

LES PRESUPPOSES DE LA RENCONTRE DES RELIGIONS CHEZ PAUL TILlich

Issiaka COULIBALY

Quand un maître à penser quitte la scène du monde, son influence connaît une éclipse ; son œuvre paraît dépassée à la génération qui suit. Les choses se passent ainsi d'ordinaire.

Il n'en a pas été ainsi de Paul TILlich. Il n'a pas eu seulement deux carrières de son vivant : allemande d'abord, au pays de sa naissance, américaine ensuite, après l'accession d'Adolf HITLER au pouvoir. Depuis sa mort, en 1965, troisième carrière ! Sa pensée semble avoir accru son influence – devenue « œcuménique ». L'une des raisons pourrait être son intérêt pour le dialogue entre le christianisme et les religions, avec l'élaboration conceptuelle qu'il en a faite : le sujet s'est hissé au premier plan de notre actualité.

L'analyse de l'apport tillichéen, à cet égard, mérite donc qu'on s'y arrête. Issiaka COULIBALY, jeune théologien ivoirien (titulaire de la maîtrise et du D.E.A. à la F.L.T.E.) s'y livre pour nos lecteurs avec une remarquable clarté ! Il le fait sous l'angle des principes et de la réflexion fondamentale. Sans dissimuler le modernisme extrême de TILlich, il ne s'attarde pas à la critique ; il cherche plutôt à faire comprendre – invitant le lecteur à repenser la question en profondeur.

Introduction

La rencontre ou le dialogue des religions se présente à Paul Tillich (1886-1965) comme une nécessité d'ordre théologique. En effet, dans sa théologie de la culture, il veut montrer que le divorce entre religion et culture n'a pas lieu d'être, d'autant que la religion est la substance de la culture et que la culture est la forme de la religion. S'il y a un tel lien entre ces deux réalités, tout dialogue avec la première devient dialogue avec la seconde. Or justement, ce qui intéresse au plus haut point Tillich, c'est le dialogue avec la culture.

Nous nous proposons donc, dans cette étude, de réfléchir sur les données qui servent de fondement, chez Tillich, à toute rencontre entre la foi chrétienne et ce que notre auteur préférerait appeler « les religions du monde »⁽¹⁾, plutôt que « religions non-chrétiennes » – probablement pour éviter de situer d'office ces dernières par rapport à notre foi. Cette réflexion, pour être suffisamment claire, nous semble devoir passer par un bref rappel de certaines idées forces du système « tillichéen », que sont la doctrine de Dieu, la christologie et l'ecclésiologie.

A. Le concept de Dieu

C'est la question de la finitude de l'être qui conduit à la question théologique fondamentale

(1) C'est la traduction de la seconde partie du titre anglais de l'ouvrage précité, *Christianity and the Encounter of the World Religions*.

qui est celle de Dieu ⁽¹⁾. En effet, dans *Le Courage d'être* ⁽²⁾, Tillich décrit l'homme comme un être menacé dans sa totalité par le non-être. Dans ces conditions, il fait l'expérience d'une angoisse multiforme ; l'angoisse du destin et de la mort, qui est l'angoisse fondamentale et universelle ; l'angoisse du vide et de l'absurde, qui est « angoisse de perdre sa préoccupation ultime, de perdre un sens qui donne sens à tous les sens » ⁽³⁾ ; et enfin, l'angoisse de la culpabilité et de la damnation, qui est angoisse de « contredire son être essentiel, de manquer sa destinée » ⁽⁴⁾. Pour échapper à cette triple angoisse, l'homme devrait échapper à la finitude, c'est-à-dire à sa qualité d'être fini. Or, c'est là une chose qu'il ne peut faire. Il lui faut donc accepter cette angoisse et l'intégrer à son affirmation de soi. Adopter une telle démarche, c'est faire l'expérience du courage qui seul permet une affirmation de soi en dépit du non-être.

Seulement, le courage d'être comporte un risque, celui d'être toujours sous la menace du non-être. Il faut au courage une intégration véritable de l'angoisse. Pour y parvenir, il a besoin de la puissance d'être, puissance qui transcende le non-être éprouvé dans les angoisses que nous évoquions plus haut. « Le courage qui intègre cette triple angoisse s'enracine nécessairement dans une puissance d'être qui est plus grande que la puissance de soi propre et que celle de son monde » ⁽⁵⁾, écrit Tillich. La puissance d'être qui est en cause, celle qui est capable de surmonter le non-être justement parce qu'elle se situe au-dessus de l'essence et de l'existence, n'est rien d'autre que la puissance de l'être en soi. Voilà qui conduit à la question de Dieu.

Dieu est l'être même. Ainsi s'énonce l'affirmation fondamentale tillichéenne au sujet de Dieu, la seule qui ne soit pas symbolique, c'est-à-dire la seule qui n'oriente pas au-delà d'elle-même ⁽⁶⁾. Dieu est le fondement de l'être ou le pouvoir d'être. Comme tel, il est au-delà de l'essence et de l'existence. Comme fondement de l'être, il est ce sur quoi repose tout ce qui est. Car, « un être doit, afin d'être, participer à l'être même, et recevoir son être de la source infinie de l'être » ⁽⁷⁾. Cependant, ceci ne doit pas conduire à concevoir le fondement de l'être comme cause ou substance, du moins en prenant ces catégories dans leur sens littéral.

Si Dieu est donné pour cause de l'être, il est nécessairement pris dans un engrenage interminable de causes et d'effets, engrenage dans lequel il est obligé de chercher, au-delà de lui-même, la cause de son être. De même, si Dieu est dit substance de l'être, il se trouve de ce fait emprisonné dans des *accidents*, qui du coup perdent leur liberté. Ce n'est donc que dans un sens symbolique, libéré de la finitude du sens littéral, que cause et substance sont acceptées par Tillich.

Mais pour être complet et fidèle à la pensée de Tillich, il faut ajouter que l'être en soi est non seulement fondement, mais également abîme. Son caractère abyssal tient au fait que tous les êtres sont infiniment transcendés par leur fondement créateur ⁽⁸⁾, transcendés par lui par le fait même qu'ils sont mêlés de non-être.

Dieu est le fondement de l'être ou le pouvoir d'être. Comme tel, il est au-delà de l'essence et de l'existence.

