

Université de Montréal

« Le concept de religion dans les écrits de Paul Tillich de 1919 à 1925 »

Sybille Lepper-Hölzen

Faculté de théologie et des sciences religieuses

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de
l'obtention du grade de la maîtrise en théologie fondamentale**

**Prof. Jean-Claude Petit
Directeur de la maîtrise**

Avril 2004

Copyright, Sybille Lepper-Hölzen, 2004



BL

25

U54

2004

V.010

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

Ce mémoire intitulé

« Le concept de religion dans les écrits de Paul Tillich de 1919 à 1925 »

Sybille Lepper-Hölzen

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

...

président-rapporteur

...

directeur de recherche

..

membre du jury

Sommaire

Ce mémoire de la maîtrise porte sur le concept de religion développé de Paul Tillich de 1919 à 1925; il se compose de trois grandes parties.

La première constitue l'arrière-fond de la pensée de Tillich présentant essentiellement l'expérience de la Première Guerre mondiale vécue par Tillich comme l'expérience de l'abîme entre la religion et la culture l'incitant à définir de nouveau la religion. La confrontation de Tillich avec les idées de Schleiermacher présente également une étape significative de l'évolution de son concept de religion.

Dans une deuxième partie, il s'agit de comprendre comment Tillich développe ses thèses au sujet de la religion en étudiant notamment six de ses écrits significatifs de sa période allemande. La thèse la plus importante de Tillich c'est qu'il faut dériver le concept de religion du concept de Dieu. Nous tenterons de comprendre pourquoi Tillich préfère la désignation « l'Inconditionné » au mot « Dieu ». La religion est, selon lui, l'expérience de l'Inconditionné qui se vit tout autant dans les secteurs profanes. Ainsi, Tillich définit la religion comme « la fonction radicale » des secteurs de l'esprit de l'homme.

La troisième partie constitue une comparaison éclairante entre le concept de religion de Tillich et celui formulé par son contemporain Karl Barth. Malgré quelques points communs entre les deux approches, c'est l'idée de Barth d'une différence qualitative entre Dieu et l'homme qui amène le théologien à considérer vaine toute religion, à savoir toute tentative d'accéder à Dieu. Saisir le désaccord entre Barth et Tillich devrait nous aider à mieux comprendre la spécificité du concept tillichien de religion.

Mots clés : religion, le concept de Dieu, l'Inconditionné, la fonction radicale.

Summary

This Master's thesis is about the concept of religion developed by Paul Tillich in the period of 1919 until 1925. The thesis is set up in three major parts.

The first one is about the background of the thought of Tillich presenting essentially the experience of the First World War which was lived by him as one of the abysses between religion and culture and which was initiating him to redefine religion. In the context of the evolution of his concept of religion, the confrontation of Tillich with the thinking of Schleiermacher is from a higher signification.

In analysing particularly six important texts of the German period of Tillich, the second part is about to understand how Tillich is developing his thesis concerning religion. The most important thesis of Tillich is that the concept of religion is to derive from the concept of God. We will try to understand why Tillich prefers the designation 'the Unconditioned' instead of the word 'God'. Religion is, according to him, the experience of the Unconditioned which is lived in every sector of the human spirit. In this way, Tillich defines religion as the root of all functions concerning all sectors of the human spirit.

The third part contains an enlightening comparison between the concept of religion of Tillich and the one which is formulated by his contemporary Karl Barth. In spite of some common points between the two approaches, it is the idea of Barth of a qualitative difference between God and men which is leading the theologian to consider vain every religion, in other words, every attempt to reach God. To seize the discord of Barth and Tillich can help as to understand in a better way the specificity of the concept of religion of Tillich.

Keywords: religion, concept of God, the Unconditioned, the root of all functions.

Für Paul

Table des matières

Introduction.....	6
I. L'arrière-fond de la pensée de Tillich	11
a) Son expérience personnelle de la Première Guerre mondiale.....	11
b) L'influence de Schleiermacher.....	13
II. L'analyse des textes de Tillich de 1919-1925 sur le sujet de son concept de religion :.....	21
a) « Sur l'idée d'une théologie de la culture (1919) ».....	21
b) « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion (1922) »	29
c) « Kairos I » (1922)	41
d) « Justification et doute » (1924).....	53
e) « La philosophie de la religion » (1925).....	56
f) « Le symbole religieux » (1928)	66
III. Tillich et Barth	75
a) L'impact de la Première Guerre mondiale :.....	78
b) Deux conceptions de la religion :.....	82
Conclusion.....	96
Bibliographie	99

Paul Tillich (1886-1965)

Tillich est né le 20 août 1886 à Starzeddel dans la province de Brandenburg en Prusse Orientale. Il fait ses études (1904-1909) en théologie et en philosophie à Berlin, Tübingen et Halle. Il obtient en 1911 son doctorat en philosophie sur Schelling à l'Université de Breslau et en 1912 sa licence en théologie à l'Université de Halle. De 1911-1914, Tillich travaille comme vicaire dans la région de Berlin. Pendant la Première Guerre mondiale il est aumônier militaire (1914-1919). En 1919, il devient Privatdozent en théologie à l'Université de Berlin. Il enseigne ensuite la théologie systématique à Marburg (1924/25) et la philosophie de la religion à Dresden (1925-1929). En 1929, il succède à Max Scheler à Francfort. Le 13 avril 1933, Tillich est suspendu de ses fonctions par le régime national-socialiste. Il émigre aux Etats-Unis où il devient professeur de théologie au Union Theological Seminary à New York. Il donne des cours et des conférences en Allemagne (Marburg et Francfort en 1948; à l'Université Libre de Berlin en 1951). Il assume les Terry Lectures à Yale en octobre 1950. En 1954, il est professeur à Harvard et en 1962 à la faculté de théologie de l'Université de Chicago. Il meurt à Chicago le 22 octobre 1965.

Introduction

Paul Tillich (1886-1965) est assurément l'un des plus grands « théologiens » du XX^e siècle. Mais si nous devons comprendre le terme « théologien » par « spécialiste de l'étude des questions religieuses fondées sur les textes sacrés », les dogmes et les traditions, nous serions alors déjà tentés de dire que Tillich est *plus* qu'un théologien. Certains préfèrent à juste titre la désignation « penseur du religieux », tant Tillich ne se limite pas à l'étude et à la seule critique de la doctrine de l'Eglise, mais oriente largement sa réflexion vers la politique, la science, l'art, vers ce tout que Tillich nomme lui-même la culture.

Si Tillich emprunte à la philosophie ses outils conceptuels, s'il visite autant de domaines de l'esprit et de l'activité humaine, ce n'est ni un éparpillement ni une quelconque errance intellectuelle ; bien au contraire, cette vaste investigation répond au désir constant chez Tillich de saisir le sens et la nature de l'expérience religieuse – celle de l'Absolu, de Dieu –, une expérience qui, justement, se fait sur *tout* le terrain de l'existence humaine. Avant d'être une science normative imposant des règles de conduite humaine, la théologie devrait, selon Tillich, s'intéresser à chaque situation concrète vécue dans le tissu du réel.

Alors comment véritablement parler du sens de l'existence humaine en théologie, sinon en explorant tout ce réel qui implique l'être humain entier ? Car ce qui retient toute l'attention de Tillich est bien la question du sens dernier du réel, de la réalité ultime de l'homme face à Dieu. Et c'est justement initialement le terme « religion » qui recouvre l'attitude de l'homme devant Dieu. Mais à lire Tillich, cela semble clair : le chemin qui mène à cette reconnaissance du sens religieux, ce qui assure le sens même et le fondement de la vie, tout cela a été perdu.

C'est là que débute toute l'entreprise d'une redéfinition tillichienne de la religion que nous devons désormais étroitement associer à la culture, afin d'assurer à l'homme une réelle densité spirituelle et intérieure. Mais comment parler de l'homme devant Dieu ? Comment se prononcer sur le sens de l'existence humaine en théologie ? Telles sont les questions que Tillich se pose et pose par la même occasion à son lecteur.

Certes, le statut de la théologie a indéniablement changé et Tillich mesure sans détour les conséquences des Lumières, mais il affirme toutefois que la théologie ne doit surtout pas oublier pour autant de dire davantage Dieu de manière actuelle, en dialogue avec l'existence concrète de l'homme contemporain. La quête – ou la reconquête – du sens ne peut effectivement pas se mener sans ressaisir l'essence même de la culture humaine dans ses multiples expressions tels que l'art, la philosophie, ou la politique.

« Comment la réalité de la révélation se rapporte-t-elle à celle que nous connaissons et expérimentons, la foi à la pensée, la prière au travail, la religion à la culture, bref, Dieu au monde? Comment pouvons-nous vivre et témoigner de la réalité de Dieu dans celle du monde, de sorte que la réalité divine n'apparaisse pas comme une loi étrangère nous contraignant de l'extérieur ou d'en haut, mais qu'elle apparaisse comme quelque chose qui nous concerne ultimement et immédiatement et qui se réalise au milieu de nous? »¹

Plus encore, c'est une synthèse de la religion et de la culture qui doit être sérieusement considérée si l'on veut « tracer l'espace dans lequel la question de son existence quotidienne [celle de l'homme] (...) puisse devenir pleinement signifiante et, le cas échéant, recevoir une réponse »². C'est en effet le terrain de toute l'existence humaine qui est ici concerné et c'est pourquoi Tillich définit avant tout la religion comme l'*expérience* que fait l'homme de l'absolu au sein même de la réalité, dans

¹ [« Wie verhält sich die Wirklichkeit, die die Offenbarung erschließt, zu der Wirklichkeit, die wir erkennen und erleben, der Glaube zum Denken, das Gebet zur Arbeit, die Religion zur Kultur, kurzum Gott zur Welt? Wie können wir die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt so erfahren und bezeugen, daß sie nicht als ein fremdes Gesetz erscheint, das uns von außen oder von oben aufgezwungen werden soll, sondern als etwas, das uns unmittelbar und unbedingt angeht und mitten unter uns geschieht? »], Paul Tillich, « Ethik in einer sich wandelnden Welt » (1941) dans *Der Protestantismus: Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart, 1950, p. 196 dans Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München, Piper, 1996, p. 327.

² Cf. Jean-Claude Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich: Genèse et évolution. La période allemande 1919-1933*, Montréal, Éditions Fides, 1974, p. 10.

comme l'*expérience* que fait l'homme de l'absolu au sein même de la réalité, dans toutes ses dimensions. Mais l'Absolu manifeste à la fois sa présence dans le réel, dans le particulier et reste en même temps inaccessible, et c'est pourquoi l'expérience que l'homme réalise est nécessairement paradoxale.

Tel est alors le défi que Tillich pose à la théologie chrétienne : (re)trouver le lieu véritable de la révélation de Dieu, en tant que cette dernière offre, dans la reconnaissance de l'Absolu, l'occasion d'une appréhension saisissante du fondement de l'existence humaine.

La difficulté à laquelle nous nous trouvons confrontés dans cette étude est que Tillich ne livre pas une fois pour toutes et dans une approche systématique la définition de son concept de religion. Elle ne constitue pas l'objet d'un texte précis et déterminé de son oeuvre, mais se trouve au contraire développée au fil de ses textes, imbriquée aux autres questions que Tillich pose concernant la relation entre Dieu et l'homme (celle du lien entre la philosophie et la théologie, celle de la théologie et de la culture, celle de la conscience historique, etc.). L'enjeu de ce travail est alors de comprendre le concept de religion élaboré par Tillich et de montrer que son développement constitue l'arrière-fond permanent de ses textes. Il s'agit également de montrer comment Tillich envisage, par sa compréhension inédite de la religion, de combler le fossé existant entre la culture et la religion.

Le présent travail s'appuie sur un choix de textes de Tillich écrits pendant sa période allemande (1919-1933). Il s'agit de ses œuvres les plus marquantes dans lesquelles il présente son idée de la religion. Ces textes contiennent les développements fondamentaux de ce sujet sur lesquels ses écrits ultérieurs se fondent en grande partie. Nous mènerons notre étude d'une manière chronologique afin d'être au plus près du raisonnement de Tillich et de la compréhension de sa progression, tout particulièrement

concernant l'élaboration de son concept de religion. Évoquons déjà rapidement ces textes et leurs apports respectifs, puisque leur production marque la structure même de notre travail.

C'est dans la première de ses dix thèses du doctorat qu'il soutient en 1912 - « Der Religionsbegriff muß aus dem Gottesbegriff abgeleitet werden, nicht umgekehrt. »³ - qu'émerge le concept tillichien de religion.

En 1919, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » poursuit l'élaboration de sa proposition en tentant simultanément de définir la tâche de la théologie. La thèse de 1912 y est rapidement confirmée par la défense de l'idée qu'une définition de la religion ne peut pas être développée à partir de ses formes empiriques. A partir de la position soutenant que l'idée de Dieu forme la base de celle de la religion, Tillich exprime sa conviction que l'absolu peut non seulement être expérimenté dans le domaine religieux, mais tout autant dans le domaine séculier. Par conséquent, la religion ne peut pas être comprise comme une sphère à côté des autres comme l'éthique ou la morale, car elle est la fonction fondamentale de toutes les autres fonctions. Cette position constitue en même temps une critique de celle de Schleiermacher qui affirme radicalement dans son *Discours sur la religion* que pour saisir « la nature propre » de cette dernière, il faudrait « commencer par l'opposition tranchante dans laquelle elle [la religion] se trouve par rapport à la morale et à la métaphysique »⁴. La mesure du contraste entre les positions des deux penseurs est particulièrement éclairante.

Dans « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » publié en 1922, Tillich expose ensuite ce qu'il identifie comme le caractère paradoxal du

³ [« L'idée de religion doit être dérivée de l'idée de Dieu, non l'inverse. »], P. Tillich, *Mainworks* (= *MW*), vol 1, p. 25.

⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Discours sur la religion : A ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (1799), Paris, Éditions Mouton, 1944, p. 150.

concept de religion. Cette idée de « paradoxe » joue un rôle majeur dans sa définition de la religion.

L'aspect de l'historicité de la religion constitue l'objet de « Kairos I », également publié en 1922. On y rencontre le concept tillichien de « théonomie » perçu comme porteur du *telos* de la religion et occasion d'union idéale de la théologie et de la culture. Quant à « Justification et doute » de 1924, cet écrit est pour ainsi dire l'interprétation tillichienne de l'enseignement de la doctrine protestante de la justification. De cette façon, Tillich situe le doute à l'intérieur même de l'expérience religieuse.

« La Philosophie de la religion », publiée en 1925, démontre que, selon Tillich, la philosophie et la religion sont étroitement imbriquées. En partant du questionnement philosophique, il y traite plus précisément de l'essence de la religion.

« Le symbole religieux » (1928) défend la thèse selon laquelle les symboles sont la langue de la religion. La comparaison que nous établirons finalement entre Tillich et Karl Barth a pour but de mettre davantage en évidence la spécificité du concept tillichien de religion. Ce dialogue permettra, de plus, d'envisager plus facilement une perspective critique des arguments de Tillich.

I. L'arrière-fond de la pensée de Tillich

a) Son expérience personnelle de la Première Guerre mondiale.

La Première Guerre mondiale a un impact majeur sur la vie de Tillich. A cette époque, il développe en effet certaines idées importantes qu'il reprend constamment dans ses écrits ultérieurs, telles l'idée d'une synthèse entre la théologie et la religion, l'expérience de l'abîme et la notion de fondement divin, pour ne citer qu'elles. En 1914, motivé par l'idée de travailler comme aumônier militaire, Tillich est tout d'abord marqué d'un enthousiasme patriotique. Toutefois, cet enthousiasme se dissipe vite⁵. La grande souffrance et la misère sur le champ de bataille marquent profondément les pensées de Tillich. C'est à ce moment qu'il vit tout ce qui l'influencera plus tard et qui l'amènera à définir le concept de l'expérience du néant et du sens, en d'autres termes, de l'abîme et du fondement⁶. Il écrit par exemple :

« Das ganze vierjährige Erleben des Krieges riß den Abgrund für mich und meine ganze Generation so auf, daß er sich nie mehr schließen konnte. »⁷

L'effet de la Première Guerre mondiale entraîne aussi le déclin de la philosophie idéaliste, de la théologie libérale et finalement de la tendance culturelle du XIX^e siècle⁸. L'arrivée du nouveau siècle est marquée par la peur et le doute face à la foi. Suite aux douleurs et aux souffrances engendrées par la guerre, les peuples vivent l'expérience du non-sens causée par la perte de la foi. De nombreuses notes du journal personnel de Tillich, mais aussi celles contenues dans ses prédications, révèlent qu'à cette époque ses

⁵ Cf. Renate Albrecht/Werner Schüßler, *Biographie de Paul Tillich*, dans *Paul Tillich : Documents biographiques*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, pp. 130-131.

⁶ Cf. Paul Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » dans *La dimension religieuse de la culture : écrits du premier enseignement, 1919-1926*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1990, p. 36.

⁷ [« L'expérience de quatre ans de guerre a ouvert pour moi et pour toute ma génération l'abîme d'une telle manière qu'il n'a pas pu se fermer. »], Paul Tillich, *Auf der Grenze* dans *Gesammelte Werke (= GW)*, vol. 12, p. 34.

⁸ Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott, op. cit.*, p. 328.

idées principales (que nous avons déjà mentionnées plus haut), qui se basent sur ce qu'il a vécu pendant la guerre, commencent à émerger. L'évolution de son écrit « Justification et doute » de 1924⁹, par exemple, se trouve déjà dans une lettre circulaire (*Rundbrief*) de Wingolf¹⁰, dans laquelle il décrit la dialectique existant entre ses sentiments optimistes et pessimistes, les choses matérielles et l'esprit. On retrouve ces idées sous les termes des concepts de bipolarité de l'existence, de non-existence et de développement du doute.

La période de la guerre influence Tillich dans des nombreux domaines de sa vie. C'est ainsi à cette époque qu'il s'ouvre à l'art :

« So wurde die Entdeckung der Malerei für mich von entscheidender Bedeutung. Sie geschah während der vier Kriegsjahre als Reaktion gegen das Grauenvolle, Hässliche und Lebenszerstörende des Krieges. Aus der Freude an kümmerlichen Reproduktionen, die in Feldbuchhandlungen erhältlich waren, entwickelte sich ein systematisches Studium der Kunstgeschichte. »¹¹

Tillich témoigne à plusieurs reprises des bienfaits de l'art sur sa personne. Cette découverte l'amène, dit-il, à « être saisi d'une façon ultime ». Par des œuvres des grands artistes tels que Picasso ou Botticelli, Tillich apprend que la gloire et la sainteté de Dieu se trouvent aussi dans tous les autres domaines de l'esprit et de l'activité de l'homme¹². La culture et la religion sont, selon lui, inséparables. Cette opinion particulière de Tillich est d'ailleurs à l'origine de son écrit intitulé « Sur l'idée d'une théologie de la culture ».

⁹ Cf. P. Tillich, *MW*, vol. 6, pp. 83-97.

¹⁰ « Wingolf » est une association d'étudiants chrétiens qui a été fondée en 1844. Le nom « Wingolf » est emprunté aux « odes » de Friedrich Gottlieb Klopstock et signifie « temple de l'amitié ». Cf. Wingolf Homepage, Site web de l'association d'étudiants Wingolf, <http://www.wingolf.org>.

¹¹ [« Elle [la découverte de la peinture], eut lieu durant la Première Guerre mondiale, comme en réaction à l'horreur, à la laideur et au caractère destructeur de la guerre. Le plaisir que me procuraient même les pauvres reproductions en vente dans les librairies militaires se transforma en une étude systématique de l'histoire de l'art. »], P. Tillich, *GW*, vol. 12, p. 21.

¹² *Ibid.*

Un trait caractéristique de la théologie de Tillich qui consiste « à (...) relier l'évangile à la vie quotidienne »¹³ se construit lors de ses prédications au cours de la guerre. En d'autres mots, le théologien souligne l'importance de considérer la situation actuelle de l'homme afin de saisir son rapport à la religion. On comprend ainsi que l'historicité joue un rôle majeur dans le concept de religion de Tillich. « Historicité et religion » veulent dire que Dieu est transcendant dans l'histoire de l'homme. Dans son écrit « Kairos I » de 1922, Tillich décrit cette relation et illustre sa vision d'une harmonie parfaite entre Dieu et le monde. On peut donc dire que de la Première Guerre mondiale a eu une grande influence sur le jeune Tillich. Cette période a été une occasion pour lui de réfléchir, de s'interroger, de s'enrichir et de changer son opinion sur la religion.

b) L'influence de Schleiermacher

L'influence de Schleiermacher sur Tillich s'observe clairement dans les écrits de ce dernier. Toutefois, Tillich présente certaines conceptions divergentes de celles de Schleiermacher. Mais avant d'aller plus loin dans la comparaison des idées de Tillich et de Schleiermacher, voyons d'un peu plus près qui était cet autre grand théologien.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) est l'un des théologiens les plus importants du XIX^e siècle. Ses œuvres ont marqué de façon décisive le chemin de la théologie protestante. De nos jours, les études de théologie lui doivent, entre autres, la discipline de la théologie pratique, dont on ne peut plus faire abstraction. L'un de ses écrits les plus importants, les « Discours sur la religion »¹⁴, annonce d'une certaine

¹³ [« (...) die Botschaft auf die jeweilige Situation zu beziehen. »], Andres Rössler, « Der erste Weltkrieg (1914-1918) » dans *Paul Tillich - Sein Werk*, Renate Albrecht/Werner Schüssler, éd. par Renate Albrecht, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986, p. 36.

¹⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, éd. par Günter Meckenstock, Berlin, New York, Walter De Gruyter, 2001.

façon la fin de la philosophie des Lumières et représente le début d'une nouvelle théologie. L'esprit du temps de la philosophie des Lumières, imprégné de l'idée de raison toute puissante, a favorisé l'émergence du matérialisme, du rationalisme et de l'athéisme comme des doctrines dignes d'être suivies. Les sciences humaines comme l'art, la musique ainsi que la religion étaient peu estimées.

A la fin du XVIII^e siècle, époque du romantisme, Schleiermacher vit à Berlin. Au cours de cette période, le romantisme s'établit d'abord comme une sorte de « mouvement opposé » au rationalisme dominant. Sous l'influence du romantisme, le but de Schleiermacher est de valoriser à nouveau l'homme et son individualité. La période de la philosophie des Lumières prend pour Tillich un sens semblable à celui de Schleiermacher. Selon Tillich, l'époque de la philosophie des Lumières symbolise le début d'une crise de la religion. Au début du XX^e siècle, Tillich vit à une époque où les conséquences de la philosophie des Lumières sont encore très perceptibles. Sur ce point, Tillich et Schleiermacher se retrouvent. Ils sont tous deux animés des mêmes sentiments concernant la redéfinition de l'idée de religion. Ils souhaitent tous deux lui procurer une nouvelle place dans la vie des hommes. Toutefois, Tillich s'éloigne ensuite de la pensée de Schleiermacher et critique deux points essentiels en ce qui concerne le concept de religion du philosophe. Il faut tout d'abord savoir que Schleiermacher voit l'esprit humain comme une entité qui se compose de différents éléments (comme la morale, l'esthétique, la religion, etc.). Ainsi, il déclare que la religion fait partie de ces différents éléments de l'esprit et considère celle-ci comme un élément indépendant des autres. A l'inverse, pour Tillich, la religion n'est pas un simple élément de l'esprit humain au même titre que les autres, mais plutôt la base de tout ; elle est présente et incluse dans la morale, dans l'esthétique et dans toutes les autres fonctions de l'esprit. Juxtaposer la

religion à d'autres domaines de l'esprit signifierait, selon lui, la détruire. Schleiermacher développe ensuite sa compréhension de Dieu par une définition de la religion. Tillich, lui, s'oppose à cette thèse en exprimant exactement le contraire : il est d'avis qu'il faut dériver le concept de religion du concept de Dieu, et non pas l'inverse. Ce sont là les points principaux de la critique de Tillich à la conception de Schleiermacher. Il serait cependant utile de développer davantage. Revenons tout d'abord au premier point de divergence entre les deux théologiens, celui concernant l'esprit humain et la religion. Dans son œuvre « Les discours sur la religion », Schleiermacher traite principalement du sujet de la religion dans le deuxième et le cinquième discours. Nous nous intéresserons surtout au deuxième discours qui s'intitule : « Sur l'essence de la religion ».

Rappelons déjà que Schleiermacher a renouvelé le concept de religion en affirmant que ce dernier est une composante distincte des autres. Selon lui, un « homme bien cultivé » doit connaître la religion au même titre que l'art, la politique, etc. C'est d'ailleurs pour cette raison que les textes du philosophe s'adressent « aux gens cultivés qui méprisent la religion »¹⁵. Selon Schleiermacher, la religion n'existe plus dans sa forme pure. Elle existe seulement sous la forme d'un syncrétisme constitué des deux théories suivantes : la métaphysique et la morale, par lesquelles son essence a été diluée. Or, selon lui, on ne peut déduire la religion ni de la métaphysique ni de la morale. Elle existe plutôt de manière autonome à côté de la pensée (la métaphysique) et des actes (la morale) de l'homme. Chacun de ces trois domaines de l'esprit, soit la métaphysique, la morale et la religion, se distingue des autres par son essence. Selon Schleiermacher, la

¹⁵ F.D.E Schleiermacher, *Discours sur la religion: A ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (1799), *op. cit.*

religion est *intuition et sentiment*, ce qui s'avère sans lien direct avec la morale ou la métaphysique¹⁶. Sans la religion, l'homme serait, pour ainsi dire, incomplet.

Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. (...) sie will im Menschen nicht weniger als in allem andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, (...)»¹⁷.

Tillich, lui, n'est pas d'accord pour dire que la religion forme uniquement un des principaux domaines de l'esprit de l'homme. Selon lui, la religion n'est pas seulement un sentiment, elle est d'abord et avant tout une expérience avec Dieu.

