

Laval théologique et philosophique



Paul Tillich et les religions non chrétiennes

André Gounelle

Volume 54, Number 2, juin 1998

Bioéthique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401162ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401162ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gounelle, A. (1998). Paul Tillich et les religions non chrétiennes. *Laval théologique et philosophique*, 54(2), 349–366. <https://doi.org/10.7202/401162ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1998

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/>

PAUL TILLICH

ET LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

André Gounelle*

Institut Protestant de Théologie
Montpellier

RÉSUMÉ : Quelle valeur Tillich accorde-t-il aux religions non chrétiennes ? Après avoir retracé, dans une première partie, les étapes de sa réflexion, cet article la synthétise, dans une seconde partie, en sept thèses qu'il explique et commente. Une troisième partie conclut en tentant de dégager l'apport de Tillich sur cette question importante et difficile.

ABSTRACT : According to Tillich, what is the value of non-Christian religions ? The first part of this article considers the evolution of Tillich's thought on that matter. The second part provides, in seven theses, a synthesis of his reflection. Finally, the conclusion tries to formulate the specific contribution of Tillich on that important and difficult question.

I. LES RELIGIONS DANS L'ITINÉRAIRE THÉOLOGIQUE DE TILLICH

Sa réflexion avant 1955

L'un des soucis de Tillich est de rendre accessible, compréhensible, opératoire le message chrétien pour notre époque. Il veut s'adresser aux gens qu'il connaît et rencontre. Il cherche comment leur faire entendre l'évangile. Le contexte de sa pensée a donc une très grande importance pour la bien comprendre. Elle est située, non intemporelle.

Pendant la plus grande partie de sa vie, Tillich a affaire à des Occidentaux aux prises avec les problèmes qui surgissent ou deviennent aigus dans leur monde durant la première moitié du vingtième siècle, à savoir : les développements de la science, de la technique, et les nouveaux modes de vie qu'elles suscitent ; la sécularisation, la disparition des valeurs traditionnelles et le vide que cela engendre ; la recherche d'un ordre politique et social juste au milieu des désordres et des guerres ; les forces destructrices qui agissent dans l'histoire, nazisme, communisme ; la conscience de l'absurde, l'angoisse etc. Pour ces Occidentaux, auxquels il veut parler, pour qui il réfléchit, les religions non chrétiennes ne représentent pas une préoccupation majeure ;

* Le Laval Théologique et Philosophique est heureux de publier cet article du professeur André Gounelle au moment où l'Université Laval lui décerne un doctorat *honoris causa* (le 14 juin 1998).

elles occupent donc une place relativement modeste dans la réflexion de Tillich¹. Ses écrits antérieurs à 1955 font intervenir le thème de la religion de trois manières différentes.

Premièrement, ils présentent la religion comme un trait caractéristique de l'être humain, une constante que, sous des formes diverses, l'on rencontre toujours et partout. Pour Tillich, il y a religion chaque fois que quelqu'un s'interroge sérieusement, en s'impliquant lui-même sur le sens dernier ou ultime de son existence et du monde². La religion se définit donc d'abord par cette question, présente en tout être humain. Même si elle revêt des formes extrêmement différentes, elle se caractérise partout par cette interrogation fondamentale sur le sens. Elle constitue une donnée essentielle de la nature humaine.

Deuxièmement, dans les textes d'avant 1955, Tillich mentionne parfois les religions non chrétiennes. Il les connaît de manière livresque. Il traite pour la première fois de cette question dans sa thèse de 1910 sur Schelling³. Il l'aborde ensuite de temps en temps en utilisant des travaux d'historiens et de phénoménologues des religions, comme Rudolf Otto, qu'il fréquente à Marbourg⁴. Il s'y intéresse intellectuellement, il se documente sérieusement à leur sujet, mais elles ne le touchent guère existentiellement. Il n'a pas de contact vivant avec elles, et on le sent. Aucune somme de lectures, écrira-t-il plus tard, ne peut remplacer l'expérience de la rencontre⁵.

Troisièmement, à partir des années 1930, Tillich prend conscience de l'apparition et du développement en Europe d'un phénomène relativement nouveau (bien qu'il ne soit pas sans précédents) : surgissent et se forment des religions séculières, qui ne se réfèrent pas à un principe ou à un être transcendant. Tillich les appelle des « quasi-religions⁶ ». Elles ont toutes les caractéristiques des religions. Toutefois, elles ne se

-
1. Cf. Paul TILlich, *Theology of Culture*, London/Oxford/New York, Oxford University Press, reprint 1969 (1959), p. v (trad. par J.-P. Gabus et J.-M. Saint : ID., *Théologie de la culture*, Paris, Planète [coll. « L'Expérience Intérieure »], 1968, p. 35) ; ID., *Systematic Theology*, vol. 3, Chicago, The University of Chicago Press, 1963, p. 5 ; ID., « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, Berlin/New York, De Gruyter/Evangelisches Verlagswerk, 1992, p. 439 (trad. par F. Chapey : ID., *Aux frontières de la religion et de la science*, Paris, Le Centurion/Delachaux & Niestlé, 1970, p. 194). Cf. M. ELIADE, « Paul Tillich et l'histoire des religions », dans P. TILlich, *Aux frontières de la religion et de la science*, p. 199, 202. Dans les notes, l'indication « trad. » renvoie à la traduction française de l'ouvrage cité.
 2. Cf. P. TILlich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York/London, Columbia University Press, 1965⁴ (1963), p. 4 (trad. par F. Chapey : ID., *Le Christianisme et les religions*, précédé de *Réflexions autobiographiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 66-67).
 3. *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*. Traduction anglaise : *The Construction of The History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*.
 4. Wilhelm & Marion PAUCK, *Paul Tillich. His Life and Thought*, vol. 1, *Life*, New York, Harper & Row, 1976, p. 97-98.
 5. « Paulus Writes », dans Hannah TILlich, *From Place to Place. Travels with Paul Tillich. Travels without Paul Tillich*, New York, Stein and Day, 1976, p. 99. P. TILlich, *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, edited by Terence Thomas, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990, p. 29.
 6. Dans un texte de 1958, publié dans *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 9, Tillich déclare qu'il a forgé le concept de quasi-religion durant sa période allemande, et que l'expérience de l'Amérique lui en a confirmé la justesse. Il fait probablement allusion à l'article « Nichtkirchliche Religionen », de 1929 (traduction française dans le recueil intitulé *Aux frontières de la religion et de la science*, p. 74-75),

veulent pas et ne se disent pas religieuses, même si elles le sont profondément. Il s'agit essentiellement de « l'humanisme libéral », du fascisme « anti-humaniste » (surtout sous la forme du nazisme), et du socialisme, ou plus exactement du communisme « pseudo-humaniste ». Ces quasi-religions sont à la fois menaçantes et menacées. Elles ébranlent les spiritualités traditionnelles, tout en ayant une grande fragilité interne. Elles dérivent presque inévitablement. Ou bien, elles se vident de toute substance religieuse, ce qui entraîne une perte de sens (on le constate avec l'humanisme libéral). Ou bien, elles deviennent des idolâtries démoniaques et destructrices parce qu'elles divinisent du fini (on le constate avec le nazisme et le communisme)⁷.

