



Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt

Werner Schüßler

Volume 44, numéro 2, juin 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400374ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400374ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Schüßler, W. (1988). Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt. *Laval théologique et philosophique*, 44(2), 145–154.
<https://doi.org/10.7202/400374ar>

PAUL TILlich ET KARL BARTH : LEURS PREMIERS ÉCHANGES DANS LES ANNÉES 20

Werner SCHÜSSLER

RÉSUMÉ. — À partir de documents originaux souvent peu connus, cet article veut reconstituer les premières rencontres et les premiers échanges entre Karl Barth et Paul Tillich, à l'origine de la nouvelle « théologie dialectique », dans les années 20. Il fait voir ces deux grandes personnalités théologiques de notre siècle, avec leurs caractéristiques, leurs points communs et leurs divergences profondes.

1. *Le compte rendu de Tillich sur le « Römerbrief » de Barth*

Il est déjà bien connu que Paul Tillich considérait le « Römerbrief » de Karl Barth comme « un événement décisif dans l'évolution de la théologie protestante »¹. On sait aussi que Tillich s'est séparé de la pensée de Barth, quand elle a pris le tournant du supranaturalisme². Cette attitude ambivalente de Tillich face à la théologie dialectique s'exprime déjà dans la controverse publique avec Karl Barth et Friedrich Gogarten, qui paraît en 1923 dans les pages de la revue « Theologische Blätter »³.

Ce qu'on sait beaucoup moins, c'est que, dès sa parution, Tillich a fait un compte rendu de la deuxième édition du « Römerbrief » de Barth dans la « Literarische Umschau », le quatrième supplément de la « Vossische Zeitung » du 29 octobre 1922⁴. Voici la traduction de ce texte :

Ce livre [...], qui malgré son ampleur a connu en peu de temps une seconde édition, et qui a valu à son auteur, simple pasteur de campagne en Suisse, une chaire professorale à Göttingen, est sans doute la contribution la plus originale et

1. Paul TILlich, *Gesammelte Werke (GW)*, ed. R. Albrecht, 14 vol., Stuttgart, 1959ss., XII, p. 187 ; cf. X, p. 92. — Je traduis moi-même les textes allemands de Tillich.

2. Cf. *G. W.*, VII, p. 254.

3. Cf. *G. W.*, VII, pp. 216-243.

4. N° 513.

du point de vue religieux la plus importante qui nous a été donnée depuis longtemps dans le domaine de l'exégèse néotestamentaire. Barth vient du socialisme religieux. Ce mouvement l'a libéré intérieurement de la « religion » considérée comme une valeur en elle-même, comme une « idole » ; il lui a montré la grandeur de Dieu, qui dans le mouvement socialiste révèle son « oui » et son « non » aux choses, aussi bien que dans toute religion, Église ou Écriture. Cette position fondamentale s'est approfondie en une théologie dont la devise est : « Dieu est Dieu. » Cela signifie que rien de conditionné, aucune chose finie, aucune culture, aucune religion et aucune théologie ne peut se soustraire au jugement divin, au « non » incondionné. Tout « oui », tout ce que l'on peut dire de positif sur les choses divines est pur paradoxe, est absolument irrationnel. C'est une théologie du paradoxe absolu que proclame Barth. Dans le « Römerbrief », il essaie de montrer que la proclamation de Paul lui-même n'était rien d'autre que celle de « l'impossible possibilité », du paradoxe accompli où l'infini et le fini tiennent ensemble. Par des répétitions multiples, parfois presque fatigantes, par des paradoxes toujours nouveaux, cette vérité fondamentale est poursuivie à travers les problèmes de l'épître aux Romains. Évidemment, l'école historico-critique s'est opposée à cette méthode de Barth. Elle lui reproche d'introduire son propre système chez Paul, au lieu de donner une exégèse historiquement correcte. Dans sa préface, Barth a une discussion de principe avec ces adversaires. Il montre très vivement que « comprendre » commence vraiment là où s'arrête l'exégèse critique ; il reconnaît à celle-ci toute sa valeur à l'intérieur de ses limites ; mais la tâche importante consiste cependant à faire parler Paul pour notre temps ; son seul présupposé est qu'il est encore profitable aujourd'hui d'écouter Paul, parce qu'il parle de Dieu et seulement de Dieu ; et c'est précisément en cela que consiste l'unité fondamentale de son orientation et de la nôtre. L'effet extraordinaire de l'ouvrage de Barth me fut bien exprimé dans ce mot d'un pasteur éminent : « Il pouvait maintenant prêcher à nouveau ! » Je recommande instamment à tout pasteur la lecture de ce « Römerbrief » de Barth avant tout autre livre de notre époque.

