'est la religion qui, s'idolâtrant elle-même, se renie comme religion. Dans ce sens, l'hétéronomie de la culture suppose l'hétéronomie de la religion donnée elle-même. Nous voyons à quoi Tillich se réfère : il vise toute forme de théocratie tant dans le passé que dans le présent. Concernant le christianisme, Tillich dit que la tentation théocratique est inhérente au catholicisme romain – il avait en vue le catholicisme d'avant Vatican II, mais sans doute la tentation existe-t-elle toujours –, alors que la tentation du protestantisme est de livrer la culture à son autonomie (et donc à contribuer par là à l'hétéronomie de la culture) et de se contenter de la substance religieuse, sans sa forme culturelle. Mais il faut reconnaître que l'une et l'autre de ces tentations existent de part et d'autre ; elles sont donc à proprement parler transconfessionnelles : l'évangélisme nord-américain par exemple, avec son créationnisme, est indubitablement d'ordre théocratique, et la dichotomie, typiquement barthienne, entre science et foi ou plus généralement entre culture et théologie (on sait que le vieux Barth a pris une distance critique par rapport à sa position antérieure à ce propos ; au plan politique, Barth a montré dès Barmen, dès 1932, le lien essentiel entre le temporel et le spirituel), a des représentants aussi dans le catholicisme.

Ce qui vient d'être dit concernant l'hétéronomie tant de la culture que de la religion renvoie, par-delà l'essence telle qu'elle a été définie de la culture et de la religion en tant que théonomes, à telles cultures données et à telles religions données. C'est là le second niveau d'approche qui a trait à la/aux culture/s et à la/aux religion/s dans leur potentialité hétéronome et, souvent, dans leur réalité hétéronome effective.

## *2. Approche critique des cultures et des religions*

On connaît l'affirmation que la critique de la religion (de telle religion donnée) est nécessaire à la vérité de la religion. Cette affirmation devient claire et prend toute sa force d'évidence dès lors que nous envisageons *les* religions données ; elle s'étend aussi aux cultures données du fait de la corrélation entre les deux, donc du fait qu'à une culture donnée correspond une religion donnée, et réciproquement. Souvenons-nous que pour Tillich la religion est une attitude de l'esprit, disons un regard sur le réel et la culture. Ce n'est pas ce regard qui produit le réel et la culture ; ils sont le fait de la raison autonome. Mais c'est ce regard – ce regard de l'esprit – qui évalue critiquement la culture et lui donne ainsi sens (« Sinnwirklichkeit »), en l'ouvrant à l'absolu, à ce qui nous concerne de manière ultime.

La distinction entre *la* religion et *les* religions (liée à celle entre la culture et les cultures) a une double implication.

- D'abord, elle veut dire que *la* religion n'existe concrètement que sous forme de *telle* religion donnée, ce n'est qu'ainsi que la religion devient réelle, donc grâce à « la liaison entre le principe religieux et la fonction culturelle » dans laquelle il prend forme : cette forme, c'est « le mythe ou le dogme » au plan de la connaissance théorique, « le culte » (ou le rite) comme effectuation communautaire du mythe ou du dogme, et « la sanctification » (ou l'éthique) comme détermination pratique de la personne, « l'Église » comme communauté religieuse avec son « droit ecclésiastique » particulier et son « éthique communautaire » particulière (l'islam parle ici de la « *sharia* »). Cette affirmation vaut pour toutes les religions dans leur pluralité ; toutes, dit Tillich, ont une base *sacramentelle*, par quoi Tillich veut dire qu'elles se constituent autour d'un sacré révélateur concret. Mais le sacramentel n'est qu'un pôle de la religion donnée ; lorsque ce pôle s'absolutise, il conduit à enfermer la religion donnée sur elle-même et donc à la pervertir comme religion ; elle n'est plus alors théonome, mais devient théocratique comme l'Église dans la figure du Grand Inquisiteur des *Frères Karamazov* de Dostoïevski. Le religieux dans la religion donnée a deux autres pôles : le pôle *éthique*, dans le sens d'une éthique théonome dans l'espace profane de la raison autonome, et le pôle *mystique* qui marque la transcendance ultime du religieux (ou de Dieu) par rapport à toute concrétisation sacramentelle et à toute réalisation éthique et qui ouvre ainsi constamment le pôle sacramentel et le pôle éthique au-delà d'eux-mêmes. Tillich peut voir ces trois pôles s'incarner, le pôle sacramentel en particulier dans les religions dites primitives, le pôle éthique en particulier dans le prophétisme de l'Ancien Testament et le christianisme en tant

que marqué par lui, le pôle mystique en particulier dans le bouddhisme<sup>5</sup>. Mais il s'agit là d'une typologie qui, plutôt que de différencier des types religieux distincts les uns des autres, renvoie à une dialectique inhérente à toute religion donnée ; il est entendu que telle religion donnée est plus transparente à tel pôle plutôt qu'à tel autre, mais potentiellement les trois pôles sont constitutifs dans leur complémentarité de chaque religion donnée.