Durant cette période, Tillich ne s'interroge pas vraiment sur les possibilités de dialogue entre les chrétiens et les fidèles des autres religions. Les concepts qu'il élabore lui serviront plus tard quand il abordera cette question. Toutefois, elle ne se pose pas encore directement pour lui.

À partir de 1955

Les choses vont changer en 1955. Tillich, âgé de 69 ans, prend sa retraite. Il profite de sa liberté pour faire plusieurs grands voyages en Grèce, en Amérique centrale, au Proche et au Moyen Orient, ce qui lui fait découvrir concrètement, existentiellement l'importance du monde non occidental, la grande richesse de ses cultures et de ses religions. L'art grec lui fait percevoir autrement les dieux de l'Antiquité païenne⁸. À Harvard, il a une série d'entretiens approfondis avec un penseur bouddhiste Hisamutu Schin Ichi. Ces entretiens se prolongent par un voyage au Japon, en 1960⁹. Il se rend dans ce pays juste après Hendryk Kraemer, un théologien dans la mouvance barthienne qui a été longtemps le spécialiste du Conseil Œcuménique pour les questions interreligieuses. Kraemer, au cours d'une session à Bossey¹⁰ où Tillich avait donné une première version des exposés qu'il publiera sous le titre *Religion biblique et ontologie*, s'était vivement opposé à Tillich dont il n'apprécie vraiment pas la théologie¹¹. Les Japonais qui rencontreront successivement les deux hommes seront sensibles à leur différence d'attitudes et d'approches, dominées par un souci de compréhension chez Tillich, plus centrées sur la question du salut chez Kraemer¹². Tillich

où il parle « d'une vie religieuse qui ne se veut pas religieuse, mais qui l'est dans son être le plus intime », d'une « attitude religieuse qui dans la forme de ses manifestations extérieures ne se donne pas comme religieuse, mais qu'une analyse rigoureuse se doit de qualifier de religieuse ». Il semble que le terme « quasi-religion » se rencontre pour la première fois sous sa plume dans un texte de 1938.

7. Cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 5-12 (trad., p. 68-75) ; *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 32 ; *Paul Tillich s'explique. Dialogue avec des étudiants*, trad. par J.-M. Saint, Paris, Planète, 1970, p. 61-71.
8. W. & M. PAUCK, *Paul Tillich. His Life and Thought*, vol. 1, *Life*, p. 258.
9. Ses impressions de voyage ont été publiées dans Hannah TILLICH, *From Place to Place*, p. 93-115.
10. Centre d'études et de rencontre du Conseil Œcuménique des Églises, près de Genève.
11. Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 2 (1955), p. 104-105. Tillich cite Kraemer, en le qualifiant de « théologien des missions », dans *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 46 (trad., p. 114).
12. Joseph M. KITAGAWA, « Tillich, Kraemer and the Encounter of Religions », dans J.L. ADAMS, W. PAUCK, R.L. SHINN, éd., *The Thought of Paul Tillich*, New York, Harper & Row, 1985, p. 197-198. Le thème du salut occupe cependant une place importante dans la réflexion de Tillich sur les religions.

donne des cours dans plusieurs universités et des conférences publiques. Il rencontre des bouddhistes et des shintoïstes, visite leur temple, assiste à leurs cérémonies, contemple leurs œuvres d'art (il estime que l'art manifeste de manière profonde et dans des formes universellement compréhensibles l'esprit, la spiritualité et le sens d'une culture ou d'une religion).

Dans son existence, Tillich a connu trois ruptures : la guerre 14-18 le fait sortir du dix-neuvième siècle ; par son exil forcé aux États-Unis, en 1933, il échappe au provincialisme européen ; et, enfin, son voyage au Japon l'arrache au confinement occidental¹³. En fait cette troisième rupture, ou plus exactement cet élargissement, se produit avant le voyage au Japon qui en est l'aboutissement, la conséquence, plus que l'origine et la cause¹⁴. Dès 1958, Tillich donne une série de conférences sur « Le principe protestant et la rencontre des religions » (conférences qui ont été publiées en 1990 par Terence Thomas). En 1962, dans la préface de la troisième partie de la *Théologie systématique* (le volume a été écrit avant son voyage au Japon, et la préface à son retour), il écrit qu'une théologie chrétienne incapable d'établir un dialogue vivant avec les autres religions manquerait à sa mission et sentirait le renfermé. En 1961, il donne une série de conférences qui seront publiées sous le titre *Le Christianisme et la rencontre des religions du monde* ; dans l'introduction¹⁵, il déclare que son intérêt pour la rencontre entre religions est « un fruit tardif » du « processus de déprovincialisation » inauguré par son exil aux États-Unis. En 1963, il dirige conjointement avec Mircea Eliade un séminaire où il prononcera sa dernière conférence, le 11 octobre 1965, onze jours avant sa mort ; elle portait sur « l'importance de l'histoire des religions pour la théologie systématique ». Eliade a écrit que durant ce séminaire, Tillich ne cessait de repenser sa théologie, de lui donner de nouvelles dimensions, de l'ouvrir à des perspectives jusque-là ignorées.

Tillich réfléchit donc de manière nouvelle sur les religions les dernières années de sa vie, à un moment où il a pratiquement terminé son œuvre et où il a fortement structuré sa théologie. Pourtant ses propos ne représentent pas un aboutissement ou un appendice, mais un commencement, un point de départ. Ils inaugurent un programme de travail, ils ouvrent une étape qu'il n'aura pas le temps de parcourir jusqu'au bout. Tillich termine sa carrière en ébauchant un projet, en mettant en route une réflexion dont nous n'avons que les préliminaires¹⁶.

13. « Paulus Writes », dans Hannah TILlich, *From Place To Place*, p. 115.

14. Cf. Terence THOMAS, « Introduction », dans *The Encounter of Religions and Quasi Religions*, p. XI ; et aussi ID., « One another Boundary. Tillich's Encounter with World religions », dans John CARREY, éd., *Theonomy and Autonomy*, Mercer University Press, 1984, p. 195, 197. Il semble que ce soit Eliade qui ait attribué ce regain d'intérêt de Tillich pour les religions à partir de son voyage au Japon (cf. « Paul Tillich et l'histoire des religions », dans P. TILlich, *Aux frontières de la religion et de la science*, p. 200).

15. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 1-2 (trad., p. 63-64) ; *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 60.

16. M. ELIADE, « Paul Tillich et l'histoire des religions », dans P. TILlich, *Aux frontières de la religion et de la science*, p. 199, 202-204.

II. LA POSITION DE TILLICH

La position de Tillich peut se synthétiser et se résumer en sept thèses.

Première thèse : Toutes les religions se fondent sur une révélation.