2. La première rencontre personnelle de Tillich avec Barth

Dans une lettre circulaire à ses amis, datée du 2 avril 1922, Barth indiquait déjà que Tillich voulait annoncer le « Römerbrief » dans le « Vossische Zeitung »⁵. Dans cette même lettre, il raconte aussi sa première rencontre avec Tillich à Göttingen en 1922. Barth désigne ici Tillich comme « étranger » — ce qui ne doit pas s'entendre seulement géographiquement (à cette époque, Tillich était encore privat-docent à Berlin !). Et Barth ajoute :

Le plus remarquable chez lui est son « ressentiment anti-orthodoxe » et sa mythologie de l'histoire, dans laquelle se déverse son besoin « supranaturel » par ailleurs rigoureusement réprimé. Il parle beaucoup de conditionné et d'inconditionné, et il reconnaît des périodes incondionnées (« théonomes ») dans l'histoire, où prendrait place aussi un ethos incondionné. Une telle période ferait à nouveau irruption maintenant, et mon « Römerbrief » en serait un symptôme important. Il faudrait donc rendre justice au « Kairos » (un mot-clef populaire à

5. Cf. Karl BARTH, *Gesamtausgabe, V. Briefe: Karl Barth — Eduard Thurneysen*, Vol. 2: 1921–1930, ed. E. Thurneysen, Zürich 1974, p. 65.

Berlin et chez les partisans de Stephan George) avec un sérieux inconditionné, dans le sens d'un renouveau de la culture par l'élaboration d'une meilleure philosophie ou théologie socialiste. Hirsch a pris plaisir à nous provoquer l'un contre l'autre, en dénonçant Tillich devant moi comme non-chrétien, et en me dénonçant devant Tillich comme non-scientifique. Évidemment, nous ne pouvions être d'accord en principe avec cette typologie, bien qu'il y ait du vrai là-dedans. La paix n'était alors possible entre nous que par un front commun contre Hirsch, et cela seulement sur le principe qu'on veuille bien penser et attendre le meilleur l'un de l'autre⁶.

Tillich confirme lui-même, en le complétant, ce jugement de Barth. Dans une lettre du 2 avril 1922 à son beau-frère Alfred Fritz, il décrit comme suit cette même rencontre avec Barth à Göttingen :

Le premier soir, Barth vint chez nous. Il disait : « Je vous imaginai différent, plus moderne-positif. Comment ? Oui, plus élégant et métropolitain ! » Le point sur lequel Emanuel [Hirsch] orientait le débat avec perspicacité était le supranaturalisme de Barth, qu'il concevait comme inconséquent dans son propre système (le Christ, la résurrection, l'eschatologie) ; donc tout ce qui provenait des Blumhardt. Par contre, je serais moi-même conséquent et — païen [...]. Avec ténacité, il essayait d'empêcher une union entre Barth et moi. Il expliquait cela comme une opposition religieuse incontournable, qui devait conduire Barth ou bien à moi ou bien simplement à l'orthodoxie. Après minuit, il ne faisait que maugréer, traitant Barth de rhéteur, à l'affût des nouveautés, etc., ce qui blessa profondément Madame Barth, et Barth lui-même quoique plus légèrement. Il tient Barth pour plus dangereux que mon « paganisme honnête » [...]. L'après-midi suivant, j'étais chez Barth sans Emanuel, et nous parlions surtout de la philosophie de l'histoire. Encore ici l'opposition se manifestait, car, en tant qu'eschatologue supranaturel, il n'avait pour cela aucun intérêt, et il trouvait mes ères « théonomes » dangereuses. Il aurait dû avouer alors que son « acte de foi », qu'il voulait faire ressortir à partir de tout, était finalement tout aussi dangereux. À propos du socialisme religieux, il disait qu'il portait un « vif intérêt » à notre travail — sur quoi Emanuel fit remarquer qu'il trouvait cela bien pire, puisque Barth avait encore la conviction socialiste. Nous avons fait finalement le pacte suivant : il va tenter de rationaliser ses formules supranaturelles, et je vais essayer moi-même de compenser mes formules rationnelles par d'autres supranaturelles. L'essence de l'inconditionné, il va le proclamer lui-même comme théologien biblique, et moi comme théologien de la culture⁷.