Nous pouvons alors dire : *La religion prend forme concrète dans telle religion donnée* (avec ses trois pôles), ou elle n'est pas. Cela signifie : la religion donnée est la forme culturelle de *la religion* ou elle n'est pas religion en tant que religion donnée. Dire que la religion donnée est la forme culturelle de *la religion*, c'est dire que cette forme culturelle particulière que prend forcément la religion donnée, ne peut en aucun cas être absolutisée comme telle ; elle n'est signifiante dans sa particularité que si comme telle elle renvoie critiqueusement à la dimension de profondeur de toute la culture dans son autonomie ou sa profanité, et donc au sens de l'autonomie de la culture. La religion donnée ne peut être signifiante de la culture qui est toujours telle culture donnée, signifiante du sens de celle-ci, que de manière particulière (et cette manière particulière est toujours critique, disant le oui et le non du religieux à l'égard de la culture donnée) ; mais cette manière particulière dont la religion donnée est signifiante, est signifiante de *la culture* dans la culture donnée et donc de ce par quoi la culture donnée est culture théonome. Il faut ajouter que, lorsque *la culture* fait défaut ou même devient anti-culture dans telle culture donnée, elle perd sa théonomie et est livrée à son hétéronomie démoniaque, destructrice.

- Ensuite, la distinction entre la religion et les religions renvoie à la distance entre les deux et au fait que *la religion* juge *les religions*, chaque religion donnée, et, partant (comme déjà noté), aussi les cultures, chaque culture donnée. Je peux me contenter ici de renvoyer à la distinction que Tillich fait entre *théologie de la culture* et *théologie d'Église* : nous pouvons étendre le concept « théologie d'Église » de la sphère chrétienne à laquelle il s'applique en premier lieu, à toute religion donnée, étant entendu que ce que Tillich veut faire ressortir, c'est la non-superposition d'une religion donnée avec *la religion* dans son essence. Autant Tillich insiste sur la nécessaire concrétisation de *la religion* dans telle religion donnée, autant il note le caractère *tragique* de cette nécessité. Car elle conduit du coup à inscrire l'absolu de *la religion* dans telle sphère particulière, alors que cet absolu vaut pour toutes les sphères de la

---

<sup>5</sup> Tillich revient là-dessus en particulier dans un écrit de 1962, *Le christianisme et les religions*, trad. française parue chez Aubier, Paris, 1968, où il rend compte en penseur et théologien de son séjour, peu auparavant, au Japon et de sa rencontre avec le bouddhisme

culture, étant l'absolu, donc la dimension de profondeur, de la culture comme telle. Autrement dit : la religion donnée va presque inévitablement accaparer l'absolu et, en conséquence, ériger deux sphères : la sphère religieuse et la sphère séculière ou mondaine, le spirituel et le temporel, le sacré et le profane. Le religieux comme sphère, comme domaine, ou le spirituel, ou le sacré, apparaît alors dans toute son ambivalence. D'un côté, il empêche la « profanisation » pure et simple du réel et de la culture, donc leur réduction à leur seule autonomie, et ainsi l'absolutisation, l'idolâtrisation, de cette dernière. De l'autre côté, en constituant deux domaines, soit il contribue à livrer précisément le profane à lui-même, soit il essaye de le régir : dans les deux cas, il incarne le sacré et tend à en représenter pour la sphère profane, voire à en revendiquer lui-même, le monopole. Cette bivalence est la caractéristique tragique de la théologie d'Église ; elle rend compte d'une part du gonflement et de l'arrogance de la religion donnée, d'autre part de son appauvrissement culturel et donc de sa déficience dans sa perception de la dimension de profondeur de la culture. La tentation de la théologie d'Église, c'est ce rétrécissement qui tend à la rendre, de théonome qu'elle veut être, foncièrement hétéronome, et qui tend ainsi à en faire, plutôt qu'un témoin du religieux, un anti-témoin en enfermant la religion dans une certaine représentation du religieux et donc en en faisant une idole. La théologie d'Église ne peut surmonter cette tentation qu'en s'ouvrant délibérément à la théologie de la culture. Mais celle-ci de son côté porte la marque du tragique, en ce sens qu'elle tend à diluer le religieux dans la culture, ce qui mène à deux aboutissements contraires possibles : soit la confusion de la culture avec le sacré, soit le nihilisme de la culture du fait de l'indistinction et donc de l'effacement pur et simple du sacré. Aussi bien, constate Tillich, « les deux (théologie d'Église et théologie de la culture) sont renvoyées à leur nécessaire complémentarité réciproque... En effet, une opposition réelle entre les deux (laquelle, nous l'avons vu, est dommageable et pour la religion et pour la culture) n'est pas possible là où le théologien de la culture reconnaît la nécessité de l'ancrage concret et continu (donc, dans une tradition donnée) de la culture et là où le théologien d'Église reconnaît la relativité de toute forme concrète par rapport à l'absoluité exclusive du principe religieux comme tel ».

