



Nouvelles perspectives sur le premier Tillich

Jean Richard

Volume 40, numéro 2, juin 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400089ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400089ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Richard, J. (1984). Nouvelles perspectives sur le premier Tillich. *Laval théologique et philosophique*, 40(2), 147–160. <https://doi.org/10.7202/400089ar>

NOUVELLES PERSPECTIVES SUR LE PREMIER TILLICH *

Jean RICHARD

RÉSUMÉ. — Dans un ouvrage récent, Marc Michel présente un texte inédit de Paul Tillich, une esquisse de théologie systématique en 72 thèses, datée de 1913. Il y voit déjà, préfigurée comme en germe, toute l'œuvre future de Tillich, et il conclut qu'on doit désormais considérer 1913, et non plus 1919, comme son vrai point de départ. Le présent article soumet cette thèse à un examen critique. La comparaison entre le projet de 1913 et la célèbre conférence de 1919, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », fait voir toute la distance qui sépare les deux textes. Le second ne peut être considéré comme la simple élaboration du premier ; il s'agit bien d'un nouveau départ. Le document de 1913 garde cependant toute son importance pour qui s'intéresse à la genèse de la pensée de Tillich.

L'OUVRAGE récent de Marc Michel sur Paul Tillich mérite une attention toute spéciale¹. C'est la première étude sur Tillich à paraître dans la grande collection « Cogitatio fidei », et l'on peut y reconnaître le signe d'un regain d'intérêt pour Tillich dans la théologie catholique d'expression française. Il y a là cependant beaucoup plus qu'une simple relance des études tillichiennes au niveau d'un plus vaste auditoire. Le volume apporte vraiment de nouvelles perspectives sur Tillich. Il propose effectivement une double relecture de Tillich : à la lumière de Schleiermacher et d'un inédit de Tillich datant de 1913. L'idée d'une comparaison entre Schleiermacher et Tillich semble excellente et très prometteuse, mais la recherche n'est qu'amorcée. L'autre piste ouverte par l'auteur a été poursuivie beaucoup plus avant, et c'est dans cette direction que je tenterai de le suivre.

L'esquisse de théologie systématique datant de 1913 se trouve donc éditée ici pour la première fois. L'original allemand est accompagné d'une excellente traduction française, ainsi que d'un commentaire substantiel. Pour Marc Michel cependant,

* Étude réalisée, grâce à une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, avec la collaboration d'une assistante-étudiante, Johanne LESSARD.

1. Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, (Théologie et sciences religieuses, Cogitatio Fidei, 113), Paris, Éd. du Cerf, 1982, 344 p.

l'importance et l'intérêt du document consistent surtout dans la lumière nouvelle qu'il projette sur toute l'œuvre de Tillich. Il nous fait comprendre la genèse et l'évolution de la pensée de Tillich. En nous révélant les sources de sa pensée, il nous permet d'en saisir les développements ultérieurs. Il nous fait voir surtout l'unité profonde de la pensée de Tillich et la continuité qui marque ses différents écrits. On ne devrait donc pas considérer ce document de 1913 comme une œuvre de jeunesse. Tout au contraire, c'est ici que s'opèrent les choix décisifs, que sont posées les fondations sur lesquelles pourra s'édifier toute la construction à venir. C'est comme l'esquisse de l'œuvre à venir².

Cette thèse de Michel mérite, il me semble, une sérieuse discussion. Je me limiterai ici à l'étude critique de sa première conclusion, selon laquelle on ne peut plus considérer 1919, date de la fameuse conférence « Sur l'idée d'une théologie de la culture », comme le point de départ de son œuvre de maturité, ainsi que l'a fait, par exemple, Jean-Claude Petit³. Pour notre auteur, en effet, ce prétendu discours-programme de 1919 ne serait que « la poursuite d'un projet global énoncé six années plus tôt. » Ce serait plus précisément l'explicitation du premier volet de ce projet, la théologie de la culture⁴. Voilà, il me semble, une affirmation qui doit être fortement nuancée. Mais pour voir d'un peu plus près ce qu'il en est effectivement, il nous faut d'abord prendre une première connaissance de cet inédit de 1913.