Nous avons donc d'un côté le Tillich « non-chrétien », un « païen », et de l'autre, le Barth « non-scientifique » avec son supranaturalisme. D'un côté, c'est le théologien de la culture, de l'autre, le théologien de la Bible. Hirsch a vu très tôt clairement que les esprits se séparent sur ce point. Tillich ou Barth ! L'enjeu n'est pas seulement d'adopter une autorité théologique plutôt que l'autre ; il s'agit plutôt, comme Hirsch l'a très bien vu, d'une décision de principe. Tillich et Barth représentent deux positions fondamentales face au religieux : d'une part l'ouverture face à tout ce qui n'est pas religieux, et d'autre part l'orthodoxie et la fermeture.

6. *Ibid.*, p. 64.

7. P. TILlich, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich (EW)*, 6 vol., Stuttgart 1971ss. VI, pp. 81-82.

3. Le débat public entre Tillich et Barth

Comme nous l'avons déjà laissé entendre, l'euphorie de Tillich face à Barth n'a pas duré longtemps. Déjà dans une lettre datée du 24 avril 1922, Eduard Thurneysen écrit à Barth :

Manifestement, Tillich ne veut pas savoir grand chose de nous, malgré « un accord sur les fondements ». Il trouve qu'il y a quelque chose d'inactif et de confortable dans ta position, et que tu aboutis dans le supranaturalisme et le piétisme. Il nous faut donc être réservés face à Tillich⁸.

Un an plus tard, une confrontation publique entre Tillich et Barth se produit dans les pages de la revue « Theologische Blätter ». C'est la direction même de la revue qui avait suscité cet échange, en proposant à Tillich de discuter les idées de Karl Barth, de Friedrich Gogarten et de leurs amis. La discussion s'ouvre par un article de Tillich, intitulé « Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten » (« Paradoxe critique et positif. Une discussion avec Karl Barth et Friedrich Gogarten »). Barth réplique alors avec son article « Von der Paradoxie des "positiven Paradoxes". Antworten und Fragen an Paul Tillich » (« Sur le caractère paradoxal du "paradoxe positif". Réponses et questions à Paul Tillich ») ; ce à quoi Tillich réagit avec un article au titre lapidaire : « Antwort » (« Réponse »). Finalement, Friedrich Gogarten intervient lui-même dans la discussion avec son article « Zur Geisteslage des Theologen. Noch eine Antwort an Paul Tillich » (« Sur la situation culturelle du théologien. Encore une réponse à Paul Tillich »).

Dans cette discussion, Tillich rend justice à la négation critique de Barth. Mais il essaie de montrer aussi la position affirmative dans laquelle la négation est fondée. Avec Barth, Tillich reconnaît la nécessité de comprendre dialectiquement la relation entre l'inconditionné et le conditionné. Toute relation non-dialectique avec l'inconditionné, c'est-à-dire toute relation à l'inconditionné qui ne passe pas par le « non » permanent et radical mais qui demeure immédiate et non-paradoxe, fait de l'inconditionné un conditionné et par là un faux dieu⁹.

Mais Tillich ne veut pas en rester à la négation. Il veut aller jusqu'au présupposé de la théologie de la crise, qui à son avis a cessé d'être crise. Il veut montrer la position affirmative sur laquelle se tient le « dialecticien ». Cette position ne peut être elle-même dialectique. Car il en est de la critique comme du doute de la vérité, qui présuppose lui-même finalement la vérité. La critique présuppose quelque chose de positif qui la rend tout d'abord possible¹⁰. Or ce retour du paradoxe critique au paradoxe positif est d'une importance décisive pour Tillich, car le regard se libère ainsi pour *toutes* les positions¹¹.

