



PETIT, Jean-Claude, *La philosophie de la religion de Paul Tillich.*

Jean Richard

Volume 33, Number 1, 1977

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705603ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705603ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Richard, J. (1977). Review of [PETIT, Jean-Claude, *La philosophie de la religion de Paul Tillich.*]. *Laval théologique et philosophique*, 33(1), 106–110.
<https://doi.org/10.7202/705603ar>

mencent souvent par l'affirmation de « l'Excellence de la Virginité par-dessus le Mariage » ; après avoir établi que « la Virginité est préférable au Mariage », on insiste sur la préparation éloignée à la réception du sacrement ; cette préparation à long terme consiste en une vie honnête et chaste, passée dans la crainte de Dieu ; les jeunes filles doivent surtout éviter toute tenue légère et toute conduite trop familière avec les hommes. La période des fiançailles préparera plus prochainement les jeunes au mariage ; durant ce temps, il sera permis aux fiancés de se rencontrer plus familièrement pour « s'approprier davantage », mais ils devront user d'une « grande circonspection » s'ils veulent attirer sur eux les bénédictions de Dieu. Enfin, plus immédiatement, les fiancés se prépareront par l'étude des obligations de leur vie conjugale et familiale, la réception des sacrements de pénitence (la confession générale est fortement conseillée) et d'eucharistie. On célébrera le jour des noces dans une réjouissance chrétienne et modérée, en ayant soin d'éviter l'excès.

Les deux derniers chapitres de l'ouvrage sont consacrés aux rôles de l'époux et de l'épouse dans le couple et dans la famille, ainsi qu'aux rapports parents-enfants à l'intérieur de la vie familiale. La femme est certes exhortée à la soumission à son mari malgré toutes les vicissitudes, mais l'époux est incité à exercer son rôle de chef avec affection et à aimer son épouse « comme le Christ a aimé son Église » : les deux doivent partager les biens et les maux, la joie comme la tristesse : « Tout doit être en commun entre vous » (p. 117). La vie sexuelle est fortement envisagée dans l'optique d'une intention de procréation ; les relations sexuelles doivent être accomplies avec modération, l'excès étant péché véniel. L'adultère et la contraception sont évidemment considérés comme des fautes graves.

Les parents ont autorité sur les enfants et doivent les élever chrétiennement, corriger leurs défauts, les conseiller dans leur orientation ; mais ils n'ont pas le droit de leur imposer de force le mariage ou la vie religieuse. L'accomplissement fidèle des devoirs des parents attirera sur leur famille les grâces du Ciel, mais la négligence de ces obligations pourra entraîner de grands malheurs.

Sans être une étude scientifique très approfondie, l'ouvrage est intéressant et présente objectivement l'enseignement des réformateurs de l'Église de France au XVII^e siècle, sans pour

autant juger défavorablement cet enseignement : « It is easy to criticize the themes and contents of the teaching and preaching of the time if we try to transpose our more highly developed categories back three hundred years. Our effort must be to understand them not with our thought processes but with theirs. This is not to say that what they taught and preached could not have been better, with less fear and more love, but only that in understanding the times we have a better way of understanding them and their methods » (p. 81). Il est d'ailleurs sûr que l'enseignement de l'École Française a fortement influencé notre pays et que la conception du mariage véhiculée à cette époque s'est transmise dans des régions qui dépassent les limites de la France, jusqu'au vingtième siècle.

L'ouvrage est rédigé en anglais ; mais les larges citations de la documentation française lui donnent, selon le mot de l'A., « un caractère quelque peu bilingue ! » (p. 11, note).

Henri BEAUMONT

Jean-Claude PETIT, **La philosophie de la religion de Paul Tillich**, Genèse et évolution. La période allemande 1919-1933. Collection « Héritage et projet », 11. Montréal, Éditions Fides, 1974, (14 × 21.5 cm), 252 pages.