« Les expériences de révélation, affirme Tillich, appartiennent à l'humanité de façon universelle. Les religions reposent sur quelque chose qui est donné à l'homme partout où il vit. Dans toutes les religions, il y a une puissance de révélation et de salut. Nulle part, Dieu ne s'est laissé sans témoin¹⁷. » Cette dernière phrase fait allusion aux versets 16 et 17 du chapitre 14 des Actes des Apôtres où Paul, à Lystres, déclare : Dieu « a laissé toutes les nations suivre leurs propres voies, quoiqu'il n'ait cessé de rendre témoignage de ce qu'il est ». Contrairement à ce que soutiennent les barthiens, le judéo-christianisme n'a pas l'exclusivité de la révélation. Dieu se manifeste et agit aussi ailleurs.

Cette première thèse, qui fonde ce que l'on peut appeler un « universalisme chrétien¹⁸ », appelle quatre remarques. Premièrement, Tillich ne pense pas qu'il existe une révélation générale qui serait la même pour tous les êtres humains, où qu'ils se trouvent et quels qu'ils soient¹⁹. Selon lui, il existe une multitude de révélations particulières. Chaque être, ou plus exactement chaque groupe humain, fait l'expérience du divin de manière originale et spécifique à travers des événements, des personnes, des mythes ou des rites particuliers. Quand il se révèle, Dieu ne parle pas à la cantonade ; il s'adresse à des personnes précises. L'universalisme chrétien n'affirme pas l'identité de toutes les manifestations religieuses. Toutefois, il implique qu'il y a entre elles des similitudes et des liens. Si elles présentaient une hétérogénéité totale et radicale, on ne pourrait pas les mettre en rapport ni susciter des dialogues ; aucun universalisme ne serait possible²⁰.

Deuxièmement, pour Tillich, la révélation ne consiste pas en la communication d'un savoir. Elle est rencontre existentielle avec Dieu (ou avec le sacré)²¹. Il n'y a pas

17. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 433 (trad., p. 182). Cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 53, 62, 77-78 (trad., p. 122, 133, 151-152) ; *Systematic Theology*, 3, p. 104 ; *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 70 ; et, déjà, P. TILLICH, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, herausgegeben von Werner Schüßler, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986, p. 36 (trad. par P. Asselin et L. Pelletier : P. TILLICH, *Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, Les Presses de l'Université Laval [coll. « Œuvres de Paul Tillich », 5], 1997, p. 15-16).

18. Cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 77-78 (trad., p. 151-152).

19. P. TILLICH, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1955, p. 3 (trad. par J.-P. Gabus : ID., *Religion biblique et ontologie*, Paris, Presses Universitaires de France [coll. « SUP », *Série Initiation philosophique*, 94], 1959, p. 15) ; ID., *Systematic Theology*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1951, p. 111. Cf. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 433 (trad., p. 183).

20. Cf. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 433, cf. p. 435, 439-440 (trad., p. 183, cf. p. 186-187, 194, 196).

21. Cf. *Dogmatik*, p. 49 (trad. p. 31-32) ; *Systematic Theology*, vol. 1, p. 145 ; P. TILLICH, *Dynamics of Faith*, edited by Ruth Nanda Anshen, New York/Evanston, Harper & Row Publishers (coll. « World Perspectives », 10), p. 78 (trad. par F. Chapey : ID., *Dynamique de la foi*, Tournai, Casterman (coll. « Cahiers de l'actualité religieuse », 26), 1968, p. 93) ; *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 64-65.

d'enseignement révélé, ou, pour dire autrement la même chose, il n'y a pas révélation de doctrines. Il y a un événement, celui d'une rencontre où le sacré s'empare de nous, où Dieu nous saisit. Cet événement, ou ces événements révélateurs, nous les pensons doctrinalement, nous les interprétons et les exprimons par nos doctrines²². Les doctrines sont des traductions intellectuelles ou conceptuelles d'une expérience existentielle.

Troisièmement, toute révélation vient de Dieu et elle est toujours donnée à l'être humain qui la reçoit. Nous ne découvrons pas Dieu par nos efforts, par notre intelligence, notre action ou notre piété. Nous ne choisissons pas d'entrer en contact avec Dieu, mais Dieu décide de nous rencontrer de telle ou telle manière : cela relève de lui, de son mouvement, de son initiative ; cela ne dépend pas de nous. Tillich, dans la période allemande, la qualifie souvent « d'irruption²³ » ; elle est le surgissement inattendu, non maîtrisable d'une altérité qui « vient à nous », s'empare de nous. Nous ne la provoquons pas ; elle s'impose à nous.

Quatrièmement, selon Tillich, on ne peut pas dissocier révélation et salut. Dieu se révèle en sauvant, ou, si l'on préfère, il sauve en se révélant. Affirmer que toutes les religions se fondent sur une révélation signifie qu'elles comportent toutes une puissance de salut (même si cette puissance n'aboutit pas toujours)²⁴. Tillich va donc plus loin que les calvinistes qui admettent bien une révélation hors l'évangile, mais qui estiment que cette révélation n'a pas d'effet ou d'impact sur le salut ; le salut, pour eux, n'opère que là où l'on se réfère explicitement au Christ.

Cette première thèse implique qu'aucune religion n'est totalement fautive ni entièrement aberrante. De toutes, même des plus simplistes, des plus ambiguës et des plus perverses, nous avons quelque chose à recevoir et à apprendre. Ce quelque chose ne se trouve pas forcément dans leur enseignement explicite, dans leur théologie ; il se situe plutôt dans l'expérience première que la doctrine codifie plus ou moins bien. Dans cette perspective, l'histoire des religions est l'une des sources annexes de la théologie chrétienne (la source principale étant, bien sûr, la Bible)²⁵.

Deuxième thèse : Toutes les religions déforment, trahissent et abîment la révélation qui les fonde.

« Toute religion se fonde sur une révélation [...] aucune religion n'est révélée », écrit Tillich²⁶. En effet, une religion ne se limite pas à l'expérience révélatrice qui la fonde. Elle comprend aussi, et peut-être surtout, la manière dont un groupe humain

22. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 125.

23. *Dogmatik*, p. 38 (trad. p. 17-18) ; P. TILlich, *Philosophie de la religion*, trad. par F. Ouellet, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 111.

24. Cf. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 144-147 ; « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 432-433 (trad., p. 182).

25. Cf. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 38-39 ; *Systematic Theology*, vol. 3, p. 104 ; « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 439-440 (trad., p. 194-196).

26. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 104.

accueil, vit et transmet cette expérience fondatrice²⁷. La religion se définit par un ensemble de structures symboliques. Il faut entendre « symbolique » au sens de significatif, porteur de sens, et non pas au sens d'imaginaire, de dépourvu de réalité concrète. Ces structures symboliques (des mythes, des rites, des dogmes, des institutions, etc.) ont deux aspects. D'une part, elles témoignent de la révélation fondatrice ; elles l'inscrivent, l'incarnent, lui donnent corps dans la réalité humaine. Sans elles, la révélation serait un phénomène passager, évanescent, sans conséquences, sans impact ni prise sur le concret. Elles correspondent donc à une nécessité²⁸. D'autre part, ces structures dégradent et faussent la révélation. En institutionnalisant l'événement, à la fois elles le traduisent et le trahissent, lui donnent forme et le déforment, le réalisent et l'altèrent. Cette ambiguïté inhérente à toute religion vient de l'aliénation existentielle qui atteint l'humanité tout entière²⁹.