« (...) aber Gefühl begleitet jede Funktion; also ein bestimmtes Gefühl; etwa für das Universum; aber damit ist es nicht mehr Funktion sondern der Gegenstand, der die Religion bestimmt. »¹⁸

Par conséquent, selon le concept de religion de Schleiermacher, la religion deviendrait une fonction de l'esprit à côté des autres. Cependant, d'après Tillich, la religion est *la base* de tous les autres domaines de l'esprit et il ne faut pas qu'on la range à côté de ces autres domaines. La différence que présente Tillich par rapport à la position de Schleiermacher révèle le noyau de son concept de religion. Selon Tillich, la religion est à expérimenter dans chaque domaine et dans chaque sphère de l'esprit humain. Attribuer un second ou troisième rang à la religion encouragerait son effacement. De plus, le fondement de toutes les fonctions de l'esprit serait en même temps anéanti. Tillich continue à développer cette pensée dans sa conception de la religion comme *l'expérience de la dimension de profondeur* de toutes les autres fonctions spirituelles. Il ne se range pas derrière l'avis de Schleiermacher qui considère la métaphysique et la

¹⁶ Cf. Gerhard Ebeling, « Zum Religionsbegriff Schleiermachers (1983) » dans *Wort und Glaube*, Bd. IV, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, pp. 61-62.

¹⁷ [« En son essence, elle n'est ni pensée ni action, mais contemplation intuitive et sentiment. Elle veut contempler intuitivement l'Univers. (...) Elle veut, elle, dans l'homme, non moins que dans tout autre être particulier et fini, voir l'Infini, le décalque, la représentation de l'Infini. »], Schleiermacher, *Über die Religion*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁸ [« (...) le sentiment accompagne chaque fonction; ce doit donc être un sentiment déterminé, par exemple le sentiment de l'univers. Ce n'est donc plus la fonction, mais l'objet, qui détermine la religion. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 75.

morale comme deux des trois principaux éléments de l'esprit. Selon Tillich, une telle séparation n'existe pas vraiment. La métaphysique et la morale se trouvent à l'intérieur de la religion car celle-ci est le fondement de tous les autres domaines spirituels.

Abordons maintenant les conceptions de Dieu qu'ont respectivement Tillich et Schleiermacher. Commençons par celle de Schleiermacher. On comprend la position de Schleiermacher qui définit Dieu à partir de la religion, puisqu'il la présente comme étant le noyau de ses idées théologiques :

« 'Anschauen des Universums', ich bitte Euch, befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Form der Religion (...) »¹⁹.

Afin de saisir plus aisément la définition de la religion de Schleiermacher, il faut ajouter les énoncés suivants à sa définition précédente de la religion :

« (...) und so alles Einzelne ein Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion. »²⁰

Ce premier énoncé montre que la définition de la religion de Schleiermacher commence par l'individu. Quand Schleiermacher dit que la religion signifie « prendre le conditionné comme une illustration de l'univers », il veut exprimer que l'Infini, c'est-à-dire Dieu, se communique à travers chaque conditionné, soit à travers chaque individu. De cette façon, chaque être participe à l'Infini. L'individu est, lui aussi, considéré comme une partie du tout, une partie de l'Infini. En d'autres mots, on peut dire que le principe du macrocosme se retrouve aussi dans le microcosme. Ce rapport entre l'individu et l'Infini se présente de manière beaucoup plus étroite dans une autre partie de la définition de Schleiermacher sur la religion :

¹⁹ [« 'Intuition de l'univers', familiarisez-vous avec ce concept, je vous le demande, il est le pivot de tout mon discours, la forme la plus générale et la plus haute de la religion (...) »], F.D.E Schleiermacher, *Über die Religion, op. cit.*, p. 81.

²⁰ [(...) prendre chaque chose particulière comme une partie du tout, chaque chose limitée comme une représentation de l'infini, c'est là la religion. »], *ibid.* p. 82.

« Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen des einen Gottes vorstellen, das ist Religion, (...) »²¹

L'homme se trouve alors dans un monde où Dieu agit directement. Dieu se manifeste dans chaque conditionné, et chaque conditionné participe au divin. Dieu et l'homme se situent l'un dans l'autre. La définition de la religion de Schleiermacher en tant qu'*intuition de l'univers* se précise donc davantage ici. L'individu qui possède l'intuition de l'univers réalise, par le fait même, qu'il est une partie de cet univers. L'émergence du phénomène de l'intuition de l'univers représente, selon Schleiermacher, le moment de la naissance du concept de religion chez l'individu. Le fait de s'ouvrir à cette intuition est le chemin qui mène à Dieu. Par le fait de percevoir, de comprendre et de recevoir l'univers, autrement dit Dieu, l'homme est immédiatement touché. Il est touché par ce que Schleiermacher appelle

« (...) spezifische religiöse Gefühle(...) wie Ehrfurcht, Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid und Reue. »²²

Ainsi, on peut dire que Schleiermacher développe l'idée de Dieu à partir de son concept de la religion, puisque l'homme parvient à Dieu par la religion²³.

Mais le jeune Tillich présente exactement la thèse inverse selon laquelle le concept de religion ne peut seulement se comprendre qu'à partir de celui de Dieu²⁴. Étant donné sa définition de Dieu comme « Inconditionné », il arrive à la présupposition que le concept de religion doit être dérivé du concept de Dieu. En effet, l'appellation « religion » découle d'une définition construite par l'homme. Selon Tillich, il faut donc être conscient que le fait de nommer l'idée « religion » par un mot limite déjà l'essence

²¹ [« Représenter tous les faits qui se produisent dans le monde comme actions du Dieu unique, voilà ce qu'est la religion, (...) »], *ibid.* p. 82.

²² [« (...) des sentiments spécifiquement religieux (...) comme le respect, l'humilité, l'amour, la gratitude, la compassion et le repentir »], G. Ebeling, « Zum Religionsbegriff Schleiermachers (1983) », *op. cit.*, p. 69

²³ *Ibid.* p. 69.

²⁴ [« Der Religionsbegriff muß vom Gottesbegriff her verstanden werden und nicht umgekehrt. »], P. Tillich, *MW*, vol. 1, p. 25.

même de la religion. C'est seulement à travers cette prémisse que le terme « religion » contient un paradoxe qui consiste à faire de l'Absolu quelque chose de conditionné. Le conditionné signifie le fini, tel l'être humain. Chaque existence est finie et limitée, contrairement à Dieu, qui est inconditionné et éternel. Conséquemment, notre langage est également conditionné. Si l'on prend en compte le paradoxe entre le conditionné et l'Inconditionné, le terme religion devient acceptable et utilisable aux yeux de Tillich.

« Die Religion ist kein Gefühl, sondern ein Verhalten des Geistes, in der Praktisches, Theoretisches und Gefühlsmäßiges in komplexer Einheit verbunden sind. »²⁵

Nous venons de noter des divergences majeures entre les deux théologiens, mais il importe aussi de souligner quelques points qui les rapprochent. Les ressemblances entre Tillich et Schleiermacher laissent entrevoir l'héritage de ce dernier dans les écrits de Tillich.

Ainsi, chez Tillich comme chez Schleiermacher, la distinction entre « objet et sujet », soit entre l'homme et Dieu, est abolie. Ainsi, Dieu transcende l'homme. Chez Schleiermacher, cela signifie que l'individu se situe dans une relation « entrelacée » avec l'Infini. Toutefois, l'individu ne disparaît pas dans l'Infini ou l'univers ; l'univers englobe plutôt l'individu²⁶. Pour Tillich, l'homme se trouve dans une relation ambiguë. D'un côté, il est uni à l'Inconditionné, parce que Dieu lui donne son existence et, d'un autre côté, il est séparé de lui car son existence est finie, contrairement à Dieu qui, lui, est infini. Les critiques voyaient ainsi dans le discours de Schleiermacher un glissement dangereux vers le panthéisme. Mais malgré le fait que Schleiermacher comprenne l'univers comme un macrocosme qui se reflète dans un microcosme, il ne nie pas l'existence d'un monde au-delà du nôtre.

²⁵ [« La religion n'est pas un sentiment, mais une attitude de l'esprit dans laquelle le pratique, le théorique et le sentiment constituent une unité complexe. »], P. Tillich, *MW*, vol. 2, p. 73.

²⁶ Cf. G. Ebeling, « Zum Religionsbegriff Schleiermachers (1983) », *op. cit.*, p. 59.

Chez Tillich, la séparation entre le sujet et l'objet n'existe pas non plus; le fait de vivre l'expérience de l'Inconditionné permet à l'homme d'y participer. Objet et sujet sont étroitement imbriqués l'un dans l'autre. La thèse de Tillich, renforcée par son refus de toute idée du supranaturalisme²⁷, a aussi été perçue comme étant du panthéisme. Il est vrai que Tillich se prononce en faveur de la transcendance de Dieu à l'égard de chaque existence, mais pour lui aussi, Dieu se trouve en même temps hors de notre monde. Les critiques ne sont pas justifiées, ni pour Tillich, ni pour Schleiermacher. La critique de Tillich a porté sur le fait que Schleiermacher limitait la religion à une sphère de l'esprit de l'homme et qu'il développait son concept de Dieu à partir de la religion. Le désaccord de Tillich sur ces points l'a stimulé à développer sa théorie et à faire évoluer le concept de religion. C'est pourquoi nous nous tournons maintenant, pour notre analyse du concept de la religion, au premier écrit de Tillich dans lequel il rédige les grandes lignes de sa compréhension de la religion.

²⁷ L'attitude négative envers le supra-naturalisme se comprend surtout dans la confrontation avec l'opinion opposée de Barth.
Cf. Gunther Wenz, « Tillichs Kritik des Supranaturalismus » dans *Tillich im Kontext: Theologiegeschichtliche Perspektiven*, dans *Tillich - Studien*, vol. II, éd. par Prof. Dr. Dr. Werner Schüssler et Prof. Dr. Erdmann Sturm, Münster, Hamburg, London, LIT Verlag, 2000, p. 183-206.

II. L'analyse des textes de Tillich de 1919-1925 sur le sujet de son concept de religion :

« Sur l'idée d'une théologie de la culture » compte au nombre des écrits les plus importants de Tillich. Dans cet écrit, il présente sa première ébauche d'une compréhension de la religion. Certaines des idées centrales qu'on y rencontre se profileront dans toute son œuvre ; citons à nouveau, par exemple, la relation existante entre la religion et la culture, et la religion comme expérience religieuse fondamentale. A beaucoup d'égards, la pierre angulaire est ici posée pour une nouvelle définition de la religion. Nous nous proposons de déchiffrer le langage philosophique de Tillich dans ce texte afin d'illustrer son concept de la religion et nous élaborerons les grandes lignes de ce que l'auteur nous dit de son idée de religion.

a) « Sur l'idée d'une théologie de la culture (1919) »²⁸

En 1919, Tillich présenta son écrit « Sur l'idée d'une théologie de la culture » dans le cadre d'une conférence de la société-Kant à Berlin. Elle se concentre surtout sur le rapport entre la théologie et la culture et sa thèse principale est la possibilité d'une expérience religieuse dans le domaine séculier. Elle constitue le fondement d'une synthèse entre la religion et la culture. Par « culture », Tillich entend toutes les expressions des sphères spirituelles de l'homme comme la morale, l'éthique, l'esthétique, etc. La préoccupation de Tillich pour la synthèse entre la religion et la culture s'explique en majeure partie dans sa biographie. Après la Première Guerre

²⁸ Cf. P. Tillich, *MW*, vol. 4, pp. 69-85.

mondiale, la culture se sépare de la religion. Elle ne fait plus partie de la vie quotidienne de l'homme. La religion est alors réduite aux domaines familial et ecclésial. Ce texte expose alors le projet de Tillich d'unifier culture et religion. Ce projet est motivé par l'idée de rapprocher de nouveau la religion de l'homme, après des années de crise religieuse.

Afin de démontrer que la culture et la religion ont besoin l'une de l'autre, voici une des thèses les plus importantes et les plus fondamentales de Tillich quant à la définition de la religion :

« Religion ist die Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit »²⁹

La religion est ainsi une expérience de l'homme avec Dieu. Tillich ne parle pas directement de Dieu et de l'être humain mais développe son propre vocabulaire pour les désigner. Il appelle Dieu « l'Inconditionné » ou « l'Être-même ». Selon lui, cette désignation exprime le mieux ce qu'il comprend de Dieu. Nous rencontrerons l'évolution du concept d'« Inconditionné » dans son écrit « Le dépassement de la religion dans la philosophie de religion » que nous étudierons plus loin. Tillich décrit l'expérience de l'homme avec Dieu d'une manière ontologique. Il parle de l'homme comme un « étant » qui englobe tout ce qui existe³⁰. L'expérience de l'être humain avec l'Inconditionné s'avère un « événement choc »³¹. Dans sa rencontre avec l'Inconditionné, l'homme se rend compte de la finitude de son être. Il constate sa

²⁹ [« La religion est l'expérience de l'Inconditionné, c'est-à-dire l'expérience de la réalité absolue sur la base de l'expérience du néant absolu. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 74.

³⁰ Paul Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » dans *Paul Tillich, La dimension religieuse de la culture : écrits du premier enseignement, 1919-1926*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1990, p. 36.

³¹ Dans sa Théologie systématique, Tillich appelle cette expérience « choc ontologique » (*ontologischer Schock*). Tillich lui-même se réfère à l'œuvre de Otto dans son explication de cet événement. Cf. Paul Tillich, *Théologie Systématique, Introduction, Première Partie : Raison et Révélation*, vol I, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2000, pp. 158-159.

finitude dans l'expérience du néant absolu, du non-sens, dans la menace du « non-être » (c'est-à-dire le non radical divin). En même temps, il expérimente que le néant est surmonté par l'Inconditionné que Tillich appelle aussi, dans sa terminologie ontologique, « la substance de l'être », un « supra-étant » qui se trouve au-delà de chaque existence. L'Inconditionné est la réalité de sens (*Sinnwirklichkeit*), le sens même qui ébranle d'abord tout et qui construit de nouveau. L'Absolu donne à chaque existence un sens (c'est-à-dire le oui radical divin)³². De cette façon, l'homme est en même temps séparé et uni à l'Inconditionné. D'un côté, l'homme participe à l'Inconditionné par le simple fait qu'il « est », c'est-à-dire par son existence. D'un autre côté, il est séparé de Lui, car l'être humain n'est pas comme l'Être absolu, éternel et infini, mais limité et fini³³. Il en résulte que l'expérience de l'Inconditionné est d'un caractère *paradoxal* en raison du « non radical » divin et du « oui radical » que l'homme expérimente, c'est-à-dire que l'Absolu manifeste à la fois sa présence dans le réel et le particulier mais maintient en même temps son altérité³⁴. Tillich désigne cette expérience comme étant *l'expérience fondamentale religieuse*³⁵.

La description que réalise Tillich de l'expérience fondamentale religieuse démontre clairement l'influence de Rudolph Otto (1869-1937). Dans son oeuvre « Le Sacré »³⁶, Otto retrace la rencontre avec ce qu'il appelle « *le Sacré* » ou « *le Numineux* » comme *mysterium tremendum* et *mysterium fascinosum*³⁷. D'une part, la rencontre avec le Sacré (le terme d'Otto pour désigner Dieu) est saisissante, elle est d'ailleurs caractérisée par

³² Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 36.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Rudolf Otto, *Le sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, d'après la 18^e éd. allemande, revue par l'auteur, Paris, Payot, 1949.

³⁷ Rudolf Otto décrit dans son oeuvre « Le Sacré », la rencontre avec l'Inconditionné, ce qu'il appelle « Le Sacré », comme « *mysterium tremendum* » qui est en même temps un « *mysterium fascinosum* ». L'image du choc chez Tillich se laisse bien comparer avec le « *mysterium tremendum* » de Otto, la menace de la non-existence. Les deux expressions d'Otto décrivent deux espèces différentes de sentiments de l'homme lorsqu'il vit l'expérience du Sacré.

Cf. R. Otto, *Le sacré*, *op. cit.*, p. 29.

une crainte respectueuse qui donne le frisson, et, d'autre part, l'homme se sent simultanément attiré par le Sacré d'une façon mystérieuse³⁸. La ressemblance avec la description de Tillich de l'expérience de l'être et du non-être est ici évidente.

Derrière la description de l'expérience fondamentale religieuse, nous retrouvons la thèse principale de Tillich concernant la religion et sur laquelle repose son idée d'une osmose entre religion et culture: la compréhension du concept de religion rendue possible par celle, irréversiblement préalable, du concept de Dieu³⁹. Il s'agit de l'une de ses premières thèses, rédigée en 1912. Elle se confirme dans sa description de la religion comme expérience religieuse fondamentale. Dieu est l'Inconditionné, qui unit en soi le non radical et le oui radical. Si Tillich définit la religion comme l'expérience de l'Absolu, il en résulte que la détermination de Dieu comme l'Absolu ou l'Inconditionné la précède. Nous pouvons alors dire, que Tillich dérive son idée de religion de celle qu'il a de Dieu. La compréhension de Dieu comme l'Inconditionné est alors l'« a priori » de la religion.

Selon Tillich lui-même, sa définition de la religion se caractérise par un élément incontournable. L'expérience de l'Inconditionné ne se limite pas seulement au domaine religieux mais s'étend au domaine séculier. Autrement dit, l'homme peut non seulement rencontrer Dieu dans l'Eglise et dans d'autres domaines religieux, mais également dans chaque autre sphère spirituelle, c'est-à-dire dans la culture, par exemple⁴⁰. Tillich expérimente surtout l'Absolu à travers l'art. Il existe plusieurs documents dans lesquels il raconte sa perception de différents tableaux. Tillich considère ainsi le *Guernica* de

³⁸ *Ibid.* p. 58.

³⁹ Cf. P. Tillich, *MW*, vol. 1, p. 25.

⁴⁰ Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 35 et suivantes.

Picasso comme l'un des plus grands chefs d'œuvre du protestantisme⁴¹. Son saisissement est si profond qu'il décrit cette expérience comme une véritable révélation⁴². Un tableau, même s'il est profane, peut nous toucher plus profondément qu'aucun autre tableau religieux n'aurait jamais pu le faire; une pièce musicale profane peut saisir notre âme comme la plus belle des musiques sacrées. Selon Tillich, ce qui nous touche si profondément à travers les différents domaines de la culture est Dieu, l'Absolu. Tillich souligne que la religion n'est pas seulement un sentiment, dans le sens de Schleiermacher⁴³, et l'expérience fondamentale religieuse nous rappelle aussi à un état extatique. Néanmoins, le sentiment joue un rôle subordonné dans les écrits de Tillich. Le sentiment ne peut pas être considéré comme l'élément caractéristique de la religion parce que chaque événement dans la culture est accompagné de sentiment⁴⁴. La religion se compose plutôt de plusieurs éléments différents, le « pratique », le « théorique » et le « sentiment »⁴⁵. Le sentiment devient un sentiment spécifique religieux uniquement dans son unité avec le théorique et le pratique⁴⁶. Le théorique et le pratique, dont Tillich parle ici, se réfèrent aux formes de l'expression de la religion dans la culture. Elle peut se manifester dans une certaine théorie, dans un certain point de vue, qui se concrétise dans un comportement pratique, des dogmes et leur exécution dans l'Eglise par exemple. La distinction qu'effectue Tillich entre le théorique et le pratique classe les actes de l'esprit dans le domaine intellectuel-esthétique (le théorique) ou dans le domaine individuel-social éthique (le pratique)⁴⁷. Tillich qualifie les deux catégories d'actes de l'esprit humain d'*actes religieux*. Ils sont la concrétisation

⁴¹ Cf. Jean-Paul Gabus, *L'introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, pp. 142-144.

⁴² Cf. P. Tillich, *GW*, vol. 9, p. 345. (Nous notons que l'exemple de Picasso concerne Tillich pendant sa période américaine).

⁴³ Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 34.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* pp. 34-35.

de la religion dans le monde, à savoir que la religion ne peut exister qu'en se servant de la fonction de la culture qui est ce par quoi la religion s'exprime.

Dans ce contexte, il est important de bien comprendre la différence entre *l'acte religieux* et *la qualité religieuse*. L'acte religieux est l'actualisation de la religion dans le monde. La qualité religieuse se trouve dans cet acte. Autrement dit, c'est l'Inconditionné qui se manifeste dans chaque acte spirituel de l'homme. Cela s'explique après la définition de la religion de Tillich. Si la religion est l'expérience de l'Absolu et si cette expérience se réalise en son existence à travers l'acte religieux, il en résulte que chaque actualisation de la religion contient également l'Absolu.

Revenons maintenant à la synthèse réalisée entre le principe religieux et la fonction de la culture. Selon Tillich, cette synthèse ne crée pas une sphère religieuse à côté des autres domaines de l'esprit humain. Concevoir un domaine religieux particulier signifierait juxtaposer la religion à côté de la morale et l'éthique, etc. De cette juxtaposition résulterait l'existence d'une double vérité, une profane et une religieuse. Par conséquent, la religion ne serait plus absolue. Elle serait détruite :

« Die Doppelheit muß unter allen Umständen aufgehoben werden; sie ist unerträglich, sobald sie ins Bewußtsein tritt; denn sie zerstört das Bewusstsein. »⁴⁸

L'événement du « non radical » et du « oui radical » de l'Inconditionné se manifeste dans toutes les autres sphères de l'esprit humain; la religion pénètre tous les autres domaines⁴⁹. L'Absolu devient alors transcendant à travers la culture. Le concept de religion de Tillich ne signifie pas seulement une synthèse de la religion et de la culture ; mais la religion et la culture se trouvent plutôt dans un rapport de dépendance mutuelle.

⁴⁸ [« Cette dualité demande de toute manière à être surmontée; elle est insupportable sitôt qu'elle devient affaire de conscience; car elle détruit la conscience. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p.74.

⁴⁹ Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 36.

Nous avons mis en évidence le fait que la religion se sert de la culture pour pouvoir exister par un chemin matériel (le pratique) ou spirituel (le théorique)⁵⁰. Tillich parle des différentes variantes de la culture, des *formes* de la culture. La musique, la peinture, la politique sont différentes formes que peut prendre la religion. Les formes constituent « l'enveloppe extérieure » de la religion. Elles ont besoin de la religion, car elle constitue leur *contenu*. Sans contenu, les formes n'ont rien à exprimer; elles sont nécessairement des formes vides, c'est-à-dire des formes absurdes⁵¹. Le contenu est la substance qui les remplit. En résumé, la culture est la forme de la religion et la religion est la substance de la culture⁵².

A la forme et au contenu s'ajoute un troisième élément que Tillich appelle *la teneur*. Le terme tillichien de « teneur » doit se comprendre comme la substance déterminée qu'un corps contient, comme par exemple la teneur du sang en hémoglobine ou celle du vin en alcool. La teneur correspond, dans ce contexte, à l'Inconditionné qui se médiatise par la forme. La teneur de l'Absolu est cependant si puissante qu'elle semble faire « briser » la forme. Cependant, l'Inconditionné ne détruit pas la forme, il s'agit d'un acte d'irruption (*Durchbruch*) de l'Inconditionné⁵³. Ainsi, la forme profane devient une forme religieuse. Tillich décrit le rapport entre la teneur et la forme à l'aide du modèle d'une ligne. Une extrémité de la ligne présente la forme pure, l'autre la teneur pure. La ligne tracée entre les deux pôles indique que la forme et la teneur forment toujours une unité⁵⁴. Un exemple, donné par Tillich dans « Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur »⁵⁵, un texte que nous empruntons ici à sa période américaine, illustre

⁵⁰ Cf. J.P. Gabus, *L'introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, *op. cit.*, p. 33.

⁵¹ Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 37.

⁵² *Ibid.* p. 38.

⁵³ *Ibid.* p. 37.

⁵⁴ *Ibid.* p. 37.

⁵⁵ [« Sur la théologie des arts plastiques et de l'architecture »]

l'idée d'une forme profane qui devient l'organe récepteur dans lequel la teneur, soit le sens absolu, fera irruption.

« Ein katholischer Priester - darin protestantsicher als viele Protestanten- bat den großen französischen Kubisten Braque, ihm einen Fisch, das alte Symbol des Christus, für die Kirche zu malen. Braque lehnte ab, als einer, der außerhalb des Christentums stünde. Der Priester bestand auf seiner Bitte und forderte nichts als einen Fisch, wie ihn Braque sonst auch malen würde. Er meinte, daß in einem profan gemalten Fisch von Braque mehr religiöse Ausdruckskraft läge als in einem unehrlich an Symbolik angepaßtes Bild. Der expressiv bestimmte Stil von Braque machte das möglich. »⁵⁶

Pour Tillich, c'est notamment le style de l'expressionnisme qui essaie d'habiller la teneur d'un « manteau » qui correspond à l'expérience de la brèche, la mise en forme de ce qu'est et de ce qui provoque ce bouleversement. En même temps, on a l'impression que l'Inconditionné, c'est-à-dire la teneur, se trouve en contradiction avec les formes de notre monde, car il est simplement hors de nos dimensions⁵⁷. A l'exemple de Braque, on constate que la culture ne doit pas nécessairement être influencée par la religion pour recevoir la brèche de l'Inconditionné⁵⁸.

Tillich souligne ensuite que la religion ne doit pas être imposée par un système hiérarchique. Selon lui, l'hétéronomie (l'imposition des lois de l'extérieur) de l'Eglise catholique fut responsable de la séparation de la culture et de l'Eglise⁵⁹. Mais une indépendance absolue de la culture limitait la religion à la vie privée de l'homme, comme c'était par exemple la situation à l'époque des Lumières. Tout de même, il est nécessaire que l'autonomie de la culture soit maintenue, car cette dernière doit avoir une

⁵⁶ [« Un prêtre catholique – en cela plus protestant que beaucoup d'autres protestants – demanda au grand cubiste français Braque de lui dessiner un poisson, le vieux symbole du Christ, pour l'Eglise. Braque refusa comme quelqu'un qui se situait en dehors du christianisme. Le prêtre insista et il n'attendait rien qu'un poisson de la façon dont Braque en dessinait habituellement. Il était d'avis qu'un poisson dessiné d'une façon profane par Braque posséderait plus d'expressivité religieuse qu'un tableau qui aurait été adapté malhonnêtement au symbolisme religieux. Le style précisément expressif de Braque rendait cela possible. »], P. Tillich, *GW*, vol. 9, p. 352. (Il s'agit là d'une illustration donnée par le Tillich « américain »).

⁵⁷ Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 40.

⁵⁸ *Ibid.* p. 37.

⁵⁹ *Ibid.* p. 35.

créativité libre pour produire de nouvelles formes. Le système d'une *théonomie* (une société sous la loi de Dieu) garantit, selon Tillich, l'autonomie de la culture et lui donne, en même temps, sa base, la religion, pour qu'elle crée des formes porteuses de sens⁶⁰.