Les premiers écrits de Tillich sont encore peu connus des lecteurs de langue française. L'ouvrage de J.-C. Petit vient donc combler une sérieuse lacune, en présentant par ordre chronologique les principaux textes de la période allemande précédant l'exil de Tillich aux USA en 1933. Chacun des écrits est situé dans son contexte immédiat, l'essentiel du contenu est dégagé, les passages les plus importants sont cités d'après l'original allemand, traduits avec grande précision, commentés, et souvent référés à des écrits ultérieurs où la pensée de l'auteur s'exprime de façon plus claire et définitive.

L'intention de Petit n'est pas cependant de faire l'inventaire de tous les textes de cette période. Ceux qu'il nous présente ici sont choisis en vue d'un projet bien déterminé : « comprendre et mettre en évidence l'intention originelle de la théologie de Paul Tillich » (p. 9). Une lecture exhaustive de l'œuvre de Tillich l'a convaincu, en effet, qu'au-delà de son apparence encyclopédique et d'une constante évolu-

tion du langage, cette œuvre comporte une étonnante homogénéité : « Les développements des derniers écrits étaient déjà en germe dans les œuvres de jeunesse. . . Les derniers écrits sont vraiment l'aboutissement ou mieux, la dernière reprise d'une intuition fondamentale qui explique toutes les réactions ultérieures, leur donne leur véritable dimension (p. 10).

Cette intention originelle de la pensée de Tillich, Petit en propose la formulation suivante : « Tillich a voulu, devant la situation spirituelle de l'homme contemporain, tracer l'espace dans lequel la question de son existence quotidienne avec toute sa densité puisse devenir pleinement signifiante et, le cas échéant, recevoir une réponse. » Or « ce lieu où l'homme concret peut accéder au sens de son existence et ainsi venir à lui-même, c'est l'espace que lui trace la révélation de l'absolu lorsque l'homme accepte de se tenir devant lui » (p. 10). Mais on pourrait tout aussi bien dire, inversement, que l'existence historique et problématique de l'homme est le lieu de la révélation de l'absolu. C'est déjà, de toute façon, la corrélation entre la question de l'existence et la réponse de la révélation qui apparaît ici, à l'origine de la pensée philosophique et théologique de Tillich. Et c'est sans doute aussi à cette même corrélation qu'entend référer le titre de la thèse de doctorat dont Petit publie ici la première partie : *La révélation de l'Absolu et l'analyse de l'existence dans l'œuvre de Paul Tillich*.

Les tout premiers textes (1919-1923) sont étudiés minutieusement. On y découvre déjà les principaux éléments qui feront le dynamisme de la pensée de Tillich. Le thème central est alors la *religion*, en tant que réponse à la question du sens de l'existence humaine. Et Petit montre bien comment cette question est elle-même posée de façon très concrète et historique. Le contexte historique de ces écrits est celui de la grande guerre 1914-1918. Pour Tillich et ses contemporains, cette guerre avait laissé toute la maison en ruines. C'était l'écroulement d'une civilisation, la décadence d'une culture. Par là était mise à nu la précarité de la condition humaine, la menace envahissante du non-sens. Mais cette catastrophe nationale signifiait aussi pour Tillich la tâche et le défi de reconstruire un monde nouveau sur des assises plus solides, sur le fondement même de Dieu.

En fait, ces premiers écrits posent la question de façon plus concrète encore, à partir du problème social. Car la civilisation qui vient de s'écrouler, c'est, très concrètement, la société

bourgeoise de l'époque, pour laquelle l'Église avait jusqu'ici parti pris. La montée des mouvements socialistes et leurs revendications contre l'injustice et l'exploitation d'une telle société pose donc à l'Église une grave question. La position de Tillich est bien claire ici : « Nous entrons, écrit-il, dans une nouvelle époque qui réclame une nouvelle unité. Le socialisme construira son sous-bassement économique et social, mais c'est au christianisme que revient la tâche d'assurer à ce développement sa force morale et religieuse et de préparer ainsi la voie à une nouvelle synthèse de la religion et de la culture » (p. 18). Ces derniers mots, que nous soulignons, indiquent bien ce qui sera désormais le thème central de la pensée de Tillich, son programme, son vaste projet théologique : une « théologie de la culture ». Car ce qu'il s'agit de reconstruire, ce n'est pas simplement une Église nouvelle, mais un monde nouveau, une culture nouvelle inspirée par la religion et par l'Église. Tillich s'opposera donc toujours fortement à l'idée d'une Église en marge de la société, et d'une religion en marge de la culture. Le sens de tout son labeur théologique sera la recherche constante de l'intégration de ces deux termes dans une nouvelle synthèse.