Pourquoi une distorsion se produit-elle inévitablement ? Elle vient de la distance et de la différence entre l'être de Dieu et l'idée ou l'image que nous nous en faisons. Il n'y a jamais coïncidence parce que Dieu est le transcendant, le radicalement autre. L'écart rend possibles toutes sortes de déviations, de déformations et de contresens. Dans la révélation initiale, se trouvent des éléments qui, par nature, à cause de la divinité même de Dieu échappent à toute représentation et formulation humaines. D'où une inadéquation partielle de toutes nos formes d'expression quelles qu'elles soient. Les êtres humains, parfois par excès de piété, dans certains cas par superstition, le plus souvent par besoin inconscient de mettre la main sur le divin, de s'en emparer et de le domestiquer, tendent à oublier cette différence, à ne pas tenir compte de cette distance. Ils absolutisent, alors, leurs structures religieuses. Ils confondent la révélation avec leur manière de la traduire. Ils assimilent Dieu à leurs doctrines ou à leurs rites. Ils divinisent ce qui certes témoigne de Dieu, mais qui n'est cependant pas Dieu³⁰. Ils tombent dans l'idolâtrie qui est toujours une vérité pervertie, comme nous le rappelle l'antique légende qui voit dans les démons des anges déchus.

Cette distorsion se rencontre dans toutes les religions, y compris dans le christianisme³¹. Il n'en est nullement exempt. Pensons, par exemple, à la divinisation de l'eucharistie ou de l'Église dans certains courants du catholicisme, et à la divinisation du texte biblique dans certains courants du protestantisme. On ne distingue plus le moyen de la fin, l'instrument dont se sert la vérité de la vérité elle-même. Il se pro-

27. Cf. P. TILLICH, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, p. 3-4 (trad., p. 15) ; *Paul Tillich s'explique*, p. 23.

28. Cf. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 433-434 (trad., p. 184) ; *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 93 (trad., p. 168-169) ; *Paul Tillich s'explique*, p. 261-262 ; *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 14.

29. Cf. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 433 (trad., p. 183) ; *Theology of Culture*, p. 8-9, 42 (trad., p. 46-47, 9 ; 1) ; *Systematic Theology*, vol. 1, p. 218.

30. Cf. *Dynamics of Faith*, p. 122-123 (trad., p. 134) ; *Systematic Theology*, vol. 3, p. 104 ; *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 15, 67.

31. Cf. *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 70, 72.

duit une démonisation des témoins et des porteurs de la révélation. Pour reprendre une expression de Paul Ricœur, nous avons des symboles qui dégèrent en idoles.

J'ai dit tout à l'heure que la première thèse signifie qu'aucune religion n'est totalement fausse. La seconde implique, à l'inverse, qu'aucune religion, pas même le christianisme, n'est entièrement, totalement vraie. Les religions sont à la fois nécessaires et dangereuses, bonnes et mauvaises, positives et négatives. En elles se mélangent le vrai et le faux, l'authenticité et la perversion, le divin et le démoniaque. Elles représentent toujours un combat entre le message et l'institution, entre la révélation et sa concrétisation, entre l'Esprit et son incarnation. Nous avons là des éléments bipolaires, c'est-à-dire qui ont besoin de leur contraire pour exister, qui ne trouvent leur vérité et leur sens que dans une tension et une opposition continuelles. Si le conflit cesse, la religion meurt ou perd sa vérité, soit qu'elle devienne purement éthérée et irréelle par suppression des structures, soit qu'elle devienne purement formaliste et conventionnelle par élimination de l'Esprit. Une religion vivante ne se caractérise pas par la paix, le calme et l'harmonie, mais par une lutte et une polémique constantes.

Troisième thèse : Toute religion pour rester vivante et vraie a besoin de critique.

La critique entretient cette polémique interne dont je viens de parler. De ce fait, elle contribue à empêcher la religion de sombrer dans l'idolâtrie et de devenir totalement démoniaque. La critique implique à la fois une communion et une protestation, une participation et une mise en cause. Elle maintient la distance entre la révélation et les structures religieuses, sans nier leur relation. Elle s'oppose à l'absolutisation des mythes, des rites, des dogmes, ou des institutions, en montrant qu'il s'agit d'expressions relatives et imparfaites. Pensons, par exemple, à la critique biblique qui dresse l'obstacle le plus fort, le plus puissant à cette idolâtrie de l'Écriture dont l'attrait a donné naissance au fondamentalisme. Toutefois, la critique comporte un très grand danger, car elle risque de détruire les structures significatives qui sont nécessaires. Il faut, si je puis dire, critiquer la critique pour qu'elle n'évacue pas le sens en s'en prenant à la lettre. Tillich distingue quatre sortes de critique.

Premièrement, la critique mystique qui met en cause les moyens, les intermédiaires (le clergé, par exemple, ou les sacrements) pour souligner que seule compte la rencontre directe avec Dieu ; le rite ne la remplace pas, ni ne la provoque automatiquement. Cette critique dégère quand elle tombe dans le mysticisme qui pense que la relation avec Dieu se fait immédiatement, sans aucun moyen ni instrument, sans figures ni symboles. Elle a, cependant, raison de rappeler que les dogmes, les cérémonies et les institutions représentent des instruments secondaires et relatifs par rapport à la fin.

Deuxièmement, la critique éthique qui s'élève contre l'aliénation de l'homme au nom du sacré. Elle proteste, par exemple, quand la religion sanctifie l'injustice, quand elle se met au service de l'ordre établi au lieu de contribuer à le bousculer et à le transformer, quand elle prêche l'acceptation et la résignation. Cette critique dégère quand elle tente de supprimer toute institution religieuse, ou quand elle réduit la foi à une activité éthique purement séculière. Toutefois, elle a raison quand elle rappelle

que les structures religieuses doivent favoriser la libération de l'homme et s'opposer à toute aliénation.

Troisièmement, la critique rationnelle ou scientifique qui met en cause la justesse des énoncés doctrinaux, des enseignements religieux, qui dénonce l'inadéquation de nos conceptions par rapport à la révélation initiale et aussi par rapport au monde contemporain, qui montre la relativité de nos objets sacrés (Bible, sacrements, etc.). Cette critique dégénère quand elle tombe dans un pur rationalisme, vide de toute substance religieuse, ou dans un spiritualisme superficiel qui ne voit plus qu'un sens profond passe à travers des formes imparfaites. Néanmoins, elle a raison de maintenir une exigence de cohérence et d'intelligibilité, de refuser qu'on sacrifie la vérité et la rigueur de la pensée à la piété.

Quatrièmement, la critique prophétique et théologique qui, au nom de la transcendance de Dieu, proteste contre ce qui veut l'enfermer, l'enclorre, comme le disait Calvin. Elle conteste tout ce qui prétend le représenter, le figurer. Elle défend la souveraineté et la liberté de Dieu par rapport à ce qui l'exprime. Elle dégénère quand elle oublie que Dieu a parlé à travers des mots et des événements et qu'il se révèle à nous dans une figure précise, celle de Jésus de Nazareth. Néanmoins, elle a raison de rappeler la transcendance de Dieu par rapport à tout ce que nous disons et faisons en son nom, par rapport à tout ce que nous percevons de lui.