Dans son texte « Sur l'idée d'une théologie de la culture », Tillich élabore et utilise des concept-clés qui constituent un vocabulaire solide repris dans ses écrits ultérieurs, comme l'Inconditionné ou le paradoxe de l'expérience fondamentale religieuse. Dans ce même texte, Tillich ne fait cependant pas évoluer la signification qu'il attribue au concept d'Inconditionné. Il faudrait néanmoins saisir davantage ce concept pour comprendre ce que Tillich entend par celui de religion perçue comme « expérience de l'Inconditionné ». Nous trouvons une explication plus détaillée de l'Inconditionné dans « Le dépassement du concept de religion en philosophie de religion (1922) ». Tillich y marque ainsi clairement sa préférence conceptuelle pour le terme d'« Inconditionné » lorsqu'il cherche à nommer Dieu. Ce choix s'explique en partie par le fait que pour Tillich l'Absolu se manifeste à l'homme d'une façon paradoxale. L'analyse de l'idée du paradoxe de Tillich dans le contexte de son concept de religion forme la dominante des réflexions suivantes. La notion de « théonomie » est mentionnée pour la première fois par Tillich dans son discours de 1919, mais y reste en grande partie inexpliquée. Ce n'est que dans le texte de 1922 qu'elle est plus largement développée.

b) « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion (1922) »⁶¹

Tillich écrit son texte trois ans après « Sur une théologie de la culture ». Le titre semble assez contradictoire et soulève déjà plusieurs questions : Que veut dire par exemple

⁶⁰ *Ibid.* p. 36.

⁶¹ P. Tillich, *MW*, vol. 4, pp. 73-90.

Tillich avec son expression de « *dépassement* du concept de religion? » Pourquoi l'idée de religion devrait-elle être dépassée? Doit-elle l'être dans le but d'être remplacée ou abolie ?

Nous savons que la motivation de Tillich à redéfinir la religion est de sortir celle-ci de la crise qu'elle traverse. Selon Tillich, il y aurait deux raisons principales expliquant cette crise de la religion. Premièrement, la religion n'aurait pas une place suffisamment importante dans la vie quotidienne, et, deuxièmement, le mot « religion » occulterait l'essence même de la religion. Tentons d'abord de comprendre le statut de la religion au cours des siècles passés.

Selon Tillich, l'héritage historique religieux constituerait l'arrière-plan de la nécessité d'une nouvelle définition de la religion. La « crise religieuse » s'explique par une mauvaise interprétation et conception de la religion essentiellement au XVIII^e siècle. La philosophie des Lumières représente pour Tillich la genèse de cette crise en tant qu'époque de la logique, de la mécanisation et du rationalisme durant laquelle Dieu est banni du monde et la religion déclarée affaire privée. A l'époque, la religion ne servirait qu'à colmater les brèches de la science⁶², et la raison humaine se substitue à la foi. De cette façon, l'histoire de la religion se transforme également en religion de raison⁶³, c'est-à-dire, que la Révélation succombe à la méthode rationnelle et ses preuves scientifiques. En essayant d'expliquer Dieu par la logique, la religion se plie aux méthodes rationnelles. Le concept de Dieu est calqué sur celui de monde :

⁶² Paul Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » dans *Paul Tillich, La dimension religieuse de la culture: écrits du premier enseignement, 1919-1926*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1990, pp. 68-69.

⁶³ *Ibid.* p. 70.

« Der Gottesbegriff bleibt abhängig vom Weltbegriff. »⁶⁴

La religion se trouve alors juxtaposée aux autres sciences⁶⁵ (cf. p. 71) et la culture existe indépendamment d'elle⁶⁶. Le XX^e siècle est fortement influencé par le néo-kantisme et par la philosophie du *comme-si* (*Philosophie des « Als ob »*). Cette dernière reconnaît que la tentation de démontrer l'existence de Dieu en empruntant seulement le chemin théorique n'est qu'une fiction⁶⁷. A l'origine de cette pensée, le philosophe allemand Hans Vaihinger (1852-1933) explique qu'elle permet de mobiliser des présuppositions (dont on sait qu'elles sont fausses) afin de pouvoir prédire des expériences venir pour qu'en bénéficie notre action⁶⁸. Quant aux kantien idéalistes, ils réduisent la religion à une façon d'expérimenter le monde et soutiennent que nous ne pouvons pas affirmer avec certitude l'existence de Dieu⁶⁹.

Or, la religion n'existe même plus comme une fonction à côté des autres fonctions spirituelles. *La culture elle-même* est déclarée « religion » comme la science, la morale ou l'art⁷⁰. D'après Tillich, les XVIII^e et XIX^e siècles constituent le temps de la domination du concept de religion, soit sous la forme du déisme⁷¹ de l'époque des Lumières, soit sous le panthéisme⁷² du siècle suivant⁷³. Tillich considère le début de sa propre époque comme le temps de la sortie de la crise religieuse⁷⁴. Les hommes commencent à s'éloigner d'une compréhension du monde qui ne se base que sur la

⁶⁴ [« Le concept de Dieu demeure dépendant du concept du monde. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 78.

⁶⁵ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 71.

⁶⁶ *Ibid.* p. 83.

⁶⁷ *Ibid.* p. 70.

⁶⁸ Hans Vaihinger, « Wie die Philosophie des Als-Ob entstand », www.mauthner-gesellschaft.de

⁶⁹ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 70.

⁷⁰ *Ibid.* pp. 71-72.

⁷¹ « déisme » veut dire qu'on accepte Dieu comme créateur du monde, mais qu'il n'exerce aucune influence sur le monde.

Cf. *Duden: Fremdwörterbuch*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich, Dudenverlag, 1997, p. 172.

⁷² « panthéisme » veut dire que le monde et Dieu sont identiques. En déclarant la culture comme religion, il n'y a aucune distinction entre Dieu et le monde.

Ibid. p. 589.

⁷³ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 71.

⁷⁴ *Ibid.* p. 72.

mécanisation et le matérialisme pour s'interroger sur l'essence derrière les objets et les choses concrètes. C'est la redécouverte du Sacré et de la religion⁷⁵. Néanmoins, les grands penseurs de cette période comme Max Scheler (1874-1928) et Heinrich Scholz (1884-1956) s'orientent dans leurs théories vers une préférence pour le conditionné. Scheler cherche à accéder à la religion par un système qui se compose des trois éléments : la science, la métaphysique et, au sommet, la religion; Scholz envisage d'arriver à la religion par le chemin de l'intellect⁷⁶. De l'avis de Tillich, la solution pour dépasser le concept de religion est de saisir le concept de religion à partir du concept de Dieu et non l'inverse. Autrement dit, aucun chemin humain ne mène à Dieu; Dieu seul peut venir à nous⁷⁷. Tillich développe en fait cette thèse en s'attachant aux pensées de Schelling (1775-1854) dont la philosophie l'intéressait déjà fortement avant qu'il entreprenne ses études de théologie. La dissertation doctorale de Tillich (soutenue en 1912)⁷⁸, ainsi que sa thèse d'« Habilitation »⁷⁹ de 1916⁸⁰ présentent en effet des analyses déjà sérieuses et profondes de la pensée de Schelling.

Cette thèse se retrouve dans la deuxième raison que donne Tillich pour expliquer l'utilisation du mot « religion » pour désigner l'idée de religion. Le terme religion contient en soi un *paradoxe*⁸¹. La compréhension du paradoxe s'appuie sur la distinction entre « l'Inconditionné » et « le conditionné ». Dans son exposé « Sur l'idée d'une théologie de la culture », Tillich distingue en effet le « nous », les hommes, de l'Inconditionné⁸². Nous avons constaté que le conditionné englobe tout ce qui *est*, c'est-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁶ *Ibid.* pp. 72-73.

⁷⁷ *Ibid.* p. 76.

⁷⁸ P. Tillich, *MW*, vol. 1, pp. 21-112.

⁷⁹ En Allemagne, l'« habilitation » est l'étape finale menant à la titularisation universitaire.

⁸⁰ Cf. Renate Albrecht, Werner Schüssler, *Paul Tillich: Sein Leben*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993, p. 45.

⁸¹ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 65.

⁸² Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 35.

à-dire tout ce qui *existe*. Tillich souligne qu'il y a un grand malentendu à parler de *l'existence* de l'Inconditionné. Ni Dieu ni l'Inconditionné *sont*. Tout ce qui *est*, est en même temps nécessairement fini, conditionné. L'énoncé « Dieu est » signifierait ainsi chosifier Dieu, le placer à côté des autres objets⁸³. La différence bien marquée entre l'Inconditionné et le conditionné s'observe, selon Tillich, dans le terme même de « religion ». Pour désigner « le concept d'une chose » (*Sache*)⁸⁴, nous avons besoin de mots. Cependant, notre monde et nos mots sont soumis au conditionné. Tillich conclut que désigner l'expérience divine par le mot religion, désigner l'Inconditionné par le conditionné, signifie réduire Dieu à une chose, à un conditionné. Par le terme religion, l'Inconditionné, fondé à partir du conditionné, devient lui-même conditionné et, de cette façon, est détruit⁸⁵. L'emploi du mot « Inconditionné » atténue le paradoxe inhérent au terme « religion », elle-même subordonnée à une expression transcendante et perdant de sa puissance destructrice⁸⁶. Mais il reste quand même une tension permanente entre l'essence de l'Inconditionné et le mot religion à cause de la contradiction entre le caractère conditionnel de la langue et l'Absolu. Le refus nécessaire et continu de la religion contre la désignation 'religion' est également le pouls qui la fait vivre⁸⁷. Si la religion arrêta de se défendre contre le concept de religion, elle deviendrait entièrement « une religion humaine », c'est-à-dire conditionnée, une attitude spirituelle parmi d'autres. Ainsi modifié, le mot « religion » devient finalement acceptable pour Tillich.

Le théologien protestant James Luther Adams critique l'utilisation tillichienne du terme d'Inconditionné. Selon Adams, il n'y a plus de Dieu personnel chez Tillich

⁸³ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 76.

⁸⁴ *Ibid.* p. 66.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Cf. Benkt-Eric Benktson, *Christus und die Religion: Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, éd. par Theodor Schlatter, Stuttgart, Calwer Verlag, 1967, p. 104.

comme le christianisme l'annonce⁸⁸. La désignation de Dieu par le concept d'« Inconditionné » semble vraiment impersonnelle et neutre aux yeux d'Adams. Barth considère aussi le remplacement de « Dieu » par « Inconditionné » ou « Etre-même » comme superflu et absurde⁸⁹. Cependant, la motivation qui a mené Tillich à créer ce terme est nourrie de raisons qui s'opposent à la critique d'Adams et de Barth. D'après Tillich, tous les mots qui existent ne sont pas suffisants pour pouvoir exprimer l'essence du divin. La nature de Dieu est si puissante, il dépasse chaque désignation possible. La seule façon appropriée de parler de Dieu est de le faire d'une manière symbolique. C'est surtout dans « Le courage d'être » que Tillich approfondit davantage cette thèse⁹⁰. L'absolu est « un Dieu au-delà de Dieu » qu'on ne peut pas décrire avec des mots. Cette attitude de Tillich rappelle le « tétragramme » de l'Ancien Testament utilisé à la place du nom de Dieu dont la sainteté et le respect le rendent simplement inexprimable. Ce qui semble rester plus important que le mot lui-même est la fonction linguistique de ce dernier. Mais l'ineffable n'interdit pas non plus tout accès à Dieu⁹¹. Il s'agit alors plutôt d'un substitut ou d'une expression provisoire.

Par sa définition de Dieu comme l'Inconditionné, Tillich envisage de saisir la relation entre Dieu et l'homme, l'affirmation divine et sa grâce.

L'homme participe à l'être-même par sa propre existence. De cette façon, la distance entre Dieu et l'être humain est abolie. Le reproche que formule Adams à l'encontre de Tillich qui parlerait d'un Dieu impersonnel ne tient plus. Werner Schüssler, théologien allemand et spécialiste de Tillich, réfute également le reproche d'un Dieu impersonnel

⁸⁸ Cf. James Luther Adams, *Paul Tillich's philosophy of culture, science and religion*, New York, Harper & Row, Publishers, 1965, p. 267 et suivantes.

⁸⁹ Cf. Karl Barth, « Von der Paradoxie des 'Positiven Paradoxes' » dans P. Tillich, *GW*, vol. 7, p. 231.

⁹⁰ Cf. Paul Tillich, *Le courage d'être*, Paris, Genève, Québec, Les Éditions du Cerf, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 1999.

⁹¹ Cf. J.P. Gabus, *L'Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, *op. cit.*, p. 3.

fait à Tillich. Dans sa thèse de doctorat intitulée « Au-delà de la religion et de la non-religion – le concept de religion dans l'oeuvre de Paul Tillich », Schüssler montre que la relation entre Dieu et l'être humain est à comprendre d'une manière symbolique. A travers chaque symbole qui transmet « le saisissement ultime », Dieu s'avère être le « vis-à-vis » à l'intérieur même de la relation « Dieu-homme »⁹². Cette relation « moi-toi » est telle que le « vis-à-vis » divin implique l'égo de l'homme, parce que selon Tillich, l'Inconditionné se trouve dans chaque esprit humain. Il n'existe donc aucun lieu où l'homme puisse se couper de Dieu⁹³. Par conséquent, « le « vis-à-vis » divin se situe plus proche de l'égo de l'homme que l'homme de son propre égo »⁹⁴. Autrement dit, l'homme aurait moins la certitude de son propre égo que la certitude de Dieu lui-même.

Tillich poursuit le développement de son idée de la relation entre l'Inconditionné et le conditionné qu'il exprime déjà dans son écrit précédent « Sur l'idée d'une théologie de la culture »⁹⁵. Nous trouvons également, sous la plume de Tillich, les expressions « forme », « contenu » et « teneur » pour illustrer le rapport entre le conditionné et l'Inconditionné. Comprenons déjà que la cohérence fondamentale entre le conditionné et l'Inconditionné consiste en ce que le conditionné serve de médium pour l'Inconditionné, c'est-à-dire que l'Absolu se manifeste par un conditionné pour atteindre également le conditionné. L'Inconditionné devient saisissable. Ainsi, pour appliquer les expressions tillichiennes « forme » et « teneur », on pourrait dire que la forme (le conditionné), transmet la teneur (l'Inconditionné). La croix (la forme), par exemple, transmet la souffrance de Jésus pour nos péchés (la teneur). Le *contenu* est l'expérience que nous faisons avec la mort de Jésus sur la croix.

⁹² Cf. Werner Schüssler, « Jenseits von Religion und Nicht-Religion: Der Religionsbegriff im Werk von Paul Tillich », thèse de doctorat de la Faculté de Théologie de l'Université de Laval, 1988, p. 133.

⁹³ *Ibid.* p. 133 et suivantes.

⁹⁴ *Ibid.* p. 136.

⁹⁵ Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 38.

En ce qui concerne maintenant la relation entre l'Inconditionné et le conditionné, Dieu s'adresse exclusivement à nous de façon paradoxale⁹⁶. Tout comme l'utilisation du mot « religion », le médium conditionné réduirait l'Inconditionné à un conditionné, à moins que la transmission s'accompagne d'une prise de conscience du vrai paradoxe en cours. De cette manière, l'Inconditionné n'est plus fondé sur quelque chose de conditionné. Au contraire, c'est le conditionné qui est justifié par l'Inconditionné dans sa fonction de médium. C'est la « *conditio sine qua non* » de la philosophie de la religion « qui veut rendre justice à l'essence de l'Inconditionné »⁹⁷. Dans le texte « Sur l'idée d'une théologie de la culture » nous avons vu que l'Inconditionné est aussi à comprendre comme la source ou la substance de chaque existence, le « *esse ipsum* », le fondateur du sens. Or, le conditionné fonctionne comme un « organe » de l'Inconditionné, un vecteur dont l'Inconditionné se sert pour se manifester dans le monde. Certes, le conditionné est avant tout le véhicule de l'Inconditionné, mais parce qu'il en est justement le médium, il reçoit précisément tout le sens de son existence ; un sens que l'Inconditionné lui donne pleinement en le traversant.

« Das Ich ist das Medium der unbedingten Realitätserfassung; und es nimmt als Medium teil an der Gewissheit dessen, was es vermittelt; aber es nimmt nur als Medium teil; es ist nicht das Tragende, sondern das Getragene. »⁹⁸

Le paradoxe de la teneur et de la forme s'intensifie par l'ambiguïté de la relation même existant entre la teneur et la forme. Dans un monde conditionné, l'Inconditionné, ne peut s'exprimer que par des objets. La teneur de la religion, l'Inconditionné, approuve et désapprouve la forme conditionnée. En d'autres termes, l'Inconditionné

⁹⁶ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 75.

⁹⁷ *Ibid.* p. 74.

⁹⁸ [« Le moi est le médium de l'appréhension inconditionnée de la réalité, et il participe en tant que médium à la certitude de ce qu'il médiatise; mais il ne participe qu'en tant que médium; il n'est pas le porteur mais le porté. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 81.

accepte la forme parce que c'est la seule manière pour la religion de s'exprimer dans un monde conditionné. En même temps, l'Inconditionné rejette la forme, car la teneur de la religion semble briser la forme conditionnée. Ainsi, le caractère conditionné de la forme est brisé⁹⁹. Pour illustrer ce rapport, prenons de nouveau l'exemple d'un poisson représenté par Braque. Dans les mots de Tillich, le terme « forme » est analogue à la forme pure du poisson. Mais c'est grâce au style expressionniste avec lequel Braque a dessiné le poisson que son style médiatise quelque chose qui est beaucoup plus fort, qui se trouve au-delà des dimensions de la simple forme du poisson. La forme devient moins importante que sa teneur. La religion est ainsi constituée de la forme et de la teneur alors que la culture se compose uniquement des formes¹⁰⁰. Conséquemment, on ne doit jamais déclarer la culture comme religion, comme c'était le cas au XIX^e siècle; sinon, l'Inconditionné serait bel et bien nié.

Au travers de son analyse des rapports de la religion avec les domaines de l'esprit humain, Tillich reste fidèle à la phrase clé selon laquelle : la religion est présente dans tous les secteurs de l'esprit. Par son illustration d'une religion « apatride » qui semble presque personnifiée, Tillich raconte qu'elle erre çà et là, mais qu'aucune fonction de l'esprit ne correspond à son essence. Ni l'éthique ni la philosophie, ni même le sentiment ne lui offrent une patrie, car soit que les autres sphères de l'esprit humain n'ont pas besoin d'elle, soit que la religion reste juxtaposée aux autres fonctions¹⁰¹. Le fait de ranger la religion à côté d'autres fonctions signifie que la religion perd son essence. Fidèle à sa pensée, Tillich conclut que la religion *n'est pas* une fonction à côté des autres fonctions : « Mais la religion ne permet pas que l'on soit aussi religieux; elle ne permet pas du tout que l'on soit « religieux ».

⁹⁹ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 78.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 76.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 67.

« (...) sie ist ein verzehrendes Feuer gegen alle autonomen Geistesfunktionen. »¹⁰²

La religion est le seul domaine qui se caractérise par « la brèche de l’Inconditionné ». Elle est *la fonction radicale (Wurzelfunktion)* de toutes les autres fonctions, elle ébranle fondamentalement *toutes* les formes :

« (...) sie ist die Wurzelfunktion, diejenige, in der der Geist durch all seine Formen hindurchbricht bis auf seinen Grund. »¹⁰³

Exprimé d’une manière plus générale, cela veut dire que « *les objets* » (*Dinge*) médiatisent l’Inconditionné dans le monde. Au niveau spirituel, c’est la culture qui sert de médium à l’Inconditionné¹⁰⁴. La religion comprise comme paradoxe constitue la vraie religion qui dépasse le concept de religion :

« Erlösung der Religion vom Verhängnis der Objektivierung, Erlösung der Kultur vom Verhängnis der Profanisierung, Durchbruch des Unbedingten durch alle Arten der Relativisierung, das ist der Sieg über den Geist des Religionsbegriffs. »¹⁰⁵

La religion, comprise comme une fonction auprès des autres fonctions de l’esprit, perdrait alors sa prétention d’Absolu. Ce paradoxe rend la religion sacrée et profane en même temps : *profane* par le fait qu’elle doit utiliser des objets pour pouvoir s’exprimer; *sacrée* parce que malgré la finitude du monde, elle *veut* s’exprimer¹⁰⁶. Tillich interprète la possibilité pour les objets du monde de devenir des porteurs de l’Inconditionné comme grâce divine¹⁰⁷. C’est la connaissance de la dialectique entre le sacré et le profane que Tillich appelle la théonomie¹⁰⁸. Le mot « théonomie » se compose des deux mots grecs *theos* qui veut dire « Dieu », et *nomos*, le mot grec pour « loi ». Or, une

¹⁰² [« Elle est un feu dévorant pour toutes fonctions autonomes de l’esprit; (...) »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 75.

¹⁰³ [« Elle est la fonction radicale, celle où l’esprit fait irruption à travers toutes ses formes jusqu’à son fondement. »], *ibid.* p. 84.

¹⁰⁴ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁵ [« Le salut (*Erlösung*) de la religion délivrée de la fatalité de l’objectivation, le salut de la culture délivrée de la fatalité de la profanation, l’irruption de l’Inconditionné à travers tous les modes de la relativisation : voilà la victoire sur l’esprit du concept de religion. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 85.

¹⁰⁶ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 78.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 76.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 83.

théonomie veut littéralement dire « vivre sous la loi de Dieu »¹⁰⁹. Pourtant, selon Tillich, ce terme n'est pas à comprendre dans le sens où Dieu édicte et impose des lois aux hommes d'une supériorité toute extérieure et étrangère à eux. La théonomie signifie plutôt une règle intérieure qui se produit à travers l'expérience de l'absolu. L'*autonomie* (du mot *autos* qui veut dire « de soi-même ») de la religion, s'associe aussi à l'époque des Lumières, période pendant laquelle la culture s'est séparée de la religion. La culture essayait de s'y donner elle-même un sens. Elle s'est séparée de la religion parce que cette dernière s'est déformée en tentant d'imposer ses lois à la culture. De cette manière, l'autonomie de la culture s'est développée. Tillich nomme « hétéronomie » (*heteros* signifiant « l'autre ») le fait d'imposer des lois de l'extérieur. Mais l'autonomie n'arrive pas à se donner elle-même un sens parce qu'elle est séparée de la religion, du sens même qui rend les formes de la culture significatives. L'hétéronomie n'est pas plus capable d'acquiescer seule du sens parce qu'elle empêche la culture de créer librement les formes dont la religion a besoin pour s'exprimer. Donc, ni l'autonomie, ni l'hétéronomie ne possèdent de sens¹¹⁰. La *théonomie* est le « surhaussement » des autres formes des lois. Les lois théonomes sont « des lois qui comprennent ce qui brise (*Durchbrechende*) toute loi »¹¹¹, c'est-à-dire l'Inconditionné. La théonomie absolue est accomplie dans le Royaume de Dieu, c'est l'harmonie parfaite entre la culture et la religion, bref, entre l'homme et Dieu. De nos jours, elle n'existe que fragmentairement, car l'histoire de la religion se résume à une lutte permanente de la théonomie contre l'autonomie et l'hétéronomie qui donne en même temps à l'histoire de la religion sa dynamique¹¹².

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.* p. 83.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.* pp. 83-84.

Tillich s'interroge sur la raison pour laquelle la religion s'avère être jusqu'à présent un domaine particulier situé à côté des autres, alors qu'elle se situe dans chaque fonction de l'esprit de l'homme. Cette constatation signifierait que l'unité originelle entre Dieu et l'homme n'existe plus. D'après Tillich, l'homme se trouve en effet dans un état d'aliénation. « L'aliénation » constitue pour lui un synonyme de « l'existence » car encore une fois nous sommes selon lui en même temps séparés de et unis à Dieu par le fait même de notre existence. A cause de cette aliénation, nous ne reconnaissons plus vraiment le Sacré dans chaque domaine de la vie, bien qu'il s'y trouve vraiment¹¹³. Cependant, une religion qui est consciente de son éclatement doit reconnaître qu'il existe des sphères non religieuses, qui se trouvent aussi en relation avec Dieu¹¹⁴. Le franchissement du fossé entre Dieu et l'homme n'est possible que d'une façon fragmentaire, car le règne de Dieu n'est pas encore advenu. C'est pourquoi, il y a encore « le temple à côté de l'hôtel de ville, la prière et le travail »¹¹⁵. L'existence de la religion peut ainsi se comprendre par la prise en compte de l'aliénation humaine. La théonomie, dans laquelle l'absolu devient visible dans chaque domaine du monde, constitue le *telos* de la religion.

L'étude des textes de Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » et « Le dépassement du concept de religion dans la philosophie de religion » révèle que Tillich considère son époque comme une période de mutation. Il ne l'interprète pas comme la fin mais plutôt comme début d'une nouvelle ère. Dans sa vision, Tillich tente d'établir un nouvel ordre sur les ruines et les cendres de la guerre¹¹⁶. Selon lui, ce nouvel ordre serait la concrétisation de son idée de théonomie, la religion qui s'actualiserait dans

¹¹³ Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott, op. cit.*, p. 370.

¹¹⁴ Cf. W. Schüssler, « Jenseits von Religion und Nicht-Religion », *op. cit.*, p. 49-50.

¹¹⁵ Cf. P. Tillich, *GW*, vol. 9, p. 86.

¹¹⁶ Cf. John Clayton, « Einführung in Tillichs Schriften zur Religionsphilosophie », dans P. Tillich, *MW*, vol. 6, p. 48.

l'histoire. Tillich comprend le commencement d'une théonomie comme une ouverture nouvelle pour la brèche de l'Inconditionné. Dans ce contexte, nous rencontrons un nouveau terme de Tillich qui fait partie de son vocabulaire courant : le terme grec *kairos*. Nous avons montré que la religion signifie l'expérience de la brèche de l'Inconditionné. *Kairos* veut dire « le moment » dans lequel l'Inconditionné fait l'irruption dans l'histoire. Le *kairos* est un élément constitutif à l'intérieur du concept tillichien de religion. S'impose alors tout naturellement l'étude du texte « Kairos I » de 1922.

c) « Kairos I » (1922)¹¹⁷

Le texte « Kairos I » de Tillich compte parmi ses écrits les plus importants et constitue le premier de trois textes qui portent pratiquement le même titre¹¹⁸. En 1922, Tillich le rédige sous l'influence de la situation historique et politique de l'époque. C'est celle de la république de Weimar établie après la Première Guerre mondiale et gouvernée par le Parti social-démocrate¹¹⁹. La Première Guerre mondiale a détruit toutes les structures sociales et le temps de l'après-guerre se caractérise par un fort manque de culture et par un athéisme prononcé. Selon Tillich, cette situation serait la conséquence du rationalisme et de la mécanisation du siècle passé. Le calcul des sciences et l'évaluation de l'homme selon sa productivité ont quasiment effacé l'idée d'une manifestation de l'Inconditionné dans le monde. Tillich caractérise cette période de « situation inconsciente de l'histoire » dans laquelle le monde se trouve : l'homme ignore la

¹¹⁷ P. Tillich, *GW*, vol. 6, pp. 9-29.