La première tâche qui s'impose sera donc l'élaboration d'une nouvelle définition de la religion. Tillich cherchera ici à dépasser le vieux « concept de la religion » (*Religionsbegriff*), courant en philosophie de la religion. Ce qu'il lui reproche surtout, c'est de définir la religion comme une fonction particulière de l'esprit, à côté des autres fonctions, telle la fonction logique, éthique, esthétique ou sociale. « Au contraire, écrit Tillich, le religieux est présent dans chaque province de l'esprit » (p. 45). La religion devient ainsi comme la fonction radicale, à la racine, au fondement de toutes les autres. Par là se trouve sauvegardée l'unité de l'esprit. Et pour exprimer ce rapport de la religion aux autres fonctions de l'esprit qui composent la culture, Tillich utilisera l'analogie de la forme et du contenu : la religion est à la culture comme le contenu est à la forme. « La forme, explique Petit, c'est, par exemple, les lois internes à l'utilisation de telle ou telle fonction culturelle, c'est ce qui forme la structure, c'est ce qui la détermine. Le contenu, c'est la réalité qui est révélée dans cette utilisation, c'est la réalité qui, grâce à l'application de ces lois, se trouve médiatisée » (p. 60).

Cet effort pour dépasser le concept traditionnel de religion implique immédiatement le dé-

passement du concept traditionnel de *Dieu*. Car lorsqu'il est question de Dieu, écrira Tillich, « il ne s'agit précisément pas alors de parler d'un objet à côté, au-dessous ou parmi d'autres objets » (p. 83). Il s'agit bien plutôt du fondement absolu de l'homme et du monde. La question est ici celle de la transcendance et de l'immanence. Ce que Tillich cherche à surmonter, c'est l'opposition entre l'au-delà et l'ici-bas. Il n'y a effectivement qu'une réalité. Petit peut alors récapituler l'enseignement de Tillich avec des formules qui rappellent Bonhoeffer : « L'absolu, l'au-delà de la réalité, doit être au cœur de celle-ci : point d'au-delà qui ne soit en même temps au-dedans » (p. 49). Il importe cependant de noter encore ici le contexte, l'enracinement historique et social de cet enseignement. Tillich écrit en effet dans un texte sur *Le christianisme et le socialisme* : « L'opposition possible entre le socialisme et le christianisme apparaît peut-être dans toute sa vigueur dans l'expérience de l'immanence, c'est-à-dire lorsque le christianisme est compris comme la religion de l'au-delà et le socialisme comme le facteur de l'ici-bas. Mais une telle opposition ne correspond pas à la réalité. Là où l'événement religieux, là où l'expérience de l'absolu avec son 'oui' et son 'non' posés sur chaque chose et chaque valeur, est faite de manière radicale, là l'opposition est surmontée entre un au-delà absolu, parfait, et un ici-bas relatif, déficient » (p. 49).

La religion ne devra donc pas être cherchée en dehors de la culture, ni Dieu en dehors du monde. Selon l'heureuse expression de Petit, « la culture est le médium de l'absolu dans la vie de l'esprit comme les choses sont le médium de l'absolu dans le monde » (p. 93). Tillich écrit lui-même : « Une philosophie de la religion qui veut être fidèle à l'essence de l'absolu, doit pouvoir le saisir dans chaque réalité finie comme ce qui se fonde lui-même et fonde le fini » (p. 82). Or cette saisie de l'absolu dans la réalité finie, voilà justement l'expérience religieuse. C'est par là en effet que Tillich définira la religion : « La religion est d'abord une expérience et une expérience de l'absolu, mais cette expérience de l'absolu est essentiellement définie par la qualité de la rencontre de l'homme avec la réalité ; expérience de l'absolu, c'est-à-dire expérience de la réalité absolue sur le fond de l'expérience du néant absolu » (p. 32). Lui-même souligne encore le caractère immédiat, non-réflexif, de cette expérience religieuse, et Petit commente : « son horizon est celui de la mysti-