Cette quadruple critique ne vise pas à supprimer les structures religieuses. Elle travaille à les relativiser, à les maintenir à leur juste place contre toute inflation. Elle ne les attaque pas pour les détruire, mais au contraire, pour les ramener à leur vérité³². Elle évite qu'en leur donnant une importance excessive, on ne les démontre.

Quatrième thèse : Un dialogue vivant et constructif entre des religions différentes implique que l'on reconnaisse à la fois la vérité et l'insuffisance de toute structure religieuse. Ce dialogue vise à favoriser, par l'interpellation et la confrontation mutuelles, l'autocritique interne de chaque religion.

Cette thèse comporte deux parties. La première porte sur les conditions, et la seconde sur les visées du dialogue.

D'abord, les conditions³³. Il ne pourrait évidemment pas s'établir, et n'aurait aucun sens entre des interlocuteurs qui seraient persuadés d'avoir entièrement raison. Quand on croit que l'on détient l'exclusivité de la vérité, et que l'on pense que son partenaire se trouve totalement dans l'erreur, on cherchera à le convaincre, à le convertir, pas à l'écouter et à échanger avec lui. On aura, dans le meilleur des cas, une attitude guidée par certains principes éthiques (le refus de la persécution, ou du recours à la violence par exemple, le respect du droit de chacun à vivre selon ses convictions), mais pas une solidarité théologique ou un compagnonnage religieux. Pour que le dialogue s'engage vraiment, il faut reconnaître que la conviction religieuse de

32. Cf. *Paul Tillich s'explique*, p. 23-24.

33. Cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 28-29, 62 (trad., p. 94-95, 133).

l'autre se fonde sur une expérience de révélation³⁴. Chacun doit aussi reconnaître que son interlocuteur peut, au moins en principe, être porteur d'une parole de Dieu pour lui.

Mais, il n'y a pas non plus dialogue, si on cède à l'autre, si on n'ose pas affirmer sa propre identité ni défendre ses convictions, si on évite la confrontation. Tout dialogue implique « une union dialectique de l'acceptation et du refus³⁵ ». Chacun doit se laisser interpeller, critiquer et mettre en question par l'autre, ce qui implique qu'il admette la relative insuffisance de ses structures religieuses. Chacun doit également interpeller, critiquer et questionner l'autre, ce qui implique qu'il ait conscience de représenter et de défendre, lui aussi, une vérité. Le dialogue ne se nouera que si on admet, comme le dit la thèse 1, que toutes les religions se fondent sur une révélation, qu'elles sont donc en parties justes, et d'autre part, comme le dit la thèse 2, que toutes déforment leur révélation, trahissent peu ou prou la vérité de Dieu, et qu'elles ont donc en partie tort. Ce mélange de respect et de lucidité, d'affirmation de soi et d'écoute de l'autre crée la possibilité d'un véritable débat, où l'on s'engage, et qui nous concerne vraiment ; sinon, on a un simple jeu rhétorique.

Après les conditions du dialogue, voyons sa visée. Tillich refuse et rejette deux objectifs possibles.

En premier lieu, il écarte tout projet syncrétiste³⁶. Il ne s'agit pas d'unir ou de fusionner les diverses religions. Tillich ne croit pas en une religion universelle formée par l'apport et le mélange des religions particulières. On pourrait, à la rigueur, envisager une telle éventualité si toutes les religions dépendaient d'une révélation unique ; l'objectif serait alors que toutes reviennent à la pureté de cette révélation. Mais, je l'ai dit, pour Tillich, il n'existe pas une révélation universelle, qui serait la même pour tous. Il y a une multitude de révélations particulières qui ont, chacune, une spécificité irréductible. Si on ne respecte pas l'originalité de chaque religion, si on cherche à éliminer ce qui lui appartient en propre, ce qui la distingue et sépare des autres, on la vide de sa substance³⁷. Ainsi, dans son dialogue avec les bouddhistes, Tillich, loin de rechercher des points communs, s'intéresse aux différences, et les met en valeur. Elles sont pour lui des lieux importants de réflexion.

En second lieu, Tillich refuse de donner pour but au dialogue la conversion de l'autre, en tout cas dans le sens banal et déprécié du mot « conversion³⁸ ». Bien sûr, si les participants, les interlocuteurs se convertissent à Dieu, ce dont nous avons tous toujours besoin, on s'en félicitera, et il y aura là un effet positif du dialogue. Mais si on cherche à recruter des adhérents pour la religion à laquelle on appartient, alors le dialogue se fourvoie et se dévoie. Il confond une structure symbolique avec ce qu'elle signifie et vise. Tillich estime que trop souvent, on a conçu la mission chré-

34. Cf. *ibid.*, p. 62 (trad., p. 133).

35. *Ibid.*, p. 30, 62 (trad., p. 96, 133).

36. Cf. *ibid.*, p. 36-37, 96 (trad., p. 103, 172) ; « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 436, 441 (trad., p. 188, 197).

37. Cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 96 (trad., p. 172).

38. *Ibid.*, p. 95 (trad., p. 170-171).

tienne comme une entreprise de conversion en ce dernier sens, et que du coup elle n'a pas vraiment rendu témoignage à l'évangile et a fermé au christianisme des vastes zones du monde.

Que faut-il donc attendre du dialogue ? En reprenant une formule de Troeltsch, Tillich répond : « une fécondation réciproque³⁹ ». La confrontation doit, d'abord, obliger chacun à réfléchir sur sa propre religion et à l'approfondir. Elle lui fera découvrir des aspects de sa propre révélation qu'il a négligés. Elle lui permettra de mieux comprendre le sens et l'ampleur des symboles qui l'expriment⁴⁰. Elle rendra parfois possibles emprunts et élargissements⁴¹. Ensuite, et surtout, la confrontation doit favoriser et développer un discernement lucide et exigeant à l'égard de soi-même. Les critiques venues d'ailleurs rendent service quand on les reçoit et qu'elles suscitent à la fois une contre-critique et une auto-critique qui empêchent de s'enfermer sur soi-même⁴². Significativement, Tillich intitule le dernier chapitre de son livre *Le Christianisme et la rencontre des religions du monde* : « le christianisme se jugeant lui-même à la lumière de sa rencontre avec les grandes religions ». Il ne s'agit pas d'un jugement externe, venant d'ailleurs, mais d'un jugement interne, celui que l'on porte sur soi-même. Le dialogue vise à provoquer un examen de soi et une réforme. Il doit rendre chacun plus fidèle à sa révélation fondatrice, et non pas l'inciter à l'abandonner ou à la dépasser⁴³.

Cinquième thèse : Le dialogue entre religions ne doit pas s'en tenir aux aspects superficiels⁴⁴ ; il lui faut aller en profondeur en s'interrogeant sur les structures et le *telos* de chaque religion.