Pour conclure sur ce point, disons que pour Tillich, Dieu est la réponse à la question sous-

(1) Paul Tillich, *Théologie systématique* (Coll. L'expérience intérieure ; Paris : Editions Planète, 1970), p. 19.

(2) Tillich, (Coll. Christianisme en mouvement ; Paris : Casterman, 1967).

(3) *Ibid.*, p. 60.

(4) *Ibid.*, p. 62.

(5) *Ibid.*, p. 156.

(6) *TS*, t. 2 p. 155.

(7) Carl J. Armbruster, *La Vision de Paul Tillich* (Paris : Aubier, 1971), p. 144.

(8) *TS*, t. 2, p. 152.

jacente à la finitude humaine. Il est le nom de ce qui préoccupe l'homme de façon inconditionnelle⁽¹⁾. Mais il tient aussitôt à préciser qu'une telle description ne signifie pas qu'il y a d'abord un être nommé Dieu, et qu'ensuite il y a l'exigence que l'homme soit préoccupé par lui. Cela signifie simplement que tout ce qui est objet de la préoccupation ultime de l'homme devient Dieu pour lui, ou encore, que rien ne peut constituer une telle préoccupation qui ne soit Dieu pour l'homme. S'il en est ainsi de Dieu, comment Tillich conçoit-il le Christ ?

B. La christologie

Tout comme la finitude de l'être est le chemin qui conduit à la question de Dieu, c'est à partir de l'expérience de la situation présente de l'homme que notre auteur élabore sa christologie.

Le passage de l'essence à l'existence, auquel Schelling (1775-1854) avait, en son temps, donné le nom de « chute », était pour lui caractéristique de la situation humaine. Profondément influencé par ce dernier⁽²⁾, Tillich n'a pas trouvé meilleure image (ou symbole) pour rendre compte de la réalité de l'homme. Dans sa pensée, l'être humain est en état d'aliénation par rapport à sa nature essentielle. En tant que tel, il fait l'expérience d'une rupture, d'un conflit, d'un déchirement. Cela dit, il ne faudrait pas croire que Tillich considère la chute comme un événement historique, c'est-à-dire comme quelque chose qui se serait produit « il était une fois »⁽³⁾. Chez lui, elle est le fait originel, non pas au sens temporel, mais plutôt comme ce qui donne son effectivité à chaque fait. La chute marque donc toute la créature de son sceau. Et l'aliénation qui en découle touche tout l'univers, et l'homme en son sein. Ce dernier va désormais rechercher une union à Dieu ; il va aspirer à une réalité nouvelle qui soit exempte de toute aliénation existentielle. Cette réalité nouvelle – l'Être nouveau – se trouve en Jésus en tant que Christ. L'Être nouveau est, chez Tillich, l'être essentiel « dans et sous les conditions de l'existence »⁽⁴⁾. Il est l'être en qui est surmontée la séparation entre essence et existence.

Cela dit, il ne faudrait pas croire que Tillich considère la chute comme un événement historique.

Dans l'élaboration tillichéenne du dogme christologique, nous sommes assez loin, tant de « Nicée » (juin-juillet 325), que de « Chalcédoine » (octobre-novembre 451). Pour notre auteur, ces deux conciles avaient pour but de conserver à l'événement Jésus comme Christ, aussi bien son caractère de Christ, que celui de Jésus. Il remarque donc, qu'alors que dans la décision de Nicée, avec l'*homoousios*, l'accent tombe sur le fait que « Dieu lui-même et non un demi-dieu était présent dans l'homme Jésus de Nazareth »⁽⁵⁾, celle de Chalcédoine combat la tendance monophysite, qui niait la pleine humanité de Jésus.

Tillich se montre avant tout soucieux de distinguer Jésus, l'homme de Nazareth, du titre et de la fonction de christ. C'est d'ailleurs ce que suggère sa lecture des conciles christologiques. En effet, lorsqu'on parcourt ses écrits, force est de constater que notre auteur évite avec soin d'employer

(1) *Ibid.*, p. 105.

(2) C'est du témoignage personnel de Tillich que nous tirons cette affirmation. En effet, en évoquant son achat de la première édition des œuvres complètes de Schelling, il écrit : « ... Cette dépense d'un argent inexistant fut plus importante que toutes les autres dépenses que je pus faire par la suite, avec ou sans argent, car, ce que je trouvai chez Schelling détermina toute mon évolution philosophique et théologique », cf. *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante* (Paris : Le Cerf, 1972), pp. 178-179.

(3) Paul Tillich, *L'Existence et le Christ* (Lausanne : L'Age d'Homme, 1980), p. 43.

(4) *Ibid.*, pp. 144-145.

(5) *Ibid.*, p. 172.

le nom « Jésus-Christ », qui, selon lui, fait du mot Christ le second nom de l'homme Jésus. Cette attitude explique également le désintéret qu'éprouve Tillich pour la question du Jésus historique.

L'ambiguïté de l'expression « nature humaine » tient au fait qu'elle peut signifier à la fois la nature essentielle ou créée de l'homme, sa nature existentielle ou aliénée, ou l'unité ambiguë des deux premières.

Contrairement à la *Confession de Chalcédoine*, Tillich ne veut pas voir en Jésus « un seul et même Christ, le Fils, révélé en deux natures, sans confusion, sans transformation, sans division, sans séparation ». Pour lui, la doctrine traditionnelle ainsi résumée, celles des deux autres natures, est irrecevable. Ce qu'il juge inadéquat, c'est le concept de « nature » ; celui-ci est considéré comme ambigu lorsqu'on l'applique à l'homme, et faux lorsqu'il est mis en rapport avec Dieu⁽¹⁾. L'ambiguïté de l'expression « nature humaine » tient au fait qu'elle peut signifier à la fois la nature essentielle ou créée de l'homme, sa nature existentielle ou aliénée, ou l'unité ambiguë des deux premières. Ces trois significations de la nature humaine peuvent s'appliquer à Jésus comme Christ, à la condition qu'on comprenne que l'aliénation qui est ici possibilité réelle, « est toujours surmontée dans l'unité avec Dieu »⁽²⁾.