I. LE DOCUMENT INÉDIT DE 1913

Le document s'intitule *Systematische Theologie*, et il porte la date de décembre 1913. C'est un manuscrit de treize pages (21 × 29,5) dactylographiées, qui comporte 72 thèses. Chaque thèse a son titre et se trouve brièvement explicitée en quelques lignes. Michel a déniché ce texte aux archives Paul Tillich de Göttingen, numéro V 13/2 (V 1312a, d'après Ratschow). Le document était alors ignoré de la plupart des spécialistes⁵. On sait que Tillich lui-même retrace les origines de sa *Systematic Theology* en 1924 lors de son enseignement à Marburg. Il est donc aussi intéressant que surprenant d'apprendre ici qu'il avait déjà, plus de dix ans auparavant, esquissé une première ébauche de théologie systématique. Michel mérite déjà toute notre reconnaissance pour l'édition de l'original allemand, pour l'excellente traduction et le très substantiel commentaire qu'il en propose.

Procédons d'abord à un premier parcours rapide du texte pour nous faire une idée de son contenu. Le document comporte trois parties ; c'est d'ailleurs la structure ternaire qui prévaut ici d'un bout à l'autre. La première partie est d'ordre strictement

2. Cf. *Ibid.*, pp. 145-146, 170-171, 191-193.

3. Cf. J.-C. PETIT, *La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution. La période allemande 1919-1933*, (Héritage et projet 11), Montréal, Fides, 1974.

4. Cf. M. MICHEL, *op. cit.*, pp. 18, 21, 190-191, 205-206.

5. Cf. *Ibid.*, pp. 21 et 145-147. — Dans sa notice sur Tillich, Carl Heinz RATSCHOW consacre toute une page à ce document : *Paul Tillich*, translated by R.P. Scharlemann, The North American Paul Tillich Society, 1980, pp. 15-16. On n'en sait guère plus long cependant sur les circonstances de sa rédaction : « The occasion of this sketch is unknown » (*ibid.*, note 40). — Ce même document de 1913 est aussi signalé dans la liste des textes inédits conservés aux Archives allemandes Paul Tillich : *Gesammelte Werke*, vol. XIV, p. 284.

épistémologique. On pourrait bien parler d'une introduction à la théologie, mais il s'agit ici d'une introduction assez spéciale. Tillich se propose en effet de déduire la théologie du système des sciences. Il remonte donc pour cela aux premiers principes de la connaissance, la pensée et la vérité. Le système des sciences surgit lui-même des différentes positions possibles de la pensée par rapport à la vérité. Les deux rapports fondamentaux de la pensée à la vérité donnent lieu précisément à la première grande division des sciences : les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Ces dernières culminent dans la philosophie de la religion, où l'esprit contemple la vérité absolue. Nous avons là le point de vue absolu, celui de l'intuition. À cela s'oppose maintenant le point de vue relatif, celui de la réflexion. C'est ici le domaine des sciences particulières qui s'opposent entre elles avec leurs méthodes spécifiques. Or la fonction propre de la théologie consiste précisément à résoudre, en les dépassant, ces antinomies entre l'absolu et le relatif, entre l'intuition et la réflexion. D'où la conclusion de Michel : « La théologie systématique apparaît, dans ce projet, inséparable du système général des sciences, système dont elle est partie intégrante, un moment. Pour prendre une image à la musique, on pourrait dire que la théologie est la résolution de la dissonance constituée par les sciences⁶. »