que » ; dans les propres termes de Tillich : « la mystique est cet essai pour retrouver l'imédiateté perdue du religieux » (pp. 64-66). Petit rappelle bien à propos ici le passage de son autobiographie où Tillich évoque l'expérience du sacré dans laquelle a baigné son enfance, dont il a trouvé ensuite une expression adéquate dans l'ouvrage de Rudolf Otto, et qui fut toujours pour lui le point de départ en philosophie de la religion : « je suis parti de l'expérience du sacré et j'en suis venu à l'idée de Dieu, non pas la voie inverse » (p. 66).

On comprend dès lors le sens de la critique de Tillich contre toute « théologie naturelle » qui prétend remonter vers Dieu par une démarche réflexive qui parte du moi ou du monde. Sans doute s'inspire-t-il de la critique kantienne du principe de causalité : ce principe ne déterminant strictement que les rapports entre les éléments finis du monde, en l'appliquant à Dieu, on fait de lui un élément, un objet du monde à côté des autres. Mais, comme le note très bien Petit, c'est au fond le Dieu de l'expérience religieuse que défend ici Tillich, en refusant toute démarche déductive du monde à Dieu. Ce Dieu corrélat du monde, voilà bien pour Tillich le Dieu du vieux « concept de religion » qu'il s'agit de dépasser : « Ce Dieu de la religion est un Dieu au-dessous de Dieu : il est le Dieu du déisme » (pp. 74-77). On peut fort bien supposer cependant que Tillich n'aurait aucune objection contre une preuve de Dieu qui n'aurait d'autre prétention que d'être une explicitation thématique de l'expérience religieuse. Car l'expérience de l'infini ne se réalise pas sans rapport avec la réalité finie. Tillich l'affirme lui-même : « Le fini est le médium dans lequel et au travers duquel l'absolu est rejoint. Le sujet connaissant est lui aussi un médium. Il n'apparaît jamais comme ce qui fonde, mais bien seulement comme le lieu dans lequel l'infini se manifeste dans le fini » (p. 78).

Dans les écrits qui suivent, Tillich s'applique effectivement à l'analyse toujours plus approfondie de cette expérience religieuse où l'infini se manifeste dans le fini. Il s'agit d'abord de l'analyse existentielle et ontologique de la finitude humaine. Car l'expérience religieuse, c'est pour Tillich essentiellement « l'expérience de la réalité sur l'horizon du néant » (p. 199). Son analyse tendra donc à montrer comment l'homme « est cet être qui est menacé par le non-être ». Or cette menace du non-être est donnée par le fait même de la liberté : « Être libre de soi-même, être délié en soi-même, se

tenir comme esprit en face de soi-même, voilà l'essence de l'homme, voilà sa grandeur et sa faiblesse. Car avec l'élevement au-delà de l'être est en même temps donnée la possibilité de le manquer. L'homme n'a plus l'être d'une manière immédiate, il doit questionner à son sujet. Et dans la réponse, il peut le manquer » (p. 181). Ainsi, l'homme est cet être qui peut questionner, et ce questionnement de son être, c'est la recherche du sens de son existence. La menace du non-être consiste donc pour lui dans la menace du non-sens. Tillich poursuit au même endroit : « Dans l'homme l'être accède au sens, il s'accomplit dans un sens; il peut cependant manquer son accomplissement et, avec le sens, perdre la vérité de son être. L'être de l'homme est un être dans le sens et la menace qui pèse sur l'homme est qu'il peut détruire l'être dans le non-sens. »

