Document generated on 04/27/2024 11:54 a.m.

Laval théologique et philosophique

Métaphysique de l'histoire versus métaphysique théonome. Le parcours commun de Troeltsch et du premier Tillich

Peter De Mey

Volume 56, Number 3, octobre 2000

Esthétique et philosophie

URI: https://id.erudit.org/iderudit/401318ar
DOI: https://doi.org/10.7202/401318ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

De Mey, P. (2000). Métaphysique de l'histoire versus métaphysique théonome. Le parcours commun de Troeltsch et du premier Tillich. *Laval théologique et philosophique*, *56*(3), 471–487. https://doi.org/10.7202/401318ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2000

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 56, 3 (octobre 2000) : 471-487

MÉTAPHYSIQUE DE L'HISTOIRE VERSUS MÉTAPHYSIQUE THÉONOME

LE PARCOURS COMMUN DE TROELTSCH ET DU PREMIER TILLICH

Peter De Mey
Katholieke Universiteit Leuven
Belgique

RÉSUMÉ : Malgré la commémoration ambivalente de son maître décédé, l'option du « premier » Tillich pour une métaphysique théonome, comme alternative à une approche exclusivement hétéronome de la théologie et à une approche exclusivement autonome de la culture, reflète beaucoup de parallèles avec l'option de Troeltsch pour une métaphysique de l'histoire, par laquelle il a espéré surmonter l'absolutisation des vérités religieuses dans l'apologétique supranaturaliste, et la relativisation de ces vérités dans l'historicisme.

ABSTRACT : Despite his ambivalent commemoration of his recently defunct master, the option of the "first" Tillich for a theonomous metaphysics, as an alternative for an exclusively heteronomous approach of theology and an exclusively autonomous approach of culture, reflects many similarities with Troeltsch's option for a metaphysics of history, by means of which he hoped to overcome both the absolutizing of religious truths in supernaturalist apologetics and the relativizing of religious truths in historicism.

I. L'ÉVALUATION CRITIQUE DE TROELTSCH PAR LE PREMIER TILLICH

Dans des articles récents de Hartmut Ruddies, Paul Corset, John Clayton, et André Gounelle[1], il a été suffisamment montré que les premiers écrits de

1. Hartmut RUDDIES, « Ernst Troeltsch und Paul Tillich : Eine theologische Skizze », dans W.L. FEDERLIN et E. WEBER, dir., *Unterwegs für die Volkskirche. Festschrift für Dieter Stoodt zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Lang, 1986, p. 409-422. Paul CORSET, « Le sacrifice de l'inconditionné au conditionné. Début de la réception de l'œuvre de Troeltsch par Tillich », dans P. GISEL, dir., *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 315-332. John CLAYTON, « Paul Tillich – ein "verjüngter Troeltsch" oder noch "ein Apfel vom Baume Kierkegaards" ? », dans H. RENZ et F.W. GRAF, dir., *Umstrittene Moderne : Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, Gütersloh, Mohn (coll. « Troeltsch-Studien », 4), 1987, p. 259-284. Nous nous référons à la version anglaise du même article, « Tillich, Troeltsch and the Dialectical Theology », *Modern Theology*, 4 (1988), p. 323-344. André GOUNELLE, « Le Christ sans absolu. L'évaluation de Troeltsch par Tillich », *Études théologiques et religieuses*, 74 (1999), p. 191-212.

Tillich[2] sur son collègue récemment décédé sont parus dans la période très courte où Tillich s'est le plus rapproché des théologiens dialectiques. Le témoignage le plus important de cette influence se lit dans son article « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (1922)[3]. Tillich remarque là que, dans les philosophies modernes de la religion, les religions sont souvent censées posséder une validité absolue ou inconditionnée. Mais alors, d'une façon démonique, elles pervertissent leur propre nature, qui est de se nier afin d'être pénétrées par la révélation divine. La dernière phrase de l'article, comme Clayton a bien vu[4], constitue une correction implicite de la conclusion de sa conférence de 1919 « Sur l'idée d'une théologie de la culture[5] ». Il y a en effet une énorme différence entre la reconnaissance que faisait Tillich du point de vue hégélien : « la religion est le commencement et la fin de tout, et qu'elle est aussi le milieu qui vivifie, anime, inspire tout », et sa contrepartie : « c'est Dieu et non pas la religion qui est le commencement, la fin et le centre de toutes choses »[6].

Dans « Ernst Troeltsch : Son importance pour l'histoire de l'esprit » (1924)[7], Tillich distingue trois domaines dans lesquels Troeltsch a tenté particulièrement de développer une synthèse créatrice entre l'absolu et le relatif, à savoir la philosophie de la religion, la philosophie de la société et la philosophie de l'histoire. Cette distinction artificielle entre les écrits de Troeltsch relatifs à la philosophie de la religion et à la philosophie de l'histoire me fait difficulté. Il me semble que, sous la rubrique *Der Religionsphilosoph*, Tillich a voulu exprimer sa sympathie pour les écrits de Troeltsch sur « l'*a priori* religieux », grâce auquel il a voulu montrer que la religion remplit une fonction non accomplie par d'autres sciences humaines. Mais il est clair que Tillich s'attendait à ce que Troeltsch aille plus loin qu'un pur énoncé méthodologique. Il lui manquait « une caractérisation claire du contenu de l'*a priori* religieux ».

---

2. Paul TILLICH, « Ernst Troeltsch », *Vossische Zeitung*, 58 (1923), p. 2-3 (= « Zum Tode von Ernst Troeltsch », *GW XII*, p. 175-178) ; « Ernst Troeltsch : Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung », *Kant-Studien*, 29 (1924) p. 351-358 (= *GW XII*, p. 166-174) ; compte rendu de *Der Historismus und seine Probleme*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 49 (1924), p. 25-29 ; compte rendu de *Der Historismus und seine Überwindung*, dans *ibid.*, 49 (1924), p. 234-235. Dans le premier article cité, Tillich avoue qu'il n'a pas suivi les cours de Troeltsch, mais que pendant une période de vingt ans il s'est beaucoup enrichi par la lecture de ses écrits. Pour cette raison, il peut parler de Troeltsch comme de « son maître vénéré » et son « guide spirituel et scientifique ».
3. Paul TILLICH, « Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie », *GW I*, p. 365-388. Traduit comme « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », dans P. TILLICH, *La Dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, Presses de l'Université Laval (coll. « Œuvres de Paul Tillich », 1), 1990, p. 63-84.
4. John CLAYTON, « Paul Tillich » (n. 1), p. 333.
5. Paul TILLICH, « Über die Idee einer Theologie der Kultur », *GW IX*, p. 13-31. Traduit comme « Sur l'idée d'une théologie de la culture », dans P. TILLICH, *La Dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, p. 29-48.
6. Paul TILLICH, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (n. 3), p. 84 et « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (n. 5), p. 48.
7. Paul TILLICH, « Ernst Troeltsch : Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung » (n. 2). Je cite dans mon texte la traduction française : « Ernst Troeltsch : Son importance pour l'histoire de l'esprit », dans P. TILLICH, *Christianisme et Socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, Presses de l'Université Laval (coll. « Œuvres de Paul Tillich », 2), 1992, p. 215-224.