La deuxième partie présente une brève synthèse de théologie dogmatique. Les trois sections qui la composent nous rappellent par leur structure certains schémas traditionnels : Dieu, le Christ et le monde ; sortie du monde de Dieu, entrée de Dieu dans le monde et retour du monde à Dieu ; création, incarnation et salut. La création est conçue comme le surgissement du particulier devant Dieu. Le péché se comprend alors comme « l'auto-affirmation de l'être individuel en tant qu'être individuel et le refus de la communauté de l'amour de Dieu » (thèse 33). La position du monde s'achève ainsi dans la contradiction du péché, de sorte que tout individu humain se trouve en même temps l'objet d'un oui et d'un non de la part de Dieu. L'entrée de Dieu dans le monde en Jésus-Christ signifie donc son entrée dans la sphère de la particularité et de la peccabilité. Mais par la croix, le Christ dépasse le point de vue de sa propre particularité, en renonçant à son ipséité. Il réintègre ainsi l'unité divine, et la contradiction de Dieu et de l'humanité se trouve elle-même dépassée par là. Ce retour du monde à l'unité de Dieu comporte cependant deux aspects : il y a d'abord le retour de l'humanité vers Dieu (l'aspect sotériologique) ; il y a aussi le retour de la nature à Dieu (l'aspect eschatologique).

La troisième partie s'intitule « Éthique théologique », et elle porte sur l'activité humaine. Il faut l'entendre cependant au sens large de « la vie de l'esprit », qui se subdivise elle-même en vie religieuse, vie morale et vie culturelle. Tillich relève les antinomies et conflits présents dans chacun de ces secteurs, et il montre comment ils sont dépassés et résolus par le principe théologique. Dans la vie religieuse par exemple, apparaît l'opposition entre l'Église absolue, idéale, et l'Église concrète, particulière, incarnée dans telle situation historique et culturelle. Le principe théologique, qui s'identifie au paradoxe chrétien, fera alors que l'Église particulière se dépasse elle-même en relativisant sa propre identité particulière. Ainsi, « la vie

6. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 173.

religieuse elle-même est marquée par ce oui et ce non qui caractérisent toute particularité»⁷. La même opposition de l'abstrait et du concret se retrouve dans la vie morale, par exemple dans l'antinomie entre une éthique de la loi et une éthique de la personnalité. Et la solution se trouve encore là dans le dépassement de chacun de ces deux points de vue opposés : « par le paradoxe théologique, l'éthique de la loi devient éthique de la grâce et l'éthique de la personnalité devient éthique de l'esprit ; par là, l'unité des deux est posée » (thèse 58). Il en va de même finalement pour la vie culturelle. On reconnaît encore là de nombreuses contradictions internes. Par exemple, la technologie est bien l'expression de la transcendance de l'esprit sur la nature. Mais la technologie finit elle-même par asservir l'esprit au monde matériel. Considérer la technologie d'un point de vue théologique signifiera donc encore une fois lui adresser un oui et un non, en reconnaissant sa valeur et en la subordonnant à l'absolu du Royaume : « Le principe théologique justifie l'activité pragmatique de la culture (technique), en y contemplant la révélation de Dieu, en la mettant au service du Royaume de Dieu et en reconnaissant sa signification éternelle pour le Royaume de Dieu achevé » (thèse 68).

II. LE NOUVEAU DÉPART DE 1919

Ce bref survol du document de 1913 devrait suffire pour nous faire voir sa forte charpente, sa structure bien définie. Le génie systématique de Tillich, hérité sans doute de la philosophie classique allemande, apparaît déjà ici bien manifestement. La comparaison n'en sera que plus facile avec cet autre texte non moins systématique qu'est la célèbre conférence de 1919, « Sur l'idée d'une théologie de la culture ». Pour vérifier ou infirmer l'hypothèse de Marc Michel, il s'agit de voir maintenant quelle est la continuité et la discontinuité entre les deux textes. On pourra dire ensuite si le second s'inscrit directement dans la ligne du premier, s'il peut être considéré comme la simple élaboration du projet esquissé six années plus tôt.

1. *Le contexte du système des sciences*

Sans doute doit-on reconnaître d'abord un lien manifeste et surprenant entre les thèses de 1913 et la conférence de 1919. On a vu dans le premier document comment la théologie se trouve dès l'abord située dans le système des sciences. Or il en va de même pour la conférence de 1919, qui commence elle-même par un exposé substantiel sur la distinction entre les sciences empiriques et les sciences de la culture. Et c'est à l'intérieur de cette dernière catégorie de sciences que prend place la distinction entre la philosophie de la religion et la théologie⁸.