8. BARTH, *op. cit.*, pp. 68-69.

9. Cf. *G. W.*, VII, pp. 216-217.

10. Cf. *ibid.*, p. 217.

11. Cf. *ibid.*, p. 218.

D'après Tillich, la position que présuppose le jugement, c'est la grâce : « Le jugement ne devient jugement que par la grâce ¹². » Derrière cette conception se trouve finalement l'intuition classique selon laquelle le négatif ne peut se révéler que par rapport au positif. Voir la grâce sans le jugement serait pour Tillich un idéalisme divinisé ; par contre, voir le jugement sans la grâce serait un réalisme démonique. Aucun des deux éléments ne doit donc être séparé de l'autre ¹³.

Cette intuition a des conséquences décisives, d'une part pour le rapport de la religion à la culture, d'autre part pour le rapport des religions entre elles. Ainsi, la révélation et la foi ne se tiennent plus simplement en opposition à la culture, et les autres religions ne sont plus simplement « non-foi » par rapport à la religion chrétienne. Les deux aspects se tiennent aussi bien sous le « oui » que sous le « non ». La culture et l'histoire ne sont plus des sphères dans lesquelles l'être humain se trouve seul en lui-même.

Si par contre on ne voit pas le « oui », si l'on ne fait entendre que le « non » face à tout conditionné, il y a alors danger, d'après Tillich, de transformer ce « non » en une position encore plus forte et non dialectique, ce qui signifie affirmer sa propre position de façon absolue, et tomber ainsi dans le supranaturalisme ¹⁴.

Barth réagit de façon extrêmement polémique à cette critique fondamentale de Tillich. Il repousse la critique en disant :

« Crise » ne signifie pas en soi négation et par conséquent interdiction, mais bien plutôt *avertissement* et peut-être aussi *exhortation*. Pourquoi, le cas échéant, ne pourrait-elle pas signifier position et commandement ? ¹⁵

Et cependant Barth voit fort bien qu'il y va dans cette discussion de quelque chose de plus fondamental encore ; d'où la question qu'il pose :

Est-ce que le jugement de Tillich et des autres sur ce qui nous fait défaut, plutôt que d'une problématique *théologique* ne proviendrait pas d'une problématique de *philosophie de la culture* par ailleurs parfaitement autorisée en elle-même ? ¹⁶

Finalement, comme Barth le voit très bien, ce n'est pas tellement la « théologie de la crise » qui est le point où la « théologie dialectique » entre en conflit avec Tillich, mais bien plutôt la « corrélation du concept de vérité théologique avec les concepts de l'Église, du canon et de l'Esprit Saint » ¹⁷.

Pour Tillich, cela est absolument juste. Mais pour lui la question décisive demeure : Qu'est-ce que cela signifie pour notre situation culturelle ? Pour Tillich en effet, il est impossible de parler aujourd'hui comme si les mots par lesquels l'Écriture et l'Église réfèrent à l'inconditionné pouvaient communiquer *immédiatement* leur

12. *Ibid.*, p. 219.

13. *Ibid.*

14. Cf. *ibid.*, p. 243.

15. *Ibid.*, p. 229 ; cf. p. 238.

16. *Ibid.*, p. 228.

17. *Ibid.*, p. 239.

sens essentiel. Cela vaut tout particulièrement pour le concept de « Dieu », de même que pour celui de « Jésus Christ »¹⁸.

Voilà pourquoi Tillich essaie de parler du Logos, de l'Esprit du Christ, qui se manifeste dans les œuvres et les crises de la culture autonome. Tout comme l'Église ancienne, qui parlait déjà du Logos qui se révèle dans l'histoire juive et païenne, et qui conduit à la révélation parfaite. Tout comme Paul qui voulait être grec pour les Grecs et juif pour les Juifs, ainsi Tillich voulait-il être séculier pour les séculiers¹⁹ :

On peut appeler cela philosophie de la culture, parce que la référence à la réalité dernière n'est pas exprimée là dans les mots de l'Écriture et de l'Église. Mais notre situation nous force, précisément *en tant que* théologien, à *ne pas être* théologien, mais plutôt philosophe de la culture. Si l'on ne peut appeler Esprit Saint l'esprit qui agit dans ces références à la référence ultime, la théologie doit alors, par amour de l'esprit de vérité et d'amour, attendre l'Esprit Saint. Mieux encore, elle doit expliquer que l'Esprit Saint souffle où il veut, et que l'Esprit du Christ, qui est l'Esprit du paradoxe concret, *peut* souffler sur nous plus fortement dans la majesté et la mort des fleurs des champs, dans la créativité et le désespoir d'une œuvre d'art, dans la profondeur et l'autosuppression d'une logique, qu'il peut souffler alors plus fortement — même comme scandale au sens strict du mot — que dans des mots, des histoires et des images, qui pour notre conscience portent toujours le sceau du grand inquisiteur²⁰.