C'est ici que Tillich prononce son reproche célèbre : dans l'œuvre de Troeltsch « l'inconditionné est sacrifié au conditionné ».

Tillich, cependant, ne prête aucune attention au fait que la sympathie de Troeltsch pour le néokantisme, et particulièrement pour Heinrich Rickert, n'a pas duré longtemps. Quand, dans son article « Sur la question de l'*a priori* religieux » (1909), il réagit à ce que lui-même a appelé une « critique pénétrante et pleine de mérite » de sa théorie par Paul Spieß, Troeltsch avoue qu'à ce moment « il était occupé par quelque chose de complètement différent, à savoir, des études purement historiques »[8].

Si Tillich avait discuté les écrits de Troeltsch sur la philosophie de la religion et sur la philosophie de l'histoire sous la même rubrique, il aurait tout d'abord pu considérer *L'Historicisme et ses problèmes* (1922) comme une discussion renouvelée et plus compréhensive des problèmes traités auparavant dans *L'Absoluité du christianisme* (1902). D'ailleurs, il aurait pu découvrir que *L'Absoluité du christianisme* présentait, à côté d'une critique des fausses prétentions d'absoluité et d'une adhésion évidente à la méthode de l'école de l'histoire des religions, des traces claires du « virage métaphysique » (*metaphysische Wendung*) de Troeltsch[9].

Cela ne veut pas dire que Tillich ne s'est pas rendu compte que le grand mérite de *L'Historicisme et ses problèmes* consistait en l'effort de développer une « synthèse créatrice » du conditionné et de l'inconditionné, qui, « après avoir écarté de la théologie les fausses absoluités », devrait contribuer à situer « le sens inconditionné dans l'histoire ». Par conséquent, dans l'opinion de Tillich, « Troeltsch est le présupposé négatif de toute construction à venir »[10]. Tillich se demande cependant, si la synthèse de la culture européenne envisagée par Troeltsch serait jamais capable de relever le sens inconditionné de l'histoire. C'est une question ouverte, puisque Troeltsch a annoncé le projet de développer une philosophie matérielle de l'histoire dans la seconde partie de l'ouvrage, mais il n'a jamais pu l'accomplir. Troeltsch était conscient du fait que l'élaboration d'une telle philosophie de la culture serait une tâche complexe, mais qui certainement n'impliquerait point l'abrogation de notre héritage chrétien.

Dans la période suivant immédiatement la mort de Troeltsch en 1923, Tillich oppose diamétralement la façon dont ce dernier associe la vie historique à son but transcendant, qui est de considérer le divin « comme le fondement et le sens de la vie de l'esprit », et ses propres efforts de présenter le divin « comme une irruption (*Durchbruch*) à travers elle »[11]. Le passage dans *L'Historicisme et ses problèmes* qui a retenti le plus familier aux oreilles de Tillich est celui dans lequel Troeltsch explique que l'acte intellectuel de considérer quelque chose comme étant d'une valeur importante comporte toujours un risque. Il faut nous résigner à une « justification par

8. Ernst TROELTSCH, « Zur Frage des religiösen Apriori », *GS II*, p. 754.
9. Ernst TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion », dans E. TROELTSCH, *Histoire des religions et destin de la théologie*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides (coll. « Œuvres », 3), 1996, p. 69-177, p. 127.
10. Paul TILLICH, « Ernst Troeltsch : Son importance pour l'histoire de l'esprit » (n. 7), p. 219.
11. *Ibid.*

la foi », car il est toujours possible de confondre un idéal faux avec « une émanation de la vitalité divine »[12]. Tillich s'est sagement abstenu de citer les mots précis, mais il a mentionné que Troeltsch, en se rapportant à la doctrine protestante de la justification, s'est rendu compte de la signification religieuse de ses propos philosophiques[13].

Dans ce qui suit, cependant, j'abandonne la discussion des critiques explicites de Tillich sur les idées de Troeltsch. En me concentrant sur la production théologique de celui qu'on a appelé « un nouveau Troeltsch[14] », je préciserai que l'option de Tillich pour « une métaphysique théonome[15] » comme alternative d'une approche exclusivement hétéronome de la théologie et d'une approche exclusivement autonome de la culture, n'est en fait pas tellement différente de l'option de Troeltsch pour une métaphysique de l'histoire, par laquelle il a espéré surmonter et l'absolutisation des vérités religieuses dans l'apologétique supranaturaliste, et la relativisation de ces mêmes vérités dans l'historicisme. Il sera important, cependant, de rester sensible aux différences entre Tillich et Troeltsch, particulièrement dans leurs solutions respectives pour dépasser l'opposition de la culture autonome et des normes hétéronomes. Dans la conception qu'a Troeltsch de la métaphysique, l'absolu au-delà de l'histoire, qu'il croit être la source et le but de chaque effort culturel, demeure plutôt vague et ne doit pas être nécessairement identifié avec le Dieu des chrétiens. Tillich, par ailleurs, souhaite que les formes culturelles se remplissent du contenu symbolique de la révélation divine. Le contraste entre les deux conceptions peut être le mieux illustré par ce passage de Tillich : « Quand à propos du processus historique il [Troeltsch] parle de la nécessité d'un complément par la croyance en une idée de Dieu, il est clair que la métaphysique est secondaire pour lui. Mais la métaphysique ne peut jamais être un complément. Ou elle est la base, ou elle n'est rien. Quand elle manque, cependant, toute la construction devient chimère[16]. »

II. ANTI-SUPRANATURALISME (TROELTSCH) VERSUS ANTI-HÉTÉRONOMIE (TILLICH)

1. Troeltsch

Au cours d'une polémique dans les volumes de 1895 à 1898 du *Zeitschrift für Theologie und Kirche* entre Ernst Troeltsch, professeur de théologie systématique récemment nommé à Heidelberg, et son ancien professeur de dogmatique à Göttingen, Julius Kaftan, un représentant de l'école de Ritschl, Troeltsch a résolument opté pour la méthode historique, par opposition à la méthode dogmatique. Avec une belle image il blâme Kaftan, qui considérait le christianisme comme la seule religion

12. Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme. I : das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, *GS III*, Tübingen, Mohr, 1922, p. 185.
13. Paul TILLICH, « Ernst Troeltsch : Son importance pour l'histoire de l'esprit » (n. 7), p. 223.
14. John CLAYTON, « Paul Tillich » (n. 1), p. 333.
15. Paul TILLICH, « Religionsphilosophie », *GW I*, p. 295-364, p. 352.
16. Paul TILLICH, compte rendu de *Der Historismus und seine Probleme* (n. 2), p. 29 (ma traduction).

révélée et les religions non chrétiennes comme des postulats simplement humains : « Seul celui qui court à travers l'histoire des religions comme un chasseur apologétique, et qui chasse les preuves pour démontrer l'infériorité des religions non chrétiennes comme du gibier, non pas celui qui comme promeneur silencieux et pieux traverse ce monde merveilleux, pourra de ces expéditions retourner à la maison avec son supranaturalisme intact[17]. »

Dans son célèbre essai *À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie* (1900)[18], Troeltsch a remis en question la présupposition métaphysique des supranaturalistes, à savoir la dichotomie entre le domaine de l'histoire profane, « sans miracle, soumis à la méthode historico-critique habituelle », et le domaine de l'histoire du salut « entremêlé de miracles, devant être étudié au gré de méthodes particulières, fondées sur l'expérience intérieure et l'humble soumission de la raison »[19].