Il est intéressant de relever que Tillich, qui s'est toujours, aussi en tant que philosophe de la religion, compris comme théologien, et comme théologien chrétien, attribue aux Facultés de théologie la mission, la responsabilité, d'ouvrir la théologie d'Église à la théologie de la culture, et réciproquement. Les Facultés de théologie ont une responsabilité culturelle. Elles ont nécessairement un lieu ecclésial, ou une référence ecclésiale, mais elles se renient comme Facultés de théologie en enfermant la théologie dans l'Église, quelle qu'elle



soit, tout comme à l'inverse elles perdent la théologie *et* la culture dans son essence vraie, en se contentant d'être une instance culturelle à côté d'autres instances culturelles. Les Facultés de théologie ont une fonction critique vis-à-vis de la théologie d'Église et une fonction critique vis-à-vis de la culture : une fonction critique vis-à-vis de la théologie d'Église au nom de la religion dans son essence telle qu'elle a été définie, une fonction critique vis-à-vis de la culture au nom de la culture dans son essence telle qu'elle a été définie. Elles sont, comme Facultés chrétiennes, les représentantes d'une religion et d'une culture données, mais au service de *la* religion dans cette religion donnée et de *la* culture dans cette culture donnée.

Nous pouvons, en conclusion, noter deux points :

1. Tillich comme penseur théologique est un visionnaire non seulement quant aux rapports entre la/les religions et la/les cultures, mais encore quant à leurs perversions possibles et réelles et quant à leurs redressements nécessaires et possibles sur la base de leur vraie essence. Nous trouvons dans la pensée de Tillich un instrumentaire conceptuel à la fois très simple et très élaboré, et qui peut sans doute être mis utilement à contribution pour le sujet posé de la rencontre des cultures et des religions (ou traditions religieuses). Il faudrait avoir le temps pour appliquer cet instrumentaire à telle religion donnée (par exemple à chacune des trois religions monothéistes dans certaines de leurs expressions majeures) ainsi qu'à telle culture donnée (soit la culture « occidentale » dominante) pour en vérifier la pertinence. Cela dépasse bien évidemment ce qui est possible ici. Nous ne pourrons – ce sera l'objet de la deuxième partie – qu'esquisser la direction qui s'ouvre à ce propos.
2. J'y ai fait allusion : Tillich a commencé à élaborer une théologie des religions seulement vers la fin de sa vie. J'inclurai telles impulsions de cet écrit (cf. *Le christianisme et les religions*) dans ma seconde partie.

## II. LES DÉFIS DU DIALOGUE INTER-RELIGIEUX ET DE LA CRISE DES FONDEMENTS DU MONDE « OCCIDENTAL » ( CRISE DE LA CIVILISATION MODERNE)

Cette deuxième partie se situe dans la suite de la première partie, en l'élargissant et Tillich continuera à être notre référence. Il s'agit de réfléchir à deux défis majeurs auxquels la théologie chrétienne est confrontée. Le premier défi est celui de la société sécularisée et pluri-religieuse qui est la nôtre et dans laquelle la théologie chrétienne désormais s'élabore. Tillich

a pleinement pris en compte une caractéristique de la société contemporaine « occidentale » : sa sécularisation. Quant à l'autre caractéristique, celle de la pluralité des religions, elle n'apparaît chez lui que tardivement, comme cela a été dit. Il y a là à poursuivre et à actualiser la réflexion. Je me limiterai, à propos d'un exemple précis, à quelques remarques sur ce qui est en jeu dans le dialogue inter-religieux : un essai, sous forme de simple esquisse, de mise en application concrète de ce que j'ai nommé l'instrumentaire conceptuel tillichien.