On doit comprendre Tillich à partir de cette préoccupation. Par ailleurs, aux yeux de Tillich, la voie de Barth rend infranchissable le fossé qui nous sépare de ceux qui sont vides de culture et de religion. Car l'annonce directe, immédiate du paradoxe concret, loin de la faciliter, rendrait plus difficile encore la voie qui mène à la parfaite vision du paradoxe présent dans le Christ.

La réaction finale de Gogarten à la « Réponse » de Tillich remet en lumière tout le problème. De la situation culturelle, il tire une conséquence opposée à celle de Tillich. D'après Gogarten, précisément par loyauté face à la situation culturelle, le théologien doit être théologien et le rester. Il comprend la position de Tillich comme une « demi-mesure ». D'après Gogarten, il n'y a pas d'autre véritable alternative que l'athéisme, qui se tourne résolument vers la réalité humaine, en refusant toute pensée de Dieu²¹. Gogarten résume fort bien :

Pour ramener tout cela à une brève formule, je dirais — et je pense pouvoir aussi parler ici au nom de Barth — que je cherche la réalité du monde et de la vie, ainsi que leur connaissance, à partir de Jésus Christ, ou plus précisément en Jésus Christ, tandis que Tillich cherche lui-même la connaissance de Jésus Christ — ou comme il dit de façon caractéristique : de l'Esprit du Christ — dans la connaissance du monde et de la vie²².

18. *Ibid.*, p. 241.

19. Cf. TILlich, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, ed. W. Schüssler, Düsseldorf 1986, p. 72.

20. *G. W.*, VII, p. 242.

21. Cf. *ibid.*, pp. 245-246.

22. *Ibid.*, p. 246.

Dans les énoncés de Gogarten se fait sentir la crainte que la philosophie de la culture de Tillich efface toute différence entre culture et religion. La même crainte s'exprime aussi de manière frappante dans ces mots de Barth :

Ce grand rouleau universel de la foi et de la révélation — je ne puis m'empêcher de le dire en lisant Tillich — que je vois passer sur les maisons, les hommes et les animaux, produisant à la fois tout et rien, comme si l'on pouvait comprendre que partout règnent le jugement et la grâce²³.

Thurneysen, qui n'a pas pris part à cette discussion publique des « Theologische Blätter », écrit, visiblement satisfait, dans une lettre à Barth du 22 novembre 1923 :

Tillich — je suis content que tu aies arrêté immédiatement ce grand lion, qui, depuis quelque temps, annonçait son arrivée prochaine dans l'arène théologique. Toute sa théologie est une plante de la grande ville, qui comporte quelque chose de singulièrement artificiel ; mais en tout cas, il lui manque largement le fondement biblique ; et maintenant il a aussi montré bien clairement qu'il désirait éviter ce qui s'appelle et ce qui est révélation²⁴.

Il y a un brin de vérité dans cette accusation que toute la théologie de Tillich comporte quelque chose de curieusement artificiel, et qu'il lui manque le fondement biblique. L'inconditionné de Tillich n'est aux yeux de Barth qu'un « monstre froid »²⁵, qui n'a rien de commun avec le « bon Dieu » de la Bible. Il est vrai aussi que Tillich n'utilise que très peu de citations de la Bible. Par contre, il fait grand usage de la philosophie ! L'ancien pasteur de campagne qu'est Karl Barth ne sait visiblement que faire avec ces idées si abstraites et si théoriques de Tillich.