Dans *L'Absoluité du christianisme* (1902), Troeltsch rejette carrément les deux voies qui présentent le christianisme comme religion absolue : l'une argumentant sur base de « la forme que revêt la naissance des vérités religieuses », l'autre, sur base du « contenu religieux de la manifestation elle-même »[20].

La première est la méthode classique pour défendre le christianisme, « l'apologétique que pratique la théologie supranaturaliste orthodoxe[21] ». En raison des miracles qui ont accompagné sa fondation, seul le christianisme mérite le terme de révélation, tandis que les autres religions sont considérées comme « une masse uniforme de l'erreur humaine[22] ». Selon Troeltsch, cependant, « on n'a plus aucun moyen pour isoler le christianisme du reste de l'histoire et pour le déterminer comme norme absolue justement grâce à cette isolation et à ses caractéristiques formelles[23] ».

Sous l'influence de Hegel, ce type classique d'apologétique est de plus en plus substitué en théologie par « l'apologétique évolutionniste moderne[24] ». Selon ce type d'apologétique, il existe seulement une religion, qui atteint graduellement son état parfait au cours de l'histoire. Le christianisme est considéré comme « la religion absolue », ou « la réalisation épuisant complètement le concept »[25] ; par rapport à lui,

17. Paul TILLICH, « Geschichte und Metaphysik », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 8 (1898), p. 69 (ma traduction).
18. Paul TILLICH, « Über historische und dogmatische Methode in der Theologie », *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein*, N.F. 4 (1900), p. 87-108. La traduction française « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie », dans Paul TILLICH, *Histoire des religions et destin de la théologie*, p. 39-62, est basée sur la version définitive de Troeltsch dans *GS II*, p. 729-753.
19. Paul TILLICH, « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie » (n. 18), p. 53.
20. Paul TILLICH, « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion » (n. 9), p. 89-90.
21. *Ibid.*, p. 88.
22. *Ibid.*, p. 85.
23. *Ibid.*, p. 86.
24. *Ibid.*, p. 88.
25. *Ibid.*, p. 86-87.

les autres religions sont simplement « des vérités relatives ». Troeltsch doute fortement qu'il soit possible de formuler une essence qui connaisse toutes les formes historiques de religion. Ce qui se produit dans la plupart des cas est que la prétendue essence de la religion est en fait « une formulation pâlotte du christianisme », afin de faire croire que le christianisme est « la religion idéale vers laquelle tendent toutes choses »[26].

Pour être honnête, à la fin de ce petit livre Troeltsch est disposé à accepter que les personnes religieuses aient besoin d'une double certitude psychologique : « [...] celle de posséder dans le monde de la vie chrétienne une véritable révélation de Dieu et celle de ne pouvoir trouver nulle part ailleurs une révélation qui lui soit supérieure[27] ». Il appartient à l'identité de la conviction religieuse qu'elle « se considère [...] comme absolue, d'une façon toute naturelle[28] ». L'influence de la théologie de l'école de Ritschl est particulièrement visible à la fin, où Troeltsch utilise une triple paraphrase de 1 Co 3,11 : « De fondement en effet, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, à savoir Jésus-Christ. » La série de citations commence à la page 126 de l'original allemand : « [...] en ce qui concerne le salut de l'humanité aucun autre fondement n'a été posé que Jésus-Christ ». À la page 128, Troeltsch répète : « [...] pas la théologie ni l'apologétique, mais la voix simple du cœur, libéré du fardeau de l'histoire, prononcera la confession de Paul : personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé, à savoir Jésus-Christ ». La phrase finale, à la page 129, se lit : « Ainsi, également la réflexion scientifique sur l'histoire des religions pourra accepter dans un sens large la confession naïve de Paul : le fondement le plus sûr et le plus stable du salut est Jésus-Christ[29]. »

De manière significative, Troeltsch a omis toutes ces paraphrases dans la version de 1912. Mais il est assez étrange qu'il ait laissé le passage suivant inchangé : « Le sentiment religieux a le droit et la possibilité d'oublier à nouveau la science historique ; il vit alors à son tour avec une naïve absoluité dans le présent de Dieu[30]. » Je suis d'accord avec Sarah Coakley qui affirme que « de tels passages représentent un retour vers le Ritschlianisme[31] », et il est remarquable que même dans son projet de conférence de 1923, « La place du christianisme parmi les religions mondiales », une conférence tellement admirée par la génération actuelle des pluralistes religieux, Troeltsch permette à des croyants de considérer leur religion comme absolument obligatoire, aussi longtemps qu'ils n'imposent pas leur jugement à d'autres[32].

26. *Ibid.*, p. 101.
27. *Ibid.*, p. 145.
28. *Ibid.*, p. 152.
29. Voir Paul TILLICH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1902.
30. Paul TILLICH, « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion » (n. 9), p. 175.
31. Sarah COAKLEY, *Christ without Absolutes : A Study of the Christology fo Ernst Troeltsch*, Oxford, Clarendon, 1994², p. 68.
32. Ernst TROELTSCH, « Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen », dans *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch*, dir. F. VON HÜGEL, Berlin, Heise, 1924, p. 62-83, surtout p. 77-78.

Pour la comparaison avec Tillich, il est important de mentionner que Troeltsch, dans une polémique tardive avec son ancien étudiant Gogarten, se distancie d'une autre modalité de christianisme absolu. Il se réfère au nouveau mouvement de la théologie dialectique, qu'il nomme dans cet article de 1921 « le christianisme de l'absoluité » (*das Christentum der Absolutheit*)[33]. Dans cette prétendue théologie du moment absolu, ces théologiens confrontent le croyant individuel avec son juge éternel et s'opposent à n'importe quelle médiation entre Dieu et le monde. Troeltsch oppose à Gogarten la proclamation de Jésus et la théologie de Luther, qui orientent tous deux le croyant vers le monde, et il remplace l'approche de Gogarten par la conception d'une expérience personnelle instinctive et naïve, différente du dualisme religieux. Il croit en un Dieu qui n'est pas l'antipode du monde, mais un Dieu qui porte le monde en soi, qui se divise pour s'unir au monde, qui élève le monde pour l'unir à Dieu et pour accomplir un acte religieux. Cela signifie pour la personne humaine « une conversion révolutionnaire » qu'elle peut interpréter comme une révélation « de l'ultime fond des choses », avec lequel elle est radicalement reliée. Troeltsch pour sa part relie cette « position de vie » à ses racines chrétiennes[34]. Une telle confession, panenthéiste ou pas, me semble une preuve suffisante que l'anti-supranaturalisme de Troeltsch ne l'a pas empêché d'établir un rapport très personnel avec son Créateur.