¹¹⁸ *Ibid.* pp. 29-41 et pp. 137-156.

¹¹⁹ Cf. Jean Richard, « Introduction au Tillich socialiste : Le contexte historique » dans *Paul Tillich, Christianisme et socialisme : Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Les presses de l'Université Laval, Québec, 1992, p. XII.

possibilité d'une révélation de l'Inconditionné et ainsi de l'avènement d'un *kairos*¹²⁰. Plus que jamais, Tillich voit l'urgence de reconstruire la culture et la société¹²¹.

Le terme *kairos* revient sans cesse dans le vocabulaire de Tillich et constitue un élément essentiel pour comprendre sa théologie. *Kairos* vient du grec et sa traduction littérale est « le bon moment », celui qu'on doit saisir quand il arrive¹²². Tillich utilise le terme *kairos* selon son sens dans le Nouveau Testament¹²³. Sa signification s'écarte ainsi un peu du sens originel. *Kairos* renvoie alors exclusivement au personnage de Jésus. « On y dit de Jésus que son *kairos* n'était pas encore venu; et puis qu'à un moment ou l'autre il est venu en *kairos*, à l'instant où les temps étaient dans leur plénitude. »¹²⁴. Or, c'est un moment bien déterminé dans le temps, qui est décisif et qui amène un changement de temps :

« (...) ist sie [die Zeit] geladen mit Spannungen, mit Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, ist qualitativ und inhaltsvoll; nicht jedes ist zu jeder Zeit möglich, nicht jedes zu jeder Zeit wahr, nicht jedes in jedem Moment gefordert. »¹²⁵

La condition pour pouvoir « accueillir » un *kairos* est, selon Tillich, d'être conscient du « ici et maintenant », c'est-à-dire du présent ou de l'histoire. Dans ce contexte, le principe tillichien de la forme et de la teneur confirme son importance: la teneur est la brèche de l'Inconditionné à travers la forme. Tillich applique le même modèle à sa thématique du *kairos* : le fondement divin de l'être fait irruption dans l'histoire. Dans

¹²⁰ Cf. Paul. Tillich, « Kairos I » dans *Paul Tillich, Christianisme et socialisme : Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Les presses de l'Université Laval, Québec, 1992, p. 116.

¹²¹ Cf. J. Richard, « Introduction au Tillich socialiste : Le contexte historique », *op. cit.*, p. 7.

¹²² Dans la mythologie grecque, Kairos était un Dieu dont les cheveux avaient été rasés sauf une seule touffe. Il symbolisait « le bon moment », qu'on doit « saisir par les cheveux », à la différence du dieu « chronos », qui signifie le temps formel. L'expression « saisir l'occasion par les cheveux » est basée sur cet arrière-plan mythique, <http://members.1012surfnat.at/pfs/mainausb.htm>

¹²³ Cf. R. Doyle, « Le concept de *kairos* dans la théologie de Paul Tillich et dans le Nouveau Testament grec » dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 77/3 (1997), p. 302.

¹²⁴ Cf. P. Tillich, « Kairos I », *op. cit.*, p. 116.

¹²⁵ [(...) le temps est chargé de tensions, de possibilités et d'impossibilités; il est qualitatif et riche de contenu; tout n'est pas possible en tout temps, tout n'est pas vrai en tout temps, tout n'est pas exigé à tout moment.], P. Tillich, *GW, op. cit.*, vol. 6, p. 10.

des termes plus appropriés à la dimension du temps, Tillich dit que le *kairos* est « la brèche de l'éternel dans le temporel »¹²⁶. Tillich considère cette action - la brèche - de l'Inconditionné qui fait irruption dans le monde comme une grâce divine, parce que, du fait de cette brèche, la distance entre Dieu et le monde est dissoute¹²⁷. Le *kairos* signifie alors plus concrètement un moment clé de l'histoire, un tournant, un changement de temps. Selon Tillich, il peut se manifester de différentes façons. Dans son sens unique et universel, le *kairos* est la manifestation de Jésus en tant que Christ. Il est le centre qui donne son sens à l'histoire entière. Une autre compréhension de *kairos* représente le *kairos* « (...) en son sens *général* et *spécial* (...) »¹²⁸, c'est-à-dire tout événement de l'histoire qui amène un changement. Tillich parle aussi d'un « *kairos* particulier pour nous » : c'est le sens du *kairos* par lequel Tillich se réfère à la situation actuelle de son époque, marquée par la perte de sens et par le profane, dans laquelle est attendu le début d'une nouvelle théonomie¹²⁹. Ces trois expressions du *kairos* ont un caractère commun universel :

« In jedem Kairos «ist das Reich Gottes nahe herbeigekommen », denn in ihm vollzieht sich eine welthistorische, unwiederholbare, einmalige Entscheidung für oder gegen das Unbedingte.»¹³⁰

Pour analyser le rôle de l'histoire dans le concept de religion chez Tillich et pour spécifier son idée du *kairos*, nous nous trouvons renvoyés à une problématique que nous avons déjà rencontrée dans nos analyses précédentes : le rapport entre l'autonomie, l'hétéronomie et la théonomie. Il a été dégagé que le terme « autonomie » signifie chez Tillich que la culture existe indépendamment de la religion, et que Tillich comprend par

¹²⁶ Cf. P. Tillich, « Kairos I », *op. cit.*, p. 146.

¹²⁷ Cf. J. Richard, « Introduction au Tillich socialiste : Le contexte historique », *op. cit.*, p. 15.

Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 76.

¹²⁸ P. Tillich, « Kairos I », *op. cit.*, p. 150.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ [« En chaque *kairos* « le royaume de Dieu s'est approché ». Car en chaque *kairos* est prise une décision irrévocable ne pouvant être répétée, une décision aux dimensions de l'histoire universelle : pour ou contre l'Inconditionné. »], P. Tillich, *GW*, vol. 6, p. 24.

« théonomie » l'osmose réussie entre la religion et la culture, signifiant dans un vocabulaire chrétien le Royaume de Dieu. Dans *Kairos I* Tillich définit l'autonomie comme « (...) le principe dynamique de l'histoire. »¹³¹ et la théonomie comme « (...) la substance et le sens de l'histoire. »¹³². Selon Tillich, l'histoire consiste en une lutte permanente entre ces deux formes. Cette lutte revêt des formes historiques différentes. La théonomie peut être inférieure à l'autonomie, comme c'était le cas au siècle des Lumières¹³³. La théonomie peut également dominer l'autonomie, ce qui renverrait selon Tillich à un état de conscience primitif observable dans les premières communautés chrétiennes¹³⁴. Nous pouvons donc dire que chaque phénomène dans l'histoire est une expression différente du rapport entre ces deux formes. Dans ce contexte, le *kairos* est le moment « qui fait époque », c'est-à-dire qui amène le passage d'une variante de la relation théonomie-autonomie à une autre formation des deux. La présupposition nécessaire pour qu'un *kairos* puisse avoir lieu est, selon Tillich, que l'autonomie et la théonomie constituent une zone de tension permanente. La domination de l'autonomie (le matérialisme et la mécanisation du monde) implique une absence de conscience de l'histoire, c'est-à-dire l'absence d'une conscience d'être *ici et maintenant*, alerte face à l'arrivée d'un nouveau *kairos*¹³⁵. Tillich se concentre sur la question de savoir comment il pourrait réveiller de nouveau la conscience historique de sa propre époque, afin d'être capable de recevoir un nouveau *kairos*, début de l'orientation vers la religion.

Par une analyse des interprétations de l'histoire des dernières époques, Tillich déduit deux exigences essentielles afin de ranimer la conscience historique : La première exigence consiste en « la conception universelle » du *kairos* dans l'histoire et « la

¹³¹ P. Tillich, « Kairos I », *op. cit.*, p. 146.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.* p. 146.

¹³⁴ *Ibid.* p. 145.

¹³⁵ *Ibid.* p. 116.

tension permanente » entre l'autonomie et la théonomie¹³⁶. A l'époque des premières générations de chrétiens, par exemple, le *kairos* absolu, l'arrivée du Royaume de Dieu, était considéré comme un événement qui allait se réaliser dans un avenir proche. Une autre époque de l'attente d'un *kairos* absolu prochain fut le siècle des Lumières. Le *kairos* absolu représentait le règne de la raison humaine. Ces deux exemples illustrent une conscience historique absolue selon laquelle les siècles précédents ont été considérés comme insignifiants et durant lesquels l'attention était exclusivement tournée vers l'avènement du *kairos*¹³⁷.

Une autre forme de conscience absolue de l'histoire est que le *kairos* ultime ait déjà eu lieu. St. Augustin (354-430) s'est lui-même penché sur la question. Selon lui, le *kairos* se manifesterait dans l'Eglise et dans sa structure hiérarchique¹³⁸. Tillich voit dans les deux formes d'un *kairos* absolu (qui va bientôt advenir ou qui l'est déjà), le danger de déclarer l'histoire elle-même (le règne de la raison même ou l'Eglise même) comme absolue. Cela équivaudrait, selon Tillich, à une idolâtrie¹³⁹ car un *kairos* ne se limite pas à une certaine période, il est un principe *universel* actuel dans chaque époque de l'histoire, à chaque temps¹⁴⁰.

Enfin, la seconde exigence que pose Tillich est celle de l'importance de retrouver une tension entre l'autonomie et la théonomie dans l'histoire ; une importance qui devient évidente lorsque la perte de cette tension dans le passé révèle un vrai manque¹⁴¹. Tillich identifie la cause de cette perte à la relativisation des événements historiques. L'histoire peut être considérée comme un processus d'épanouissement de l'homme et chaque époque préciserait sa propre idée de Dieu. Si chaque événement historique possède la

¹³⁶ *Ibid.* p. 139.

¹³⁷ *Ibid.* pp. 119-120.

¹³⁸ *Ibid.* p. 121.

¹³⁹ *Ibid.* p. 126.

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 122.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 129.

même valeur, alors il n'existe pas de grands moments historiques qui bouleversent une époque entière, mais il y a simplement de douces transitions d'une période à une autre. Leibniz (1646-1716), Goethe (1749-1832) et Ranke (1836-1916) soutiennent par exemple cette conception particulière de l'histoire¹⁴².

Une troisième prise de conscience et conception de l'histoire s'identifie à une nouvelle approche du *kairos* perçu plutôt comme une lente évolution historique que comme un tournant radical¹⁴³. Il en résulte que la foi en un *kairos* divin se transforme en confiance dans le progrès et la prévision scientifiques¹⁴⁴. Lessing (1729-1781), confirme par exemple la seule nécessité d'une éducation progressive du genre humain que Tillich, lui, considère comme la « profanation » d'un *kairos*¹⁴⁵. Une concentration exclusive sur le présent, en faveur d'un « status quo » propre à chaque époque¹⁴⁶. Une nouvelle orientation vers l'avenir ne peut être créée seulement si la situation présente de l'histoire est rejetée.

La réalisation des deux exigences nécessaires à une nouvelle orientation vers l'Inconditionné se manifeste d'une façon paradoxale : d'un côté, le concept d'un *kairos* qui est *universel* et, de l'autre, la demande d'une tension *absolue* entre autonomie et théonomie¹⁴⁷. De l'avis de Tillich, les deux peuvent se réaliser si l'histoire abandonne sa propre existence pour devenir un organe de l'Inconditionné¹⁴⁸. Comme le principe entre la teneur (ou la religion) et la forme (ou la culture) d'après lequel la signification de la forme pure devient de moins en moins importante, l'histoire humaine et l'histoire sainte s'interpénètrent. Selon Tillich, il n'y a pas de distinction entre l'histoire de l'homme et

¹⁴² *Ibid.* p. 130.

¹⁴³ *Ibid.* p. 132.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 132.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 133.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 139-140.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 140.

l'histoire sainte ; il n'y a qu'une histoire du salut, c'est-à-dire, celle de la relation entre Dieu et l'homme¹⁴⁹. La conscience historique du *kairos* porte par contre en soi l'élément d'une décision entre l'élan vers l'Inconditionné et le repli vers le caractère conditionné, c'est-à-dire vers une interprétation profane de l'histoire¹⁵⁰. Selon Tillich, une époque marquée par la foi envers le *kairos* n'est pas forcément « une époque de la piété », parce que le fait qu'un siècle se tourne directement vers l'Inconditionné remplit chaque forme avec l'Inconditionné, soit une forme profane, soit une forme sacrée. Ainsi, nous pouvons dire que la religion est « le sang vital » de la culture, puisqu'elle donne aux créations culturelles un sens ultime¹⁵¹. Comme Tillich l'écrit dans *Kairos I* :

« Das « Heilige » durchglüht, erfüllt, begeistert die gesamte Wirklichkeit und alle Seiten des Daseins.»¹⁵²

C'est bien sa définition fondamentale de la religion comme « fonction racine » qui s'impose ici. La théonomie peut se définir comme « (...) la substance et le sens de l'histoire. »¹⁵³; *substance* parce que l'histoire constitue l'ouverture pour l'Inconditionné, et *sens* parce que l'élan vers l'Inconditionné rend pleinement signifiant tout ce qui n'a pas de sens. Le règne d'une théonomie absolue signifierait que le Royaume de Dieu est arrivé. Autrement dit, nous serions face à une histoire accomplie.

L'autonomie est par contre le moteur de l'histoire, elle est l'élément qui entretient la tension permanente entre elle-même et la théonomie. Tillich appelle cette tension « (...) le principe dynamique de l'histoire. »¹⁵⁴. La domination de l'autonomie conduit la réduction de la religion au secteur personnel. Les formes autonomes de la culture

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 142.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 140.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 141.

¹⁵² [« Le « sacré » enflamme, remplit, enthousiasme la réalité entière et tous les aspects de l'existence. »], P. Tillich, *GW*, vol. 6, p. 20.

¹⁵³ Cf. P. Tillich, « Kairos I », *op. cit.*, p. 146.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 146.

n'apparaissent que « (...) dans leurs rapports finis (...) »¹⁵⁵. Autrement dit, ce ne serait que d'une façon *indirecte* qu'elles manifesteraient l'Inconditionné. Tillich emprunte un exemple au domaine de l'art pour mieux illustrer la différence entre autonomie et théonomie. Le portrait de la Joconde de Léonard de Vinci exprime, selon lui, le religieux d'une façon indirecte parce que le mystère de ce portrait tient au religieux, mais l'Inconditionné n'y fait pas irruption¹⁵⁶. De l'avis de Tillich, c'est au travers du style expressionniste de l'art que la brèche de l'Inconditionné a lieu. La Joconde de Léonard de Vinci est un portrait d'après nature qui ne médiatise pas le bouleversement et le saisissement ultime comme peuvent le provoquer les vagues roulantes d'un Van Gogh.

« Es war vor allem der Expressionismus, der in der deutschen Malerei im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts aufgebrochen war und sich nach dem Krieg öffentliche Geltung, zum Teil unter schweren Kämpfen mit kleinbürgerlichem Unverständnis, verschafft hatte, an dem mir die formzersprengende Kraft des Gehalts und die ekstatische Bildform, die daraus notwendig folgte, aufging. Die für meine Offenbarungslehre massgebende Kategorie des 'Durchbruchs' wurde im Zusammenhang damit gewonnen. »¹⁵⁷

Le théologien allemand Horst Schwebel reproche à Tillich de lier exclusivement l'irruption de l'Inconditionné au style expressionniste¹⁵⁸. Selon lui, n'importe quel style de l'art possède le potentiel d'exprimer la dimension religieuse. Il s'agit plutôt d'une œuvre concrète qui provoque la perception subjective transcendant l'esthétique de l'œuvre en direction de l'Absolu. Pour Schwebel, c'est par exemple le silence des natures mortes de Morandi qui révèle déjà une partie de la perfection de l'Absolu¹⁵⁹.

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 147.

¹⁵⁶ Cf. P. Tillich, « Kairos I », *op. cit.*, pp. 147-148.

¹⁵⁷ [« C'est le style expressionniste né en Allemagne durant la première décennie du XX^e siècle et consacré par le public après la guerre – et l'âpre lutte livrée au goût sans compréhension de la classe moyenne inférieure qui m'ouvrirent les yeux sur la façon dont la substance d'une œuvre d'art pouvait détruire la forme, et sur l'extase créatrice impliquée dans ce processus. Le concept d'« irruption », qui donne ma théorie de la révélation, illustre que j'ai fait cette intuition. »], P. Tillich, *GW*, vol. 12, p. 21.

¹⁵⁸ Cf. Horst Schwebel, « Gegenwarts Kunst zwischen ästhetischer und religiöser Kommunikation: Reflexionen angesichts des Modells 'Öfflingen' », www.kirchenbau.info/onlinetexte/graeb.htm, p. 8.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 8-9.

Quant à la théonomie, elle se trouve renfermée au sein même de l'autonomie. C'est pourquoi il faut souligner que l'autonomie et la théonomie ne se trouvent pas dans une situation opposée, puisque le sens recherché par l'autonomie ne peut lui être donné que par l'Inconditionné via la théonomie. La théonomie présente donc « (...) la réponse à la question implicite de l'autonomie (...) »¹⁶⁰. L'existence de l'autonomie est nourrie des restes d'une théonomie passée. Quand les restes sont entièrement consommés, l'autonomie ne peut que se limiter au « factuel » (*das Tatsächliche*), à une sorte d'effectivité « brute », qui ne possède aucune profondeur¹⁶¹. Les *kairoi* annoncent par contre la fin de l'autonomie et le début d'une nouvelle théonomie. Ils marquent les changements dans l'histoire. Selon Tillich, une phase de prédominance de l'autonomie est toujours suivie d'une nouvelle théonomie¹⁶². Dans ce contexte, l'hétéronomie représente la tentative de limiter la liberté de création de l'autonomie. L'hétéronomie n'apporterait ici qu'oppression et destruction.

« Wenn die Religion heteronom wird, hat sie aufgehört, Substanz und Lebensblut einer Kultur zu sein, (...) »¹⁶³

Correspondant à « l'image des lignes » de Tillich dans son texte « Sur l'idée d'une théologie de la culture »¹⁶⁴, nous pouvons schématiser le rapport entre théonomie, autonomie et hétéronomie par une sinusoïde, dont le climax présenterait la théonomie et la dépression, l'autonomie. La pente de la sinusoïde est l'hétéronomie décroissante, dont la conséquence la plus extrême est la théonomie entièrement vidée, c'est-à-dire, l'autonomie. Son essor symbolise le désir de l'autonomie d'avoir un sens et l'ouverture graduelle vers une nouvelle théonomie. Le cycle de la théonomie, de l'hétéronomie et de

¹⁶⁰ Cf. P. Tillich, « Kairos I », *op. cit.*, p. 149.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 149.

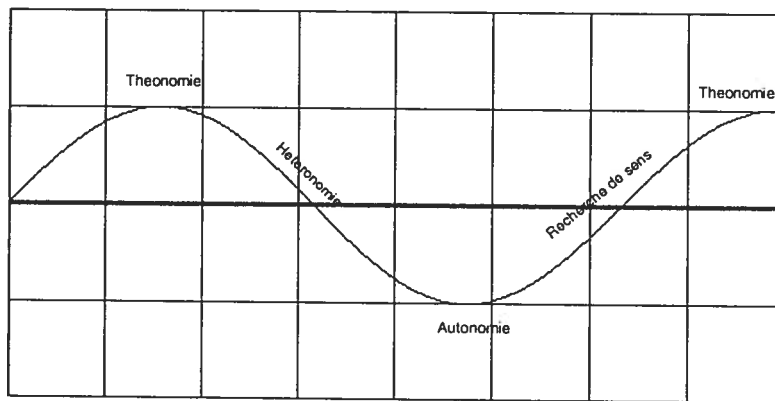
¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ [« Lorsque la religion devient hétéronome, elle cesse d'être la substance et le sang vital d'une culture, (...) »], P. Tillich, *GW*, *op. cit.*, vol. 6, p. 23.

¹⁶⁴ Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 37.

l'autonomie est ce que Tillich comprend par « histoire ». Entre le point le plus haut - la théonomie - et le point le plus bas - l'autonomie - il existe une tension permanente. Le *kairos* consiste à se diriger de nouveau vers l'Inconditionné à la fin d'un cycle d'autonomie¹⁶⁵.

Sinusoïde :



Dans son développement du concept de *kairos*, Tillich continue d'approfondir sa compréhension du rapport entre l'autonomie, l'hétéronomie et la théonomie. Contrairement à ce qui s'exprime dans l'écrit de 1919, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », dans lequel l'autonomie et l'hétéronomie sont présentées comme des formes conflictuelles dont la solution de réconciliation est la théonomie, cette dernière est maintenant définie comme « le mouvement vers l'Inconditionné », l'autonomie et l'hétéronomie constituant alors les formes dégénérées de la théonomie¹⁶⁶. Dans son écrit

¹⁶⁵ Cf. Peter Steinacker, « Passion und Paradox - Der Expressionismus als Verstehenshintergrund der theologischen Anfänge Paul Tillichs: Ein Versuch » dans *Gott und Sein: Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1989, p. 92.

¹⁶⁶ Cf. J. Clayton, « Einführung in Tillichs Schriften zur Religionsphilosophie », *op. cit.*, p. 49.

de 1919 « Sur l'idée d'une théologie de la culture », Tillich décrit l'autonomie et l'hétéronomie sans rapport direct à la théonomie. Dans « Kairos I (1922) », l'autonomie et l'hétéronomie sont par contre devenues des formes vides de sens se développant à partir de la théonomie¹⁶⁷. Le concept d'autonomie diffère également dans l'exposé de « Kairos I » de 1922 de l'écrit « Sur l'idée d'une théologie de la culture » de 1919. L'autonomie était d'abord définie comme la conséquence de l'hétéronomie, c'est-à-dire comme une défense de la culture contre les lois imposées par une domination étrangère. En 1922, l'autonomie et la théonomie sont étroitement imbriquées. Dans « Kairos I », le concept d'autonomie présente non seulement l'aspect de la séparation de la théonomie, mais manifeste surtout un désir de sens, bref, une préférence pour la théonomie¹⁶⁸. C'est pourquoi dans l'illustration de la sinusoïde l'autonomie est représentée par le point le plus bas de la courbe, parce qu'à ce point, la distance avec le point le plus haut - la théonomie - est la plus grande. En même temps, la courbe commence à monter vers son plus haut point. Le point le plus bas est également le point tournant. En comparaison avec l'illustration de la théonomie présente dans l'écrit de Tillich de 1919 - dans lequel la théonomie semblait venir de l'intérieur par l'expérience fondamentale de religion -, elle semble ici être une irruption, un élément venant de l'extérieur¹⁶⁹.

En résumé, Tillich s'aperçoit qu'à son époque un nouveau *kairos* est en train d'advenir. Ce changement décisif présente pour lui une liaison nouvelle entre la culture et la religion. Un nouveau *kairos* signifie le début d'une nouvelle théonomie. Le *kairos* et la théonomie se ressemblent fortement en ce qui concerne leur contenu. Un *kairos* constitue « le moment historique », ou « le bon moment » pour le commencement d'une théonomie et la théonomie elle-même présente le *telos*, le but de l'histoire de la religion.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

La foi en le *kairos* est la motivation qui amène Tillich à se donner comme une de ses tâches principales la création d'un nouveau concept de religion.

Notre étude a dégagé que l'idée de Tillich selon laquelle l'élément paradoxal dans son élaboration de son concept de religion (le paradoxe entre le conditionné et l'Inconditionné qui s'exprime dans la forme et le teneur, le temporel et l'infini, l'autonomie et la théonomie, la religion et la culture) constitue un élément central et récurrent de sa pensée. Tillich caractérise le rapport entre l'Absolu et le conditionné de paradoxe parce que, malgré sa finitude, l'Inconditionné se sert du conditionné pour se médiatiser.

La relation entre le contenu et la forme est tout aussi paradoxale car le contenu et la forme représentent des synonymes philosophiques pour l'Absolu et le conditionné. Nous trouvons également cette conception du paradoxe dans l'écrit « Kairos I » de Tillich. Les deux conditions nécessaires à la conscience historique, à savoir l'exigence d'une tension absolue entre l'autonomie et la théonomie et la nécessité d'une conscience universelle, s'opposent toutes les deux. De plus, l'avènement du *kairos* lui-même revêt un caractère paradoxal puisqu'il est la brèche de l'éternel dans le temporel.

« Justification et doute » constitue un texte important dans lequel le principe du paradoxe de Tillich se développe davantage via la notion de doute. Ce paradoxe consiste surtout en la question de savoir comment accorder le principe de la brèche de l'Inconditionné et le doute. Autrement dit, il s'agit de comprendre de quelle manière le doute peut-être justifié. Le principe du paradoxe, qui forme le noyau de la conception de la religion de Tillich, apparaît de nouveau dans cette question. Notons que le doute, qui représente un élément constitutif dans le concept de religion de Tillich, permet de

conserver le paradoxe. Le centre de « Justification et doute » contient l'idée tillichienne de « la révélation de fond » (*Grundoffenbarung*), expérimentée par celui qui doute et par laquelle ce dernier est alors justifié¹⁷⁰. C'est uniquement dans ce texte que nous rencontrons ce terme de « révélation de fond » ; il n'apparaît aucunement dans les autres œuvres de Tillich¹⁷¹.

d) « Justification et doute » (1924)¹⁷²

Comme les autres textes du jeune Tillich, « Justification et doute » est rédigé dans le contexte historique de l'époque, à savoir l'après Première Guerre mondiale. L'athéisme et la perte des structures culturelles signifient en même temps pour Tillich la perte du caractère de la brèche de la religion. Autrement dit, la religion ne voit plus sa teneur issue de l'Inconditionné qui devrait faire irruption via les formes de la culture. Au sein de l'Eglise catholique comme dans le protestantisme, l'élément de la brèche est devenu une doctrine, un objet¹⁷³. Dans cette situation, Tillich affirme qu'émerge le doute existentiel ou radical. Il s'agit ainsi du doute de « (...) la certitude de Dieu et avec lui de la certitude de la vie et du sens. »¹⁷⁴.