Mais là s'arrête l'analogie. Si l'on cherche maintenant à quel système des sciences se réfère ici Tillich, il faudra bien reconnaître que ce n'est pas à la théorie qui se trouve esquissée dans les thèses de 1913, mais bien plutôt au système qui sera

7. *Ibid.*, p. 167.

8. Cf. P. TILlich, « Über die Idee einer Theologie der Kultur », in *Gesammelte Werke*, IX, pp. 13-15 (*What Is Religion*, transl. by J.L. Adams, New York, Harper and Row, 1969, pp. 155-159).

publié en 1923, précisément sous le titre : *Le système des sciences*⁹. Le schéma de 1913 est typiquement idéaliste. Le principe absolu est la vérité, principe d'elle-même et principe de la pensée, les deux se trouvant à l'origine parfaitement unies dans une identité absolue (thèses 1-3). Et c'est de là qu'émane la dualité de la nature et de l'esprit, sur laquelle se fonde le système des sciences (thèse 7). Le système de 1923 est assez différent. Il est fondé sur l'idée de connaissance qui comporte d'abord la distinction de la pensée et de l'être, l'esprit surgissant ensuite comme la synthèse des deux. On obtient dès lors une première répartition : les sciences de la pensée (logique et mathématiques), les sciences de l'être (sciences empiriques) et les sciences de l'esprit ou sciences de la culture¹⁰.

Or l'esprit est essentiellement créateur, et la création de l'esprit humain, c'est la culture. Les sciences de l'esprit seront donc subdivisées d'abord selon les différentes sphères de la culture, comme la science, l'art, le droit, etc. Mais à l'intérieur de chacun de ces domaines culturels, une autre distinction intervient, selon les différents éléments de la création cette fois. Toute création culturelle comporte en effet un élément universel, par exemple l'idée de la loi dans la sphère juridique, ou l'idée du portrait dans la sphère artistique. Et toute création culturelle comporte aussi une dimension concrète, qui est la réalisation effective de cette idée culturelle, par exemple telle législation particulière ou tel portrait particulier. Pour chacune des fonctions de l'esprit ou sphères culturelles, il faudra donc distinguer trois ordres de sciences : une science théorique, philosophique, qui portera sur les formes universelles, ou catégories propres à chaque sphère ; une science concrète, historique, qui fera l'analyse des différentes réalisations culturelles dans une sphère déterminée, comme l'histoire du droit ou de l'art ; enfin une science concrète, normative et systématique, qui, suite aux deux premières démarches, aura pour tâche de déterminer ce qui doit être réalisé actuellement dans tel domaine culturel¹¹.

Telle est la conception qu'on retrouve déjà dans la conférence de 1919. Tillich insiste d'abord sur la dimension créatrice dans les sciences de la culture. L'acte de l'esprit constitue alors « une réalisation déterminée, concrète et historique d'une idée de la culture »¹². On retrouve encore là la division tripartite des sciences de la culture : « la philosophie de la culture, qui porte sur les formes universelles, l'a priori de toute culture ; la philosophie de l'histoire des valeurs culturelles qui, par l'abondance des réalisations concrètes, constitue la transition entre les formes universelles et le point de vue de l'individu particulier, et qui par là même justifie ce dernier ; et finalement la science normative de la culture, qui porte le point de vue concret à l'expression systématique »¹³. Cette division devra donc s'appliquer à tous les domaines de la

9. Cf. P. TILlich, « Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden », in *GW*, 1, pp. 109-293 (*The System of the Sciences*, transl. by P. Wiebe, London and Toronto, Associated University Presses, 1981).

10. Cf. « Das System... », pp. 117-122 (trad. angl., pp. 33-39).

11. Cf. « Das System... », pp. 218-221, 230-245 (trad. angl., pp. 145-149, 158-175).

12. « Über die Idee... », p. 13 (trad. angl., p. 156).