Les mythes, les rites, les institutions constituent autant de formes symboliques qui traduisent une expérience de la présence de Dieu et de sa relation avec l'être humain. Comparer entre elles ces formes n'a pas grand sens. Par contre, il vaut la peine de chercher ce qu'elles veulent dire, de déchiffrer l'expérience qu'elles traduisent, de dégager la compréhension de l'existence qui s'y exprime, de découvrir la relation au sacré dont elles témoignent. De telles analyses requièrent ce que Tillich appelle une « typologie dynamique⁴⁵ ». Il s'agit d'une typologie parce qu'elle distingue divers ty-

39. *Ibid.*, p. 43, 46 (trad., p. 110, 113). À la p. 62 (trad., p. 133), Tillich reprend à son compte l'idée de fécondité.

40. Cf. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 439 (trad., p. 194).

41. Cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 85-89 (trad., p. 160-164).

42. Cf. *ibid.*, p. 89, cf. p. 82-83, 86 (trad., p. 164-165, cf. p. 157, 162).

43. Cf. *ibid.*, p. 97 (trad., p. 173).

44. Cf. *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 47 (la superficie y est comparée à une peau ; il faut se demander ce qui se passe dessous).

45. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. VIII, 56, 78 (trad., p. 59, 126 152) ; Tillich parle d'une « approche [...] typologique et dynamique » (« The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 436 [trad., p. 189]).

pes de religions selon les éléments qui y prédominent, et qui par leur hiérarchisation en déterminent le « *telos* ». J'en donne cinq exemples⁴⁶.

En premier lieu, certaines religions mettent l'accent sur l'identification, l'union, la fusion ; par conséquent, elles estompent, voire nient les éléments personnels aussi bien de Dieu que de l'homme au profit de notions impersonnelles ou supra-personnelles. On trouve très fortement cette tendance dans le bouddhisme⁴⁷. Par contre, les religions bibliques valorisent non pas la fusion, mais la participation, ce qui implique une insistance sur la personnalité individuelle du croyant et de Dieu. Elles favorisent, plus que les premières, la démocratie, mais aussi l'insécurité et l'angoisse existentielles.

En second lieu, il existe des religions qui affirment la sainteté de ce qui est. Tout ce qui existe reflète la présence et la volonté de Dieu, et a donc une valeur positive. Faisant contraste avec elles, d'autres religions, de type prophétique ou éthique, jugent et contestent les réalités existantes au nom de Dieu, et travaillent à la transformation du monde. Dans le premier cas, seront favorisées des attitudes conformistes, dans le second des attitudes révolutionnaires.

En troisième lieu, on rencontre des religions de type sacerdotal ou sacramentel, qui affirment la présence réelle de Dieu dans des lieux ou des objets précis (eucharistie, église, Bible, etc.), et, au contraire, des religions de type iconoclaste ou prophétique, voire mystique ; pour qui le divin se situe au delà de tout lieu, de tout objet, de toute forme. Les premières sont menacées par la superstition, les seconde par une spiritualité éthérée, sans consistance.

Quatrièmement, pour certaines religions, le salut se situe au delà et en dehors de l'histoire ; elles dévalorisent donc le monde et ce qui s'y passe ; rien d'ultime ne se joue à son niveau. Pour d'autres religions, le salut représente au contraire la fin ou l'aboutissement de l'histoire ; elles proposent donc une interprétation ou une lecture théologique de l'histoire qui privilégie certains événements porteurs ou agents d'une signification ultime⁴⁸.

Cinquième clef de répartition typologique : la manière dont les diverses religions prennent en compte les tendances légalistes, mystiques, ascétiques, sacramentelles, doctrinales et émotionnelles que l'on trouve dans toutes, mais avec des accentuations et des articulations différentes⁴⁹.

Dans chacune des religions du monde, un type domine, mais le type opposé n'en est pas absent ; il s'y trouve en contrepoint. Ce qui a trois conséquences.

46. Cf. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 436-437 (trad., p. 189-190) ; *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 21-23, 48-50.

47. Cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 67-68 (trad., p. 140) ; *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 49.

48. Cf. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. 2, Chicago, The Chicago University Press, 1957, p. 87.

49. Cf. *ibid.*, p. 81-86.

D'abord, le dialogue interreligieux n'est pas seulement une affaire de relations externes entre des ensembles différents. Il a une dimension interne, chacun découvrant en l'autre un élément qui est présent en lui-même dans une configuration et avec des accentuations différentes⁵⁰.

Ensuite, chaque religion établit un équilibre instable, changeant, évolutif entre des pôles à la fois adverses et complémentaires. La tension entre les deux pôles fait qu'on n'a pas une typologie statique, mais dynamique, ce qui serait le cas si on avait non pas des polarités, mais des réalités antithétiques⁵¹. Il en résulte que les religions ne forment pas des blocs figés. Elles bougent, évoluent, se transforment.

Enfin, dans toutes les religions, il existe une aspiration et un mouvement vers un *telos* commun. Ce *telos*, qu'on peut appeler « la religion de l'Esprit concret » opérerait une synthèse harmonieuse des divers éléments religieux. Même si aucune religion ne peut prétendre s'identifier avec cette synthèse, Tillich estime que la doctrine paulinienne de l'Esprit Saint en fournit la meilleure expression⁵².

Sixième thèse : Les religions bibliques se réfèrent à un principe transcendant qui juge et met en cause leurs propres structures. Elles apparaissent ainsi comme des religions anti-religieuses. Là réside l'une de leur spécificité.

Judaïsme et christianisme (ainsi qu'à un degré moindre l'islam) se réclament de la Bible, ou, plus exactement, des événements révélateurs que raconte la Bible. Or la Bible présente cette étrange caractéristique d'être à la fois religieuse et anti-religieuse⁵³.

D'un côté, elle fonde une religion (et même des religions). Elle a donné naissance à des liturgies, à des dogmes, à des institutions qui se légitiment par des références scripturaires. D'autre part, la Bible s'en prend vivement à toutes les structures religieuses. Elle polémique contre leur formalisme, leur fermeture, leur exclusivisme, leur absolutisation, et contre l'hypocrisie qu'elles entraînent. Ainsi le Dieu biblique, qui est certes le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, se refuse à devenir un Dieu particulariste qui se limiterait ou se réserverait à une communauté ou à une organisation religieuse spéciale. Il s'attache un peuple, certes, mais sans abandonner les nations. Pour lui, la justice passe avant l'alliance (ou, plus précisément, la justice donne son contenu à l'alliance). Il se veut le Dieu de tous les hommes, et pas seulement celui d'une nation ou d'une Église. Bien sûr, il libère Israël de l'esclavage de l'Égypte ; mais aussi il a créé les cieux et la terre. Jésus a été totalement, profondément juif, il a récité le schéma Israël, il s'est rendu au temple, il a fêté la Pâque. Mais, en même temps, il ne se laisse enfermer dans aucun cadre religieux. Il guérit un jour de sabbat, il admire la foi d'un officier romain, il écoute une femme cananéenne, il fréquente

50. Cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 57-58 (trad., p. 128).

51. Cf. *ibid.*, p. 55, 78 (trad., p. 125, 152).

52. Cf. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 437-439 (trad., p. 190-193).

53. Cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 89-90 (trad., p. 165-166) ; *Dynamics of Faith*, p. 67-68 (trad., p. 82) ; *Theology of Culture*, p. 35-38 (trad., p. 82-85).

des péagers, il choisit un Samaritain comme héros de l'une de ses paraboles. Il a été éminemment religieux, tout en subordonnant les formes religieuses à l'impératif de l'amour, tout en polémiquant contre leur étroitesse, leur rigidité, leur légalisme, leurs condamnations et leurs rejets.