Quant à l'expression « nature divine », si Tillich la juge fautive, c'est parce que par elle, il faut entendre ce qui fait que Dieu est Dieu. Et puisque Dieu transcende l'essence et l'existence, on dira qu'il appartient à sa nature essentielle de se situer au-delà de ces catégories. Or, l'Être nouveau qui se trouve dans le Christ se situe, lui, dans l'existence. Voilà pourquoi l'expression « nature divine » ne peut pas s'appliquer au Christ.

Pour éviter « l'ambiguïté », voire « l'absurdité », qu'il croit découvrir dans la doctrine des deux natures, dont l'unité reste pour lui incompréhensible, Tillich suggère que « l'affirmation que Jésus comme Christ est l'unité personnelle d'une nature divine et d'une nature humaine, doit être remplacée par l'affirmation que, en Jésus comme Christ, l'unité éternelle de Dieu et de l'homme est devenue une réalité historique »⁽³⁾. L'unité éternelle de Dieu et de l'homme ; voilà donc ce qui, dans la christologie tillichéenne, vient remplacer le dogme des deux natures dans la personne du Christ-Jésus. En Jésus se réalise l'humanité nouvelle en tant que celui qui apporte le nouvel *éon*. En conséquence, être en lui, c'est participer à la nouveauté de l'être, c'est être une nouvelle créature⁽⁴⁾.

La christologie tillichéenne se prolonge dans son ecclésiologie en ce que le Christ ne serait pas le Christ sans ceux qui l'accueillent comme tel. Ceux-là constituent la communauté dans laquelle l'Être nouveau se manifeste en Jésus en tant que Christ.

C. L'ecclésiologie

La « Communauté spirituelle », création de la Présence Spirituelle, ou l'Esprit divin, est la communauté de l'Être nouveau. Comme telle, elle déborde les Eglises chrétiennes tout en les comprenant ; elle ne leur est pas identique⁽⁵⁾. Cette communauté se distingue par quatre marques qui sont la foi, l'amour, l'unité et l'universalité. Elle connaît une étape latente et une étape manifeste, deux étapes qui se différencient entre elles par l'avant et l'après de la rencontre avec l'Être nouveau

(1) *Ibid.*, p. 170.

(2) *Ibid.*, p. 175.

(3) *Ibid.*, p. 176.

(4) C'est du moins ainsi que Tillich comprend le texte paulinien de 2 Co 5.17.

(5) Paul Tillich, TS, t. IV : *La vie et l'Esprit* (Genève : Labor et Fides, 1991), p. 167.

en Jésus, en tant que Christ. Malgré l'absence d'identité entre la Communauté Spirituelle et les Eglises chrétiennes, Tillich utilise souvent les expressions « Eglise latente » et « Eglise manifeste ». Il signale toutefois que ces expressions ne correspondent pas à la distinction classique entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible – cependant, elles se recourent.

Avant sa rencontre avec le nouvel Etre en Jésus en tant que Christ, tout individu ou groupe humain appartient à ce que Tillich nomme la période préparatoire. Une telle « Eglise » jouit de la Présence Spirituelle, et appartient à la Communauté spirituelle, mais seulement de manière latente. Ce qui lui fait défaut, c'est le principe de résistance contre la profanisation ou démonisation, c'est-à-dire le critère ultime de la croix⁽¹⁾.

Tillich utilise souvent les expressions « Eglise latente » et Eglise manifeste ».

Dans le quatrième volume de la *Théologie systématique*, Tillich donne une liste impressionnante de groupes au sein desquels il y a une Communauté Spirituelle latente. Cette liste comprend à la fois l'assemblée du peuple d'Israël, les communautés culturelles islamiques, les communautés d'adorateurs des grands dieux de la mythologie, les ordres sacerdotaux ésotériques, les écoles philosophiques grecques, etc. Puis, il ajoute : « Souvent, l'Eglise latente que je retrouvais dans ces groupes m'est apparue comme une Eglise plus authentique que les Eglises organisées, parce que ses membres ne prétendaient pas être détenteurs de la vérité⁽²⁾ ».

Les groupes religieux qui ont consciemment accueilli Jésus comme Christ, c'est-à-dire les Eglises chrétiennes, constituent la Communauté Spirituelle manifeste. Elles se situent donc dans la période dite « de réception ». Pourtant, ces Eglises courent également le danger de la profanisation. Cependant, contrairement à l'Eglise latente, les Eglises manifestes, en tant que groupes vivant consciemment de la puissance de l'Etre nouveau, possèdent le principe de résistance qu'elles doivent s'appliquer afin de renoncer à toute prétention exagérée, en se soumettant au jugement de la croix.

Latentes ou manifestes, les « Eglises » appartiennent toutes à la Communauté Spirituelle qui est « l'assemblée de Dieu » de l'Ancien Testament, « le Corps du Christ » du Nouveau Testament, « l'Eglise invisible ou spirituelle » des Réformateurs. C'est « l'essence invisible des communautés religieuses », aussi bien non-chrétiennes que chrétiennes⁽³⁾. C'est cette compréhension qu'a Tillich de l'Eglise qui permet à Jean-Paul Gabus de dire qu'il y a une identité dernière entre l'Eglise manifeste et l'Eglise latente, et que le monde entier est l'objet de la grâce et de la Rédemption divine⁽⁴⁾. Cet universalisme ecclésiologique chez Tillich déclare se fonder sur la totale liberté de l'esprit divin qui souffle où il veut, comme il veut et quand il veut. Si donc « la Communauté Spirituelle contient une variété infinie d'expressions de la foi et n'en exclut aucune »⁽⁵⁾, c'est bien parce que la Présence Spirituelle le veut ainsi.

Tout lecteur avisé notera que les différentes thèses de Tillich que nous venons rapidement de résumer présentent d'énormes difficultés théologiques, voire philosophiques. La présente étude

(1) Le critère de la croix est, pour Tillich, le principe de résistance qu'une Eglise s'applique à elle-même, afin de faire son autocritique à la manière des mouvements prophétiques et de la Réforme. Mais, indépendamment de ces différents mouvements, c'est avant tout Jésus en tant que Christ qui s'est soumis à ce jugement, en sacrifiant ce qui en lui est Jésus, à ce qui en lui est le Christ. Ce faisant, il « n'a élevé aucune prétention à l'absolu pour sa propre particularité. Ce qui fait la valeur du particulier en lui, c'est qu'il sacrifie le particulier à l'universel ». Cf. *Le Christianisme et les religions*, op. cit., p. 156.