4. Une nouvelle critique de Tillich contre Barth

Trois ans plus tard, Tillich prend à nouveau position contre Barth dans son article « Denker der Zeit : Karl Barth » (« Penseur de notre temps : Karl Barth »), paru dans la « Vossische Zeitung »²⁶. Dans une première partie, il parle alors de l'arrière-plan historique à partir duquel on doit comprendre Barth : d'une part les deux Blumhardt qui ont montré que, d'après l'Église primitive, ce qui importe dans le christianisme ce n'est pas l'Église ni la piété mais plutôt l'Esprit divin qui transforme le monde ; d'autre part le mouvement suisse socialiste-religieux, avec Ragaz à son sommet, qui reprend ce point de vue²⁷.

Dans une deuxième partie, Tillich tente de faire un exposé systématique de la théologie dialectique, sans y introduire de réflexion critique²⁸. Avec les concepts de Dieu, de religion, de révélation et de foi, Tillich dégage l'essentiel de la doctrine de

23. *Ibid.*, p. 234.

24. BARTH, *op. cit.*, p. 201.

25. Cf. *G. W.*, VII, p. 231.

26. N° 32.

27. Cf. *G. W.*, XII, pp. 187-188.

28. Cf. *ibid.*, pp. 188-191.

Barth²⁹. D'après Barth, il y a un vide entre Dieu et le monde. Dieu est le « tout autre », inconnaissable et absolument transcendant. L'idée de création passe à l'arrière-plan. C'est le hiatus entre Dieu et le monde qui est décisif. Le monde se tient sous le jugement, sous la *crise*. L'annonce du jugement concerne la culture autonome aussi bien que la religion. L'histoire est une affaire purement humaine ; on ne peut saisir le divin en aucun lieu de l'histoire. Le « non » de Dieu vaut tout spécialement pour la religion. D'après Barth, la religion est une possibilité humaine, une tentative humaine de parvenir jusqu'à Dieu. Elle appartient au domaine de l'autonomie. Elle est monde. Seule la révélation, qui nous surprend totalement, qui détruit l'autonomie, nous donne la connaissance de Dieu. La révélation est une possibilité divine. C'est aussi par là qu'il faut comprendre le concept de foi chez Barth. La foi est pour Barth — comme déjà chez Kierkegaard — un saut, un risque. Elle est une impossible possibilité. Tout comme Dieu et le monde se font face, ainsi chez Barth la révélation et la foi se tiennent d'un côté, et de l'autre la religion leur fait face.

Dans une troisième partie, Tillich prend position critique par rapport à Barth. Sa critique fondamentale de la dialectique unilatérale de Barth, qu'il avait déjà faite dans la discussion publique de 1923, Tillich la reprend ici par rapport aux quatre points mentionnés : Dieu, la religion, la révélation et la foi³⁰.

D'après Tillich, on ne doit pas concevoir l'idée de création de façon purement négative. Certes, Dieu est le « tout autre » ; mais il est toujours en même temps ce qui nous concerne inconditionnellement. Les choses du monde ont donc un rapport avec Dieu. Elles sont d'une façon ou d'une autre référence à Dieu. Cela s'applique également à l'être humain et à son histoire. La religion n'est donc pas seulement une possibilité humaine. Elle *peut* toujours être aussi réponse croyante de l'être humain à la révélation divine. Si l'on comprend la révélation de façon purement christologique, on l'isole par là même, en l'identifiant à un temps déterminé, à un morceau de l'histoire. Et la foi elle-même n'est pas seulement une impossible possibilité, car c'est *moi* qui crois ou qui ne crois pas. Tillich conclut : « Et s'il est vrai que tout cela, la culture et la religion, n'est pas le royaume de Dieu, il est tout aussi vrai que cela ne s'oppose pas tout simplement à lui »³¹.

L'accentuation unilatérale du « non » chez Barth sépare la religion et la culture de la révélation et de la foi ; elle sépare le monde de Dieu. Tillich par contre ne voit toujours le « non » qu'en liaison avec le « oui ». Ainsi, peut-il développer non seulement une théologie de la culture, mais encore une théologie des religions.

5. *La rupture définitive de Tillich avec Barth*

Cette critique de la théologie dialectique de Barth — qui d'après Tillich ne mérite pas vraiment d'être appelée « dialectique » — s'accentue deux ans plus tard lorsqu'il

29. Cf. W. SCHÜSSLER, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910-1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen*, Würzburg 1986, pp. 195-208.