2. Tillich

À plusieurs endroits dans ses premiers écrits Tillich rejette la conception supranaturaliste de la révélation, surtout son identification de l'activité révélatrice de Dieu avec des transgressions miraculeuses de l'ordre naturel[35]. Dans sa conception de la révélation, il n'y a plus d'opposition entre naturel et surnaturel. Comme irruption (*Durchbruch*) de l'inconditionné, la révélation est surnaturelle ; mais elle doit être expérimentée dans l'atmosphère naturelle.

Tillich veut orienter les théologiens de la culture vers la tâche délicate d'élever les formes culturelles autonomes à un niveau spirituel plus élevé. Par conséquent, une médiation doit avoir lieu entre la forme (*die Form*), créée de manière autonome dans les cultures humaines, et le contenu objectif (*der Inhalt*), offert par la théologie. Le

33. Ernst TROELTSCH, « Ein Apfel vom Bäume Kierkegaards », dans J. MOLTMANN, dir., *Anfänge der dialektischen Theologie*, München, Kaiser (coll. « Theologische Bücherei », 17), 1963, p. 135. Voir plus loin, sur l'éloignement grandissant entre Troeltsch et Gogarten, Robert MORGAN, « Ernst Troeltsch and the Dialectical Theology », dans J. POWELL CLAYTON, dir., *Ernst Troeltsch and the Future of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 33-77, principalement p. 43-47, en Hans-Georg DRESCHER, « Entwicklungsdenken und Glaubensentscheidung : Troeltschs Kierkegaardverständnis und die Kontroverse Troeltsch-Gogarten », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 79 (1982), p. 80-106.

34. Ernst TROELTSCH, « Ein Apfel vom Bäume Kierkegaards » (n. 33), p. 138-139 (ma traduction).

35. Cette thématique était déjà présente dans la thèse d'habilitation que Tillich a écrite en 1915 et qui a été éditée récemment : « Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher », dans Paul TILLICH, *Frühe Werke*, dir. G. HUMMEL et D. LAX, Berlin, de Gruyter (coll. « *Gesammelte Werke* », série « Ergänzungs- und Nachlaßbände », 9), 1998, p. 435-592. Cf. Günter WENZ, « Tillichs Kritik des Supranaturalismus », dans G. HUMMEL, dir., *God and Being : The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich*, Berlin, de Gruyter (coll. « Theologische Bibliothek Töpelmann », 47), 1989, p. 13-20.

résultat est que la forme possédera un contenu substantiel (*der Gehalt*)[36]. Tillich avertit les théologiens de ne pas tomber dans la tentation de vouloir séparer « contenu » et « forme ». Dans son essai « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (1919), ce crime impardonnable a été décrit comme « une rechute dans la pire hétéronomie[37] ». Dans « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (1922), article dans lequel l'affinité temporaire de Tillich avec Barth et Gogarten est tout particulièrement sensible, l'hétéronomie a été définie comme la tentative de préserver à tout prix des formes, qui étaient autrefois l'expression adéquate d'un contenu substantiel théonome (*Gehalt*), mais qui ne renvoient plus à leur origine divine[38].

Mais bientôt le rejet de l'hétéronomie par Tillich évolue vers une critique du désintérêt radical pour l'histoire, manifesté par la théologie de la crise. Dans une discussion de 1923 avec Barth et Gogarten dans *Theologische Blätter*, nous découvrons un mélange d'appréciation et de critique sur la position des théologiens dialectiques. Leur combat contre toute tentative de posséder l'inconditionné d'une manière non paradoxale et immédiate est accueilli comme « un élément essentiel de toute théologie[39] ». Mais Tillich ne peut pas accepter qu'ils jugent l'autonomie comme démonique[40]. Il prévient les théologiens dialectiques de ne pas absolutiser leur propre position.

Plus haut, j'ai mentionné que Troeltsch dans *L'Absoluité du christianisme* (1902), mais aussi bien dans « La place du christianisme parmi les religions mondiales » (1923), était disposé à attribuer une sorte d'absoluité naïve à l'expérience personnelle de la présence révélatrice de Dieu. Tillich aussi a toujours porté attention au phénomène de l'expérience révélatrice. Dans la *Dogmatique* de Marbourg (1925), il déclare qu'« il n'y a de révélation comme irruption que pour le moi[41] ». Quelques pages plus loin, cependant, dans sa « thèse de la religion absolue », il s'oppose à ce que des

36. Tillich a exposé ces idées clés de sa théologie de la culture entre autres dans son article « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (n. 5), p. 36-40. Pour une analyse, je me réfère au chapitre « Form, Content, and the Concept of Correlation », dans John POWELL CLAYTON, *The Concept of Correlation : Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Berlin, de Gruyter (coll. « Theologische Bibliothek Töpelmann », 37), 1980, p. 191-249 ; et à Peter HAIGIS, *Im Horizont der Zeit : Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur*, Marburg, Elwert (coll. « Marburger theologische Studien », 47), 1998, surtout p. 61-68.

37. Paul TILLICH, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (n. 5), p. 37.

38. Paul TILLICH, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (n. 3), p. 83-84.

39. Paul TILLICH, « Kritisches und positives Paradox : Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten », *GW VII*, p. 224 : « Die Theologie der Krisis hat Recht, uneingeschränktes Recht in ihrem Kampf gegen unparadoxe, unmittelbare, gegenständliche Fassung des Unbedingten. Sie ist kein Übergang, sondern etwas Bleibendes, ein Wesenselement der Theologie. » Cf. Hermann FISCHER, « Theologie des positiven und kritischen Paradoxes : Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 31 (1989) p. 195-212.

40. *Ibid.*, p. 220 : « Nicht die Autonomie an sich ist gegengöttlich, sonder die dämonisch erfüllte und mißbrauchte Autonomie ; die Autonomie an sich ist Gehorsam gegen die Ewige Forderung. [...] Aber freilich : Autonomie ist leer, und wenn nicht der Gehalt der Offenbarung sie erfüllt, so wird sie zur Beute des Dämonischen. Darum ist nicht die Autonomie zu bekämpfen, sondern die dämonisch verzerrte Autonomie. »

41. Paul TILLICH, *Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, Presses de l'Université Laval (coll. « Œuvres de Paul Tillich », 5), 1997, p. 33.

croyants considèrent une voie concrète de salut comme absolue. Il rejette les mêmes deux voies d'absoluité que Troeltsch a critiquées dans *L'Absoluité du christianisme* : la défense supranaturaliste de l'absoluité du christianisme, qui se réfère à des miracles internes ou externes, et l'image rationaliste du christianisme présenté comme la réalisation parfaite d'un idéal *a priori* de la religion. Mais Tillich va même plus loin que cette double critique et remet aussi en question la foi naïve dans l'absoluité de la religion à laquelle on adhère. Les croyants, selon Tillich, peuvent rester dans « l'absoluité concrète », mais doivent renoncer à toute naïveté en ce qui concerne la validité de cette voie concrète de salut. « La perfection de la révélation ébranle tout avantage qu'une voie de salut pourrait avoir sur une autre[42]. »

III. ANTI-RELATIVISME (TROELTSCH) VERSUS ANTI-AUTONOMIE (TILLICH)

1. Troeltsch

Il est bien connu que Troeltsch, alors qu'il était étudiant à Göttingen, s'est consacré, avec des compagnons tels que Wilhelm Bousset, Hermann Gunkel et Albert Eichhorn, à une étude critique de la période de formation de la religion chrétienne, en se référant plus particulièrement à la façon dont les cultures environnantes et les religions voisines avaient influencé la formation de cette jeune tradition[43]. Troeltsch, plus tard, a été appelé le dogmaticien de l'école de l'histoire des religions, une qualification considérée par Tillich comme « une contradiction en soi[44] ». Troeltsch est surtout renommé pour son sommaire classique de la méthode historique dans son article « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie » (1900) : « l'accoutumance principielle à la critique historique » (*historische Kritik*), « la signification de l'analogie » (*Analogie*), et « la corrélation régnant entre tous les processus historiques » (*Correlation*)[45].