Selon Tillich, le doute s'installe en trois étapes. Celui-ci naît tout d'abord de la conscience de l'autonomie qui n'existe qu'à partir des restes d'une théonomie passée. A partir du moment où elle a consommé les restes de la théonomie, l'autonomie essaie de se nourrir d'elle-même, autrement dit, tente de se donner son propre sens. Mais, l'autonomie reconnaît finalement l'impossibilité de créer un sens émanant d'elle-

¹⁷⁰ Cf. J.C. Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, op. cit., p. 162.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² P. Tillich, *MW*, vol. 6, pp. 83-97.

¹⁷³ *Ibid.* p. 87.

¹⁷⁴ [« (...) der Gottesgewißheit, und damit der Gewißheit der Wahrheit und des Sinnes. »], *ibid.*, p. 85.

même¹⁷⁵. En d'autres termes, la tentative de l'homme de sortir lui-même du non-sens est toujours vaine parce que, se trouvant dans le non-sens, il est forcément enfermé dans sa finitude¹⁷⁶. C'est la situation dans laquelle le doute émerge dans sa forme la plus radicale. Le doute ne renvoie donc pas d'emblée à la peur d'être condamné par Dieu, mais désigne plutôt l'abîme et le non-sens.

« Der Zweifler befindet sich also in der Lage dessen, der an seinem Heil verzweifelt, nur daß für ihn das Unheil nicht das Verwerfungsurteil Gottes, sondern der Abgrund der Sinnleere ist.»¹⁷⁷

De plus, le doute ne signifie pas chez Tillich la fuite de l'homme face à Dieu, bien au contraire. Le doute est la lutte de l'homme pour un sens absolu, une recherche de la vérité¹⁷⁸. Selon Tillich, c'est surtout la mystique qui démontre la tentative de l'homme de rencontrer de nouveau l'Absolu, et ce d'une façon immédiate. Autrement dit, une tentative de participer à nouveau à l'Absolu. Cependant, la mystique ne possède pas l'élément de la brèche de l'Inconditionné à travers les formes de la culture. La mystique se volatilise dans le monde des pensées qui se situe à l'opposé du monde concret. Elle cherche plutôt à résoudre les formes profanes pour que Dieu et le monde forment une unité au niveau spirituel.

« Die Mystik ist die radikale Exstatik, die jenseits aller Formen den Gehalt selbst zu fassen sucht. »¹⁷⁹

Pour mieux situer le doute dans le concept de religion de Tillich, rappelons ce que nous avons déjà dégagé au sujet de l'expérience de l'Inconditionné. Nous avons constaté que l'homme vit dans cette expérience le non et le oui radicaux de Dieu, c'est-à-dire qu'il est confronté d'un côté à sa finitude et que, de l'autre, il participe, par le fait même

¹⁷⁵ *Ibid.* p. 88.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 91.

¹⁷⁷ [« Celui qui doute se trouve dans la situation de quelqu'un qui désespère de son salut, mais pour qui le malheur n'est pas la condamnation de Dieu, mais l'abîme du vide de sens. »], *ibid.* p. 88.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 89.

¹⁷⁹ [« La mystique est l'extase radicale, qui cherche à saisir la teneur elle-même, au-delà de toutes les formes. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 151.

d'exister à l'être-même, à l'Infini. Le doute est un élément de cette expérience de l'absolu et, par conséquent, un élément de la religion. Le doute est maintenant le moment du déchirement entre le sens et le non-sens. Ce déchirement, qui implique le terme « doute », devient encore plus clair dans sa signification allemande. Le mot allemand pour «doute» est *Zweifel*. Ce mot se compose des syllabes « zwei » et « fel ». La syllabe « zwei » signifie le chiffre « deux », indique que celui qui doute se trouve dans une discorde intérieure. Il se trouve dans la tension qui règne entre le non et le oui radical. Le oui radical est l'Inconditionné qui fait irruption. Dans le texte « Justification et doute », Tillich parle du divin comme « abîme du sens » qui est en même temps « fondement de sens »¹⁸⁰. Ces deux expressions sont des synonymes du non et du oui radical. Par l'expérience du fondement de sens, l'homme qui doute est saisi par la certitude inconditionnée que son doute et son désir de vérité présentent les présuppositions pour avoir une vérité absolue et un sens. L'homme qui doute devient conscient de ce *pour quoi* il lutte, de ce *à quoi* il aspire. Il résulte de la thèse de Tillich qu'une vérité absolue doit tout d'abord exister pour que celui qui doute puisse déjà la désirer. C'est la raison pour laquelle le doute est justifié.

En ce qui concerne l'expérience de l'Inconditionné, Tillich l'exprime peu à peu de façon différente. Dans « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », il appelle cette expérience « l'expérience religieuse fondamentale » (*religiöse Grunderfahrung*). Dans « Justification et doute », Tillich continue à développer l'idée de l'expérience religieuse fondamentale. Il parle maintenant de « révélation de fond » (*Grundoffenbarung*) ou de « révélation de l'être » (*Seinsoffenbarung*)¹⁸¹. Tillich parle de

¹⁸⁰ Cf. P. Tillich, *MW*, vol. 6, p. 90.

¹⁸¹ *Ibid.*

« révélation de fond » comme « l'heure de naissance de la religion dans chaque homme »¹⁸². Cela est le commencement de la religion :

« (...) es ist die Geburtstunde der Religion in jedem Menschen, der zur Tiefe der Verzweiflung aus Zweifel und Sinnentleerung gedungen ist, (...) »¹⁸³

De cette manière, le doute conserve le paradoxe absolu de la religion. Il mène au plus profond de l'abîme, de la désespérance mais aussi à la connaissance du fait que la présence de Dieu précède le doute à l'égard de la vérité. Le doute possède bien une place à l'intérieur de la religion.

Dans cette approche du concept de « révélation de fond », nous avons pu déjà entrevoir le rapport important entre la religion et la révélation. « La philosophie de la religion » de 1925 aborde ce sujet d'une façon bien détaillée. Dans cet écrit, il devient évident que Tillich refuse de choisir entre la théologie et la philosophie. Selon lui, les deux sont étroitement imbriquées. C'est précisément à leur point d'intersection qu'il voit la possibilité réelle de saisir l'essence véritable de la religion.

e) « La philosophie de la religion » (1925)¹⁸⁴

En ce qui concerne son sujet, « La philosophie de la religion » présente une ressemblance frappante avec « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » écrit en 1922. D'une certaine manière, il constitue la suite de ce dernier. Comme le texte de 1922, « La philosophie de la religion » est basé sur le même questionnement: la question de la relation entre Dieu et le monde¹⁸⁵. Comme dans « Le dépassement du concept de religion en philosophie de religion », la préoccupation de Tillich est d'abord ici de protéger la religion de sa chosification.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ [« C'est l'heure de la naissance de la religion dans tout homme qui est entré à la profondeur du désespoir dans le doute et la perte de sens. »], P. Tillich, *MW*, vol. 6, p. 90.

¹⁸⁴ P. Tillich, *MW*, vol. 4, pp. 117-170.

¹⁸⁵ Cf. J.C. Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich, op. cit.*, p. 142.

Le trait caractéristique de base de la religion émerge déjà dans le premier énoncé de Tillich sur la philosophie de la religion :

« Gegenstand der Religionsphilosophie ist die Religion. »¹⁸⁶

Comme dans le texte de 1922, Tillich avance que la religion se défend contre n'importe quelle tentative visant à la traiter comme un objet. Si la philosophie envisageait de saisir la religion en la considérant comme un objet, la religion se trouverait opposée à la révélation. La religion ne deviendrait qu'un terme générique des actes spirituels et des créations culturelles; la philosophie l'examinerait comme un concept à côté d'autres.

« Begriffe wie Offenbarung und Erlösung stehen in deutlichem Gegensatz zum Begriff der Religion. Sie drücken ein einmaliges, aus der Transzendenz stammendes, die Wirklichkeit umgestaltendes Handeln aus, während « Religion » eine Reihe geistiger Akte und kultureller Schöpfungen einem allgemeinen Begriff unterordnet.»¹⁸⁷

La réaction de la religion contre toute tentative de chosification ou d'objectivation s'explique, selon Tillich, par le rapport de la religion à la révélation¹⁸⁸. Dans « La philosophie de la religion », Tillich reste fidèle à sa définition de base de la religion qu'il a développée déjà dans son écrit de 1919 « Sur l'idée d'une théologie de la culture » : la religion est *l'expérience* de la brèche de l'Inconditionné. La « brèche » elle-même est ce que Tillich comprend par révélation¹⁸⁹. La révélation est l'irruption du Divin, la brèche de l'« au-delà » dans l'« ici-bas », la brèche d'une nouvelle réalité. Si la religion est définie par Tillich comme l'expérience de l'Inconditionné, cela signifie alors que l'Inconditionné constitue un élément de la religion. Ainsi, les deux, religion et révélation possèdent un caractère transcendant. Tillich l'appelle *la prétention de la*

¹⁸⁶ [« L'objet de la philosophie de la religion est la religion »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 117.

¹⁸⁷ [« Des concepts comme ceux de révélation et de salut s'opposent clairement au concept de religion. Ils expriment une intervention divine unique et agissante, tandis que 'religion' subordonne une série d'actes spirituels et de créations culturelles sous un concept général. »], *ibid.* p. 117.

¹⁸⁸ La révélation ne va être élaboré que dans le contexte de l'analyse du concept de la religion de Tillich.

¹⁸⁹ Cf. Paul Tillich, *La philosophie de la religion*, Genève, Édition Labor et Fides, 1971, p. 9.

*religion à être révélation*¹⁹⁰. De cette manière, Tillich reprend le fil de son idée amorcée dans son texte de 1922 et qui consiste à définir la religion comme la fonction radicale¹⁹¹. La révélation ainsi que la religion ne se limitent pas à un domaine particulier de l'esprit. Car les deux contiennent l'élément de l'Absolu, ils peuvent se réclamer de chaque domaine de l'esprit.

« In der Tat macht die Offenbarung diesen Anspruch. Ist sie der Durchbruch des Unbedingten in die Welt des Bedingten, so kann sie sich nicht selbst zu etwas Bedingten machen lassen, zu einem Gebiet neben anderen, zu Religion neben Kultur.»¹⁹²

En ce qui concerne maintenant la prétention de la religion d'être révélation, la philosophie se trouve, selon Tillich, face à un dilemme. D'un côté, si la philosophie négociait cette prétention de la religion, cela signifierait que la philosophie considérerait la religion comme un concept à côté d'autres concepts. Elle la réduirait alors à un conditionné. De cette façon, la philosophie ne saisirait pas la véritable essence de la religion. D'un autre côté, si la philosophie acceptait la prétention de la religion à être révélation, elle s'abandonnerait elle-même; elle deviendrait théologie.

« Die Religionsphilosophie ist also der Religion gegenüber in der eigentümlichen Lage, daß sie das Objekt, das sie erfassen will, entweder auflösen oder sich vor ihm aufheben muss. Beachtet sie den Offenbarungsanspruch der Religion nicht, so verfehlt sie ihr Objekt und

¹⁹⁰ Cf. P. Tillich, *La philosophie de la religion*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 3.

Tillich écrit en 1959, à la première réédition de son écrit:

« Er [der Neudruck seiner Religionsphilosophie] enthält Gedanken, die ich nie verneint, wohl aber in viele Richtungen weiterentwickelt habe. Er spricht schon den Grundgedanken aus, der mich durch meine ganze spätere Entwicklung begleitet hat, nämlich, daß Religion nicht eine Funktion des menschlichen Geistes neben anderen ist, sondern die Erfahrung des Elements des Unbedingten *in* allen anderen Funktionen. Die Konsequenzen dieses Gedankens sind konstitutiv für mein Verständnis des Verhältnisses von Religion und Kultur, wie ich es in vielen Schriften bis auf den heutigen Tag diskutiert habe. » [« Elle [la réimpression de son écrit « Philosophie de la religion »] contient des pensées que je n'ai jamais reniées, mais que j'ai continué à développer dans plusieurs directions différentes. Elle exprime déjà l'idée fondamentale qui m'a accompagné dans tout mon développement ultérieur, à savoir que la religion n'est pas une fonction de l'esprit humain à côté des autres, mais l'expérience de l'élément de l'absolu *dans* toutes les autres fonctions. Les conséquences de cette pensée sont constitutives de ma compréhension du rapport de la religion et de la culture dont j'ai discuté dans beaucoup d'écrits jusqu'aujourd'hui. »] dans J. Clayton « Einführung in Tillichs Schriften zur Religionsphilosophie », *op. cit.*, p. 31.

¹⁹² [« De fait, la révélation comporte de telles prétentions. Si elle est l'irruption de l'Inconditionné dans le monde du conditionné, elle ne peut se laisser transformer comme une sphère parmi d'autres, en religion à côté de la culture. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 119.

spricht nicht von der wirklichen Religion. Erkennt sie den Offenbarungsanspruch an, so wird sie zur Theologie »¹⁹³

Avec ce dilemme, Tillich se voit confronté à la question de savoir s'il y a une possibilité de saisir l'essence de la religion à l'aide des réflexions philosophiques sans la chosifier ou s'il faut nécessairement élaborer la vraie religion dans une perspective théologique¹⁹⁴. La seule solution pour garder la philosophie sans chosifier la religion consiste pour Tillich en une synthèse entre philosophie et théologie, car les deux possèdent un point d'intersection qui rend cette synthèse possible. C'est la tâche de la philosophie de la religion de trouver ce point commun¹⁹⁵.

Tillich s'approche de la synthèse de la philosophie et de la théologie par la classification préalable de la philosophie de la religion dans le système des sciences. Selon lui, elle appartient aux sciences humaines ou aux sciences normatives, c'est-à-dire que si on veut présenter la religion comme correspondant aux lettres, alors l'aspect philosophique, celui de l'histoire de la vie spirituelle (*Geistesgeschichte*) et le côté systématique (théologie) sont nécessaires. La philosophie est la doctrine de la structure de l'univers des significations. Pour l'exploration de la religion, cela signifie l'analyse de sa fonction et de ses catégories. L'histoire de la vie spirituelle analyse d'une manière critique l'histoire de la religion et la façon dont le concept de religion est concrétisé; elle saisit quasiment « le matériel » de la religion. La théologie organise finalement ce

¹⁹³ [« La philosophie de la religion est donc, vis-à-vis de la religion, dans la position bien particulière de devoir soit éliminer l'objet qu'elle veut saisir, soit s'éliminer soi-même. Qu'elle ne considère pas la prétention de la religion à être révélation, elle perd son objet et ne parle pas de la religion véritable. Qu'elle reconnaisse cette prétention, elle devient théologie. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, pp. 117-118.

¹⁹⁴ Dans le passé, la philosophie et la religion n'existaient que juxtaposées ; ou bien il y avait une concentration sur la religion pendant le bas Moyen Âge par exemple, ou bien l'importance s'est placée sur la philosophie comme au siècle des Lumières. Une autre variation du rapport de la religion et la philosophie était d'accepter leur co-existence comme l'empirisme anglais l'a proclamé. Cf. P. Tillich, *La philosophie de la religion*, op. cit., p. 9.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 10.

dernier dans un système comme celui de l'Eglise ou de l'école¹⁹⁶. La philosophie de la religion et la théologie sont alors deux éléments qui constituent une science normative¹⁹⁷. Le troisième élément forme l'histoire de la vie spirituelle. Tillich le range entre les deux autres. Tous les trois éléments s'influencent mutuellement, ainsi ils sont dépendants les uns des autres.

« Jede Theologie ist abhängig von dem vorausgesetzten Wesensbegriff der Religion, und jede Religionsphilosophie von dem Normbegriff der Religion, und beide von der Erfassung des geistesgeschichtlichen Materials »¹⁹⁸

La théologie a besoin de la philosophie car cette dernière expose la fonction de la religion; la philosophie est dépendante de la théologie afin que la religion reçoive une norme. Les deux ont par contre besoin de l'histoire de la vie spirituelle qui offre le matériel pour une élaboration philosophique et théologique. Supprimer un de ces trois éléments ne donnerait qu'une compréhension partielle de l'essence de la religion.

Selon Tillich, pour saisir l'essence de la religion, il faut développer une nouvelle méthode capable de « cerner le mieux possible l'espace multiple où l'homme se tient devant Dieu »¹⁹⁹. Cette nouvelle méthode nécessaire est *la méthode métalogue*. Pour développer cette méthode, Tillich reprend de nouveau l'idée de son texte « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion »: l'idée de la bipolarité entre la forme et la teneur. Ici, nous pouvons constater un changement dans le vocabulaire de Tillich. Ayant parlé dans son texte de 1922 de la forme et de la teneur, il continue à les développer, mais les appelle maintenant la « forme du sens » (*Sinnform*)

¹⁹⁶ Cf. P. Tillich, *La philosophie de la religion*, op. cit., p. 14.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ [« Toute théologie est dépendante du concept de l'essence de la religion qu'elle présuppose, et toute philosophie de la religion est dépendante du concept normatif de la religion; toutes deux sont dépendantes de la saisie du matériel de l'histoire de la vie spirituelle. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 120.

¹⁹⁹ Cf. J.C. Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, op. cit., p. 147.

et la « teneur du sens » (*Sinngehalt*)²⁰⁰. La méthode métalogue se base sur la relation entre la forme du sens et la teneur du sens. Cette méthode est une combinaison de deux manières de procéder : *la méthode critique-dialectique* et *la méthode intuitive*. La méthode critique se réfère aux formes pures, au conditionné. De cette façon, s'explique la deuxième partie du mot métalogue: cela signifie le maintien de la forme rationnelle et l'élément intuitif, qu'on remarque dans la première partie du mot « métalogue » ; la première partie du mot, métalogue, indique que la teneur du sens dépasse la logique. Cela s'explique par l'effort de la méthode de saisir la teneur inconditionnée²⁰¹. La forme du sens et la teneur du sens se correspondent, c'est-à-dire que la forme n'est pas réduite à un simple forme, et qu'il ne s'impose pas n'importe quelle teneur sur elle. Ainsi, Tillich parle d'une méthode critique-dialectique. Pour la saisie de l'essence de religion, la forme du sens et la teneur du sens forment une *unité*.

Après les présentations de la méthode métalogue de Tillich, nous allons analyser plus en détails pourquoi Tillich a changé les expressions « forme » et « teneur » en « forme du sens » et « teneur du sens ».

En ce qui concerne l'élaboration de l'essence de la religion, Tillich expose son interprétation du sens et de quels éléments le sens se constitue. Selon lui, chaque acte de l'esprit est nécessairement « *un acte de sens* », c'est-à-dire que chaque acte est signifiant²⁰². Selon Tillich, chaque acte spirituel réalise un sens. Ce sens qu'il accomplit est la relation que l'acte spirituel entretient avec le sens absolu. Si l'artiste Braque, par exemple, dessine un poisson, il s'agit d'un acte de l'esprit. Le poisson désigné est signifiant (Tillich l'appelle un sens particulier, « *Einzel Sinn* »)²⁰³ car il se trouve en

²⁰⁰ Cf. P. Tillich, *La philosophie de la religion*, op. cit., p. 27.

²⁰¹ *Ibid.* p. 37.

²⁰² *Ibid.* p. 45.

²⁰³ *Ibid.* p. 46.

relation avec le sens absolu, c'est-à-dire que grâce au style de Braque, le poisson exprime le sens absolu, le divin. Or, le dessin est l'actualisation du sens absolu. Tillich appelle « *interconnexion des sens* » (*Sinnzusammenhang*)²⁰⁴ ce rapport entre le sens particulier et le sens absolu

« (...) immer ist Geist Sinnvollzug und das im Geist Gemeinte Sinnzusammenhang. Sinn ist das gemeinsame Merkmal und die letzte Einheit von theoretischer, und praktischer Geistessphäre, von wissenschaftlichem und künstlerischem, von rechtlichem und sozialem Gestalten. »²⁰⁵

Pour compléter l'analyse du sens, il reste, selon Tillich, la question du sens du sens *lui-même*. Tillich avoue que ce projet est en fait absurde. Pour s'approcher le plus possible de la réponse à cette question, Tillich parle de *la conscience du sens* qu'il nomme *la conscience réalisatrice de sens*. Il distingue trois formes de la conscience réalisatrice du sens. La première forme est d'abord la conscience du sens particulier qui se trouve en relation avec le sens absolu, et donc la conscience de l'interconnexion de sens. Tillich l'appelle aussi la conscience du monde, « *Weltbewußtsein* »²⁰⁶, c'est-à-dire la conscience de chaque acte spirituel dans le monde trouvant dans un contexte supérieur. En d'autres termes, cela veut dire que même s'il se trouve dans le monde, dans le conditionné (et ainsi vraiment être lui-même conditionné), l'homme n'est pas isolé de l'Inconditionné, mais se situe dans une relation avec l'Inconditionné qui lui donne alors sa signification²⁰⁷. Puis, Tillich parle de la conscience de *la possibilité* du réseau du sens qui donne à chaque sens particulier un sens²⁰⁸. La conscience du monde peut perdre elle-même son sens si elle nie la conscience du sens absolu qui se trouve dans chaque sens

²⁰⁴ *Ibid.* p. 45.

²⁰⁵ [« (...) l'esprit est toujours accomplissement d'un sens et ce qui est visé dans l'esprit est toujours un rapport de sens. Le sens est la caractéristique commune et l'unité dernière des sphères théoriques et pratiques de l'esprit, des formes scientifiques et artistiques, juridiques et sociales. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 133.

²⁰⁶ Cf. P. Tillich, *La philosophie de la religion*, *op. cit.*, p. 46-47.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 51.

²⁰⁸ *Ibid.* p. 47.

sens particulier²⁰⁹. Cette « absoluité du sens » (*Unbedingtheit des Sinnes*), comme Tillich l'appelle, n'est pas elle-même un sens, mais le fondement du sens.

« Aber das Weltbewusstsein ist selbst nicht das Letzte. Auch die Totalität des Sinnes braucht nicht sinnhaft sein, sondern könnte wie jeder einzelne Sinn in dem Abgrund der Sinnlosigkeit verschwinden, wenn nicht die Voraussetzung einer unbedingten Sinnhaftigkeit in jedem Sinnakt lebendig wäre. »²¹⁰

Finalement, la conscience du sens lui-même implique l'exigence pour chaque sens particulier d'accomplir le sens absolu. Selon Tillich, les trois composants de la conscience se trouvent dans tout acte de l'esprit. De cette analyse, Tillich déduit sa définition de *la forme de sens* et de *la teneur de sens*. *La forme de sens* est l'accomplissement du sens absolu dans les actes particuliers car le sens particulier et le sens absolu se trouvent en interconnexion. Dans ce contexte, le sens absolu est ce que Tillich comprend par la teneur de sens « (...) qui donne sa réalité, sa signification et son essence à tous sens particulier. »²¹¹.

Or, la teneur du sens est le fondement de la forme de sens. Comme nous l'avons constaté plus haut, le fondement du sens exige de la forme du sens qu'elle réalise le sens absolu. Mais seulement une forme du sens inconditionné serait un accomplissement approprié au sens absolu. Une forme inconditionnée est par contre une contradiction en soi parce que c'est la caractéristique de la forme d'être conditionnée. On pourrait en tirer la fausse conclusion que le sens absolu ne peut jamais être réalisé. Cela signifierait que le sens absolu pourrait s'épuiser. De cette façon, tout sens particulier serait menacé de non-sens, de plus une unité du sens absolu et de la forme absolue mènerait à la

²⁰⁹ *Ibid.* p. 47.

²¹⁰ [« Mais la conscience du monde n'est pas ultime. La totalité de la signification n'est pas nécessairement significative; elle pourrait, comme toute signification particulière, disparaître dans l'abîme (*Abgrund*) de l'absurde si la présupposition d'une signification inconditionnée n'était pas présente dans tout acte de signification. Mais ce caractère inconditionné de la signification n'est pas lui-même un sens, mais il est le fondement du sens (*Sinngrund*). »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 133.

²¹¹ [« (...) die jedem Einzelsinn Realität, Bedeutung, Wesenhaftigkeit gibt. »], *ibid.* p. 134.

dissolution du sens inconditionné. Tillich développe d'abord la thèse selon laquelle le sens inconditionné est *inépuisable*. C'est donc l'impossibilité de la forme conditionnée de réaliser le sens absolu qui rend ce dernier inépuisable. Deuxièmement, Tillich continue de dire que chaque sens particulier est conscient de l'infinité de sens. Le but du sens particulier n'est alors pas de réaliser le sens absolu, mais plutôt *le projet de l'accomplir*²¹². L'exigence d'une réalisation du sens absolu est la présupposition que le sens particulier reçoit une signification.

L'unité de la forme de sens et de la teneur de sens veut dire que la religion et la culture sont interdépendantes. En comprenant ainsi cette unité, Tillich définit alors la religion comme *la direction vers le sens inconditionné*. Dans ce contexte, il est important de mentionner que la compréhension du sens de Tillich correspond à celle qu'il applique dans son texte de 1923 « Le système des sciences selon ses objets et ses méthodes ». Dans cet écrit, Tillich affirme que les sciences humaines sont basées sur le sens comme tel. De la religion, Tillich formule ainsi la définition suivante :

« Religion ist Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die Form und ihre Einheit. »²¹³

Il y a donc deux directions possibles de l'acte spirituel : ou il se dirige vers la religion ou il s'oriente vers la culture. En d'autres termes, vers la teneur du sens ou vers la forme du sens²¹⁴. Par contre, les deux orientations possibles ne sont pas deux pôles qui s'opposent. Même si l'acte religieux se dirige vers la teneur du sens (alors vers le sens absolu), il ne peut pas nier la forme du sens, parce que la teneur se médiatise par la forme. Il est vrai que tout acte religieux est orienté *selon son intention* vers

²¹² Cf. J.C. Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, op. cit., p. 152.

²¹³ [« La religion est l'orientation vers l'Inconditionné, la culture est l'orientation vers les formes conditionnées et leur unité. »], P. Tillich, *MW*, vol.4, p. 134.