30. Cf. *G.W.*, XII, pp. 191-193.

31. *Ibid.*, p. 192.

déclare : « La dialectique est manifestement passée à l'orthodoxie »³². Quelques semaines après, en janvier 1929, Tillich donne à la faculté de théologie de Münster une conférence intitulée « Protestantische Gestaltung » (« Structuration protestante »)³³. Dans une lettre à son ami Thurneysen, datée du 9 février 1929, Barth ne peut plus réagir là-dessus qu'avec incompréhension et de façon polémique. Il écrit :

Nous avons reçu ici [à Münster] de singulières visites. Tout d'abord *Tillich*, dont l'exposé me semblait vraiment trop facile. Car derrière sa trame de structuration protestante, de protestation structurée, de structure qui proteste contre elle-même et d'autres exercices semblables de haute voltige, je ne voyais vraiment rien d'autre que lui-même avec son complexe paternel et son expérience révolutionnaire [...]. Pour le reste, il est lui-même personnellement un homme tout à fait charmant (« reizender »), comme disent les Allemands du nord³⁴.

Ces remarques montrent bien qu'on ne se comprenait pas ; pire encore, on ne pouvait plus se comprendre, hormis l'aspect purement personnel. Les conceptions et les jugements divergeaient tellement que seule demeurait encore la polémique. Il n'était donc pas surprenant de voir Tillich, dès son émigration aux États-Unis, écrire un article intitulé « What is Wrong with the "Dialectical Theology" ? »³⁵ où il prend explicitement ses distances par rapport à la pensée supranaturaliste de Karl Barth, et cela d'autant plus vigoureusement qu'il était lui-même considéré en Amérique comme un « barthien »³⁶. Par là tous les liens furent coupés. Tillich était maintenant devenu un « étranger » même géographiquement ! Mais cet étranger devait connaître très rapidement dans le nouveau monde une influence aussi grande que celle de Barth en Europe.

6. Conclusion : deux types différents de théologie

Dans une lettre à son beau-frère Alfred Fritz, en 1938, Tillich parle de la méthode propre de sa théologie³⁷, en disant qu'elle est « une méthode toute différente de celle de Barth, où les réponses, sans l'élaboration des questions, tombent comme des pierres supranaturelles ». Et il ajoute : « Je ne dirais pas que les deux méthodes se contredisent, mais elles relèvent d'un autre type de pensée »³⁸.

Ce type différent de la pensée tillichienne par rapport à celle de Barth ne consiste pas tant cependant dans l'accentuation de la philosophie par opposition à la concentration théologique de Barth, comme on l'a trop souvent répété. Il s'agit plutôt ici d'une différence interne à la théologie elle-même ! Et l'on pourrait sans doute l'exprimer au mieux à l'aide des deux expressions *Extra Calvinisticum* et *Intra Lutheranum*³⁹.

32. Lettre inédite à Erich Seeberg, datée du 24 novembre 1928 ; in Brief-Archiv Renate Albrecht, Düren.

33. Cf. *G. W.*, VII, pp. 54-69.

34. BARTH, *loc. cit.*, p. 651.

35. Cf. *G. W.*, VII, pp. 247-262. — Cf. W. SCHUESSLER, « Die Jahre in New York I », in R. Albrecht / W. Schüssler ed., *Paul Tillich: Sein Werk*, Düsseldorf 1986, pp. 88-98, 89.

36. Cf. lettre à Kurt Leese du 7 juin 1938, in *E. W.*, VI, p. 305.

37. Il la définit plus tard comme une « théologie de la corrélation », dans une lettre inédite à Renate Albrecht, adressée du Japon en août 1960 ; in Brief-Archiv Renate Albrecht, Düren.

38. *E. W.*, V, p. 290.

39. Cf. *G. W.*, XII, pp. 59-60.

Alors que Barth accentue l'*Extra Calvinisticum*, c'est-à-dire la transcendance de Dieu face au monde, en faisant de Dieu le « tout autre », Tillich essaie toujours d'unir cet aspect à celui de l'*Intra Lutheranum* : d'après Tillich, Dieu est transcendant *et* immanent. Certes, il demeure aussi pour lui le « tout autre », dans le sens du « tout étranger », de l'inconditionné ; mais il est toujours en même temps le « tout près », ce qui nous concerne inconditionnellement. Dans ce sens, c'est plutôt la théologie de Tillich qui mérite le nom de « théologie dialectique ».