L'autre défi se situe au-delà de la première partie, mais ne dépasse pas en substance d'autres développements de Tillich dans d'autres contextes. Il s'agit du défi que constitue la crise des fondements du monde « occidental ». Cela semble à première vue être hors sujet, et j'aurai par conséquent à justifier cet élargissement du sujet. Et cela semble également être anachronique, objection qui demandera de montrer qu'il s'agit d'une actualisation qui trouve sa justification dans Tillich même.

La référence à Tillich dans cette deuxième partie veut être au service de l'unité de mon exposé, en montrant par ailleurs la grande fécondité de la pensée de Tillich : elle peut éclairer notre contexte présent non seulement à cause du défi que représente pour la théologie chrétienne la société sécularisée et pluri-religieuse dans laquelle elle a sa place, mais également à cause de celui que constitue pour la théologie chrétienne au sein de toute l'humanité la crise des fondements du monde « occidental », autrement dit de la civilisation moderne. Nous n'avons pas ici à caractériser les différents aspects de cette crise : écologique, climatique, économique, financier, éthique, social, humain ... ni à rappeler les fondements de ce qu'on entend par civilisation moderne ; cela serait un sujet en soi. La question est plutôt : comment la théologie chrétienne, telle que sa responsabilité a été définie par Tillich, se situe-t-elle face à l'ébranlement des fondations du monde « occidental » ? Nous pouvons sans doute nous laisser aider par Tillich pour trouver face à ce défi qu'est pour toute l'humanité la crise de la civilisation moderne, un chemin possible pour la théologie chrétienne au sein de l'humanité .

### *1. L'enjeu du dialogue inter-religieux*

Je ne m'étendrai pas sur l'enjeu *social* du dialogue inter-religieux, c'est-à-dire de son enjeu pour la cohésion de la société civile. Cet enjeu justifie à lui seul – socialement – le dialogue inter-religieux et en montre à la fois la nécessité et l'urgence. Il en va de la paix. « Pas de paix entre les peuples sans paix entre les religions », dit à juste titre Hans Küng. Dans le même sens, on peut citer le mot d'ordre de l'Amitié islamo-chrétienne, mais ce mot

d'ordre peut s'appliquer à d'autres religions aussi : « Se rencontrer pour se connaître, se connaître pour se respecter, se respecter pour vivre ensemble ».

Je me limiterai à l'enjeu *théologique* du dialogue inter-religieux, en l'illustrant à propos des trois religions abrahamiques, ou monothéistes, que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam. Tillich en parle lui-même peu (je rappelle que dans l'écrit mentionné, il traite surtout du bouddhisme, dont je ne parlerai pas ici), mais les quatre « présupposés » qu'il pose à tout dialogue inter-religieux s'appliquent également au dialogue entre les trois religions abrahamiques. Les voici<sup>6</sup> :

- « que chaque partenaire reconnaisse la valeur de la conviction religieuse de l'autre et accorde qu'en dernière analyse elle se fonde sur une expérience de révélation » ;

- « que l'un et l'autre (en l'occurrence les trois) puissent être des représentants convaincus des positions essentielles de leur religion » ;

- « qu'il y ait un terrain commun sur lequel il soit possible aussi bien de s'accorder que de s'opposer » ;

- « que les deux (en l'occurrence les trois) partenaires soient accessibles à la critique qui peut être dirigée contre leur propre position religieuse ».

. Concernant le dialogue inter-religieux ainsi circonscrit, je formulerai trois thèses :

a) *Juifs, chrétiens, musulmans, nous sommes concernés les uns par les autres.* Nous constituons, de par notre commune référence à Abraham<sup>7</sup>, une même famille, dont nous représentons, par la façon dont nous nous référons à Abraham, trois branches distinctes (chacune de celle-ci comporte à son tour des branches). Le judaïsme se réfère à Abraham selon la lignée d'Isaac et de Jacob. Le christianisme se réfère à Abraham, Isaac et Jacob à partir du Christ, qu'il confesse, en la personne de Jésus, comme l'accomplissement de l'élection d'Abraham et de sa lignée. L'islam se réfère à Abraham selon la lignée d'Ismaël, le

<sup>6</sup> *Le christianisme et les religions*, p. 133. L'auteur est redevable de cette indication à Théo Junker, ancien président de l'Association française Paul Tillich.