(2) *Op. cit.*, p. 216.

(3) *Ibid.*, p. 217.

(4) Cf. *Introduction à Paul Tillich, Théologie de la culture* (Paris : PUF, 1969), pp. 60-61.

(5) *La Vie et l'Esprit*, op. cit., p. 17.

n'ayant pas pour but d'ouvrir un débat sur ces questions, nous voulons simplement en souligner quelques-unes que nous souhaitons soumettre à la réflexion de chacun.

Cet universalisme ecclésiologique chez Tillich déclare se fonder sur la totale liberté de l'esprit divin qui souffle où il veut, comme il veut et quand il veut.

D'abord, en ce qui concerne le concept de Dieu, on est en droit de se demander si le Dieu de Tillich n'est pas un Dieu impersonnel, et donc si notre auteur ne se contredit pas lorsqu'il semble admettre que la rencontre religieuse et l'expérience du sacré exigent une relation *Je-Tu*, une relation de personne à personne ? En comprenant Dieu comme il le fait, quelle place réserve-t-il dans son système au dogme de la trinité ? La participation de Dieu à toutes choses, en tant qu'il est leur fondement créateur, ne s'apparente-t-elle pas à un panthéisme pur et simple⁽¹⁾ ?

Ensuite, en parlant de Jésus comme d'un homme en qui l'esprit de Dieu ou la Présence Spirituelle a créé le Christ, Tillich ne donne-t-il pas dans un adoptianisme marqué ? Ne rejette-t-il pas dans le même temps la divinité de Jésus-Christ, son incarnation ? Quelle valeur reconnaît-il à sa mort et sa résurrection si la chute n'est pas un événement historique, mais plutôt le « lieu » où existence et aliénation, création et mal coïncident ?

Enfin, l'ecclésiologie tillichéenne n'est-elle pas représentative de l'idée généralement admise selon laquelle notre auteur aurait réussi à intégrer à son système des éléments fondamentaux de la théologie catholique⁽²⁾ ? En effet, son universalisme ecclésiologique se rapproche nettement de la position dans laquelle se situe l'Eglise catholique romaine, notamment depuis le concile Vatican II.

Nous l'avons dit, nous ne prévoyons pas de débattre de ces questions ici. Ces quelques mots introductifs avaient pour but d'entrebâiller la porte du système tillichéen à notre lecteur. En espérant qu'il y voit désormais un peu plus clair, nous nous proposons à présent de nous intéresser à ce qui est proprement le sujet de cet exposé : les présupposés de la rencontre des religions chez Paul Tillich. Nous n'ignorons pas que tout lecteur attentif aura saisi dans les précédents points, d'emblée une orientation vers notre sujet. Cependant, nous les considérons plus comme les piliers de l'ensemble de la théologie tillichéenne que comme les présupposés de sa démarche vers les religions du monde. Dans cette dernière rubrique, nous voulons plutôt loger la religion, la foi, et la révélation.

D. La religion

Définition

Dans le livre de D. Mackenzie Brown, intitulé *Paul Tillich s'explique*, notre auteur dit ceci : « 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... »⁽³⁾.

(1) Nous signalons que les questions que nous soulevons là sont toutes débattues par Tillich dans ses différents ouvrages. Seulement, elles le sont d'une façon qui ne nous semble pas bibliquement défendable. Encore une fois, nous n'avons pas le temps d'entrer dans les détails.

(2) J. Richard, « La Révélation finale d'après Paul Tillich : une voie théologique pour la rencontre du christianisme avec les religions du monde », ETR n° 2 (1989).

(3) D. Mackenzie Brown, *Paul Tillich s'explique. Dialogue avec des étudiants.*, trad. de l'anglais par J.-M. Saint (Paris : Editions Planète, 1970), p. 261. C'est l'auteur qui souligne.

a) La religion au sens large ou existentiel

Au sens large, la religion semble constituer une dimension indispensable de l'existence humaine. Car la préoccupation ultime dont le « saisissement » est religion, doit comprendre en elle-même la réponse à la question du sens de notre vie⁽⁴⁾. Or, ayant montré que la question du sens de l'existence est une question qui occupe tout homme, Tillich indique par là-même qu'aucun homme ne peut vivre sans préoccupation ultime et par conséquent sans religion. C'est pour cette raison qu'il croit pouvoir affirmer l'impossibilité d'un athéisme radical⁽¹⁾.

Aucun homme ne peut vivre sans préoccupation ultime et par conséquent sans religion.

Comprise au sens large, la religion est alors quelque chose d'universellement humain. Elle est « autotranscendance de la vie sous la dimension de l'esprit⁽²⁾, c'est-à-dire qu'en tant qu'être spirituel, l'homme, lui seul, a la faculté de transcender sa propre situation pour s'ouvrir à une exigence inconditionnelle de sens. C'est d'ailleurs pourquoi Tillich peut dire qu'« en sa véritable essence, la religion s'identifie à l'être de l'homme »⁽³⁾. Cela dit, notre auteur estime que ce serait une erreur de situer la religion dans un domaine particulier de la réalité humaine, qu'on appellerait, de ce fait, le domaine religieux. Au contraire, la religion imprègne la totalité de l'esprit humain, elle pénètre toutes ses fonctions. Dans le quatrième tome de la *Théologie systématique*, Tillich montre en effet comment la religion, la moralité et la culture s'interpénètrent. Le lien étroit qu'entretiennent les trois repose, selon lui, sur l'unité de l'esprit au sujet duquel il écrit qu'on peut distinguer, mais non séparer, les éléments⁽⁴⁾.

Comme la vie humaine à laquelle elle est attachée, la religion est ambiguë. Elle est exposée à l'aliénation. Ceci nous conduit au second sens du concept tillichéen de religion.

b) La religion au sens étroit ou habituel

Dans la vie sous la dimension de l'esprit, il arrive que la religion, au lieu de demeurer dans son unité essentielle avec la morale et la culture, au lieu d'observer son rang de qualité de ces fonctions de l'esprit, s'écarte d'elles pour constituer une fonction de la vie à côté des autres⁽⁵⁾. La religion devient alors une réalité finie à côté d'autres. Elle trouve alors son expression étroite ou ordinaire : les religions.