Bien que Troeltsch tienne comme présupposition fondamentale de la méthode historique « la similitude principielle de tout ce qui se produit historiquement », et qu'il mentionne la résurrection de Jésus seulement *pro forma* comme exception

42. *Ibid.*, p. 47. Tillich maintient pourtant que la révélation de Dieu en Jésus-Christ peut être appelée « parfaite » ou « définitive », précisément parce que Jésus réfère constamment à l'action salvifique de Dieu en lui. Pour une discussion de cette thèse et ses implications pour une théologie des religions, voir Jean-Marc AVELINE, « La théologie des religions dans la *Dogmatique* de 1925 », dans J. RICHARD, A. GOUNELLE et R.P. SCHARLEMANN, dir., *Études sur la Dogmatique (1925) de Paul Tillich*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 339-358.

43. Pour une littérature complémentaire, voir Gerd LÜDEMANN, « Die Religionsgeschichtliche Schule », dans B. MOELLER, dir., *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 325-361 ; et *Die « Religionsgeschichtliche Schule » : Facetten eines theologischen Umbruchs*, Frankfurt am Main, Peter Lang (coll. « Studien und Texte zur Religionsgeschichtlichen Schule », 1), 1996.

44. Paul TILLICH, « Ernst Troeltsch : Son importance pour l'histoire de l'esprit » (n. 7), p. 219.

45. Ernst TROELTSCH, « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie » (n. 18), p. 43.

possible au principe de l'analogie[46], les théologiens devraient se garder de ne pas trop vite le blâmer sur ce point, et lui permettre d'avoir changé d'avis. Dans *L'Historicisme et ses problèmes* (1922), par exemple, il met en garde contre une utilisation excessive de la méthode comparative et d'un appel aux analogies de toutes sortes dans des études historiques. L'approche comparative peut être utilisée pour mieux comprendre les caractéristiques particulières d'un certain environnement culturel, mais non pas pour déstabiliser l'unité de son système de valeurs[47].

Quand Troeltsch, dans la période de sa sympathie la plus forte pour l'école de l'histoire des religions, a accepté d'appeler le christianisme « un phénomène relatif[48] », il a distingué sa propre position du « relativisme illimité[49] » de l'historicisme, où la méthode historique est devenue idéologie[50]. Il est intéressant de constater, d'ailleurs, comment la description que fait Troeltsch de quelques avantages et désavantages de l'historicisme, dans son article « Histoire et métaphysique » (1898), est fort semblable aux descriptions contemporaines de la tendance postmoderne. Selon Troeltsch, l'historicisme est caractérisé par « une exploration sympathique des plus étranges phénomènes, presque jusqu'à la négation de soi », mais aussi par « une sinistre habileté à dissoudre tout ce qui apparaît être stable dans quelque chose de liquide et naissant », et finalement par « un relativisme ludique pour lequel chaque réalité naît et disparaît, tout étant conditionné et relatif »[51]. Pour ce qui le concerne, l'idée de relativité « n'exclut nullement que se fassent jour dans ces formations individuelles des valeurs qui ont une orientation fondamentale commune[52] ». Par conséquent, Troeltsch a été convaincu que la méthode historique doit être complétée par une réflexion métaphysique sur la direction principale de l'histoire. La tension entre relativisme et absolutisme se résout au moment où l'on accepte que « les orientations

46. *Ibid.*, p. 44 : « Cela implique qu'on inclue l'histoire judéo-chrétienne dans l'analogie avec tout le reste de l'histoire ; effectivement, le domaine soustrait à ces analogies s'est constamment réduit ; beaucoup ont d'ores et déjà appris à se contenter du portrait psychologique de Jésus ou de sa résurrection. » Sarah COAKLEY, *Christ without Absolutes* (n. 31), remarque là-dessus : « Le choix pour le verbe passif et le contexte polémique de l'article dans sa totalité excluent absolument la possibilité que Troeltsch lui-même ait voulu préserver le caractère moral de Jésus et sa résurrection des implications complètes de la méthode historique » (p. 65, ma traduction).

47. Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme* (n. 12), p. 192. Ainsi sa propre croyance en « la toute-puissance de l'analogie », exprimée dans son essai *À propos de la méthode historique*, a été fort relativisée. Il est bien regrettable que le philosophe de la religion américain, Plantinga, considère Troeltsch comme le prototype du « *Troeltschian Historical Biblical Criticism* ». Les revendications et les résultats prétendus de cette méthode exégétique, qui exclut en principe la possibilité d'une intervention divine explicite, n'ont selon lui pas d'emprise ou n'ont pas besoin d'en avoir sur la foi du chrétien traditionnel. Voir Alvin PLANTINGA, « Two (Or More) Kinds of Scripture Scholarschip », dans *Modern Theology*, 14 (1998), p. 243-278.

48. Ernst TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion » (n. 9), p. 115.

49. *Ibid.*, p. 116.

50. Voir aussi Alfred DUMAIS, *Historicité et foi chrétienne : une lecture du théologien Ernst Troeltsch*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 71-119 (« L'historicisme revu et corrigé »).

51. Ernst TROELTSCH, « Geschichte und Metaphysik » (n. 17), p. 68.

52. Ernst TROELTSCH, « L'absoluité du Christianisme » (n. 9), p. 118.

visant des buts absolus procèdent du relatif[53] ». Mais cette intervention en faveur d'une métaphysique de l'histoire sera le sujet de la partie suivante.

2. Tillich

Pour la comparaison de Tillich avec Troeltsch, je ne me base pas sur leur appréciation respective de la méthode de l'école de l'histoire des religions. Tillich n'était pas un fervent de cette école. Dans sa première conférence publique comme licencié en théologie, « La certitude chrétienne et le Jésus historique » (1911), il croit tirer des leçons exactes du refus radical de l'existence historique de Jésus dans *Le Mythe du Christ* (1910) d'Arthur Drews. Les résultats incertains de la recherche du Jésus historique ne doivent pas être menaçants pour la foi chrétienne, car ils mènent la christologie vers son juste point de départ : l'image du Christ dans les évangiles[54]. Je me permets d'affirmer plus généralement que la nette préférence que manifeste Troeltsch pour la méthode historique comme correctif de la méthode dogmatique n'est pas partagée par le « premier » Tillich[55].