<sup>7</sup> La question, aujourd'hui controversée, de l'historicité d'Abraham n'a pas, légitimement, d'incidence sur l'appellation « religions abrahamiques ». En tout état de cause, Abraham est la figure emblématique commune de ces trois religions. Pour le judaïsme et le christianisme, il est, depuis l'avènement des sciences historiques, plus qu'une figure historique. La question de savoir s'il est moins que cela appelle l'autre question : peut-on attribuer (comme R. Bultmann l'avait fait en son temps pour ce qui est du Jésus historique) à la communauté de foi ou à une individualité un génie créateur de cette sorte, sans qu'il y ait un fondement historique ? Si, concernant Abraham, celui-ci devait rester incertain pour la science historique, il serait fallacieux (car de l'ordre d'une argumentation hétéronome) d'opposer à l'incertitude scientifique une certitude théologique : celle-ci n'a pas trait à l'historicité d'Abraham, mais à l'historicité de la foi d'Abraham telle que, de toute évidence, elle s'est incarnée dans une histoire.

premier-né d'Abraham, et rejette toute opposition entre Ismaël et Isaac. Il en va, dans les trois religions abrahamiques, d'une affaire de famille : les trois branches, en raison d'une histoire chaque fois spécifique, ont des auto-compréhensions différentes, tout en se rattachant toutes à un même ancêtre. Entre branches différentes, on peut se combattre, et alors on se détruit soi-même en détruisant l'autre. On peut aussi s'entendre, et alors on se construit soi-même en construisant l'autre. En se combattant, on se détruit soi-même, parce qu'on renie le Dieu d'Abraham qui est le Dieu à la fois d'Isaac et d'Ismaël et que les chrétiens confessent comme le Père de Jésus le Christ. En s'entendant, en communiquant donc les uns avec les autres, on se construit soi-même parce qu'on confesse les uns avec les autres et les uns vis-à-vis des autres le Dieu d'Abraham. Entre le combat les uns contre les autres et la communication, la relation vivante et constructive des uns avec les autres, il y a le pari, l'acte de foi dans le Dieu d'Abraham.

*b) Juifs, chrétiens, musulmans, nous sommes concernés les uns avec les autres par Dieu, le Dieu un et unique.* Cela signifie deux choses :

- Nous sommes concernés par (comme dit Tillich) ce qui nous concerne de manière absolue. Par là, nous sommes tous en situation, ou en condition, de combat spirituel. Le combat spirituel consiste à reconnaître Dieu comme Dieu. Prétendre le reconnaître les uns contre les autres, ou avec d'autres armes que les armes de l'esprit, lesquelles ne peuvent être que selon l'esprit du Dieu d'Abraham, c'est non pas le reconnaître mais c'est le méconnaître, le défigurer, le pervertir, le renier. La violence physique ou verbale ou simplement morale, autrement dit la contrainte, est à l'opposé des armes de l'esprit. La contrainte creuse des fossés ou construit des murs entre les religions, au lieu de reconnaître les ponts qui existent entre elles ; elle nourrit le mécanisme de la guerre réciproque et marque la démonisation de Dieu. Dieu devient un démon, le Créateur devient le destructeur, le Rédempteur devient le vengeur. Dire que nous sommes concernés les uns avec les autres par Dieu, cela veut dire que nous sommes concernés tous ensemble par le Dieu d'Abraham, par le Dieu de la famille à trois branches d'Abraham, et que le combat spirituel consiste à confesser ce Dieu-là ; c'est lui qui nous concerne de manière absolue, et il nous concerne de manière absolue lorsque nous le laissons advenir comme tel, donc comme Dieu d'Abraham et, partant, de la famille à trois branches d'Abraham.