Ces réflexions, écrites en 1928, deviendront familières par la suite dans la littérature existentialiste. Il est intéressant de noter cependant qu'elles paraissent ici dans un article sur *La lutte des classes et le socialisme religieux*. On a souvent reproché à l'existentialisme, en théologie surtout, son individualisme, son indifférence au problème social. Il en va tout autrement dans les premiers écrits de Tillich. Ses considérations sur le sens et le non-sens de l'existence s'inscrivent immédiatement dans un contexte social. Car cette menace du non-sens, cette aliénation, cette séparation de l'homme d'avec lui-même, apparaît et s'actualise le plus manifestement dans le destin historique d'un groupe social particulier, le prolétariat. « C'est pourquoi le prolétariat est pour Tillich le lieu par excellence où surgit la question du sens de la vie. » Lui-même écrit en effet : « Dans le destin du prolétariat perce de manière irréfutable le plus profond destin humain. Ici la question du sens est concrètement posée » (cf. pp. 186-189).

Cette prise de conscience de la finitude humaine, de la question que constitue l'existence humaine, n'est encore pourtant qu'un aspect de l'expérience religieuse. Et Tillich n'insiste pas moins, tout au long de sa démarche, sur cet autre aspect, plus fondamental encore, qu'est la révélation, l'irruption de l'absolu au cœur de cette réalité finie de l'existence. Il serait en effet bien illusoire de penser qu'on puisse trouver Dieu au terme d'une démarche humaine : « Chaque conclusion dans l'ordre du fini, écrit Tillich, demeure finie et suppose du fini, et ainsi de suite, indéfiniment, mais n'aboutit jamais dans l'ordre du divin, de l'éternel, du vrai »

(p. 163). Ainsi l'analyse existentielle peut bien formuler la question de l'existence, mais elle ne peut pas y apporter de réponse adéquate. De même, l'analyse de la situation sociale peut faire voir dans le prolétariat le lieu par excellence où surgit la question du sens de la vie, mais elle ne peut pas y découvrir la réponse : le prolétariat ne constitue pas comme tel la solution du problème social; il est plutôt par lui-même un vibrant appel au secours (cf. pp. 189-190). L'homme ne peut donc pas saisir Dieu au terme de sa démarche, il est plutôt lui-même saisi par Dieu : « il n'y a pas de chemin qui nous conduirait à l'absolu-puissant, écrit encore Tillich, et que nous pourrions emprunter de nous-mêmes. Il nous saisit, quand et où il veut » (p. 197). Cette même thèse, Tillich la formulera quelques années plus tard dans les termes plus traditionnels de la théologie : « Dieu ne peut être connu que par Dieu, c'est-à-dire par révélation » (p. 168).

L'expérience religieuse qu'a analysée Tillich jusqu'ici ne présente encore rien de spécifiquement chrétien. De même, la révélation dont il vient d'être question est une « révélation fondamentale » (*Grundoffenbarung*), une révélation universelle qui, en principe du moins, peut s'accomplir dans toute réalité finie, dans tout événement. Qu'en est-il alors de l'expérience chrétienne, de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ ? C'est à cette question que répond Petit dans un dernier chapitre, consacré à l'étude du premier écrit christologique de Tillich, datant de 1930, et intitulé : *La christologie et la détermination de l'histoire*. Le point de départ est ici une réflexion sur le sens de l'histoire, en tant que lieu et condition de la liberté humaine. L'alternative consiste dans une double conception possible de l'histoire. La première est la conception cyclique, où chaque chose est ramenée à elle-même, où rien de vraiment nouveau s'accomplit. La seconde est la conception directionnelle, où l'histoire a vraiment un sens, où chaque chose est comme projetée hors d'elle-même dans un devenir réel. On le voit, cette question du sens de l'histoire est celle-là même de la liberté, « c'est-à-dire de cette possibilité pour un étant de s'élever au-delà de lui-même et de réaliser quelque chose de nouveau » (p. 219). Mais cette question fondamentale du sens ne peut, encore ici, recevoir de réponse que par la révélation et dans la foi. Et telle est précisément pour Tillich la portée de l'événement christologique : « La théologie chrétienne reconnaît dans une vie humaine tout en-

tière déterminée par sa relation à une transcendance, le centre de signification de l'histoire » (p. 223). Par l'événement Jésus-Christ, la menace du non-sens est donc définitivement surmontée. Il est le centre de l'histoire, qui garantit sa structure, son orientation, son sens.