Cette constatation ne nuit pourtant point à ma thèse principale. Le problème essentiel qui a occupé Troeltsch pendant toute sa vie était celui de savoir comment accorder une valeur absolue à une religion historique et contingente. Il rejette aussi bien la conclusion de l'apologétique supranaturaliste et évolutionniste (seul le christianisme est une religion absolue) que celle de l'historicisme (la pluralité des religions indique leur relativité). D'après lui, il est possible, dans une réflexion métaphysique sur le cours de l'histoire, de relier les données historiques à leur origine et à leur but divins et de faire ressortir ainsi leur valeur permanente.

Cette piste de Troeltsch se retrouve dans la préférence de Tillich pour une relation théonome entre foi et culture, qui implique elle-même un double refus : d'une part, celui d'une culture qui se ferme à la foi et absolutise son autonomie, et d'autre part, celui d'une foi qui se ferme à la culture et se présente comme une réalité hétéronome. Comme Troeltsch qui estime la méthode historique et déplore seulement son déclin dans une vision du monde très fermée, ainsi Tillich proclame-t-il clairement que la théologie doit reconnaître l'autonomie des formes de la culture. Il s'oppose seulement aux cultures qui ne permettent point d'être questionnées et enrichies par des contenus théologiques. À la critique que fait Troeltsch du relativisme illimité de

53. *Ibid.*, p. 119.

54. Madeleine LALIBERTÉ, *Jésus le Christ entre l'histoire et la foi*, Montréal, Médiaspaul (coll. « Brèches théologiques », 26), 1997, qui nous a fourni dans son ouvrage une traduction en français de la conférence de Tillich, mais aussi des 128 thèses qui en forment la base (p. 253-285) est d'avis que dans cette œuvre de jeunesse le fondement est établi pour sa vision définitive sur la relation entre christologie et recherche de Jésus. Dans *La Signification de l'historicité de Jésus pour la foi* (1911), Troeltsch à son tour a réagi contre le livret provocant de Drews. Dans cet article l'importance de la recherche du Jésus historique n'est pas déniée, mais bien relativisée, puisque Troeltsch par son intérêt pour la psychologie sociale considère le symbole « Christ » comme le fondement de la communauté chrétienne.

55. Vers la fin de sa vie Tillich a pris une attitude plus positive devant l'étude de l'histoire des religions. Cela est particulièrement sensible dans la conférence tenue dix jours avant sa mort en 1965 à Chicago : « L'importance de l'histoire des religions pour la théologie systématique », dans Paul TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, Mayenne, Le Centurion/Delachaux & Niestlé, 1970, p. 181-197.

l'historicisme, correspond alors celle formulée par Tillich contre le « naturalisme, qui est la tentative d'éliminer entièrement l'inconditionné[56] ». Et dans sa *Dogmatique* (1925), Tillich distingue sa conception de la révélation comme « irruption de l'inconditionné dans le conditionné », d'une part, de l'accent idéaliste sur la révélation naturelle (le déploiement de Dieu lui-même dans la nature et dans l'histoire) et, d'autre part, de la défense apologétique de la révélation supranaturelle, qui signifierait une rupture avec les réalités conditionnées[57].

IV. MÉTAPHYSIQUE DE L'HISTOIRE (TROELTSCH) VERSUS MÉTAPHYSIQUE THÉONOME (TILLICH)

1. Troeltsch

Dès le début de sa carrière théologique, Troeltsch s'est rendu compte de la nécessité de surmonter les limites d'une méthode purement historique en théologie par ce qu'il a appelé une « métaphysique de l'histoire[58] ». Pourtant, il a souvent changé d'avis sur le philosophe qu'il fallait choisir comme modèle dans cette entreprise métaphysique. Dans son article, « L'indépendance de la religion » (1896), dans lequel il exprime pour la première fois sa conviction sur la nécessité de la métaphysique pour la religion, il félicite Hegel de s'être dirigé « vers la nécessité d'une corrélation divine objective avec le progrès simplement subjectif de l'histoire[59] ». En même temps, il prend conscience que, chez ce philosophe, l'auto-communication de Dieu doit obéir à sa conception *a priori* de l'essence de l'absolu. La correction de Troeltsch consiste en une reconstruction de la révélation progressive de Dieu à travers tout le développement de la religion.

Deux ans après, dans *Histoire et Métaphysique* (1898), son exemple principal n'est plus Hegel, mais Schleiermacher. À la place d'une « métaphysique de l'absolu », c'est-à-dire une théorie spéculative sur Dieu à vérifier par l'histoire des religions, il entend construire « une métaphysique de l'histoire ou de l'esprit humain »[60]. À la dernière page de cet article, le lecteur est confronté avec la triade que ma présentation de Troeltsch a focalisée : « [...] on ne peut plus éliminer l'historicisme, et il n'est également pas possible de rappeler le supranaturalisme. Les dangers de cette situation peuvent seulement être surmontés par une métaphysique de l'histoire,

56. Paul TILLICH, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (n. 3), p. 78.

57. Paul TILLICH, *Dogmatique* (n. 41), p. 22-31. Cette double négation est encore présente dans l'introduction du deuxième tome de sa *Théologie systématique*, qui contient un paragraphe intitulé « Au-delà du naturalisme et du supranaturalisme ».

58. Je me joins volontiers aux critiques qui sont attentifs à la continuité dans la carrière intellectuelle de Troeltsch plutôt que de la diviser en deux (K. Barth) ou trois (T. Yasukata) périodes. Que la problématique « histoire et métaphysique » forme une constante dans son œuvre, c'est la thèse soutenue entre autres par Hans-Georg DRESCHER, « Das Problem der Geschichte bei Ernst Troeltsch », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 57 (1960), p. 186-230.

59. Ernst TROELTSCH, « Die Selbständigkeit der Religion », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 6 (1896), p. 80 (ma traduction).

60. Ernst TROELTSCH, « Geschichte und Metaphysik » (n. 17), p. 41 (ma traduction).

capable de faire ressortir comme son véritable noyau ce qui est simple, durable et vrai dans le développement historique, et de présenter la foi sur base de la croyance à la rationalité de l'histoire humaine[61] ».

Je me suis référé déjà deux fois à l'article célèbre de Troeltsch, « À propos de la méthode historique et dogmatique en théologie » (1900), un article dominé par sa forte réclamation : « La méthode historique doit être mise en œuvre dans la théologie d'une manière parfaitement conséquente et libre de préjugé[62]. » Mais même ici, la croyance métaphysique est affirmée « que l'histoire n'est pas un chaos, mais que, naissant de forces homogènes, elle vise un but homogène. Pour la personne croyante, éthiquement et religieusement, elle est une succession ordonnée où s'élèvent du fondement transcendant de l'esprit, au milieu de toutes sortes de combats et d'égarements mais avec la conséquence nécessaire d'un développement normalement commencé, la vérité et la profondeur centrales de la vie humaine de l'esprit[63] ». Dans *L'Absoluité du christianisme* (1902), la fausse conviction que le christianisme représente la religion absolue est corrigée par une emphase sur la transcendance du but absolu vers lequel sont dirigées toutes les religions historiques. Le « virage métaphysique » (*metaphysische Wendung*) implique pour Troeltsch que toutes les finalités et les forces qui surgissent de la vie psychique de l'homme « doivent être reconduites à une réalité suprasensible qui fait avancer et qui est en rapport avec le noyau spirituel de la réalité[64] ».