- Nous confessons le Dieu d'Abraham, comme Dieu un et unique, avec la confession de foi d'Israël, le *Shema Israel* : « Écoute Israël : le Seigneur notre Dieu, Seigneur un »

(Deutéronome 6, 4). La confession de foi « monothéiste » est comprise dans le judaïsme dans un sens récapitulatif : le Dieu rédempteur d'Israël récapitule le Dieu créateur des cieux et de la terre, c'est-à-dire il exprime le sens du Dieu créateur. Elle est présupposée par le Nouveau Testament et est comprise dans un sens trinitaire dans le christianisme : le Dieu un et unique qui est le Dieu récapitulateur d'Israël et comme tel le Dieu vivant, a les trois manières d'être transcendante (en tant que Père), immanente (en tant que Fils) et présente (en tant que Saint Esprit). L'islam formule la confession de foi monothéiste dans la *shahada* : « Point de divinité si ce n'est Dieu, et Mohammed est l'envoyé de Dieu » ; il la comprend dans un sens unitarien.

Ces différences de compréhension du Dieu un et unique comportent le défi, pour chacune des trois religions, de rendre compte de sa propre compréhension devant les deux autres religions abrahamiques. Quel est le sens de la compréhension qualifiée de récapitulative du judaïsme, quel est le sens de la compréhension trinitaire du christianisme, quel est le sens de la compréhension unitarienne de l'islam ? Ces différentes compréhensions s'excluent-elles purement et simplement, ou se corrigent-elles réciproquement dans ce qui peut être l'unilatéralité, voire la perversité, de chacune d'elles lorsque précisément elle est absolutisée dans sa différence, ou encore s'enrichissent-elles, en se corrigeant, dans le sens de faire apparaître Dieu, le Dieu un et unique, comme le *Deus semper major*, celui que nous visons, que nous balbutions, avec nos compréhensions, mais qui les dépasse toutes, en tant qu'il est le Dieu vivant, Celui dont le livre de l'Apocalypse dit, en conformité avec l'Ancien Testament et je pense aussi avec le Coran, qu' « il est, était et vient ». Les différences dans la compréhension du Dieu un et unique ne doivent-elles pas, plutôt que d'alimenter l'incompréhension réciproque voire la polémique, nous ouvrir les uns aux autres dans le sens d'un partage responsable, selon la vérité et dans l'amour, de nos compréhensions respectives, en plaçant délibérément ce partage dans la lumière de l'ultime ineffabilité de Dieu et donc du silence de l'adoration ?

Les différences notées ne suppriment pas la portée existentielle mais aussi politique de la confession de foi du Dieu un et unique. Confesser ce Dieu, c'est détrôner toutes les idoles, personnelles et collectives ; c'est nommer ce qui, prétendant être Dieu, ne l'est pas mais est, de par cette prétention, proprement destructeur, démoniaque : au plan personnel (destructeur) de soi, de sa relation à d'autres, à l'environnement, à Dieu ; au plan collectif (destructeur) de la vérité, de l'équité, de la solidarité entre humains et avec la nature, bref du sens des êtres et des choses et ainsi de leur salut, de leur accomplissement.

c) *Juifs, chrétiens, musulmans, nous sommes concernés les uns et les autres par le vrai défi du dialogue inter-religieux.* Pour expliciter en quelques mots : ni indifférentisme réciproque, ni prosélytisme réciproque, mais, dans le respect de l'identité propre de chacune des trois branches et donc dans la différenciation les unes par rapport aux autres, cheminement et croissance dans la foi les uns avec les autres et les uns grâce aux autres, Dieu étant lui-même Celui qui nous convertit les uns et les autres sur ce chemin de plus en plus à Lui.

## *2. Le défi de la crise des fondements du monde « occidental » pour la rencontre des cultures et des religions*

Face à l'élargissement du sujet ainsi posé, je me limiterai à deux lignes de force que j'expliquerai dans les remarques suivantes :

a) L'élargissement du sujet à la crise des fondements du monde « occidental » a, pour les trois religions monothéistes concernées (nous continuons à nous limiter ici à elles), une portée à la fois de décentrement par rapport à elles-mêmes et de mise en perspective.