Ainsi, durant cette première période de son enseignement (1919-1933), la courbe de l'évolution de Tillich pourrait être tracée de la façon suivante, comme le suggère Petit : il part d'une philosophie de la religion pour aboutir au seuil d'une théologie de la révélation, Le titre même, et tout l'ouvrage de Petit, fait cependant surgir la question : que doit-on entendre ici par « philosophie de la religion », et quel est son rapport à la « théologie » ? Récapitulant les données d'une conférence de 1919, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, Petit conclut que la tâche de la philosophie de la religion, d'après Tillich, « est de dégager les structures a priori de l'expérience religieuse », tandis que la théologie s'appliquera plutôt à l'analyse de l'expérience individuelle, sa tâche étant de révéler le sens ultime de chaque situation humaine concrète (pp. 39-40). La fonction propre de la théologie semble cependant précisée de façon plus adéquate dans le traité de *Philosophie de la Religion* paru en 1925. Cette fonction est alors définie comme l'analyse des déterminations chrétiennes de la révélation (p. 158). Le domaine propre de la philosophie de la religion est aussi par là même mieux défini : c'est l'étude de la structure originelle de toute rencontre de l'homme avec Dieu (p. 156). Petit écrit encore à propos du traité de *Philosophie de la Religion* : « Tillich entend ici fonder en l'homme la possibilité pure et simple de la rencontre de Dieu. Il s'agit pour lui de penser l'homme de telle manière que toute révélation de Dieu soit possible et signifiante pour lui » (p. 168). Le projet initial de Tillich, poursuivi tout au cours de ces premiers écrits, présente donc beaucoup d'analogie avec certains projets actuels de « théologie fondamentale ». Qu'on pense tout spécialement à l'anthropologie transcendantale de K. Rahner.

L'excellent travail de Petit comporte pourtant certaines limites qu'il faudrait noter avant de conclure. Puisque les premiers écrits de Tillich concernent tout spécialement le domaine de la philosophie de la religion, comme l'indique bien déjà le titre de l'ouvrage de Petit, on est un peu déçu de constater que l'auteur passe si rapidement sur le traité de *Philosophie de la Religion*, qui constitue certainement la meilleure synthèse de Tillich sur le sujet. Quant aux rapports avec les contemporains, Petit fait grand cas, et bien justement, du dialogue entre Tillich et Barth. Tout au long de l'ouvrage, la pensée de Tillich est présentée dans le contexte de la « théologie dialectique » naissante. Mais on aimerait en savoir plus long sur les rapports entre Tillich et ses deux collègues de Marburg, Heidegger et Bultmann. Pour mieux saisir le sens de la critique que fait Tillich du concept traditionnel de religion, il faudrait également connaître plus précisément les philosophes ou théologiens auxquels il réfère. On pense surtout ici à Schleiermacher, auquel Tillich avait déjà consacré sa thèse de doctorat.

Tel qu'il se présente, l'ouvrage de J.-C. Petit constitue cependant un excellent instrument de travail, une introduction des plus utiles pour l'étude de la *Théologie Systématique*. Non seulement nous fait-il suivre la genèse et l'évolution de la pensée de Tillich, mais en faisant ainsi ressortir l'intention originelle de son œuvre, il nous permet de situer dans une plus juste perspective les différents éléments de son système théologique. Il nous permet surtout de constater l'enracinement concret — historique, social, existentiel et religieux — des principaux thèmes de la *Théologie Systématique*. Mentionnons encore que le volume se termine par un appendice : « Éléments pour une bibliographie des ouvrages consacrés à Paul Tillich », qui constitue un excellent guide thématique pour s'orienter à travers la vaste littérature concernant Tillich.

Jean RICHARD