13. *Ibid.*, p. 14 (trad. angl., p. 157).

culture, y compris le domaine religieux. Et c'est par là qu'apparaît finalement la distinction entre la philosophie de la religion et la théologie: « Ainsi doit-on distinguer d'une part la philosophie de l'art, i.e. la présentation phénoménologique ainsi que la philosophie de la valeur concernant l'essence ou la valeur "art", et d'autre part l'esthétique, i.e. la présentation systématique et normative de ce qui doit être considéré comme beau. (...) De même, on doit distinguer la philosophie de la religion d'une part, et la théologie d'autre part. La théologie est donc la science concrète et normative de la religion »¹⁴.

Si l'on revient maintenant aux thèses de 1913, on doit noter une différence radicale qui concerne les principes mêmes de la pensée. Dans le document de 1913, l'état idéal de l'esprit, point de départ et d'arrivée du mouvement dialectique, est l'intuition mystique; tandis que dans la conférence de 1919 l'analogie fondamentale est celle de l'intuition artistique. Les deux textes marquent l'implication du sujet humain: mais dans le premier il s'agit de l'union mystique allant jusqu'à l'identité du sujet et de l'objet; tandis que le second parle de l'engagement créateur du sujet dans son œuvre culturelle. Dans le premier écrit, l'attitude fondamentale au point de départ est la contemplation de l'absolu; tandis que dans le second, on part plutôt de la réalisation créatrice de la culture. C'est comme si l'on passait de la contemplation à la praxis, ou de l'idéalisme au marxisme. Ainsi le rapport de l'universel au particulier est-il tout différent dans les deux cas. Dans le document de 1913, l'universel vient en premier lieu, il représente l'absolu; tandis que le particulier concret marque un état second et déchu qui doit être dépassé. Il en va tout autrement dans la conférence de 1919, où la création culturelle concrète est le donné fondamental, le concept universel ayant alors le statut second d'une abstraction: « tout concept universel en sciences de la culture est ou bien inutile, ou bien un concept normatif voilé; il est ou bien description d'un rien, ou bien expression d'un point de vue (particulier); il est une écale sans valeur, ou bien une création »¹⁵.

Il s'ensuit que le statut respectif de la philosophie de la religion et de la théologie est aussi bien différent dans les deux cas. En 1913 la philosophie de la religion semble signifier l'état originel idéal défini par l'intuition de l'absolu: « La philosophie de la religion est cette partie de la philosophie (...) dans laquelle l'esprit contemple la vérité absolue comme Dieu » (thèse 10). Mais comme l'esprit quitte cet état de béatitude pour adopter le point de vue de la relativité où règne la contradiction (thèse 16), la théologie doit intervenir pour conduire la réflexion au-delà d'elle-même, de sa particularité et de sa contradiction. Le point de vue proprement théologique est donc celui du paradoxe (thèse 22). En 1919 au contraire, la philosophie de la religion a pour tâche d'élaborer les formes universelles a priori de la religion. C'est là une définition critique-kantienne de la philosophie, non plus idéaliste-intuitive. Quant à la théologie, il n'est plus ici question de paradoxe pour la définir. En tant que science normative, son rôle n'est plus de dépasser le point de vue particulier et concret, mais bien plutôt de le porter à l'expression systématique.

14. *Loc. cit.*

15. *Ibid.*, p. 13 (trad. angl., p. 156).

On peut difficilement concevoir renversement plus radical de la pensée. Il est d'autant plus surprenant d'observer une certaine continuité au niveau des formules et des structures conceptuelles. Ainsi l'idée des trois moments de la philosophie de l'esprit : « La philosophie de l'esprit comporte trois moments : elle est en même temps phénoménologique, historique et normative, conformément au mouvement du concept qui va du général par le déterminé vers le parfait » (thèse 9). Cette idée se retrouve en effet dans la conférence de 1919 à propos des trois formes de la science, la phénoménologie se trouvant là aussi assimilée à la philosophie. Mais il ne s'agit plus là du mouvement du concept ; c'est bien plutôt le mouvement de la réflexion critique, qui part de l'expérience religieuse concrète pour en dégager les conditions a priori.