*Décentrement :* Les religions données ne sont pas, selon leur vraie auto-compréhension même (c'est-à-dire là où elles ne se pervertissent pas en s'absolutisant elles-mêmes), leur propre fin. Leur fin, c'est ce qui nous concerne de manière absolue, et cela ce n'est pas la religion donnée, mais c'est l'Absolu lui-même, donc Dieu. Mais quel Dieu ? C'est le Dieu créateur et rédempteur, au sens où nous en avons parlé, dont l'absoluité – théonome – fonde l'autonomie du réel et de la culture et qui advient comme Dieu en ouvrant le réel et la culture à Lui. La religion donnée est, dans sa particularité, religion vraie pour autant qu'elle est référée à ce Dieu et donc aussi au réel et à la culture fondées en lui et trouvant en Lui leur sens. Le décentrement de la religion donnée par rapport à elle-même est au service du vrai sens de la religion donnée, au service de « l'unique nécessaire ». Il est comme tel – effet collatéral positif, pour ainsi dire – au service de la santé de la religion donnée, antidote à tout nombrilisme interne à une religion donnée ou à un ensemble de religions données, en l'occurrence les religions abrahamiques. Le dialogue inter-religieux n'a pas son sens en lui-même. C'est là sa santé ; sa maladie, comme déjà dans le dialogue entre Églises chrétiennes, c'est l'auto-centrisme et son corollaire, qui est aussi son contraire, à savoir l'indistinction, ou encore le relativisme.

*Mise en perspective :* C'est là le sens du décentrement. Les religions données sont placées dans le grand large du réel et de la culture tels qu'ils sont. C'est là leur lieu, il n'y en a pas d'autre pour elles sur terre. C'est dans ce lieu qu'elles ont à être elles-mêmes, c'est-à-dire

signe(s) et instrument(s) du monde à venir de Dieu ; c'est là ce à quoi elles sont, selon leur vérité, habilitées, et c'est cela leur vocation, leur mission. Ce n'est pas seulement la crise de civilisation qui est un défi pour les trois monothéismes ; le défi, c'est le réel et la culture donnés comme tels. La crise de civilisation n'est qu'un cas d'espèce du défi. Mais ce cas d'espèce, c'est le cas décisif pour l'humanité contemporaine, car elle y joue sa survie.

b) La crise de civilisation, crise des fondements du monde moderne, marque la *fin d'une époque*, celle précisément de la modernité. On peut montrer, à cette occasion, que les fondements de cette civilisation, qui ont des racines très lointaines et qui ont été, depuis la Renaissance, posés à travers plusieurs siècles, ont tenu leur temps. Il serait aberrant de prétendre faire le bilan de cette civilisation. Nous pouvons seulement constater l'impasse finale à laquelle elle a conduit dans plusieurs domaines et dont nous vivons présentement les premières manifestations fortes, dont plusieurs ont été annoncées depuis des décennies. Les anciens grecs entendaient par *jugement immanent* le fait que toute action humaine porte en elle son effet. « Ce que l'homme sème, il le moissonnera », dit de son côté saint Paul (Ga 6, 7s). Nous pouvons difficilement ne pas voir dans la crise de civilisation un jugement immanent, dont la responsabilité incombe non à quelque Dieu vengeur mais à l'humanité elle-même. Le terme biblique pour « jugement immanent », c'est celui de « visitation ». Dieu visite son peuple, ou les nations. Le verbe hébreu « *paqad* » signifie d'abord « châtier ». Dieu a par conséquent pour ainsi dire sa main dans le jugement immanent. C'est vrai doublement : Le jugement immanent est le fait des « lois » mêmes que le Créateur a données à sa création et à l'humanité et qui, non respectées, se retournent contre la création et contre l'homme. Et ensuite, comme la prédication prophétique de l'Ancien Testament l'atteste clairement, le jugement n'est jamais sa propre fin. Sa fin, c'est le salut, et donc une nouvelle possibilité de vivre. Nous vivons indubitablement dans la crise de civilisation un tel *kairos*. Tillich thématise ce terme du Nouveau Testament, qui désigne le temps (vertical) de Dieu faisant irruption dans le temps (horizontal), *chronos*, et il applique ce terme à telle situation décisive, soit au plan personnel soit à tel plan collectif. Le *kairos* est, dans le temps qui s'écoule, le temps favorable, dans le sens d'une conversion, d'un changement de mentalité (*metanoïa*), du fait que l'être humain individuel et toute l'humanité (car la crise de civilisation concerne les deux) se placent devant Dieu et se laissent, pour le dire en langage biblique, recréer à son image. C'est dans ce sens un temps de grâce dans, avec et à travers le jugement qui n'en est que le masque, certes réel et incontournable. Le livre de l'*Apocalypse* dirait : Pour celui/celle

qui a des oreilles pour entendre et des yeux pour voir, à travers *ce qui vient*, c'est *quelqu'un*, à savoir Lui, Dieu, qui vient.