²¹⁴ Cf. P. Tillich, *La philosophie de la religion*, op. cit., p. 48.

l'Inconditionné, mais, selon sa substance, il s'oriente vers la forme. C'est pourquoi chaque acte religieux est d'une certaine manière en même temps un acte culturel²¹⁵. A l'inverse, toute acte culturel est orienté d'après son intention vers la forme ; mais sans l'exigence du sens absolu de le réaliser, la forme deviendrait vide de sens. L'acte culturel se réfère à l'interconnexion des éléments de sens, c'est-à-dire qu'il se tourne vers l'unité de la teneur et de la forme, contrairement à l'acte religieux qui, lui, s'oriente vers le sens absolu, ce dernier faisant partie de cette interconnexion. C'est pourquoi le religieux est impliqué dans chaque acte culturel d'après sa substance et non selon son intention²¹⁶.

« Im kulturellen Akt ist das Religiöse also substantiell; im religiösen Akt das Kulturelle formell »²¹⁷

Le point d'intersection de la religion et de la culture mène alors à l'unité de sens²¹⁸. Les formes de sens présentent plutôt pour la religion un passage vers le sens absolu ; la culture par contre s'arrête aux formes du sens²¹⁹.

Dans la philosophie de la religion de Tillich, on constate un développement de la définition de la religion. La définition de la religion de 1919 comme *expérience* de l'Inconditionné, devient *orientation* vers l'Inconditionné. Tillich continue de préciser cette orientation vers l'Inconditionné au fil du texte : *l'orientation* vers l'Inconditionné devient l'orientation vers *la saisie* de l'Inconditionné:

« Kultur ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfüllung der einzelnen Sinnformen und ihre Einheit gerichtet sind. »²²⁰

²¹⁵ Cf. P. Tillich, *La philosophie de la religion*, op. cit., p. 50.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ [« Le religieux est donc substantiellement présent dans l'acte culturel alors que dans le religieux le culturel est formellement présent. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 135.

²¹⁸ Cf. P. Tillich, *La philosophie de la religion*, op. cit., p. 50.

²¹⁹ *Ibid.*

Le saisissement de l'Inconditionné veut dire que l'homme est saisi dans sa totalité²²¹. Le mouvement du saisissement ne vient que de l'Inconditionné, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun chemin de l'homme vers l'Inconditionné.

« La philosophie de la religion » autant que « Le dépassement du concept de religion dans la philosophie de la religion » montrent la relation étroite qui existe entre la religion, la culture et la menace de la perte de sens que constitue la chosification de la religion. Il est apparu que si nous voulons parler de la religion dans notre monde conditionné, nous avons alors besoin d'un nouveau langage. La question qui se pose est celle du choix de la langue appropriée, qui serait d'un côté, objective car dans un monde conditionné l'homme est forcé d'objectiver (*vergegenständlichen*), mais qui exprimerait d'un autre côté, le caractère inconditionné du divin. La seule langue qui possède les deux qualités, qui sont en soi contradictoires, c'est la langue des symboles.

f) « Le symbole religieux » (1928)²²²

L'analyse des éléments du sens opérée plus haut a illustré que la forme et la teneur (ou la religion et la culture) sont fortement imbriquées l'un dans l'autre. Les formes de la réalité, la culture, contiennent en elles la teneur inconditionnée, le religieux. Et l'Inconditionné transcende les formes. Ainsi, elles abandonnent leur propre existence, ce que nous avons conclu dans notre étude. La forme ne reste pas une forme conditionnée, mais fait signe « au-delà » d'elle-même et devient un symbole. On peut dire que le

²²⁰ [« La religion est la quintessence de tous les actes spirituels qui sont orientés vers la saisie de la substance inconditionnée de sens à travers l'accomplissement de l'unité de sens. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 135.

²²¹ Cf. J. Clayton, « Einführung in Tillichs Schriften zur Religionsphilosophie », *op. cit.*, p. 36.

²²² P. Tillich, *MW*, vol. 4, pp. 213-228.

symbole est le seul langage approprié de la religion pouvant ainsi jouer le rôle de médium pour l'Inconditionné.

En ce qui concerne sa définition du symbole, Tillich opère une distinction précise entre symbole et signe. On peut dire que le signe renvoie strictement à ce qu'il indique. Une flèche, par exemple, indique une certaine direction ; pas plus, pas moins. Elle n'est qu'un signe. Un drapeau cependant comprend plus que la représentation d'un pays. Il *symbolise* une nation, son histoire, son caractère et ses simples particularités. La différence décisive est que le symbole dépasse la signification de la simple désignation. En même temps, le symbole *participe* à la signification en abandonnant sa propre existence, c'est-à-dire que la forme comme telle devient de moins en moins importante si nous nous souvenons de l'exemple du pain dans lequel nous avons constaté que la signification du pain comme pain est quasiment écrasée par la teneur de l'Inconditionné qui transforme le pain en un symbole du corps du Christ²²³. Le symbole dégage donc un contenu plus profond.

« Im Gegensatz dazu (zum Zeichen) partizipiert die Fahne an der Macht des Königs oder der Nation, für die sie weht und die sie symbolisiert. Deshalb streitet man sich von jeher darüber, wie man sich in Gegenwart der Fahne zu verhalten habe. »²²⁴

Néanmoins, le symbole demeure à l'intérieur du conditionné, il reste *une forme*. Il exprime le moment décisif de la brèche, il transcende sa propre forme afin que le saisissement ultime puisse devenir une expérience religieuse.

« Il est ce mouvement intérieur de chaque chose au-delà d'elle-même pour trouver en ce qu'il y a de plus profond en elle, le sens absolu qui la fonde. »²²⁵

²²³ Nous parlons ici de la compréhension protestante du pain et du vin comme symboles.

²²⁴ [« Contrairement à cela [au signe], le drapeau participe à la puissance d'un roi ou d'une nation pour lesquels il flotte et qu'il symbolise. C'est pourquoi on dispute depuis toujours sur la façon de se comporter en présence du drapeau. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 214.

²²⁵ Cf. J.C. Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, op. cit., p. 69.

Dans ce contexte, s'illustre l'idée du paradoxe de Tillich : le symbole reste donc une forme conditionnée, même s'il contient aussi l'Inconditionné. Un conditionné devient le porteur de l'Inconditionné²²⁶.

On peut dire que tout conditionné peut avoir la fonction de médium : choses, lieux, hommes. Le rapport entre le symbole et le monde est le même que celui qui existe entre la religion et la culture. Il exprime l'Inconditionné dans le monde des objets comme la culture exprime la religion dans les différents domaines de l'esprit et de l'activité humaine²²⁷.

Symbole et signe diffèrent aussi dans leur origine. Un signe est *le produit d'un individu* à partir d'une certaine intention. Si le signe ne réalise pas l'effet voulu, on peut l'éliminer ou le remplacer. Un symbole, par contre, n'est pas inventé; il est issu non d'un individu, mais de la dynamique d'un groupe. Par une convention collective, le groupe développe un symbole auquel il peut s'identifier. Si le groupe arrête de se reconnaître dans le symbole, ce dernier disparaît et meurt²²⁸.

Concernant le symbole au sens général, quatre caractéristiques sont valables d'après Tillich. Il appelle le premier trait de caractère « le caractère abstrait du symbole » (*Uneigentlichkeit*)²²⁹. Contrairement au signe, le symbole n'exprime pas son contenu de façon concrète. C'est la qualité d'un symbole qui indique son contenu, qui provoque des associations qui se trouvent au-delà de lui-même. De plus, le contenu même du symbole

²²⁶ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 75.

²²⁷ Cf. J.C. Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, *op. cit.*, p. 90.

²²⁸ Cf. P. Tillich, *MW*, vol. 4, *op. cit.*, p. 214.

²²⁹ *Ibid.* p. 277.

même du symbole peut aussi être un symbole qui renvoie à quelque chose qui s'avère également être un symbole etc.²³⁰.

« So kann das Schriftzeichen Symbol für das Wort, das Wort Symbol für den Sinn genannt werden. »²³¹

La deuxième qualité du symbole est « la qualité d'illustration » (*Anschaulichkeit*). Un symbole indique en général quelque chose qui est invisible du fait même de son essence (un idéal ou une loi, par exemple). Grâce à la forme qu'il maintient, ce que le symbole indique devient visible comme le crucifix est un symbole de l'action délivrante de Dieu²³². La troisième caractéristique du symbole est « la puissance qui lui appartient en propre » (*Selbstmächtigkeit*) ; elle présente la différence la plus importante entre le symbole et le signe. Contrairement au symbole, le signe ne se caractérise pas par une puissance qu'il détient de lui-même²³³. En d'autres termes, un signe est tout à fait remplaçable par un autre. Pour mieux comprendre cette différence, Tillich donne l'exemple du domaine de la couleur. Il explique que si on pense qu'une lumière bleue est plus efficace qu'une lumière verte, on remplace simplement la lumière verte par la lumière bleue²³⁴. Alors qu'un symbole ne peut pas être remplacé par un autre, du fait même de sa nature ; il ne peut pas être si facilement inventé ou réinventé comme un signe peut l'être, comme des mots et des caractères servant à un certain but ; il est plutôt spécifiquement créé par nécessité²³⁵. De plus, le symbole ne change pas avec son contenu. Un symbole, qui n'indique plus son contenu abstrait (sa teneur), disparaît si sa teneur qu'il transcende n'existe plus. Si

²³⁰ Cf. P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 277.

²³¹ [« Ainsi, l'écriture peut être appelée symbole de la Parole, la Parole peut être appelée le symbole du sens. »], *ibid.* p. 213.

²³² *Ibid.* p. 213.

²³³ *Ibid.* p. 213-214.

²³⁴ Cf. P. Tillich, *GW*, vol. 5, p. 216. Dans cette étude, nous nous référons en priorité aux *Main Works* mais pour les quelques références suivantes, nous avons jugé plus efficace et éclairant de nous tourner en complément vers l'édition du symbole religieux dans les *Gesammelte Werke*.

²³⁵ Cf. P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 197.

son contenu abstrait change pour un contenu concret, il devient un signe. Du fait de la dévalorisation de la religion, le pain et le vin renvoyant au sang et au corps du Christ n'existeraient plus comme symboles religieux²³⁶. Nous avons écrit plus haut que contrairement au signe, le symbole fait partie de ce qu'il remplace. La langue du symbole dévoile les couches cachées de la réalité; là est la fonction la plus importante du symbole. Pour en fournir une meilleure explication, Tillich se sert d'un exemple tiré des arts qui le passionnent tant:

« Nehmen wir z.B. eine Landschaft von Rubens: Ein bestimmtes Erlebnis wird nur durch dieses von Rubens geschaffenes Gemälde vermittelt. Die Landschaft mag etwas Heroisches haben, eine charakteristische Komposition, bestimmte Farben in bestimmter Verteilung und Ausgewogenheit. All das ist äußerlich. Aber was diese Elemente vermitteln, kann in keiner anderen Weise erfahren werden, als nur durch das Gemälde selbst. »²³⁷

Le symbole met au jour la complexité de la réalité qui se trouve derrière la surface de la forme, couche par couche. Pour saisir les couches profondes de la réalité, il est important, selon Tillich, d'accéder également aux niveaux profonds de notre propre âme. La réalité profonde et notre propre profondeur mènent, d'une certaine façon, un dialogue. Ainsi, Tillich affirme que le symbole exerce une influence de deux façons différentes : il révèle les couches les plus profondes de la réalité ainsi que celles de notre âme²³⁸. Cette qualité particulière du symbole est la raison pour laquelle les symboles ne sont pas simplement interchangeables comme des signes. Par la description que réalise Tillich du tableau de Rubens, il apparaît que non seulement une nouvelle réalité s'est ouverte pour lui, mais aussi que son âme a été touchée.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ [« Prenons par exemple un paysage de Rubens : une expérience précise n'est transmise qu'à travers ce tableau créé par Rubens. Le paysage veut avoir quelque chose d'héroïque, une composition caractéristique, certaines couleurs dans une distribution et un équilibre particulier. Tout cela est extérieur. Mais ce que ces éléments transmettent ne peut pas être expérimenté d'aucune autre manière qu'à travers le tableau lui-même. »], P. Tillich, *GW*, vol. 5, p. 215.

²³⁸ Cf. P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 216.

Finalement, Tillich comprend par la *réception* du symbole (*Anerkanntheit*), la dernière caractéristique du symbole, son emploi courant dans la vie sociale²³⁹. Selon Tillich, « l'acceptation » et « la naissance » d'un symbole vont ensemble. L'un ne précède pas l'autre, les deux se développent à partir de la communauté sociale. Tillich fournit comme exemple les symboles des confessions différentes qui n'ont été tout d'abord que des signes pour différencier une confession d'une autre, et qui sont devenus des symboles de par leur utilisation qu'en font des groupes entiers s'identifiant à leur confession. Si le symbole religieux ne convient plus au groupe, il meurt²⁴⁰.

Les marques générales d'un symbole s'appliquent aussi au symbole religieux. Étant particulier parmi les symboles généraux, le symbole religieux se caractérise par le fait qu'il peut aller encore « plus loin » que les symboles profanes. Les symboles généraux se limitent à illustrer ce qui existe aussi comme objet. Par exemple, le drapeau représente l'armée et celle-ci représente l'Etat²⁴¹. Le symbole religieux par contre est capable de surmonter la réalité de chaque illustration (*Anschaulichkeit*). Il se caractérise par la qualité d'exprimer ce « (...) que transcende chaque évidence d'une façon inconditionnée (...) »²⁴².

L'Inconditionné n'a donc pas d'*existence*, ni objective, ni subjective, parce que ces deux façons d'exister restent *conditionnelles*. Il en résulte, d'après Tillich, que les symboles religieux ne sont que des *représentants* de l'Inconditionné qui reste hors de chaque forme et de chaque évidence²⁴³. Les symboles généraux indiquent par ailleurs quelque chose qui se trouve aussi dans le monde, dans le conditionné ; ils symbolisent « la chose elle-même » ; le drapeau illustre une nation qui se trouve dans notre réalité.

²³⁹ Cf. P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 214.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² [« (...) was die Sphäre der Anschauung unbedingt übersteigt, (...) »], *ibid.*

²⁴³ *Ibid.*

La description que fait Tillich de l'essence du symbole ressemble beaucoup à celle de l'essence de la religion. C'est surtout la fonction du symbole religieux, qui est d'une certaine manière une élévation du symbole profane, de dévoiler les couches les plus profondes de la réalité. Son essence est de découvrir la couche la plus profonde de la réalité sur laquelle toutes les autres couches se fondent. Comme la religion est la « fonction racine » de toutes les autres fonctions de l'esprit humain, la dimension de profondeur est constituée par la couche fondamentale qui est le Sacré, l'Inconditionné. Pour cette raison, ce fondement ne peut être juxtaposé aux autres couches de la réalité²⁴⁴. Ainsi, toutes les créations de la culture s'appuient sur cette base de l'être, sur l'Inconditionné; c'est l'élément d'explication selon lequel tout peut être transformé en symbole religieux²⁴⁵.

Tillich dégage les couches du symbole religieux à l'aide du concept de Dieu. Il distingue deux couches propres à ce symbole : « la couche transcendante » et « la couche immanente ». Tillich comprend aussi le mot « Dieu » comme symbole²⁴⁶. D'après lui, c'est la seule façon d'accepter la désignation « Dieu » (qu'il appelle toujours l'Inconditionné), puisque le symbole est capable d'exprimer le paradoxe selon lequel un conditionné médiatise l'Inconditionné. Selon Tillich, le terme même d'« Inconditionné » reste la seule possibilité de parler d'une façon non symbolique de Dieu²⁴⁷. A son avis, la couche transcendante dépasse chaque réalité empirique. Notre façon de parler de Dieu diffère pourtant d'une manière *symbolique* ou *non-symbolique*. La désignation de Dieu comme « Inconditionné », « dernière réalité » ou encore « Etre-même » présente la façon *non symbolique* ou *directe* de parler de Dieu. Pourtant, en ce

²⁴⁴ Cf. P. Tillich, *GW*, vol. 5, p. 217.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.* p. 218

²⁴⁷ *Ibid.*

qui concerne *notre* relation avec Dieu, on ne peut qu'utiliser la langue des symboles pour pouvoir dire qu'on *communique* avec Dieu. De cette façon, Dieu se change en « Dieu personnel », un Dieu auquel on peut s'adresser dans la prière, un vis-à-vis que l'on peut tutoyer, mais, en même temps, en étant aussi l'Être-même, il dépasse infiniment ce côté individuel.

La couche immanente se réfère aux formes d'apparition de Dieu *dans* l'espace et le temps. L'élément qui, dans la couche permanente, constitue l'incarnation du divin dans les symboles, est ce que Tillich appelle « le sacramental ». Il comprend par « le sacramental » :

« (...) etwas Wirkliches unter bestimmten Umständen und in einer bestimmten Art zum Träger des Heiligen geworden. »²⁴⁸

Les symboles de la Cène par exemple, le pain et le vin, ne sont pas « seulement des symboles » pour Tillich, mais, dans le sens luthérien, des symboles véritables qui possèdent le caractère sacramental. Comprendre le vin et le pain de la Cène comme « seulement des symboles » signifie en vérité pour Tillich les considérer comme signes²⁴⁹.

Aussi, un autre élément de la couche immanente constitue des signes devenus des symboles. Tillich porte à notre attention l'existence de symboles ecclésiaux, comme l'eau bénite ou les cierges, qui s'avèrent des signes devenus des symboles par leur usage dans l'Eglise. Il les appelle « des signes symboliques » (*Zeichensymbole*)²⁵⁰.

Comme nous l'avons précédemment constaté, la qualité décisive qui donne au symbole son statut est sa capacité de transcender l'Inconditionné. Un objet qui ne

²⁴⁸ [(...) quelque chose de réel [qui] est devenu d'une certaine façon et par des circonstances particulières un porteur du sacré.], *ibid.* p. 220

²⁴⁹ *Ibid.* p. 219-220.

²⁵⁰ *Ibid.*

possède pas cet attribut n'a aucun droit de devenir un symbole religieux. Un objet qui est déclaré comme symbole du fait de son existence conditionnée et non parce qu'il médiatise l'Inconditionné, devient « démonique », autrement dit, une idole. Pensons tout simplement au veau d'or ou au culte de Baal²⁵¹. A l'époque de Tillich, le schisme de l'Eglise et des idéaux politiques a été créateur d'idoles. La tentative de l'homme de transformer quelque chose de profane en quelque chose de divin n'est autre qu'une entreprise démonique. On ne peut pas atteindre l'Inconditionné par le conditionné. Les symboles qui perdent leur caractère de médium deviennent vides et on ne peut les appeler plus longtemps des symboles, seulement des signes. Par leur profanation, « (...) ils sont poussés dans le démonique »²⁵².

Si nous venons maintenant, dans la dernière partie de ce travail, à considérer les travaux du théologien Karl Barth, c'est parce qu'à la lumière de la compréhension du concept de religion élaboré par Barth, nous pouvons profiter d'un éclairage supplémentaire sur celui que Tillich élabore lui-même. L'examen de leurs ressemblances et de leurs différences permettra sans doute ainsi d'envisager une perspective critique plus large encore.

²⁵¹ Cf. *Exode*, 32 et *Juges*, 2, 11.

²⁵² [« In ihr werden ununterbrochen religiöse Symbole ins Dämonische gedrängt. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 225.

III. Tillich et Barth

Karl Barth (1886-1968), né la même année que Paul Tillich, est considéré à côté de ce dernier, comme l'un des plus importants théologiens protestants du XX^e siècle. Dans le cadre de ce travail une comparaison entre Barth et Tillich s'avère intéressante pour plusieurs raisons. Tillich et Barth ont d'abord été en contact l'un avec l'autre et ont partagé un temps les mêmes convictions. Il est toutefois particulièrement instructif d'observer comment les deux hommes - qui partagent la même époque - ont cependant évolué dans deux directions de plus en plus opposées.

A quelques reprises, Tillich s'est prononcé sur les travaux et les positions de Barth, par exemple dans un numéro de 1923 de la revue *Theologische Blätter*²⁵³. Douze ans plus tard, après avoir commencé à vivre aux États-Unis comme immigrant, Tillich publie son article « Was ist falsch in der dialektischen Theologie ? »²⁵⁴ et confirme un continuel intérêt à suivre de près le développement idées de Barth.

Dans notre étude, c'est surtout leurs avis divergents sur l'idée de religion qui retiennent notre attention. S'impose maintenant une rapide présentation des grandes lignes de la théologie de Barth ainsi qu'un bref rappel de celles de Tillich, afin de faire ressortir leurs points de départ respectifs, pour saisir ensuite la raison pour laquelle leur évolution s'est réalisée dans des directions différentes. Précisons enfin que nous nous référerons surtout ici, dans le cas de Barth, à l'édition de 1922, profondément refondue de son commentaire de l'« Épître aux Romains » d'abord paru en 1919.

²⁵³ Cf. Paul Tillich, « Kritisches und positives Paradox: Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten », *Theologische Blätter*, 1923/2, col. 263-269.

²⁵⁴ [« Qu'est-ce qui est faux dans la théologie dialectique? »], cf. P. Tillich, *GW*, vol. 7, p. 247-262.

Parce qu'il sont contemporains, nous pourrions tout de suite penser que Karl Barth et Paul Tillich ont connu des points de départ similaires sur lesquels leurs positions auraient naturellement pu s'appuyer. Néanmoins, leurs biographies nous révèlent de fortes divergences de pensée. Leurs formations théologiques et leurs carrières professionnelles ne se sont par exemple pas déroulées de la même façon; Barth s'éloigne progressivement du socialisme politique alors que Tillich, lui, s'y est consacré de plus en plus. Mais c'est surtout la Première Guerre mondiale qui marque différemment les deux théologiens. Pendant la guerre, Barth travaille comme pasteur dans un petit village de campagne, ce qui l'amène, comme il le dit lui-même, à s'occuper en priorité du lien entre la Parole de Dieu et le monde, ce qui lui fait pleinement vivre l'expérience de la pauvreté de la prédication. Heinz Zahrnt (lui-même théologien protestant du XX^e siècle) formule de la manière suivante le dilemme auquel Barth est confronté à l'époque:

« Wie ist es möglich, zu predigen, wenn man hier die Zeitung und dort das Neue Testament liegen hat - wo ist der organische Zusammenhang zwischen diesen beiden Welten, wie geht das beides zusammen? »²⁵⁵

En raison de sa conception de la souveraineté absolue de Dieu, Barth est considéré comme le fondateur de « la théologie dialectique » qu'il exprime surtout dans la deuxième édition de son commentaire de « L'Épître aux Romains ».

De son côté, en servant comme aumônier militaire, Tillich éprouve les frayeurs de la guerre qui le poussent aux limites de ses forces physiques et psychologiques. Il décrit cette expérience comme celle de l'abîme, du non-sens, de l'absurde simplement. Pour se détourner du mieux qu'il peut des horreurs du front, il se plonge dans l'étude de l'histoire de l'art à travers laquelle il sent fortement la présence de Dieu²⁵⁶.

²⁵⁵ [« Comment est-ce possible de prêcher si on tient le journal quotidien d'un côté et le Nouveau Testament de l'autre, où est le lien organique entre ces deux mondes, comment les deux vont-ils ensemble? »], H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott, op. cit.*, p. 15.

²⁵⁶ Cf. P. Tillich, *Paul Tillich : Documents biographiques, op. cit.*, p. 22.

A l'égard de la situation de la théologie de leur époque, Barth et Tillich sont d'accord dans la critique qu'ils en font: renforcé par l'idéalisme allemand, l'homme s'attribue une place centrale alors que Dieu est, pour ainsi dire, de plus en plus poussé à l'écart jusqu'à un rejet presque complet. Barth et Tillich partagent la même préoccupation : celle de changer la théologie. Ils se posent de nouveau une des questions les plus fondamentales: comment Dieu et le monde sont-ils en rapport l'un avec l'autre ? Avec son commentaire de l'« Epître aux Romains », Barth rappelle aux théologiens leur tâche d'annoncer la Parole de Dieu à la manière de Saint Paul. Par le fait de reconnaître simultanément notre propre incapacité à parler de Dieu dans cette tâche - car Dieu est pour ainsi dire « l'inexprimable » - nous attestons en même temps sa gloire en devenant quasiment muet devant lui.

En élaborant sa théologie de l'absolu divin, Tillich veut également recentrer notre attention sur Dieu. A la fin de son article sur la philosophie de la religion, il écrit :

« (...) nur wo ihr [der Religionsphilosophie] die Theonomie den Gehalt, die Wurzelung in Unbedingten gibt, kann sie Religionsphilosophie sein. Sie kann es aber nur, wenn sie sich der Herrschaft des Begriffs entzieht, der das typische Symbol der autonomen, Gott abgewandten Periode ist, des Begriffes der Religion, wenn sie einsieht, daß nicht die Religion der Anfang und das ende und die Mitte in allem ist, sondern Gott, und daß jede Religion und jede Religionsphilosophie Gott verlieren, wenn sie sich nicht auf den Boden des Wortes stellen : impossibile est, sine deo discere deum. Gott wird nur erkannt aus Gott. »²⁵⁷

Pour Tillich, Dieu et le monde ne sont cependant pas séparés. Nous pouvons parfaitement expérimenter la réalité de Dieu dans la réalité du monde.

En partant de ces appréhensions différentes, les deux théologiens développent alors une compréhension divergente de la religion.