Au cours de son histoire, le christianisme a eu tendance à oublier et à éliminer cette polémique qui à la fois maintient et relativise les structures religieuses. Le christianisme s'est prétendu religion absolue, persécutant abominablement ceux qui ne voulaient pas le reconnaître comme tel. Il a développé les éléments sacerdotaux et sacramentels, et essayé de gommer les aspects contestataires du message évangélique. Il n'y a jamais réussi, heureusement. Toujours s'est manifestée en son sein une résistance prophétique et iconoclaste, une protestation qui naît et se nourrit d'une vérité fondamentale, à savoir que « le divin transcende tous les symboles finis par lesquels on l'exprime ». Sans cesse, on découvre, et on doit à nouveau découvrir que « Dieu est au-dessus de Dieu », formule qui signifie que Dieu se trouve au-dessus de son nom, au-dessus de ce que nous pouvons dire de lui, au-dessus de ce qui le manifeste et de ce que nous saisissons de lui.

À la différence de Bonhœffer, Tillich ne préconise pas un « christianisme non religieux⁵⁴ ». À ses yeux, un tel christianisme, à supposer qu'il soit possible, ferait disparaître la tension interne de la foi biblique, et en supprimerait un de ses éléments constitutifs. En tout état de cause, le christianisme est et demeurera foncièrement religieux ; mais paradoxalement, la religion chrétienne est anti-religieuse. Elle comporte « un combat intérieur » contre elle-même. Elle est à la fois une « religion concrète » et la « négation de toute religion ». Dans la révélation biblique, il y a « lutte de Dieu contre la religion à l'intérieur de la religion »⁵⁵. La Bible, en effet, à la fois fonde et conteste les religions qu'elle suscite ; elle les affirme et les nie, les pose et les bouscule, les organise et les appelle à se transformer. Le christianisme authentique se définit à la fois par une attestation qui lui donne son contenu et par une contestation d'elle-même qui l'empêche de s'absolutiser et de tomber dans une auto-idolâtrie. Pour la foi biblique, la transcendance s'incarne dans des structures religieuses, mais ces structures n'enferment pas ni n'épuisent la transcendance. Le christianisme se réfère à un acte de Dieu qui le légitime, mais aussi qui le dépasse, le juge et le relativise, comme il dépasse, juge et relativise toutes les religions. La religion chrétienne se sait et se veut porteuse d'une vérité avec laquelle elle ne se confond pas.

Septième thèse : Le Christ représente le centre et la norme de toutes les religions.

Sur ce point, Tillich n'a jamais varié. Il a toujours refusé de l'atténuer, même quand ses interlocuteurs l'y poussaient et que la logique de son argumentation sem-

54. Cf. A. GOUNELLE, « Foi et religion. Esquisse d'une confrontation entre Barth, Bonhœffer et Tillich », *Études théologiques et religieuses*, 4 (1986).

55. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 438 (trad., p. 191) ; cf. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 81, 89-90, 93, 155 (trad., p. 155, 165, 169) ; cf. également *Paul Tillich s'explique*, p. 26 ; *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, p. 15.

blait aller en ce sens. Il reste foncièrement christocentrique⁵⁶. Je fais trois commentaires sur cette thèse.

Premièrement, je souligne que le centre et la norme de toute religion se trouvent pour Tillich dans le Christ, pas dans le christianisme⁵⁷. Cette différence a une grande importance. Trop souvent, on a cru qu'affirmer le caractère unique du Christ conduisait à faire du christianisme la seule vraie religion. On a estimé que voir dans le Christ la révélation décisive de Dieu signifiait proclamer la supériorité de la religion chrétienne. Du coup, quand Tillich écrit que le christianisme est une religion comme les autres, on en a déduit qu'il ramène le Christ au même rang que d'autres révélations⁵⁸. Il n'en est rien, et l'assimilation erronée entre le caractère unique du Christ et l'excellence du christianisme frise l'idolâtrie. Selon Tillich, le Christ dépasse et transcende le christianisme. Il ne se confond pas avec la religion qui se réclame de lui. Il se trouve présent et agit en elle, certes, mais cela n'exclut pas qu'il se manifeste et opère ailleurs. Le christianisme n'a pas à se proclamer et à se prêcher lui-même. Il n'a ni la propriété ni l'exclusivité de celui qu'il confesse comme son Seigneur, et comme le Seigneur de tous les humains et du monde⁵⁹.

Deuxièmement, le Christ représente le « centre » de toutes les religions. Tillich reprend ici un thème de Justin Martyr et des théologies patristiques du *Logos*. Partout dans le monde, on rencontre des éléments fragmentaires et incomplets de révélation. Ces éléments préparent à la révélation ultime, celle de Jésus en tant que Christ. Les religions constituent une sorte de propédeutique. La foi authentique implique une reprise et une modification des thèmes religieux. En ce sens, Tillich se réjouit de voir que la Bible emprunte quantité de thèmes aux religions du Moyen Orient : il y voit le signe de son caractère à la fois récapitulatif et transformateur⁶⁰.

Troisièmement, le Christ apporte une norme. Plus précisément, la Croix et la Résurrection, le vendredi saint et Pâques constituent la norme suprême. La Résurrection parce qu'elle fait surgir la vie nouvelle à laquelle nous sommes appelés, parce qu'elle fait naître en nous l'être nouveau, la créature nouvelle conforme à la volonté de Dieu, et à la vérité qu'il a inscrite en nous à la création : la résurrection permet ainsi d'identifier toutes les percées de la vie nouvelle dans d'autres traditions. La Croix, parce qu'elle montre que celui qui porte en lui la présence et le pardon de Dieu accepte de mourir, et donc ne s'absolutise pas. En consentant à la crucifixion, Jésus manifeste qu'il ne poursuit pas une œuvre personnelle, mais qu'il est entièrement au service de Dieu et des autres. La Croix permet de juger toutes les manifestations divines dans le monde : elles sont authentiques dans la mesure où elles comportent cette même atti-

56. Cf. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 438 (trad., p. 191).

57. Cf. *Theology of Culture*, p. 41 (trad., p. 90).

58. H. BLOCHER, par exemple, va dans ce sens dans *Le Mal et la Croix*, Paris, Sator, p. 95.

59. Cf. *Dynamics of Faith*, p. 125 (trad., p. 137) ; *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 81 (trad., p. 156).

60. Cf. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 435, 439 (trad., p. 187, 194) ; *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 82 (trad., p. 157).

tude de renoncement ou d'effacement. Dans la particularité de chaque constellation révélatrice, se manifeste un universel. Cette manifestation est fidèle et juste dans la mesure où elle « crucifie⁶¹ » sa particularité au profit de l'universel qu'elle exprime et révèle.