Bien qu'il soit possible de découvrir l'élaboration d'une métaphysique de l'histoire dans beaucoup d'autres publications de Troeltsch, pour des raisons pratiques je recours aux dernières années de sa carrière académique. Dans *L'Historicisme et ses problèmes* (1922), les réflexions sur la métaphysique sont particulièrement poussées dans le chapitre deux[65]. Selon Troeltsch, un philosophe de la culture ne devrait jamais se satisfaire de découvrir des normes valables et absolues pour une période culturelle concrète ; il doit plutôt, en se concentrant sur les continuités entre les différentes périodes culturelles, élaborer « un concept du développement universel ». Or cela présuppose « une croyance métaphysique en une continuité active dans le fondement le plus profond de l'histoire ». Les divers idéaux culturels limités dans le temps peuvent alors être interprétés comme « l'expression et la révélation du fondement de la vie et du développement intérieur de ce fondement vers une signification globale du

61. *Ibid.*, p. 69 (ma traduction). Voici le texte originel de cette citation importante : « Der Historismus selbst läßt sich nicht wieder abschütteln und der Supranaturalismus nicht wieder zurückrufen. Die Gefahren der Lage können nur überwunden werden durch eine Metaphysik der Geschichte, die das Einfache, Bleibende, Wahre der geschichtlichen Entwickelung als ihren Kern herauszuheben und auf Grund des Glaubens an die Vernunft der menschlichen Geschichte dem Glauben darzubieten weiß. » Troeltsch termine son article avec une boutade de Fichte : « Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig. »

62. Ernst TROELTSCH, « Über historische und dogmatische Methode in der Theologie » (n. 18), p. 48.

63. *Ibid.*, p. 58.

64. Ernst TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion » (n. 9), p. 127.

65. Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme* (n. 12), p. 111-220. L'étude critique de Friedrich Wilhelm GRAF et Hartmut RUDDIES, « Ernst Troeltsch : Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht », dans *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 128-164, est basée surtout sur cette œuvre de Troeltsch.

monde, qui nous est encore inconnue »[66]. Troeltsch se rend compte que sa métaphysique de l'histoire présuppose l'idée de Dieu. Il veut souligner, avec « Héraclite et la vision prophético-chrétienne du monde », la « vie créatrice de la volonté divine ». Cette perception d'un Dieu mobile et changeable fonde, d'une part, « le changement et le développement de la vérité et de l'idéal intelligible », tandis qu'il reste possible, d'autre part, de croire « en une vérité et une unité finales », disponibles en Dieu seul. Par conséquent nous n'absolutiserons jamais une quelconque vérité ou idéal humains, mais « nous maintenons la possibilité de concevoir la vie divine dans la vérité relative et l'idéal relatif »[67]. Dans la limite de cet article, il m'est impossible de prêter plus d'attention à la tentative de Troeltsch, de concevoir le rapport réciproque entre le sujet et « la conscience universelle » (*das Allbewußtsein*) en termes de la monadologie de Leibniz et de la théorie de participation de Malebranche[68]. Je préfère terminer ma discussion de *L'Historicisme et ses problèmes* en citant la superbe réflexion métaphysique de Troeltsch sur l'histoire et l'eschatologie :

> Que ce fondement et ce but communs puissent un jour devenir visibles sur terre, cela reste une question ouverte. Cela peut être seulement attendu et cru ; cela peut seulement lier chaque formation individuelle de culture au supra-individuel et à l'ultime ; cela peut seulement briser chaque orgueil exclusif et stimuler à une union de forces toujours renouvelées. Mais cela ne peut jamais être considéré comme un objectif accompli sur terre. Comment l'universel et l'individuel seront-ils réconciliés dans une vie après la mort, cela est aussi obscur que tout ce qui se situe après la mort. Ce n'est pas l'étape finale de l'humanité sur la terre, mais la mort des individus qui est la limite de chaque philosophie de l'histoire[69].

Naturellement, il ne faut pas oublier de mentionner l'article de Troeltsch sur « La place du christianisme parmi les religions mondiales » (1923). Devant une assistance anglaise, il a voulu présenter là un de ses sujets les plus chers, la question de la validité absolue du christianisme, qu'il a plus largement développée antérieurement dans *L'Absoluité du christianisme* (1902). Je ne suis pas d'accord avec les interprètes qui suraccentuent le contraste avec l'œuvre mentionnée. Pourquoi Troeltsch utiliserait-il alors la première moitié de son discours pour « expliquer la position que j'ai adoptée dans mon petit livre[70] », et pourquoi conclurait-il son sommaire en déclarant que, « du point de vue pratique au moins, il ne contient rien que je souhaite reti-

66. Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme* (n. 12), p. 174-175.

67. *Ibid.*, p. 184.

68. *Ibid.*, p. 209-211 et p. 675-686. Comparez aussi sa note autobiographique « Meine Bücher », *GS IV*, p. 10 : « Les résultats de mes réflexions sont encore en pleine expansion. Je ne peux et ne veux pas encore les rapporter. Je vous confie seulement que pour le moment je cherche la solution dans la direction de Malebranche, Leibniz et Hegel ».

69. Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme* (n. 12), p. 199 : « Ob dieser gemeinsame Grund und das gemeinsame Sollziel jemals auf Erden sichtbar werden kann, ist freilich mehr als fraglich. Es kann nur geahnt und geglaubt werden, kenn nur jede einzelne Kulturbildung mit der Atmosphäre einer Beziehung auf Überindividuelles und Letztes umgeben, kann nur jeden ausschließenden Hochmut brechen und zu immer neuer Zusammenraffung der Kräfte spornen. Aber es kann niemals als irdisch erreichtes Endziel gedacht werden ; und wie sich Allgemeines und Individuelles etwa in einem Leben nach dem Tode versöhnen, das ist so dunkel wie alles, was hinter dem Tode liegt. Nicht das Endstadium der Menschheit auf Erden, sondern der Tod der Individuen ist die Grenze aller Geschichtsphilosophie. »

70. Ernst TROELTSCH, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen* (n. 32), p. 63.

rer[71] » ? Dans son testament spirituel, Troeltsch répète son idée chère d'une métaphysique de l'histoire, et précisément comme une réponse à la question : « N'y aurait-il pas de but commun, rien d'absolu dans le sens objectif du contenu spirituel le plus élevé de l'humanité[72] ? »

2. Tillich

Pour Tillich également, la critique, d'une part, du supranaturalisme avec sa glorification de la révélation hétéronome et, d'autre part, du naturalisme avec son exaltation de la culture autonome, ne signifie qu'une étape pour le développement d'une alternative. La relation idéale entre la foi et la culture consiste pour lui en un enrichissement mutuel des formes culturelles et des contenus religieux, aboutissant idéalement dans la théonomie de la culture. Mais quelle instance est responsable de l'osmose entre foi et culture ?