²⁵⁷ [« (...) c'est seulement quand la théonomie lui [la philosophie de la religion] donne une teneur et l'enracine dans l'Inconditionné qu'elle peut être une philosophie de la religion. Mais pour l'être, elle doit se soustraire à la domination du concept de religion qui est le symbole typique de la période autonome, éloignée de Dieu; elle doit reconnaître que c'est Dieu et non pas la religion qui est le commencement, la fin et le centre de toutes choses, et que toute religion et toute philosophie de la religion perdent Dieu si elles quittent le sol de la Parole : *impossibile est, sine deo discere deum*. Dieu ne peut être connu qu'à partir de Dieu. »], P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 90.

a) L'impact de la Première Guerre mondiale :

L'expérience de la Première Guerre mondiale et de l'athéisme de l'après-guerre a amené Karl Barth à développer une nouvelle approche de la Parole de Dieu, de la Bible. Selon lui, tout « le respect envers l'histoire », l'humanisme idéaliste du XIX^e siècle et la méthode historico- critique, ne sont rien d'autre que du panthéisme historique dans lequel l'homme a voulu s'approcher en vain de Dieu, et ne l'a induit qu'en erreur. Il s'agit maintenant de remplacer « le respect envers l'histoire » par « le respect envers la Parole de Dieu ». La dialectique développée à l'intérieur de la théologie de Karl Barth devient plus claire dans une de ses oeuvres les plus importantes, la deuxième édition du commentaire de l'« Epître aux Romains » de 1922²⁵⁸. Barth voit entre Dieu et l'être humain « une différence infinie et qualitative » qui sépare l'homme de Dieu, le temps de l'éternel. Il y a un espace vide entre Dieu et l'homme, un espace qui ne peut être traversé par l'homme mais seulement par Dieu et uniquement à travers la révélation divine. « Gott ist im Himmel und du auf Erden »²⁵⁹ constitue sans doute l'une des citations les plus connues de Barth exprimant radicalement cette dialectique. Barth pousse son raisonnement à l'extrême en disant que la distance entre l'être humain et Dieu est leur point commun, ce qui les unit. Le monde, qui englobe non seulement la religion mais aussi avec elle la personne croyante, est soumis au « tribunal de Dieu ». Mais le rejet de l'homme par Dieu est transformé en grâce divine par Jésus en tant que Christ. Le « non » de Dieu s'est changé en un « oui » de Dieu au monde. Ceci révèle l'élément dialectique présent dans la théologie de Barth. Parler de Dieu implique toujours deux cotés opposés: la révélation communique l'obscurité de Dieu; le caractère éphémère de l'homme ne peut être mentionné sans évoquer la vie après la mort. Barth développe

²⁵⁸ Karl Barth, *L'Épître aux Romains (1922)*, Genève, Labor et Fides, 1972.

²⁵⁹ [« Dieu est dans le ciel et tu es sur la terre. »], Karl Barth, *Der Römerbrief (1922)*, Zürich, TVZ-Verlag, 1999 (1922), p. XX.

surtout la méthode dialectique pour traduire l'incapacité de l'homme à exprimer l'indicible et pour souligner la grande inégalité entre Dieu et le monde. De plus, toute éthique et toute dogmatique est à dériver de la révélation en Jésus-Christ. On peut dire que l'événement de la révélation en Jésus-Christ est l'élément fondamental de toute théologie de Barth. De la même façon que le Christ a été choisi, Dieu a choisi l'homme, mais dans la prédestination il a aussi choisi la mort sur la croix, et par conséquent également son caractère répréhensible ainsi que la mort de l'homme. Jésus en tant que Christ signifie l'irruption de la réalité divine dans la réalité humaine (« d'en haut »), laquelle, comme Zahrt écrit, « (...) n'acquiert nulle part une largeur historique ou psychologique. »²⁶⁰

A savoir qu'une signification historique et psychologique du Christ n'existe pas, selon Barth. Dieu est dans le monde comme non reconnaissable et c'est pourquoi Barth s'oppose à Schleiermacher qui considère que la religion appartient à l'essence de l'homme et possède pour cette raison son exigence de vérité. Pourtant, selon Barth, la connaissance de l'homme consiste exactement à *ne pas* être capable de reconnaître Dieu. L'affirmation de la reconnaissance de Dieu représente pour Barth un réajustement de Dieu à la subjectivité de l'homme. Barth appelle ce principe la *crisis* de l'homme, concept développé dans la « théologie de la crise ». Barth refuse toute théologie naturelle qui affirme la possibilité pour l'homme de saisir Dieu en lui. C'est pourquoi un refus de la mystique va presque de soi de la part de Barth qui dénonce son but illusoire et prétentieux de vouloir réunir le divin et l'esprit humain séparés dans le monde concret et qui auraient soi-disant originellement formé une unité²⁶¹. La mystique veut « plonger » dans une dimension plus profonde de l'esprit humain, pour arriver au lieu de

²⁶⁰ [« (...) nirgends historische oder psychologische Breite gewinnt. »], H. Zahrt, *Die Sache mit Gott*, *op. cit.*, p. 28.

²⁶¹ Nous n'avions pas, jusqu'à présent, abordé la notion de mystique parce que seule l'étude de celle de religion s'imposait. Mais en nous tournant désormais vers Barth, la considération de l'aspect de la mystique dans le contexte de la religion devient intéressante.

l'abîme et du fondement de tout être, là où la séparation entre l'être humain et Dieu est abolie. Par sa doctrine de la diastase entre Dieu et l'être humain, cette idée est impossible chez Barth. L'intention de la mystique doit déjà être considérée comme péché car elle implique de reconnaître Dieu à partir d'elle, et ceci, en dépassant la Parole de Dieu dans laquelle, exclusivement, il faut chercher Dieu²⁶². Il n'y a pas chez Barth de philosophie de la religion. La philosophie signifie poser les soi-disant « dernières questions » de l'homme, de l'Être et du sens, des questions qu'on ne peut pas poser selon Barth : « Quelle importance l'homme possède-t-il, pourrait-on entendre demander Barth, pour qu'il ait le droit de s'élever jusqu'au créateur et de vouloir découvrir le secret divin par ses questions? Quelle importance possède l'homme pour penser qu'il pourrait prendre l'initiative par ses questions, et chercher la proximité et la relation avec Dieu? ». L'homme ne vaut *rien*, et par conséquent toutes ses questions ne valent *rien*, mais Dieu signifie *tout* au-delà de toute question. Barth se réfère à la formule de Calvin « *Finitum non capax infiniti* », le fini ne saisit pas l'infini, le temps ne saisit pas l'éternité.

L'expérience de la Première Guerre mondiale, qui conduira Tillich à assumer intensément l'historicité de l'existence, a eu pour conséquence de détourner Tillich de tout supranaturalisme. Rappelons que ce dernier définit la religion comme « l'expérience de ce qui nous saisit ultimement ». Par la détermination de Dieu comme « l'Être-même », l'homme participe à l'être-même par son existence. Tillich n'affirme pas le clivage entre Dieu et l'être humain mais insiste plutôt sur son dépassement. Il se sert de l'idée de la mystique pour dépasser la séparation entre Dieu et l'homme qu'il

²⁶² Cf. P. Tillich, *GW*, vol. 7, pp. 216-225 et 250.

structure « sujet-objet »²⁶³. C'est dans la mystique que Tillich voit le mieux exprimée son idée de la relation entre Dieu et l'homme. Pourtant, la mystique ne se concentre que sur le monde spirituel, qui n'a rien à voir avec la réalité. La mystique a pour but de dissoudre le monde concret, c'est-à-dire de dissoudre les formes du monde (la culture), pour que l'esprit de l'homme se lie avec le divin.

« Die Mystik ist die radikale Exstatik, die jenseits aller Formen den Gehalt selbst zu fassen sucht. »²⁶⁴

Tillich est d'accord avec Barth sur le fait que la mystique commet l'erreur de chercher Dieu en l'homme lui-même²⁶⁵. Par contre, Tillich se sert de l'impulsion qu'offre la mystique à se concentrer d'abord sur soi-même pour pouvoir finalement se dépasser soi-même et s'ouvrir finalement entièrement au divin²⁶⁶. Le désir de se dépasser soi-même présente pour Tillich la question que pose l'homme à propos du transcendant, c'est-à-dire de l'Inconditionné. L'Inconditionné nous « pousse » quasiment à nous dépasser nous-mêmes. En d'autres termes, « (...) la réponse reçue nous pousse vers la question.»²⁶⁷ Tillich dit que la religion constitue l'épanouissement de la dialectique entre la question et la réponse²⁶⁸, ce qui veut dire que l'effort de l'homme à se transcender lui-même résume selon Tillich la question de l'Inconditionné. A l'inverse, c'est la réponse qui provoque en l'homme le désir de poser la question dont l'Inconditionné est la réponse. C'est la fameuse « méthode de corrélation » que Tillich expose dans le premier volume de sa « Théologie systématique »²⁶⁹. Il voit ainsi la nouvelle synthèse entre le

²⁶³ P. Tillich, *MW*, vol. 4, p. 73 et suivantes.

²⁶⁴ [« La mystique est l'extase radicale, qui cherche à saisir la teneur elle-même, au-delà de toutes les formes. »], *ibid.* p. 151.

²⁶⁵ Cf. Jean-Claude Petit, « Nicht Mystik, sondern Hoffnung : Zur mystischen Verwurzelung von Tillichs Unbehagen an der Mystik. », dans Gert Hummel, Doris Lax, *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie*, LIT Verlag, Münster, 2000, pp. 71-86.

²⁶⁶ Cf. P. Tillich, *GW*, vol. 7, p. 258.

²⁶⁷ [« (...) weil wir die Antwort empfangen haben, die uns zur Frage treibt. . »], *ibid.* p. 258.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 258.

²⁶⁹ Cf. Paul Tillich, *Théologie Systématique*, vol. 1, Québec, Labor et Fides, 2000, p. 89-99.

monde et Dieu réalisée dans l'union de la religion chrétienne et de la culture. La seule manière appropriée de parler de Dieu est, selon lui, la langue des symboles, car c'est uniquement dans le symbole qu'on retrouve l'essence de « l'Être-même ». Toutes les autres façons réduisent Dieu à un objet placé à côté des autres. Par les symboles, Tillich comprend la somme de tout ce que l'homme qualifie de culture. Nous avons compris que, selon lui, la culture est le lieu où l'expérience de ce qui nous concerne absolument se réalise. Il se considère à la fin d'une époque passée et au début d'une nouvelle. Pourtant, l'occasion de réfléchir de nouveau à la situation de la religion ne signifie pas chez Tillich une condamnation de celle-ci, mais plutôt la construction d'une nouvelle religion par une synthèse opérée avec la culture. Son article de 1919 - « Sur l'idée d'une théologie de la culture » - est l'un des piliers les plus importants de la proclamation de la thèse tillichienne selon laquelle il est possible de reconnaître Dieu dans le domaine religieux ainsi que dans le secteur séculier, bref dans la culture. Tillich pousse inlassablement ce « mélange de l'humain et du divin » - tellement craint de Barth - mais sans aveuglement et sans plan, bien au contraire, en restant constamment lucide et vigilant. Dieu n'est pas hors du monde mais dans le monde. L'absolu devient transcendant dans tout ce qui constitue la culture soit sous la forme des lois, soit dans l'art, dans l'éthique ou encore sous la forme de la morale.

b) Deux conceptions de la religion :

En ce qui concerne leur conception de la religion, Barth et Tillich partagent l'opinion que Dieu doit devenir de nouveau le centre de la vie de l'homme. Les deux s'entendent sur ce point: il n'y a pas de chemin de l'homme vers Dieu. Mais derrière cet apparent

La méthode de corrélation n'apparaît pas dans les textes traités dans la partie principale du présent travail. Sa signification et son importance fondamentale dans le contexte d'une comparaison des pensées de Tillich avec celles de Barth légitime cependant sa mention. L'idée de base de la méthode de corrélation se trouve déjà dans des textes de Tillich qu'on a analysés.

consensus nous découvrons deux opinions bien différentes. L'attitude de Barth envers la religion se manifeste surtout dans le deuxième et cinquième discours de son commentaire de l'Épître aux Romains. Il est important de noter que, pour Barth, la Parole de Dieu, la Bible, représente le seul et unique guide. Barth refuse tout ce qui se présente comme un accès scientifique à la Bible comme la méthode historico-critique, qui ne fait qu'« humaniser » la Parole de Dieu. On peut dire que Karl Barth constitue vraiment un adversaire passionné de la religion ; dans son commentaire de l'Épître aux Romains il décrit la religion comme « la possibilité impossible », n'étant humaine que dans un sens négatif :

« Positiv ist von der Religion höchstens nur das zu sagen, daß in ihr, als der tiefsinnigsten und reinsten-und zähesten menschlichen Möglichkeit die Welt des Menschen ihren Gipfel (ihren Gipfel!) erreicht. »²⁷⁰

La religion est la possibilité *spécieuse* de l'homme de pouvoir initier une relation avec Dieu et d'acquérir ainsi Dieu de la même façon qu'on acquiert du savoir. D'après Barth, Dieu et l'être humain diffèrent tellement que Dieu se situe hors de toutes les possibilités humaines de l'atteindre. Barth est d'accord avec Calvin et sa formule « *Finitum non capax infiniti* »²⁷¹. De cette façon, en réalité, l'homme ne cherche pas Dieu mais seulement lui-même. L'attitude de Barth ne consiste pas uniquement en un refus de la religion mais également en une lutte contre elle. Elle est en fait le but déclaré de sa polémique. La religion ne se trouve pas seulement sous le tribunal de Dieu, comme tout ce qui est humain, mais elle représente même le sommet du péché, la forme extrême d'une démonstration possible de l'insuffisance de l'homme. Dans une langue prophétique, Barth déclare que la religion consiste à idolâtrer l'homme et à humaniser Dieu. Dans la lumière de la Bible, la religion serait pour ainsi dire « un veau d'or » qui

²⁷⁰ [« Positivement, on ne peut dire, manifestement, de la religion que ceci : c'est en elle, saisie comme la possibilité humaine la plus profondément réfléchie, la plus pure...la plus tenace, que le monde de l'homme atteint son sommet (je dis bien : son sommet!). »], K. Barth, *Der Römerbrief*, *op. cit.*, p. 164.

²⁷¹ Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, *op. cit.*, p. 28.

prétendrait franchir le fossé entre l'homme (qui est en deçà) et Dieu (qui est au-delà). La religion deviendrait ainsi une idole en réclamant le droit d'être au même niveau que le divin.

« Wir meinen zu wissen, was wir sagen, wenn wir « Gott » sagen. Wir weisen ihm die höchste Stelle in unserer Welt zu. Wir stellen ihn damit grundsätzlich auf eine Linie mit uns und den Dingen. »²⁷²

Pour Barth, la religion représente le syncrétisme irrémédiable de l'humain et du divin, voulant harmoniser Dieu et le monde. Pour le dire avec les mots de Tillich, Barth place la religion à côté des autres secteurs de l'esprit humain. « Elle est cette religion ambiguë qui prend place à côté des autres fonctions culturelles. »²⁷³. Selon Barth, il n'existe pas de pont entre l'en deçà et l'au-delà. La religion - et avec elle toute la piété -, qu'elle soit chrétienne ou athée, est placée sous le tribunal de Dieu, comme le reste du monde. La religion exprime, elle aussi, la chute de l'homme, qui, au lieu de *croire* et ainsi d'entendre la Parole de Dieu, *parle* sous la forme de la religion. Il en résulte que l'homme ne s'oriente plus vers la révélation de Dieu qu'il peut pourtant expérimenter par la Parole de Dieu. Cette perspective barthienne explique son fameux « non » à la théologie naturelle car pour lui, la théologie naturelle (la philosophie de la religion) qui, à l'instar de la religion, incarne la tentative de l'homme de reconnaître Dieu à partir de lui-même. La religion ne constitue pas seulement un blasphème (l'homme veut être comme Dieu), mais représente aussi le côté totalement subjectif de la relation entre Dieu et l'homme.

²⁷² [« Nous nous imaginons ainsi savoir ce que nous énonçons quand nous disons « Dieu ». Nous lui assignons la place la plus haute dans notre monde. Ce faisant, nous le plaçons délibérément sur une seule et même ligne avec les choses et avec nous. »], K. Barth, *Der Römerbrief, op. cit.*, p. 20.

²⁷³ Cf. Marc Dumas, « Le dépassement du concept de religion chez Paul Tillich et chez Karl Barth » dans *Religion et culture : Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec, 18-22 août 1986*, sous la direction de Michel Despland, Jean-Claude Petit et Jean Richard, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 628.

« Jawohl, die Gottesbeziehung hat notwendigerweise ihre subjektive Seite, aber die subjektive Seite ist als solche eben notwendigerweise unter den gesetz des Todes »²⁷⁴

Selon Barth, la religion est le joug sous lequel l'homme se place, elle se présente comme une possibilité, mais n'exerce en réalité que la pression sur l'homme pour qu'il reçoive grâce à elle une réponse à ses questions vitales. Pourtant, à la place d'une réponse, il se perd toujours plus loin dans la religion. Et Barth de conclure:

« Religion kann man niemandem wünschen oder anpreisen oder zur Annahme empfehlen : Sie ist ein Unglück, das mit fataler Notwendigkeit über gewisse Menschen hereinbricht und von ihnen auch auf andere kommt.»²⁷⁵

Le concept de « révélation » n'est pas seulement une notion-clé en ce qui concerne l'idée de religion de Barth, elle constitue le fondement entier de sa théologie. A son avis, c'est l'erreur du passé d'avoir remplacé l'idée de révélation par celle de religion. Barth revient sur cette question dans sa « Dogmatique ecclésiale », au paragraphe 17 intitulé « la révélation de Dieu comme assomption de la religion »²⁷⁶. Le terme « assomption » peut ainsi être saisi de deux façons. Premièrement, dans le sens d'« abolir » ou « dissoudre »; deuxièmement dans le sens de « remonter quelqu'un » ou de « ramasser de nouveau ce qui est tombé au sol »²⁷⁷. Les deux significations correspondent à la distinction que Barth établit entre *religio falsa* et *religio vera*, « religion fausse » et « religion vraie ». La révélation dévoile la fausse religion qui a remplacé Dieu par l'homme. La notion de *religio vera* exprime l'aspect positif de la religion présente chez Barth, laquelle existe bien malgré toute sa polémique contre la religion. Par l'intervention divine dans la forme de la révélation, la *religio falsa* peut être transformée

²⁷⁴ [« Bien sûr, la relation à Dieu a nécessairement son côté subjectif, mais ce côté subjectif est, comme tel, nécessairement soumis à la loi de la mort. »], K. Barth, *Der Römerbrief*, op. cit., p. 177.

²⁷⁵ [« La religion, on ne peut la souhaiter ou la prôner ou recommander à quiconque qu'il l'adopte : elle est une infortune qui s'abat sur certains hommes avec une nécessité fatale et qui, d'eux, se propage aussi sur d'autres hommes. »], *ibid.* p. 263.

²⁷⁶ Cf. Karl Barth, « La révélation de Dieu comme assomption de la religion », dans *Dogmatique*, vol. 1, Tome II, Labor et Fides, Genève, 1954, p. 115.

²⁷⁷ Cf. *L'Épître aux Romains*, op. cit., p. 80 avec la note en bas de page n°1, (Jeu de mots intaduisable en français « richten »; « aufrichten »).

en *religio vera*. Ceci correspond à la deuxième signification du mot «élever» ou « ramasser du sol ». Comme l'événement de la révélation relève la personne brisée, il remonte avec elle la religion. Barth écrit également dans son commentaire de « l'Épître aux Romains » que « juger, ce n'est pas anéantir, mais redresser. »²⁷⁸. Le rapport de la religion et de la révélation s'exprime alors dans cette formulation de Karl Barth:

« Nous nous cherchons - nous trouvons Dieu. »²⁷⁹.

Nous pouvons alors conclure que chez Barth la religion constitue tout d'abord l'incapacité de l'homme d'atteindre Dieu par lui-même. Cependant, la religion comprend aussi pour Barth le moment dans lequel l'homme brisé se laisse toucher par Dieu. De cette façon, la religion devient le miroir de la grâce divine²⁸⁰. Mais l'aspect positif de la religion est menacé de disparition dans cette multitude d'arguments contre la religion. Néanmoins, cette perspective est là, même si elle reste difficile à découvrir.

Tout comme Barth, Tillich critique aussi la prétention de la religion à vouloir « maîtriser » Dieu. Il écrit ainsi:

« Le péché de la religion est la tentative (...) de maîtriser Dieu et de cacher que la relation fondamentale avec Dieu, c'est de ne pas avoir, ne pas voir, ne pas savoir. »²⁸¹.

Pourtant, la religion contient en même temps la réalité divine qui ne peut être niée. A travers cette réalité, elle réussit à exprimer la réalité divine par sa propre finitude. La critique de Tillich à l'égard de la religion est qu'elle reste conditionnée, mais non dans le sens où la religion est « la possibilité impossible » d'atteindre Dieu et, pour cette

²⁷⁸ Cf. K. Barth, *L'Épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 80.

[« Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung, »], K. Barth, *Der Römerbrief*, *op. cit.*, p. 53.

²⁷⁹ Cf. Karl Barth, *Das Wort und die Theologie*, p. 16 cité par Benkt-Erik Benktson, *Christus und die Religion: Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, éd. par Theodor Schlatter, Stuttgart, Calwer Verlag, 1967, p. 62

²⁸⁰ Cf. B.E. Benktson, *Christus und die Religion*, *op. cit.*, p. 62.

²⁸¹ [« Die Sünde der Religion ist der Versuch (...) über Gott zu verfügen und zu verbergen, daß die grundlegende Beziehung zu Gott Nicht-Haben, Nicht-Sehen, Nicht-Nicht-Wissen ist. »], cité par B.E. Benktson, *Christus und die Religion*, *op. cit.*, p. 100.

raison, conditionnée (Barth); elle l'est par le fait même de la compréhension du mot « religion » comme terme générique réduisant cette dernière à un domaine à côté d'autres comme la politique ou l'éthique. Par elle, Dieu et sa révélation sont relativisés. L'explication de la compréhension juste du mot « religion » est le premier pas effectué par Tillich pour définir la religion. Ceci devient encore plus clair dans « Le dépassement de religion dans la philosophie de religion ». Dans ce texte, Tillich énonce la thèse selon laquelle par la signification même du terme « religion », ce que *indique* est détruit car le monde, et par conséquent notre langage, sont finis ou conditionnés. L'utilisation de la notion de religion – qu'on ne peut éviter parce que la religion doit chosifier pour pouvoir s'exprimer – revient à faire aussi de Dieu un être conditionné. Ainsi, la certitude de Dieu est détruite. C'est seulement par la présupposition du paradoxe que l'Inconditionné s'exprime par le conditionné et que le terme « religion » devient acceptable. Autrement dit, il ne faut pas que la religion se base sur un conditionné, sinon elle devient également elle-même conditionnée. Si la religion est fondée sur un conditionné, elle est juxtaposée aux autres domaines de l'esprit et perd son droit d'être absolue. En se communiquant à travers le conditionné, l'Inconditionné évite tout risque d'enfermement.

« (...) l'inexprimable emploie la forme du paradoxe pour s'exprimer. »²⁸².

En se référant à cette idée de base, Tillich développe sa théologie de la culture qui consiste pour lui en une synthèse de la religion et de la culture. La religion est le contenu inconditionné de la culture et la culture constitue la forme conditionnée de la religion. Dans cette synthèse se trouve l'élément du paradoxe. D'un côté, la forme de la culture est niée car elle est conditionnée, de l'autre, elle est approuvée parce que la religion a

²⁸² Cf. M. Dumas, « Le dépassement du concept de religion chez Paul Tillich et chez Karl Barth », *op. cit.*, p. 625.

besoin d'elle pour être capable de se communiquer. A l'inverse, sans la religion, la forme resterait vide. C'est l'unité de la culture et de religion qui ressuscite la religion. La tension régnant entre les deux pôles - la teneur ou la religion, et la forme, c'est-à-dire la culture - est la source d'énergie de cette nouvelle synthèse. De cette façon, chaque création de la culture peut devenir un médium pour l'absolu. Il en résulte que l'absolu est contenu dans chaque forme de la culture. En remplissant de nouveau les formes autonomes d'une teneur religieuse, la religion serait, selon Tillich, sortie de sa crise. Tillich nomme cela la « théonomie », la légalité de Dieu, ce qui veut dire que l'absolu devient transcendant à travers la forme autonome. L'interaction existante entre l'autonomie et la théonomie est appelée par Tillich « dialectique » de l'autonomie et de la théonomie. Par la forme, c'est-à-dire par la culture, l'homme est saisi par l'Inconditionné. C'est pourquoi Tillich affirme qu'il n'y a aucun chemin de l'homme à Dieu, mais seulement de Dieu à l'homme.

Nous rencontrons également chez Tillich la distinction entre la *religio vera* et la *religio falsa*. Celle-ci diverge cependant de la compréhension qu'en a Barth dans le sens où Tillich voit la vraie religion partout où l'absolu transcende le conditionné, que cela soit dans le domaine religieux ou dans le domaine séculier²⁸³. Dans « Kairos I » de 1922, il se rallie à la pensée de Barth concernant une « théologie de la crise » en formulant sa critique de la déclaration d'une réalité limitée comme absolue²⁸⁴. Pourtant, les deux théologiens interprètent cette crise de manières différentes. « La crise » est comprise dans un double sens, dans le sens d'une séparation et dans le sens d'une décision judiciaire²⁸⁵. A l'opinion de Tillich correspond le premier sens, celui de la

²⁸³ Cf. P. Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », *op. cit.*, p. 36.

²⁸⁴ Cf. P. Tillich, *GW*, vol. 6, p. 15.

²⁸⁵ Cf. Wilhelm Gemoll, 'κρίσις, εως, η', *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München, OldenbourgVerlag, 1991, p. 453, col. 2.

séparation, mais aussi dans le sens de distinction entre l'Inconditionné et le conditionné²⁸⁶. Il refuse de voir dans une orientation spirituelle un absolu, comme c'était le cas dans le passé par l'Eglise catholique ou le rationalisme, ce qui aurait remplacé la religion à l'époque. La prédominance d'un conditionné est, selon Tillich, de l'idolâtrie, un veau d'or, *le démonique*. De l'avis de Tillich, c'est le propre de la vraie religion que la forme conditionnée - dont la religion doit se servir pour s'exprimer - abandonne sa propre existence en faveur de la teneur absolue. La religion devient « tout à fait humaine », c'est-à-dire fausse, si elle arrête de se défendre contre toute tentative d'objectivation. Tillich considère comme le danger de la religion le fait qu'elle désire disposer de l'Inconditionné. La « vraie religion » s'oriente toujours vers l'Absolu. Elle est la seule qui permette l'expérience religieuse de fond, l'expérience de l'abîme et du fondement. Selon Tillich, la « fausse religion » substitue un conditionné à l'Inconditionné, se déclare elle-même comme absolue. La doctrine de la prédestination est, selon Tillich, une forme de protestation de la religion contre son objectivation (à côté de la mystique de la grâce de Dieu). Elle évite que l'Eglise ou la religion ne deviennent des critères d'élection ou même dégénèrent en hétéronomie. La compréhension de la prédestination veut dire que Dieu est le seul qui agit. De cette façon, l'Eglise et la religion sont réduites à *une position de médiateur*²⁸⁷. Malgré tout, non seulement la prédestination, mais aussi la mystique et la grâce, risquent d'être considérées comme absolues, aux dépens de l'Inconditionné qu'elles transmettent.