On le voit, c'est l'ambiguïté (ou l'aliénation) de la religion qui conduit aux religions. Et cette aliénation se manifeste dans deux directions : d'abord dans le sens de la profanisation et ensuite dans celui de l'idolâtrie ou démonie.

Là où elle devait transcender le fini pour ouvrir à l'infini, la religion sous sa forme institutionnelle devient une réalité finie.

La première ambiguïté de la religion, la profanisation, se traduit par le fait que l'homme

(4) Cf. *Le Christianisme et les religions*, op. cit., p. 67.

(1) Paul Tillich, *La Dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement* (1919-1926) (Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/Les Presses de l'Université Laval, 1990), pp. 223-224.

(2) Cf. *TS*, t. IV, pp. 107-108.

(3) Cf. *La Dimension oubliée*, trad. de l'allemand par Henri Rochais (Paris : Desclée de Brouwer, 1969), p. 49.

(4) *TS*, t. IV, pp. 106ss.

(5) *Ibid.*, pp. 108-109.

institutionnalise sa religion ; la change « en objet fini parmi les objets finis »⁽⁶⁾. Là où elle devait transcender le fini pour ouvrir à l'infini, la religion sous sa forme institutionnelle devient une réalité finie, « une série de préceptes à mettre en pratique, un ensemble de doctrines officielles à accepter, un groupe de pression parmi d'autres, un pouvoir politique avec toutes les implications du pouvoir politique »⁽⁷⁾.

L'idolâtrie ou démonie, seconde ambiguïté de la religion, fausse l'autotranscendance. En effet, le démonique absolutise le fini par l'identification d'un porteur du sacré avec le sacré lui-même. Il n'y a plus aucun renvoi au-delà du fini, plus aucune autotranscendance, d'où l'idolâtrie. On voit donc que le propre du démonique c'est une prétention du fini à l'infini, du conditionné à l'inconditionné ; Tillich remarque que la démonisation du sacré est un phénomène que l'on observe dans toutes les religions, « et jusque dans la religion qui se fonde sur l'auto-négation du fini dans la croix du Christ »⁽¹⁾.

Cependant, il faut signaler que Tillich reconnaît le fait que les religions ne sont pas insensibles au danger que constituent ces déviations. Chaque religion concrète mène, selon lui, une lutte interne contre les ambiguïtés de la religion que sont la profanisation et l'idolâtrie ou démonie.

c) Quelques remarques

La définition tillichéenne du concept de religion, ainsi que nous venons de la résumer, appelle un certain nombre de remarques. Notons-en deux.

Premièrement, en définissant la religion comme « le fait d'être saisi par une préoccupation ultime », et, en montrant qu'aucun homme ne vit sans une telle préoccupation, Tillich nous semble d'une part avoir ontologisé le concept de religion, et d'autre part, en avoir fait un phénomène universel. La religion devient chez lui en quelque sorte la substance de toute vie, de telle manière que l'opposition classique croyance-incroyance disparaît.

La religion devient chez lui en quelque sorte la substance de toute vie, de telle manière que l'opposition classique croyance/incroyance disparaît.

Deuxièmement, on note que Tillich semble faire une assimilation entre la foi chrétienne et la religion au sens étroit. En effet, parlant de la démonisation, il dit que c'est un phénomène que l'on constate dans toutes les religions, « et jusque dans la religion qui se fonde sur l'autonégation du fini dans la croix du Christ ». Cette périphrase vise le christianisme et pose la question de savoir si celui-ci est une religion ou pas. On sait que certains théologiens, parce qu'ils considéraient la religion comme un effort de l'homme pour se frayer un chemin vers Dieu, ont tenu à écarter toute association de la foi chrétienne avec elle. L'exemple-type nous semble en être Barth. De son point de vue en effet, il paraît impossible d'associer foi chrétienne et religion d'autant plus qu'il n'y a aucune confusion possible entre la « descente de la grâce sur l'homme » et la prétention humaine à se rapprocher de Dieu.

Quant à Tillich, il n'hésite pas à dire que même si la foi chrétienne ne devait pas être une religion mais plutôt « un centre de cristallisation pour tous les éléments religieux positifs après les avoir soumis au jugement de l'événement central qui le fonde »⁽²⁾, elle en est devenue une. Mais la

(6) *Ibid.*, p. 110.

(7) *Ibid.*, p. 111.

(1) *Ibid.*, p. 114.

(2) Cf. *Le Christianisme et les religions*, *op. cit.*, p. 159.

raison fondamentale pour laquelle Tillich considère la foi chrétienne comme une variété, éminente certes, mais une variété quand même de l'espèce religion⁽³⁾, c'est que comme toutes les religions, notre foi est, elle aussi, une réponse humaine à la révélation. Le rapport entre religion et révélation est une question très importante chez Tillich. Nous l'aborderons un peu plus loin. Il nous faut à présent essayer de comprendre le concept tillichéen de foi.

E. Le concept de foi chez Tillich

Poser la situation existentielle de l'homme comme le point de départ de toute réflexion théologique ou philosophique est une constante dans toute l'œuvre de Tillich. Aucun sujet, même pas celui de la foi, n'échappe à cette démarche qui est caractéristique de sa méthode de corrélation.

1. Définition

Tillich définit la foi de deux façons : formellement et matériellement⁽¹⁾. Dans son acception formelle, la foi est le fait d'être saisi par une préoccupation ultime. Elle est un état, celui « d'être saisi par ce qui vise l'autotranscendance, l'ultime en être et en signification »⁽²⁾. De ce point de vue, la foi ne semble guère différer de la religion au sens large du terme. Comme celle-ci, en effet, le concept formel de foi est universel. Ceci étant, l'on a aucun intérêt à parler de la non-foi. Ce qu'il convient de faire, c'est de distinguer la foi qui élève quelque chose de fini au rang de l'inconditionnel, de la foi qui est tournée vers l'ultime. Voilà qui conduit au concept matériel de foi.

La « foi chrétienne » se présente comme l'accomplissement vers lequel tendent les différentes formes de foi.

Matériellement, la foi est, en rapport avec l'affirmation christologique, « l'état où l'on est saisi par l'Être nouveau manifeste en Jésus en tant que Christ »⁽³⁾. La foi est ici référée au Christ, mais elle ne perd pas pour autant son universalité, d'autant que la « foi chrétienne » se présente comme l'accomplissement vers lequel tendent les différentes formes de foi⁽⁴⁾.