Au début des années 20, Tillich<sup>8</sup> constate une situation sans espoir au plan tant religieux que culturel (il parle de la « Heillosigkeit unserer Lage ») : il note en particulier que les symboles de l'Église et sa prédication sont devenus impuissants, précisant, en étendant le constat à la culture qu'il caractérise comme largement vide de substance et dont les symboles sont par conséquent plus démoniaques que divins, que « de la religion donnée ne naîtra aucune nouvelle religion, et de la culture donnée aucune nouvelle culture, et des deux aucune nouvelle unité des deux ». Il précise : « Tout cela ne se produit que par révélation », ajoutant :

La volonté de créer la nouvelle Église et la nouvelle société est non-religieuse et non spirituelle. La nouvelle Église et la nouvelle culture et l'unité des deux procèdent de la nouvelle révélation, ou mieux – puisque n'existe toujours et partout que l'unique révélation – de la nouvelle éruption (« Durchbruch », ou irruption) de la parole de révélation. Une nouvelle éruption ne peut pas être faite, elle peut seulement être accueillie. Nous-mêmes, nous ne pouvons rien faire ». Tillich veut dire : nous ne pouvons que laisser se faire ce qui veut se faire et qui se fait lorsque le *kairos* est là. « Nous pouvons seulement préparer le chemin », dit Tillich. « Nous sommes responsables autant pour l'Église, pour qu'elle devienne libre d'elle-même et s'ouvre à la parole de révélation, que pour la société, pour qu'elle se remplisse avec la teneur de la vie et qu'elle puisse créer des symboles au service de la parole de révélation. Et l'une et l'autre choses non pour elles-mêmes, mais pour ce qui est plus que culture (donnée) et plus que religion (donnée), et dont l'une et l'autre rendent témoignage.

Il faut commenter brièvement ce passage de Tillich. Le *kairos*, ce n'est pas le jugement immanent comme tel ; ce n'est pas non plus le jaillissement d'une nouvelle parole prophétique actualisant la parole de révélation de toujours et de partout, disons telle qu'elle est, selon la foi chrétienne, « récapitulée » en Christ. Le *kairos*, c'est la rencontre des deux. Autrement dit : la rencontre du jugement immanent perçu comme une parole ontique, de fait, de Dieu – Dieu parle dans et à travers les événements de l'histoire, personnelle et collective ; il parle donc aussi dans et à travers le jugement immanent – avec la parole noétique de révélation, laquelle s'adresse, à travers le témoignage de l'Église (ou de la religion donnée), à la conscience humaine et éclaire celle-ci, lui faisant déchiffrer dans le réel vécu la parole ontique de Dieu et ouvrant pour elle ce réel à la toute-puissance créatrice et rédemptrice de

<sup>8</sup> Les citations suivantes sont tirées de la fin de l'article *Kirche und Kultur* (1924).



Dieu. Il y a là, chez Tillich, l'affirmation de la continuité de la révélation de Dieu, dans le sens de l'actualisation effective continue du Dieu vivant tel qu'attesté par les saintes Écritures. Et il y a chez lui aussi la conscience du nécessaire discernement de cette révélation continue, discernement dont la responsabilité incombe, pour Tillich - nous l'avons vu -, aux Facultés de Théologie.

\* \*  
\*

Les deux défis évoqués et leur mise en relation l'un avec l'autre apparaissent, à la lumière de ce que j'ai exposé de la théologie de la culture de Paul Tillich, comme riches de deux potentialités opposées :

- Potentialité destructrice : je me contente à ce propos d'une citation de Tillich tirée d'un texte de 1958 (*Humanität und Religion*) et à qui le « clash » des civilisations annoncé par Samuel Huntington donne toute sa terrible pertinence : « Quiconque fait appel aux démons pour lutter contre les démons, demeure dans leur pouvoir et leur livre l'être humain qu'il voulait en sauver ».

- Potentialité constructive : c'est ce que sont les défis lorsque, au lieu de les fuir, nous les regardons en face sans peur et avec discernement, habilités que nous sommes à ce que l'Ancien Testament appelle la crainte de Dieu, qui chasse la peur, et au discernement, et ce par « ce qui nous concerne de manière absolue » et qui comme tel est prometteur de vie : pour les cultures et les religions dans leur vérité et, partant, pour l'humanité et toute la création.

Gérard SIEGWALT  
Faculté de Théologie Protestante  
Université de Strasbourg