III. SITUER TILlich

Dans la revue *Chemins de Dialogue*⁶², j'ai esquissé une typologie des six principales attitudes envers les religions que l'on rencontre chez les théologiens chrétiens, à savoir l'exclusivisme, la thèse que les religions préparent à l'évangile, la notion de révélation étagée, le thème du Christ anonyme, le relativisme, le syncrétisme.

Tillich ne se laisse pas facilement situer et classer dans une telle typologie, car à la fois il se rapproche et se distingue de chacune des attitudes mentionnées. Il écarte catégoriquement « l'exclusivisme orthodoxe⁶³ ». Pourtant il en reprend un thème important, à savoir que des puissances démoniaques opèrent dans les religions et les poussent à l'idolâtrie. Elles sont dangereuses, et il ne faut pas l'oublier dans un optimisme facile et une générosité naïve. Il voit dans les religions une sorte de propédeutique à l'évangile, mais une propédeutique dialectique, en ce sens que l'évangile, à la fois accomplissement et contestation, les reprend largement, et les critique durement. Il admet des révélations étagées, qui vont plus ou moins loin et plus ou moins profondément. Toutefois, la Croix du Christ représente pour lui non pas l'aboutissement de ces révélations, mais la norme qui les juge. Il pense que le *Logos* agit anonymement dans les religions ; toutefois il parle d'Église latente et non de Christ anonyme, ce qui ne revient pas au même. Du relativisme, il reprend l'affirmation de la diversité irréductible des religions. Elles reposent chacune sur une révélation différente. On ne peut donc les ramener à l'unité. Néanmoins, à la différence de John Hick, il reste foncièrement christocentrique. Enfin, Tillich admet un universalisme ; cependant, cet universalisme respecte la variété et favorise non pas un syncrétisme harmonisant mais un débat critique.

À cet égard, la pensée de Tillich a une dimension synthétique : elle reprend dans un ensemble cohérent et personnel des éléments très divers. Elle recueille un héritage qu'elle met en ordre et insère dans sa perspective propre. Elle n'entend cependant pas clore la réflexion, Tillich se déclare lui-même insatisfait⁶⁴ par sa propre élaboration et il appelle à des développements futurs. On peut le situer en fonction d'un passé et d'un avenir.

61. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 81. La traduction française (p. 156) appauvrit ici le texte anglais en traduisant « crucified » par « sacrifie »

62. Numéro 1 (1993).

63. « The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology », dans *Main Works/Hauptwerke*, vol. 6, p. 434 (trad., p. 185). Le mot « orthodoxe » vise ici l'orthodoxie protestante.

64. Cf. *ibid.*, p. 436 (trad., p. 189).

La tradition de la théologie du *Logos*

Du côté du passé, Tillich estime que sa recherche sur le sens des religions et les conditions d'un dialogue ne fait que reprendre une tradition ancienne, mais négligée et oubliée en tout cas dans la chrétienté latine : celle de la théologie dite du *Logos*, représentée par Justin Martyr, Clément d'Alexandrie, Origène et quelques autres. Ce courant a adopté vis-à-vis du paganisme une attitude d'ouverture critique, caractérisée par une dialectique de l'acceptation et du refus. Il a considéré qu'il y avait des choses vraies et positives ailleurs que dans le christianisme. Il n'a pas méprisé les autres, mais les a écoutés, a reçu d'eux sans renier ou trahir l'évangile.

On peut se demander si Tillich ne surestime pas l'ouverture des penseurs de ce courant. Quoi qu'il en soit, il leur rend hommage :

Ils ont essayé, écrit-il, de montrer la convergence qui existe entre le message chrétien et ce qui était recherché au cœur des religions païennes. [...] En théologie, ils ont accueilli quelques-unes des plus importantes élaborations conceptuelles [...] du monde hellénistique : tels des concepts comme ceux de *phusis* (nature), de *hupostasis* (substance), d'*ousia* (puissance d'être) [...] et avant tout celui de *logos* [...]. Ils ne s'effarouchaient pas d'appeler l'Un immuable le Dieu auquel ils adressaient leurs prières comme au Père de Jésus le Christ⁶⁵.

Ces emprunts, que Tillich n'approuve pas tous, ne se sont pas faits n'importe comment, et n'ont pas transformé le christianisme en fourre-tout, parce qu'il avait une norme. « L'universalisme chrétien n'était pas un syncrétisme ; il n'a pas opéré des mélanges, mais au contraire il a soumis tout ce qu'il accueillait à un critère ultime⁶⁶. » D'avoir le Christ comme norme l'a préservé de la confusion et de l'indistinction. Selon Tillich, deux facteurs ont conduit à un changement d'attitude. D'abord, l'apparition de l'islam. Le christianisme a dû se défendre contre une religion conquérante et agressive, ce qui l'a fait passer de l'ouverture et de l'accueil à la fermeture et au rejet. On aurait tort de le lui reprocher ; il ne pouvait faire autrement dans la situation où il se trouvait. Le second facteur tient aux polémiques dogmatiques internes au christianisme qui ont conduit à des durcissements et des rétrécissements⁶⁷. Tillich estime qu'il serait temps aujourd'hui d'abandonner ces crispations et de revenir à une théologie du *logos*.

Ouvrir un chemin...

Tillich ne se contente cependant pas de reprendre des éléments d'un héritage qu'il ordonne et articule de manière originale. Il ouvre un chemin pour des développements postérieurs. M. Eliade écrit justement que dans bien des domaines la pensée de Tillich donne « une anticipation de ce qui allait devenir plus tard des courants

65. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 35 (trad., p. 101). Peut-être, Tillich répond-il ici indirectement à la critique que lui avait adressée Kraemer (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 2 [1955], p. 102).

66. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 37 (trad., p. 103).

67. Cf. *ibid.*, p. 83-84 (trad., p. 158).

d'idées largement répandus⁶⁸ ». On le vérifie pour le dialogue interreligieux. À mon sens, l'apport le plus fécond de Tillich me semble consister en ce qu'il voit dans ce dialogue non pas la confrontation de points de vue arrêtés, mais la mise en route d'une dynamique créatrice. Il nous suggère de ne pas considérer les religions comme des constructions achevées, semblables à ces immeubles où l'on ne peut plus modifier que des détails. Il nous incite à les comprendre comme des « voies » ou des « véhicules », selon une expression qui vient d'Orient, mais qui existe aussi dans notre tradition. Jésus a dit « Je suis le chemin », et l'Épître aux Hébreux le compare à « une route vivante ». Le livre des Actes emploie à plusieurs reprises le mot « voie » pour parler du christianisme. Les croyants ne sont pas invités à s'arrêter dans leurs demeures spirituelles, mais à marcher, à aller de l'avant. Il s'agit pour chacun de se transformer sans perdre son identité propre, d'aller plus loin sans abandonner son chemin particulier. Tillich me semble ainsi ouvrir à la réflexion une piste que suivront après lui de nombreux penseurs⁶⁹.

68. M. ELIADE, « Paul Tillich et l'histoire des religions », dans P. TILlich, *Aux frontières de la religion et de la science*, p. 203.

69. Je pense en particulier à John Cobb avec le thème de « la transformation créatrice ».