On doit ici souligner une évolution importante dans la pensée du « premier » Tillich. Dans *Le Système des sciences* (1923) et dans *La Philosophie de la religion* (1925), cette tâche revient à la « métaphysique théonome ». Depuis *La Dogmatique* (1925) jusqu'à sa *Théologie systématique*, la corrélation est affirmée et élaborée entre les questions de la philosophie de la culture et les réponses d'une théologie de la révélation. La théologie n'a plus recours à la métaphysique comme théologie naturelle ; elle ne considère que la métaphysique de l'être ou l'ontologie comme *ancilla theologiae*[73]. Je voudrais montrer surtout que les considérations du « premier » Tillich sur la métaphysique théonome se comparent au mieux avec le plaidoyer de Troeltsch pour une métaphysique de l'histoire. Je limite ici mon étude au *Système des sciences*, œuvre dédiée à la mémoire de Troeltsch[74].

Tillich divise les sciences en trois groupes principaux : sciences de la pensée, sciences de l'être et sciences de l'esprit. Le dernier groupe se fractionne dans les domaines théoriques de la science, de l'art et de la métaphysique, ainsi que dans les domaines pratiques du droit, de la société et de l'éthique. La métaphysique et l'éthique sont liées dans ce sens qu'elles présentent aux autres sciences deux attitudes possibles, selon qu'il s'agit de métaphysique et d'éthique autonomes ou théonomes.

---

71. *Ibid.*, p. 74.

72. *Ibid.*, p. 81-82.

73. Voir surtout Werner SCHÜSSLER, « On Paul Tillich's "Umwendung" of Metaphysics in the *Dogmatik* of 1925 », dans J. RICHARD, A. GOUNELLE et R.P. SCHARLEMANN, dir., *Études sur la Dogmatique (1925) de Paul Tillich*, p. 119-130. Une critique sur l'interprétation de Schüssler : A. James REIMER, « Truth and Revelation : Epistemological Presuppositions in Tillich's 1925 *Dogmatik* », dans G. HUMMEL, dir., *Truth and History : A Dialogue with Paul Tillich*, Berlin/New York, de Gruyter (coll. « Theologische Bibliothek Töpelmann », 95), 1998, p. 237-238. Tillich présente dans l'article « Relation of Metaphysics and Theology », *The Review of Metaphysics*, 10 (1956), p. 57-63, un résumé de sa nouvelle vision de la relation entre métaphysique et théologie.

74. Paul TILLICH, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Berlin, de Gruyter (coll. « Main Works/Hauptwerke », 1), 1989, p. 113-263. Cf. J. HEINRICHS, « Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul Tillich : Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik », *ZKTh*, 3 (1970), p. 249-286.

L'auteur définit la métaphysique comme l'orientation vers l'inconditionné, comme le désir humain de s'orienter vers l'inconditionné, ce qui est tout différent de le prouver, de l'objectiver. La métaphysique peut s'orienter vers l'inconditionné uniquement pour démontrer le fondement le plus profond de la réalité vers laquelle tend son intérêt réel. Tillich parle alors de « métaphysique autonome ». L'orientation vers l'inconditionné pour l'inconditionné lui-même est la qualité de la « métaphysique théonome ». Elle ne peut en aucun cas briser le contact avec les formes autonomes de la culture, mais elle doit faire ressortir dans ces formes l'inconditionné. La métaphysique théonome est donc l'orientation de la culture vers tout ce qui la dépasse et constitue son sens le plus profond.

La relation dialectique entre théonomie et autonomie peut être rompue de deux manières. Quand la métaphysique absolutise certaines formes culturelles, elle prend la forme d'une religion hétéronome[75]. Quand la culture rationalise les symboles de l'inconditionné, elle devient profane. Le conflit entre culture et religion remplace alors l'orientation métaphysique et religieuse de la culture. Tillich souhaite explicitement que la métaphysique comme attitude théonome contribue à mettre fin à la séparation déplorable entre la science et la vie, parce qu'elle conduit la science vers une relation directe avec l'inconditionné[76].

En comparant le plaidoyer de Tillich pour une métaphysique théonome avec celui de Troeltsch pour une métaphysique de l'histoire[77], l'on constate une différence importante de contexte. Le contexte dans lequel Troeltsch parle de la nécessité d'une métaphysique de l'histoire, est celui d'une discussion de la relation du christianisme avec les autres religions mondiales. Tillich, par contre, traite surtout des rapports entre la culture profane et les valeurs ultimes, et il vise l'idéal d'une culture théonome. C'est pourquoi je suis heureux de constater que Tillich, dans ce chant d'adieu où il proclame sa redécouverte de « L'importance de l'histoire des religions pour la théologie systématique » (1965), introduit là aussi son concept crucial de la théonomie. Plus encore, il considère la théonomie comme « la fin immanente de l'histoire des religions ». La théonomie se situe partout où des réalisations humaines dans le domaine de la connaissance, de l'art, de la loi et de la morale « indiquent le sens ultime de la vie », en renvoyant « à l'Ultime ». Elle peut se manifester dans toutes les religions, mais elle ne coïncide pas avec elles. Avec les différentes bribes d'expressions théonomes dans l'histoire de l'humanité « la religion de l'Esprit concret » se construit de façon fragmentaire et attend son déploiement eschatologique[78]. Cette

75. Tillich exprime sa réserve quant au terme « philosophie de la religion », parce qu'il démontre déjà que la religion est considérée comme un domaine indépendant. La philosophie de la religion devrait se dissoudre en faveur d'une philosophie théonome (cf. *ibid.*, p. 246).

76. *Ibid.*, p. 261-264. Dans ce dernier paragraphe de son livre, intitulé *Wissenschaft und Leben*, Tillich plaide aussi pour le développement d'une « métalogique », dans laquelle est révélé « que tout acte de connaissance est aussi un acte de vie ». L'auteur reconnaît qu'il a emprunté ce terme à Troeltsch, dans *L'Historicisme et ses problèmes*.

77. Pour Tillich la « métaphysique de l'histoire » constitue une des trois subdivisions de la métaphysique, à côté de la « métaphysique de l'être » et l'union des deux à une « métaphysique de l'idée absolue ».

78. Paul TILLICH, « L'importance de l'histoire des religions pour la théologie systématique » (n. 55), p. 193 : « La théonomie se manifeste dans ce que j'ai appelé "la religion de l'Esprit concret" de façon fragmentaire

présentation fait penser à la réserve eschatologique que Troeltsch lui-même introduisait dans ses réflexions sur la nécessité d'une métaphysique de l'histoire.

*
* *

Dans *Le Système des sciences* Tillich accorde à la métaphysique théonome (C) la tâche d'orienter vers l'inconditionné de la culture autonome. Pour lui, une telle attitude dépasse la conception d'une théologie exclusivement hétéronome (A) et d'une culture exclusivement autonome (B). Malgré l'évaluation critique qu'il fait de son maître décédé, cette option du « premier » Tillich se laisse bien comparer avec celle de Troeltsch pour une métaphysique de l'histoire (C'), par laquelle il espérait surmonter le relativisme illimité de l'historicisme (B'), non pas en recourant à la théologie, comprise comme un ensemble inchangeable de vérités supranaturelles et absolues (A'), mais par une métaphysique attentive à l'orientation de l'histoire vers son but eschatologique.

et jamais en plénitude. Son accomplissement est eschatologique, sa fin est dans une attente qui se dirige au-delà du temps vers l'éternité. »