2. L'universalité de la foi

La manière dont Tillich traite de la foi le conduit à voir dans celle-ci, tout comme dans la religion d'ailleurs, un phénomène universel. Lorsqu'il annonce sa définition formelle de la foi, c'est-à-dire « le fait d'être saisi par une préoccupation ultime », il note que cette définition « vaut pour tous les types de foi de toutes les religions et de toutes les cultures »⁽⁵⁾. En disant cela, il semble admettre clairement qu'il y a, dans chaque religion et dans chaque culture, une expérience particulière, ou type de foi. Cette compréhension des choses n'étonne pas vraiment de la part de Tillich, notamment quand on sait que dans son système, il n'y a pas d'être humain qui n'ait pas une préoccupation ultime, et, en ce sens, qui n'ait la foi⁽⁶⁾.

On remarque donc que chez Tillich, la foi est ce dont toute vie humaine est faite. Elle est le

(3) Roger Mehl, « Paul Tillich, théologien de la culture », *Foi et Education*, n° 101 (Oct-Déc. 1972), p. 16.

(1) Cf. *TS*, t. IV, p. 144.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, p. 145.

(5) *Ibid.*, p. 144.

(6) Cf. *Dynamique de la foi*, trad. de l'anglais par Fernand Chapey (Paris : Casterman, 1968), p. 116.

fondement de tout. La foi est devenue, chez notre auteur, tout simplement un concept ontologique. Qu'on le veuille ou non, on a la foi ; elle fait irruption dans notre vie par l'expérience existentielle que fait tout homme, celle de l'aliénation. La foi devient donc, comme le remarque Tavad⁽⁷⁾, la réalisation positive de ce qui s'explique négativement en termes d'aliénation.

Si invariablement tous les hommes ont la foi, il devient impérieux de savoir ce qu'est la particularité de la foi chrétienne. N'y aurait-il pas une différence entre le concept tillichéen de foi et la foi telle que nous la présente la Bible ? Sur ce point, notre développement suit la critique déjà esquissée par Georges Tavad⁽⁸⁾.

3. Foi tillichéenne et foi biblique

Paul Tillich traite le concept de foi dans la même perspective universaliste que celle dans laquelle il comprend l'Eglise, la religion et bien d'autres catégories encore. Dans sa critique de l'idée tillichéenne de foi, Tavad soulève une question qu'on pourrait appeler la question de la sélectivité de la foi. A ce sujet, il déclare :

La foi du Nouveau comme de l'Ancien Testament est sélective, elle soustrait les hommes au royaume de ce monde et les fait entrer au royaume des cieux. Elle laisse l'homme dans le monde mais prend garde de ne pas le laisser appartenir à ce monde où il vit en étranger et en pèlerin sans demeure permanente... La foi implique une séparation... ⁽¹⁾

Tillich semble complètement ignorer cette séparation dont parle Tavad. Pour lui, en effet, le monde entier est porteur de foi, et ceci, pour la simple raison que l'homme a besoin de foi et que la non-foi est une impossibilité radicale⁽²⁾, impossibilité que nous avons également soulignée en ce qui concerne l'athéisme.

Certains, même au-delà des cercles théologiques, ont cru voir dans la manière tillichéenne de définir Dieu, la foi ainsi que d'autres données bibliques encore, la révolution salutaire dont le monde moderne avait besoin. Mais ils n'ont pas eu la lucidité nécessaire pour discerner la différence fondamentale qui existe entre la foi tillichéenne, qui se réduit au fait d'accepter d'être accepté, même s'il n'y a rien ni personne qui accepte, et la foi biblique. Ainsi Tanneguy de Quenetaïn, dont Jean-Marc Saint rapporte les paroles : « Sa nouvelle définition de Dieu est si révolutionnaire, écrit-il, que des millions de non-croyants s'aperçoivent soudain que, d'une certaine manière, ils ont la foi »⁽³⁾. Comment pourrait-il en être autrement si, dans la pensée de Tillich, l'opposition croyance-incroyance est dépassée ?

La religion et la foi se présentent, dans l'œuvre de Tillich, comme des présupposés plutôt philosophiques que théologiques à partir desquels notre auteur envisage la rencontre entre la foi chrétienne et les religions du monde. Mais il ne s'arrête pas à ces deux seules notions. Il en tient une autre très importante qui est l'idée de révélation.

(7) Georges Tavad, *Initiation à Paul Tillich, une théologie moderne* (Paris : Editions du Centurion, 1968), p. 54.

(8) *Ibid.*, pp. 60-61.

(1) *Ibid.*, p. 61.

(2) Cf. *TS*, t. IV, p. 144.

(3) Cf. Paul Tillich, *L'être nouveau*, trad. de l'anglais par Jean-Marc Saint (Paris : Editions Planète, 1969), p. 11.

F. L'idée de révélation chez Tillich(4)

La compréhension que nous tentons d'avoir de l'idée tillichéenne de révélation part des propos suivants de notre auteur :

La révélation dans le Christ, l'irruption de l'inconditionnalité divine contre toute œuvre de la religion, présuppose la base plus large de la religion humaine et de la révélation divine fondamentale. Sans un tel présupposé, la réception de la révélation qui s'accomplit dans la personne du Christ devient à la longue impossible⁽⁵⁾.

La révélation dans le Christ, l'irruption de l'inconditionnalité divine contre toute œuvre de la religion, présuppose la base plus large de la religion humaine.

En s'exprimant de la sorte, Tillich veut préciser que pour lui, la révélation ne doit pas se comprendre dans un sens exclusivement christologique. La révélation en Christ présuppose donc une révélation plus large, ce qu'il appelle « la révélation fondamentale » ou *Grundoffenbarung*. Pour mieux comprendre l'idée tillichéenne de révélation, il s'avère donc nécessaire d'examiner successivement les notions de « révélation fondamentale » et de « révélation définitive ».