Le deuxième sens de la crise, - la décision judiciaire - convient à l'opinion de Barth selon laquelle tout ce qui est conditionné est jugé par l'absolu. Mais contrairement à Tillich, il s'agit déjà aux yeux de Barth d'une idolâtrie dans la tentative de l'homme de poser la question de l'existence de Dieu. Ainsi, Barth répond négativement à toute

²⁸⁶ Cf. P. Tillich, *GW*, vol. 6, p. 15.

²⁸⁷ Cf. P. Tillich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion », *op. cit.*, p. 80.

forme de religion. Elle correspond d'après lui à une « conquête » de Dieu par l'homme. C'est seulement à travers l'expérience de la révélation qu'une religion peut naître et être justifiée, comme la révélation justifie l'homme pécheur. De cette façon, la religion vient de Dieu et non de l'homme. Le théologien suédois Benkt-Eric Benktson résume pertinemment la définition de Barth de *religio vera* et de *religio falsa* : « Dans la fausse religion, l'homme s'est substitué lui-même à Dieu; dans la religion vraie le Christ a pris la place de l'homme. »²⁸⁸. Chez Barth, la religion est fondamentalement humaine et pour cette raison demeure sous le tribunal de Dieu. C'est seulement à travers la révélation que la religion peut devenir une religion unique et vraie dans laquelle Jésus-Christ est le sujet. Tout autre religion est une « fausse religion »²⁸⁹.

Il apparaît que la représentation tillichienne de la transcendance de l'Inconditionné contredit fortement la perspective de Barth qui s'attache à l'idée de Kierkegaard (1813-1855), selon laquelle il existe « une différence qualitative absolue » entre Dieu et l'homme²⁹⁰. Le refus barthien de la culture se rencontre aussi dans sa correspondance publique avec Adolf von Harnack (1851-1930), l'un des premiers critiques sévères de Barth. Comme Tillich, Harnack voit l'action de Dieu dans l'histoire et dans la culture, à savoir les expériences et les événements précieux, que l'homme y vit avec Dieu²⁹¹. Contrairement à Harnack, Barth trace une ligne de séparation radicale entre Dieu et la culture, du fait de la logique de sa théologie dialectique. Il voit dans la culture une création qui est, comme l'homme, tout ce que Dieu n'est justement pas. Pour Barth, les événements humains et les « sentimentalités » polluent la foi pure qui ne doit pas être

²⁸⁸ Cf. B.E. Benktson, *Christus und die Religion*, op. cit., p. 63.

²⁸⁹ *Ibid.* pp. 62-63.

²⁹⁰ Cf. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Aufs dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet, Nachwort von Uta Eichler, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1997, pp. 146-150.

²⁹¹ Cf. Wilfried Härle, 'Adolf von Harnack' dans *Theologenlexikon: Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, München, Verlag C.H. Beck, 1994, p. 124.

mélangée avec quelque chose d'humain²⁹² : « C'est une illusion libérale et sentimentale qu'on se fait à soi-même que de penser que des voies directes, partant, par exemple, de la nature et de l'histoire, de l'art, de la morale, de la science ou même de la religion, aboutissent à l'impossible possibilité de Dieu. »²⁹³. Le groupement des théologiens animés des mêmes sentiments que Barth (pensons à Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Eduard Thurneysen et Georg Merz) ainsi que la publication de la revue *Entre les temps* (de Barth, Gogarten et Thurneysen) qui s'apparente à un véritable manifeste théologique, représentent un « règlement de compte avec le passé ». Ce dernier est accusé d'être un syncrétisme arbitraire du divin et de l'humain²⁹⁴. C'est alors le temps d'« arrêt », celui de reconnaître que Dieu ne peut pas être, et c'est donc l'heure d'une nouvelle orientation, celle d'*Entre les temps*²⁹⁵. *Le nouveau discours sur Dieu* affirme ainsi :

« Die Religion übt nicht nur an dieser oder an jener Form der Kultur Kritik, sondern stellt sie selbst, die Humanität selbst in Frage, weil sie den Menschen in Frage stellt. » (Brunner)²⁹⁶.

« Das Gericht, das die Religion an der Kultur vollzieht, trifft nicht hier einen Fehler und da einen (...), sondern es trifft die Kultur als Kultur. » (Gogarten)²⁹⁷.

Cela va de soi que la pensée de la théologie dialectique, celle de la non-importance de l'homme et de la crevasse d'un glacier insurmontable entre le Dieu et l'homme, forme la

²⁹² Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott, op. cit.*, p. 42.

²⁹³ Cf. K. Barth, *L'Épître aux Romains, op. cit.*, p. 324.

²⁹⁴ Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott, op. cit.*, p. 44.

²⁹⁵ *Ibid.* p. 44.

²⁹⁶ [« La religion ne fait pas seulement la critique de telle ou telle forme de la culture mais elle met, l'humanité elle-même en question, parce qu'elle met l'homme en question. (Brunner) »], Emil Brunner, « Die Grenzen der Humanität », *Sammlung gemeinschaftlicher Vorträge und Schriften*, n° 120, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922, dans *Anfänge der dialektischen Theologie Teil I : Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, éd. par Jürgen Moltmann, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966 (1962), p. 262.

²⁹⁷ [« Le tribunal de la religion qui juge la culture, ne concerne pas une faute ici et là (...), mais il concerne la culture comme culture. (Gogarten) »], Friedrich Gogarten, « Die Krisis unserer Kultur », *Christliche Welt*, 34, Jg. 1920, n° 49, col. 770-777, n° 50, col. 786-791, dans *Anfänge der dialektischen Theologie Teil II : Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, éd. par Jürgen Moltmann, Chr. Kaiser Verlag, München, 1967 (1963), p. 120.

base commune des tous les alliés de Barth. Toute *analogia entis*, c'est-à-dire l'analogie entre Dieu et l'homme était rejetée.

La distance entre Dieu et l'homme paraît être profonde comme un cratère chez Barth. Chez Tillich cette distance est au contraire menacée de disparition complète. Si Tillich place la religion, c'est-à-dire l'expérience divine possible dans le secteur de l'esprit, « partout » dans le monde, il existe le danger d'oublier qu'il y a quand même un « au-delà » du monde. Pour cette raison, Barth lui reproche alors « un universalisme trop pauvre »²⁹⁸. Cette critique semble un peu sévère, mais il est vrai que « le côté profane » est presque un peu trop mis en avant chez Tillich. Pourtant, ce dernier poursuit par ce moyen une intention particulière. Il veut aller chercher le Dieu de l'Eglise dans le quotidien de l'homme; Tillich désire montrer au « christianisme du dimanche » qu'on rencontre « la réalité de Dieu dans celle du monde »²⁹⁹. La religion n'est pas une loi imposée de l'extérieur, mais bien « le saisissement ultime »³⁰⁰. Chaque secteur du monde est lié au divin. Contrairement à Barth, qui semble négliger le monde dans lequel nous vivons par le très fort accent mis sur le Dieu de l'au-delà, Tillich confirme l'importance de l'histoire par sa conception de la religion. Heinz Zahrnt approuve la position de Tillich selon laquelle perdure la religion tant que dure l'histoire, c'est-à-dire aussi longtemps que les hommes existent³⁰¹.

L'importance de l'historicité constitue une grande différence à l'intérieur des conceptions de la religion de Barth et de Tillich. Comme nous l'avons déjà constaté ci-

²⁹⁸ [« (...) einen allzu billigen Universalismus (...) »], Karl Barth, « Von der Paradoxie des 'Positiven Paradoxes' : Antworten und Fragen an Paul Tillich » dans *Gesammelte Werke, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, vol. 7, éd. par Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1962, p. 235. Les références ultérieures à ce texte seront *GW*.

²⁹⁹ Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott, op. cit.*, p. 373.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.* p. 365.

dessus, Barth se prononce contre l'idée d'une histoire entre Dieu et l'homme. Chez Tillich, cette dernière joue par contre un rôle majeur. Sa position se comprend davantage en saisissant la portée de son concept de *kairos*, élément clé de la définition tillichienne de la religion.

Tillich définit le *kairos* comme le moment historique de la brèche de l'éternel dans le temporel. L'éternel est l'expression historique de l'Inconditionné et le temporel exprime le conditionné. Il comprend cette irruption comme le changement des temps, le retournement de la religion, une nouvelle ouverture à la religion et le début d'une nouvelle théonomie. A partir du concept tillichien de *kairos*, il devient évident que l'histoire joue un rôle important dans sa théologie. Pour lui, l'histoire illustre la dynamique du message chrétien. L'expérience de l'homme avec Dieu a lieu *dans* l'histoire et l'irruption de l'absolu ne peut arriver que dans l'histoire car l'homme, en tant que nature limitée, est fortement lié à celle-ci³⁰². Par le mouvement de l'histoire et le changement constant de la situation humaine, l'événement de l'irruption et son expérience peuvent varier. L'homme accueille la vérité, l'Inconditionné, dans *son* existence et dans *sa* situation. Selon Tillich, le Christ présente, dans ce contexte, le *kairos ultime*.

Barth, quant à lui, ne qualifie pas le Christ d'irruption dans l'histoire mais d'une intervention de Dieu dans l'histoire qui s'inscrit seulement dans une dimension temporelle, car le Christ se situe au-delà de l'histoire et ses deux natures, divine et humaine, doivent être strictement séparées³⁰³. Cependant, la raison principale du refus de l'historicité par Barth reste la doctrine de la prédestination qui forme le cœur de sa théologie. Le temps et l'histoire sont pour lui une suite d'événements qui ont déjà eu lieu dans l'éternité. Ainsi, toute tension et toute dynamique historique sont en même temps

³⁰² *Ibid.* .

³⁰³ Cf. P. Tillich, *GW*, vol. 7, p. 252.

abolies. La réalité et la conscience historique se dissolvent. Elles seraient ainsi remplacées par la révélation dévoilant peu à peu les événements de la prédestination qui se sont déjà passés au ciel. Barth porte son regard sur le ciel et non sur la profondeur de la réalité historique comme le fait Tillich³⁰⁴. Zahrnt critique cette « éthérisation » (dans le sens d'anesthésie) par la révélation, développée par Barth, parce que celle-ci mène nécessairement à une certaine intemporalité³⁰⁵. L'histoire, celle de la religion et en même temps le *kairos* deviennent insignifiants au vu du « passé des temps primitifs » (*urzeitliches Perfektum*) de Barth :

« Was in der Geschichte möglich, wahrscheinlich, notwendig oder wirklich ist, das ist vergänglich, verweslich, sterblich, darüber herrscht der Tod »³⁰⁶.

C'est en comparant les thèses de ces deux théologiens que leur divergences s'expliquent. Le point de départ de leur orientation n'est déjà pas le même. Tillich déduit le concept de religion du concept de Dieu, c'est-à-dire de l'expérience humaine de l'Inconditionné qu'il appelle aussi « l'expérience religieuse fondamentale » ou « le saisissement ultime »; Barth part par contre de sa compréhension de la révélation, autrement dit, directement de la Parole de Dieu qui s'adresse à l'homme. Cette différence fondamentale devient encore plus évidente dans l'examen de l'idée de théonomie chez Tillich qui inclut le principe de la synthèse de la religion et de la culture : la religion est le contenu de la culture, la culture est la forme de la religion. Tillich considère le profane et le sacré comme deux pôles qui se trouvent dans une tension mutuelle. Pour Barth, la culture et l'histoire n'ont cependant pas d'importance. La religion n'est qu'une création de l'homme pour chercher un chemin de lui vers Dieu.

³⁰⁴ Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, op. cit., p. 330.

³⁰⁵ *Ibid.* p. 124.

³⁰⁶ [« Les choses qui, dans l'histoire, sont possibles, vraisemblables, nécessaires ou réelles, sont caduques, corruptibles, mortelles; sur elles règne la mort. »], K. Barth, *Der Römerbrief*, op. cit., p. 200.

Seule la révélation permet la communication de l'initiative de Dieu vers l'homme, et qui se passe au-delà de toute forme historique³⁰⁷.

³⁰⁷ Cf. Carl J. Armbruster, *The Vision of Paul Tillich*, New York, Sheed and Ward, 1967, p. 111.

Conclusion

Le « jeune » Tillich part du constat d'un monde qui a subi un effondrement de sens. La question du fondement de la vie reste la question cruciale de laquelle découlent toutes les analyses et les tentatives de réponse de Tillich. Durant toute sa période allemande, et plus précisément durant celle où il écrit les œuvres et les articles auxquels nous nous sommes référés dans notre travail (1919-1928), la préoccupation centrale du théologien reste la même : penser une synthèse de la religion et de la culture afin que l'homme retrouve le sens et le fondement de son existence. Pour lui, une redéfinition de la religion s'imposait et cette synthèse y participe pleinement.

Alors qu'est-ce que la religion pour Tillich et quelle est la pertinence de la définition qu'il en donne ? Voilà les questions centrales qui ont orienté tout notre travail.

Avec le recul minimal obtenu dans ce travail, nous avons pu comprendre pourquoi le concept de religion de Tillich n'a rien à faire avec l'idée d'une « théologie naturelle » puisque c'est bien, selon lui, la culture et non la nature qui reste constitutive de l'humanité. Selon lui, la théologie ne peut plus se comprendre comme une science autonome, ce qui ne veut pas dire qu'elle doive renoncer à sa tâche – être révélatrice de sens dans l'existence concrète de l'homme – mais au contraire la repenser et l'accomplir avec détermination.

Aussi, la religion ne peut plus être un concept creux et négativement abstrait, mais bel et bien une « expérience » : celle de la révélation de l'absolu, la brèche de l'Inconditionné dans le monde. En ce sens, nous avons compris pourquoi la religion ne pouvait pas, selon Tillich, être ajoutée à la culture mais, bien au contraire, faire

corps avec elle. C'est cette interdépendance fondamentale que nous avons tenté de mieux comprendre en analysant le concept tillichien de « théonomie ».

En effet, ce dernier émerge et s'explique avec cohérence dans la pensée de Tillich : l'interdépendance réciproque de la religion et de la culture est largement justifiée par deux principales raisons : d'une part, nous avons vu que l'Inconditionné constitue indéniablement l'élément essentiel de la religion (car l'expérience religieuse est celle dans laquelle l'Inconditionné se révèle et provoque une réponse de l'homme); d'autre part, nous avons vérifié que pour Tillich l'Inconditionné se manifeste dans la multiplicité des créations culturelles (la révélation de l'Inconditionné s'effectue sur tout le terrain de l'existence humaine et implique l'homme dans toutes ses dimensions, dans son être entier).

Si Tillich voit alors la religion comme l'attitude de l'homme devant Dieu, nous avons compris que la réaction de l'homme est avant tout un saisissement total, ce qui signifie que l'homme ne peut pas accéder de lui-même à l'Inconditionné. La défense de la thèse tillichienne selon laquelle l'idée de religion doit toujours être dérivée de Dieu implique ainsi la considération des deux principaux écueils que la théologie doit alors éviter : d'un côté, la tentation de ne préserver que la totale altérité de Dieu au point qu'elle devienne l'équivalent de l'absence de Celui-ci dans le monde (Tillich constate ainsi l'échec du supranaturalisme), de l'autre côté, le deuxième piège à éviter consiste, dans une vision de type panthéiste, à trop identifier Dieu à la structure ou à la substance du monde, au point d'en sacrifier complètement l'altérité (c'est la toute la dérive du naturalisme). Et relever le défi de rendre compte à la fois de la présence et de l'altérité de Dieu, c'est justement se donner les moyens de tenter de comprendre ce que sont l'Inconditionné et sa révélation.

L'Inconditionné reste simultanément l'absolument voilé et étranger (*das Unbedingt-Fremde*) et l'absolument révélé et particulier (*das Ganz-Eigene*). Car c'est bien là son paradoxe : l'Absolu se révèle à l'homme en ne cessant jamais d'être l'Absolu. Tillich nous aide à comprendre que l'absolument autre, le « tout autre », n'est pas l'absent et que l'absolument présent et révélé, le « tout particulier », n'est pas le définitivement accessible. En effet, l'Inconditionné qui se révèle ne peut s'appropriier comme un objet d'étude mis à notre disposition. L'homme ne le « saisit » pas, mais c'est tout au contraire lui-même qui s'avère saisi tout entier par la révélation de Dieu. Tillich l'explique clairement : la révélation est toujours *pour quelqu'un*. C'est parce qu'il n'y a de révélation qu'en acte que l'expérience religieuse ne peut se faire que dans un contexte particulier, dans une vie et un milieu donnés. Et c'est pour cela que Tillich entreprend de repenser un concept de religion fidèle à une religion *vécue*, complètement unie à la culture et à toutes ses manifestations.

Bibliographie

I. Oeuvres de Paul Tillich

1. En allemand :

TILLICH, Paul

« Das religiöse Symbol » dans *Religionsphilosophische Schriften*, éd. par John Clayton (*Main Works*, vol. 4), Berlin, New York, De Gruyter -Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 213-228.

« Die Überwindung des Religionsbegriffes in der Religionsphilosophie » dans *Religionsphilosophische Schriften*, éd. par John Clayton (*Main Works*, vol. 4), Berlin, New York, De Gruyter -Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 73-90.

« Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung » dans *Philosophische Schriften*, éd. par Gunther Wenz (*Main Works*, vol. 1), Berlin, New York, De Gruyter - Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1989, p. 21-112.

« Rechtfertigung und Zweifel » dans *Theologische Schriften*, éd. par Gert Hummel (*Main Works*, vol. 6), Berlin, New York, De Gruyter - Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1992, p. 83-97.

« Religionsphilosophie » dans *Religionsphilosophische Schriften*, éd. par John Clayton (*Main Works*, vol. 4), Berlin, New York, De Gruyter -Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 117-170.

« Über die Idee einer Theologie der Kultur » dans *Kulturphilosophische Schriften*, éd. par Michael Palmer (*Main Works*, vol. 2), Berlin, New York, De Gruyter - Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990, p. 69-85.

Auf der Grenze dans *Begegnungen: Paul Tillich über sich selbst und andere, Gesammelte Werke*, vol. 12, éd. par Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1971, p.13-57.

« Das Wesen der religiösen Sprache » dans *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke*, vol. 5, éd. par Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1964, p. 213-222.

« Kairos I » dans *Der Widerstreit von Raum und Zeit, Gesammelte Werke*, vol. 6, éd. par Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1963, p. 9-29.

« Kritisches und positives Paradox: Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten » dans *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Gesammelte Werke*, vol. 7, éd. par Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1962, p. 216-225.

« Religion und Kultur » dans *Die religiöse Substanz der Kultur, Gesammelte Werke*, vol. 9, éd. par Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1967, p. 882-93.

« Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur » dans *Die religiöse Substanz der Kultur: Schriften zur Theologie der Kultur, Gesammelte Werke*, vol. 9, éd. par Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1967, p. 345-355.

« Von der Paradoxie des 'Positiven Paradoxes' : Antwort » dans *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Gesammelte Werke*, vol. 7, éd. par Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1962, p. 240-262.

2. En français:

TILLICH, Paul

« Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion. »
Conférence donnée à la Société kantienne de Berlin, 25 janvier 1922 » dans *Paul Tillich, La dimension religieuse de la culture : écrits du premier enseignement, 1919-1926*. Traduit de l'allemand par une équipe de l'Université Laval avec une introduction de Jean Richard, Paris, Genève, Québec, Les Éditions du Cerf, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 1990, p. 65-84.

La philosophie de la religion. Traduit par Fernand Ouellet, Genève, Édition Labor et Fides, 1971, 130p.

« Sur l'idée d'une théologie de la culture » dans *La dimension religieuse de la culture : écrits du premier enseignement, 1919-1926*. Traduit de l'allemand par une équipe de l'Université Laval avec une introduction de Jean Richard, Paris, Genève, Québec, Les Éditions du Cerf, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 1990, p. 31-48.

« Kairos I » dans *Christianisme et Socialisme: Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*. Traduction Nicole Grondin et Lucien Pelletier, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 115-161

Le courage d'être. Traduit par Jean-Pierre Le May, Paris, Genève, Québec, Les Éditions du Cerf, Éditions Labor et Fides, Les Presses de l'Université Laval, 1999.

II. Oeuvres consacrés à l'étude de Paul Tillich

a) Monographies :

- ADAMS, James Luther *Paul Tillich's philosophy of culture, science and religion.* New York, Harper & Row, Publishers, 1965.
- ALBRECHT, Renate *Paul Tillich: Sein Leben*, éd. par Renate Albrecht, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993.
- SCHÜSSLER, Werner
- ALBRECHT, Renate *Paul Tillich: Sein Werk*, éd. par Renate Albrecht, Werner Schüssler, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986.
- SCHÜSSLER, Werner
- RÖSSLER, Andreas
ARMBRUSTER, Carl. J *The Vision of Paul Tillich.* New York, Sheed and Ward, 1967.
- BENKTSON, Benkt-Erik *Christus und die Religion: Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, éd. par Theodor Schlatter, Stuttgart, Calwer Verlag, 1967.
- GABUS, Jean-Paul *L'introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.
- MOLTMANN, Jürgen *Anfänge der dialektischen Theologie Teil I : Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, éd. par Jürgen Moltmann, München, Chr. Kaiser Verlag, 1966 (1962).
- Anfänge der dialektischen Theologie Teil II : Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, éd. par Jürgen Moltmann, München, Chr. Kaiser Verlag, 1967 (1963).
- PANNENBERG, Wolhart *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- PETIT, Jean-Claude *La philosophie de la religion de Paul Tillich : Genèse et évolution. La période allemande 1919-1933.* Montréal, Éditions Fides, 1974.

ZAHRNT, Heinz

Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München, Piper, 1996.

b) Articles:

BARTH, Karl

« Von der Paradoxie des 'Positiven Paradoxes' : Antworten und Fragen an Paul Tillich » dans P. Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Gesammelte Werke*, vol. 7, éd. par Renate Albrecht, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1962, p. 226-239.

CLAYTON, John

« Einführung in Tillichs Schriften zur Religionsphilosophie » dans P. Tillich, *Religionsphilosophische Schriften, Main Works*, vol. 4, éd. par Carl Heinz Ratschow, Berlin, New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 29-51.

DOYLE, R.

« Le concept de kairos dans la théologie de Paul Tillich et dans le Nouveau Testament grec » dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (1997), 301-307.

DROSDOWSKI, Günther

« Kultur ». Dans *Duden. Fremdwörterbuch*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich, Dudenverlag, 1997.

SCHOLZE-
STUBENRECHT, Werner

WERMKE Matthias

DUMAS, Marc

« Le dépassement du concept de religion chez Paul Tillich et chez Karl Barth ». Dans *Religion et culture : Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec, 18-22 août 1986*, sous la direction de Michel Despland, Jean-Claude Petit et Jean Richard, Paris, Genève, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Les Éditions du Cerf, 1987, p. 617-628.

EBELING, Gerhard

« Zum Religionsbegriff Schleiermachers » (1983). Dans G. Ebeling, *Wort und Glaube* Bd. I, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, p. 55-75.

- GEMOLL, Wilhelm 'κρισις, εος, ο' dans *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München, OldenbourgVerlag, 1991, p. 453, col. 2.
- HÄRLE, Wilfried 'Harnack, Adolf von' dans *Theologenlexikon: Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*. München, Verlag C.h. Beck, 1994, p. 123-124.
- 'Gogarten, Friedrich' dans *Theologenlexikon: Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*. München, Verlag C.h. Beck, 1994, p. 112-113.
- MÜLLER, Gerhard 'Religion' dans *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XXVIII, Berlin New York, Walter de Gruyter, 1997, p. 513-559.
- PETIT, Jean-Claude Nicht Mystik, sondern Hoffnung: Zur mystischen Verwurzelung von Tillichs Unbehagen an der Mystik dans Gert Hummel, Doris Lax, *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie: Beiträge des VIII. Internationalen Paul Tillich-Symposiums Frankfurt/Main, 2000*, LIT Verlag, Münster, 2000, pp. 71-86.
- RICHARD, Jean « Religion et culture dans l'évolution de Paul Tillich » dans *Religion et culture: Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec, 18-22 août 1986*, sous la direction de Michel Despland, Jean-Claude Petit et Jean Richard, Québec, Paris, Les Presses de l'Université Laval, Les Éditions du Cerf, 1987, p. 53-68.
- « Introduction au Tillich socialiste : Le contexte historique » dans *Paul Tillich, Christianisme et socialisme : Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Les presses de l'Université Laval, Québec, 1992, p. XI-XC.
- RÖSSLER, Andres « Der erste Weltkrieg (1914-1918) » dans *Paul Tillich - Sein Werk*. Renate Albrecht/Werner Schüssler, éd. par Renate Albrecht, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986, p. 28-37.
- SCHARF, Uwe « The Concept of the Breakthrough of Revelation in Tillich's *Dogmatik* of 1925 » dans *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 36 (1994), 99-116.

STEINACKER, Peter « Passion und Paradox - Der Expressionismus als Verstehenshintergrund der theologischen Anfänge Paul Tillichs: Ein Versuch. » dans *Gott und Sein: Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs. Beiträge des II. Internationalen Paul Tillich Symposiums in Frankfurt*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1989, p. 92.

III. Autres sources :

BARTH, Karl *Der Römerbrief*. Zürich, EVZ-Verlag, 1967.
Édition française:
L'Épître aux Romains. Trad. Pierre Jundt, Genève, Labor et Fides, 1972.

KIERKEGAARD, Sören *Die Krankheit zum Tode*. Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet, Nachwort von Uta Eichler, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1997.

OTTO, Rudolf *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, Trewendt und Granier, 1922.

Édition française:
Le sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel. Traduction française par André Jundt, revue par l'auteur d'après la 18^e éd. allemande, Paris, Payot, 1949.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, éd. par Günter Meckenstock, Berlin, New York, Walter De Gruyter, 2001.

Édition française:
Discours sur la religion : A ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés (1799). Traduction, introduction et notes de I. J. Rouge, professeur honoraire de la Sorbonne, Paris, Éditions Montaigne, 1944.

Kairos Peter F. Schmid Website (Page consultée le 25 juillet 2003).
<http://members.1012surfnet.at/pfs/mainausb.htm>