1. La révélation fondamentale

Paul Tillich a défini et développé les notions de religion et de foi de telle manière qu'aucun homme ne peut se tenir en dehors d'elles. Par le truchement de la religion et de la foi, l'homme fait l'expérience de la dimension de l'inconditionné. Or, comme le remarque avec justesse Chapey⁽¹⁾, faire une telle expérience, c'est être atteint par une révélation. Cette révélation pose la question de son contenu et de ses média.

a) le contenu de la révélation

« Une révélation, écrit Tillich, est une manifestation spéciale et extraordinaire qui lève le voile de quelque chose qui est caché d'une manière spéciale et extraordinaire⁽²⁾. Cette première approche du concept de révélation conduit, nous le voyons, à une évidence toute simple : est révélé ce qui était caché. Cela dit, il faut noter que la révélation ne vise pas tout le caché, car il existe des « relativement cachés », et le dévoilement de ces derniers ne peut pas être qualifié de révélation. Seule la manifestation de ce qui est spécialement et extraordinairement caché correspond à l'essence de la révélation.

L'extraordinairement caché qui se découvre dans la révélation, parce qu'il est essentiellement caché, est souvent appelé « mystère », c'est-à-dire quelque chose que le langage ordinaire n'est pas apte à exprimer. Mais l'essentiellement mystérieux ne perd pas sa qualité de mystère dans le fait de la révélation. Au contraire, celle-ci manifeste celle-là. En effet, comme l'indique Tillich, « la révélation de ce qui est essentiellement et nécessairement mystérieux signifie la manifestation dans le contexte de l'expérience ordinaire, de quelque chose qui transcende le contexte ordinaire de l'expérience. On connaît quelque chose de plus du mystère lorsqu'il s'est manifesté dans la révélation »⁽³⁾.

(4) Nous empruntons ce titre à Fernand Chapey, cf. *Recherches de Sciences Religieuses* n° 3 (1972), pp. 397-412.

(5) Cf. « Rechtfertigung une Zweifel », *GW VIII*, pp. 89-92.

(1) Cf. « L'idée de révélation chez Paul Tillich », *op. cit.*, p. 397.

(2) Cf. *TS*, t. 1, p. 215.

(3) *Ibid.*, p. 216.

Dans la révélation, il y a donc la manifestation du transcendant absolu, de l'unique absolu. La révélation est « une réalisation de soi de l'inconditionné caché dans l'être, elle est le fait pour l'existant, d'être saisi par ce qui s'empare de lui de façon inconditionnée⁽⁴⁾. Ceci nous permet d'une part de dire que la révélation est la manifestation de notre préoccupation ultime, et d'autre part de souligner que chez Tillich, par le fait même qu'elle a trait à notre préoccupation ultime, la révélation est révélation pour quelqu'un que cela concerne dans une situation concrète. Il n'y a donc pas, dans cette vision des choses, de révélation « en général ». Celle-ci est toujours propre à un individu ou un groupe. C'est uniquement dans cette corrélation qu'elle a un pouvoir révélateur. Cette dernière remarque contribue à montrer que la révélation comporte un aspect subjectif et un aspect objectif. Tillich appelle le premier extase et le second miracle⁽⁵⁾.

b) Les média de la révélation

Tillich n'exclut a priori aucune réalité de la possibilité d'être un porteur de la révélation. A ce sujet, il écrit « qu'« il ne peut exister de réalité, de chose ou d'événement qui ne puisse devenir un porteur du mystère de l'être et entrer dans une corrélation révélatrice »⁽⁶⁾. Si les choses sont ainsi, c'est simplement parce que toute la réalité finie participe au fondement de l'être et peut donc être appelée à le manifester. Mais, le choix du « médium » ne se fait jamais sur la base de qualités qui lui soient propres.

La nature, dans chacune de ses composantes, peut être un moyen de révélation. Cependant, Tillich remarque que certains éléments de la nature seront plus aptes que d'autres à manifester des aspects spécifiques du mystère de l'être⁽¹⁾. En outre, notre auteur signale que la révélation par des moyens naturels n'est pas une révélation naturelle. Il explique cette opposition en disant que « la révélation naturelle... est une contradiction dans les termes, car si elle est une connaissance naturelle, elle n'est pas une révélation, et si elle est une révélation, elle rend la nature extatique et miraculeuse »⁽²⁾.

En plus de la nature, des événements historiques, des groupes et des individus peuvent être des porteurs de la révélation.

En plus de la nature, des événements historiques, des groupes et des individus peuvent être des porteurs de la révélation. En ce qui concerne la révélation historique, Tillich précise qu'elle n'est pas la révélation dans l'histoire, mais plutôt la révélation à travers l'histoire. Le porteur de la révélation est donc l'histoire elle-même.

Pour ce qui est du groupe, c'est dans la mesure où il fait une expérience extatique dans sa propre histoire qu'il peut devenir un moyen de révélation pour d'autres groupes⁽³⁾. C'est dans ce sens que le prophétisme juif étendait la bénédiction à toutes les nations de la terre. C'est également dans ce sens que l'Eglise chrétienne a conscience de son rôle de porteuse de la révélation pour les nations et les individus⁽⁴⁾.

(4) Cf. F. Chapey, *op. cit.*, p. 402.

(5) *TS*, t. 1, pp. 220-232.

(6) *Ibid.*, p. 232.

(1) *Ibid.*, p. 233.

(2) *Ibid.*, p. 235.

(3) *Ibid.*, p. 237.

(4) *Ibid.*, pp. 261-262.

L'exposé des média de la révélation⁽⁵⁾ se termine par une remarque très importante que Tillich dit devoir s'appliquer à tout moyen de révélation. Cette remarque touche la question de l'imperfection d'une révélation. Cette imperfection ne pouvant être le fait de l'absolu qui est révélé, c'est du côté du porteur de la révélation qu'elle peut venir. En effet, même s'il est normal que ce dernier soit tenu pour sacré, il doit être transparent au fondement de l'être qu'il révèle. Le risque que court chaque voie de révélation est donc celui de se confondre avec ce qu'il révèle, c'est le risque de l'idolâtrie. Pour ne pas tomber dans ce travers, il faut que la réalité finie qui joue le rôle de porteur de la révélation se nie elle-même afin de renvoyer constamment au mystère de l'être. Pour Tillich, ce processus de négation de soi et de renvoi à l'inconditionné a trouvé sa pleine manifestation en Jésus le Christ.

2. La révélation définitive

Pour bien comprendre l'idée tillichéenne de révélation définitive ou finale, il nous semble nécessaire de rapporter les propres paroles de notre auteur relatives à cette question.

La question de la révélation finale est la question d'un médiateur de révélation qui surmonte ses propres conditions finies en les sacrifiant et en se sacrifiant lui-même avec elles.

La question de la révélation finale est la question d'un médiateur de révélation qui surmonte ses propres conditions finies en les sacrifiant et en se sacrifiant lui-même avec elles. Celui qui est le porteur de la révélation finale doit abandonner sa finitude – non seulement sa vie mais aussi sa connaissance finie, sa perfection finie, et son pouvoir fini. Ce faisant, il affirme qu'il est le porteur de la révélation finale (en termes classiques, le « Fils de Dieu »). Il devient complètement transparent au mystère qu'il révèle. Mais, pour pouvoir s'abandonner complètement, il doit se posséder complètement. Et seul peut se posséder – et donc s'abandonner – complètement celui qui est uni au fondement de son être et de sa signification, sans séparation et rupture⁽¹⁾.

a) Le « médium » de la révélation finale

Cette longue citation nous permet avant tout de comprendre, ainsi que nous l'avons déjà souligné, que le porteur de la révélation finale doit être transparent au fondement de l'être qu'il révèle. Cette complète transparence exige de lui qu'il s'abandonne lui-même, qu'il se hisse au-delà de ses conditions finies.

Nous apprenons ensuite que la voie de la révélation définitive, si elle doit s'abandonner complètement, ne doit pas se perdre. Elle doit également se posséder complètement. La question que l'on serait en droit de se poser ici consiste à savoir comment l'abandon complet de soi peut aller de pair avec une possession totale de soi. Tillich répond que seul peut vivre une telle chose celui en qui se réalise l'union parfaite avec le fondement de son être. Un tel être existe-t-il ?

La christologie tillichéenne que nous avons résumée plus haut conduit à dire que c'est dans la personne de Jésus en tant que Christ que l'unité essentielle entre Dieu et l'homme se réalise. En lui, Dieu a trouvé son image sans distorsion ni rupture. Aussi, Jésus de Nazareth comme Christ est-il le porteur de la révélation finale.

b) Quelques remarques

(5) Nous signalons que Tillich ne s'arrête pas aux seuls média que nous venons d'exposer. Il parle également de la parole comme médium de révélation. Voir à cet effet les pages 240 à 246 de la *TS*.

(1) *Ibid.*, pp. 261-262.

L'analyse que fait Tillich de l'idée de révélation ne manque pas de poser des questions et d'appeler des remarques. Celles que nous voulons faire partent toutes du problème du contenu de la révélation. En disant que ce contenu est, selon l'expression de Chapey⁽²⁾ un « se montrer » du transcendant absolu, et en attirant l'attention de son lecteur sur le fait qu'il n'y a qu'un absolu, l'inconditionné, Dieu, notre auteur veut dire qu'en réalité il n'y a qu'une seule et unique révélation. Sur ce point, nous ne sommes pas foncièrement en opposition avec Tillich. Cependant, là où nous ne le suivons plus, c'est dans l'application qu'il fait de la notion d'unicité de la révélation. En effet, sur la base de cette idée, Tillich entend montrer que toute culture de même que toute religion sont fondées sur une révélation authentique. Comment arrive-t-il à une telle conclusion ?

Toute culture de même que toute religion sont fondées sur une révélation authentique.

Nous avons déjà souligné le fait que pour Tillich la révélation ne se limite pas à sa manifestation christologique. Nous nous rappelons qu'il considère que la révélation dans le Christ présuppose la base plus large de la religion humaine et de la révélation fondamentale. Il y a donc dans toute culture, dans toute religion, comme dans tout ce qui est, une présence et une action véritables de Dieu. Et Dieu ne peut être présent et agissant dans les religions sans se donner à connaître, sans se révéler. Voilà pourquoi il se trouve dans chaque religion concrète, une révélation authentique du seul absolu qui peut se révéler.

Une seconde remarque qui mérite d'être faite concerne le rapport entre révélation et salut. Pour Tillich, l'histoire de la révélation est indissociable de l'histoire du salut. Révélation et salut sont donc liés de telle sorte que « la révélation ne peut être reçue qu'en présence du salut »⁽¹⁾. Si donc la révélation est indissociable du salut, s'il y a une révélation authentique dans toutes les religions concrètes, on doit conclure à une effectivité du salut au sein de ces mêmes religions. Cela dit, il faut se souvenir que chez Tillich, tout comme dans le mysticisme rhénan (chez Eckhart comme chez Boehme), le salut est *ré*-union avec le fondement de l'être.

Nous voyons ici comment la question de la révélation est importante pour la rencontre entre la foi chrétienne et les religions du monde.

Conclusion

Pour Paul Tillich, la question ne se pose pas de savoir si oui ou non la foi chrétienne doit envisager une rencontre avec les religions du monde. Chez lui, la préoccupation porte plutôt sur l'expérience concrète de la rencontre et dialogue. Tout son système semble en effet tourner vers ce sujet. Cela est d'autant vrai qu'il a construit une théologie du dialogue (notamment avec la culture) qui veut prendre en considération tous les domaines de la réalité existante.

La pensée tillichéenne est davantage une philosophie de la religion, Religionsphilosophie, que théologie.

Les trois notions auxquelles nous avons tenté de réfléchir et qui, pour nous, constituent les présupposés de la démarche tillichéenne vers les religions du monde, la révélation, la foi et la religion, sont comprises par Tillich dans le sens le plus universel possible. C'est un universalisme

(2) Cf. « L'idée de révélation... », *op. cit.*, p. 402.

(1) *TS*, t. 1, pp. 281-282.

« Les présupposés de la rencontre des religions chez Paul Tillich », *Fac-réflexion* n° 25 – décembre 1993, pp. 23-41 de la revue

La pagination présente ne correspond pas à celle de la revue

qui fait de tout homme un individu vivant une relation de foi en Dieu, relation fondée sur une révélation authentique et entretenue dans le cadre d'une religion tout aussi authentique. Mais il ne faut surtout pas perdre de vue le fait que ces données, loins d'être des présupposés véritablement théologiques, sont saisies par Tillich plutôt comme des catégories philosophiques. Ce qui jette quelques lumières sur l'ensemble de la pensée tillichéenne, qui est davantage une philosophie de la religion, *Religionsphilosophie*, que théologie.

Issiaka COULIBALY