2. *L'absolu de la religion et l'autonomie de la culture (1919)*

Nous nous sommes limité jusqu'ici au premier point de la conférence, qui se proposait de situer la théologie dans le système des sciences. Dans la suite du texte, Tillich trace le programme de ce qu'il appelle ici une théologie de la culture. Celle-ci doit s'entendre au sens large, de sorte qu'elle comprend la triple tâche assignée à la science de la religion en général : l'analyse philosophique, l'analyse historique, ainsi que la construction systématique¹⁶. La première tâche de la théologie de la culture consiste donc à déterminer l'essence même de la religion. Et pour bien comprendre le sens de la réponse de Tillich à cette question de la nature de la religion, il faut bien voir d'abord quel est ici le problème qui le préoccupe et qu'il veut résoudre. En fait, ce problème est double, ou si l'on préfère, il comporte un double aspect. C'est qu'il s'agit de sauvegarder à la fois le caractère absolu de la religion et le caractère autonome de la culture. Comment maintenir en effet le caractère absolu de la religion, si on la définit simplement comme une fonction de l'esprit ou comme une sphère de la culture : « Le religieux ne constitue pas, dans la vie de l'esprit, un principe à côté des autres ; le caractère absolu de toute conscience religieuse briserait des limitations de ce genre. Au contraire, le religieux est actualisé dans toutes les provinces de l'esprit »¹⁷. Il y a aussi un autre inconvénient qui résulte de cette juxtaposition du religieux au séculier et du sacré au profane. C'est que dans chaque sphère culturelle s'affrontent alors une entité séculière et une entité religieuse, cette dernière pouvant menacer l'autonomie de la première : « Effectivement, c'est ici le domaine des grands conflits culturels entre l'Église et l'état, entre la communauté religieuse et la société, entre l'art et le culte, entre la science et le dogme. Ces conflits qui ont dominé les premiers siècles de l'ère moderne ne sont pas, encore aujourd'hui, calmés tout à fait »¹⁸.

La solution à ce double problème, Tillich la cherche « dans le concept de religion », c'est-à-dire dans l'essence profonde de la religion, au-delà de toutes ses expressions culturelles. Or cette essence de la religion, que Tillich appelle aussi la puissance religieuse ou le principe religieux, consiste elle-même dans un certain état

16. Cf. *ibid.*, p. 20 (trad. angl., p. 165).

17. *Ibid.*, p. 17 (trad. angl., p. 161).

18. *Loc. cit.*

de conscience, ou dans un certain type d'expérience : « La puissance religieuse, i.e. une certaine qualité de la conscience, doit être distinguée de l'acte religieux, i.e. un processus théorique ou pratique indépendant qui comporte cette qualité »¹⁹. Par ailleurs, cette conscience ou expérience spécifiquement religieuse se trouve décrite comme suit : « La religion est l'expérience de l'absolu, c'est-à-dire l'expérience de la réalité absolue sur la base de l'expérience du néant absolu. Celle-ci est l'expérience du néant de ce qui existe, du néant de la valeur, du néant de la vie personnelle. Là où cette expérience a conduit au Non absolu, radical, elle se retourne subitement en une expérience aussi absolue de la réalité, en un Oui radical. Il ne s'agit pas d'une réalité nouvelle, à côté ou au-dessus des choses : ce serait seulement alors une chose d'un ordre supérieur qui tomberait encore sous le Non. Mais c'est à travers les choses que cette réalité s'impose à nous, laquelle est en même temps le Non et le Oui aux choses »²⁰. Ainsi, l'expérience religieuse, en tant qu'expérience de l'absolu, relativise tout, et en même temps elle fonde tout. Et cela est vrai non seulement pour les choses existantes, mais aussi pour toute activité humaine culturelle.

On entrevoit dès lors la solution au problème du caractère absolu de la religion face à l'autonomie de la culture. D'abord, l'absolu de la religion n'est plus compromis, puisque l'expérience religieuse fondamentale s'exerce à un niveau plus profond que celui de l'activité culturelle, et qu'elle n'est d'aucune façon limitée par cette dernière. J'ai dit plus haut qu'au point de départ de la conférence de 1919 il y a l'expérience humaine active et créatrice de la production culturelle. Cette première affirmation doit maintenant être nuancée par la suivante : au-delà même de cette expérience créatrice culturelle, il y a l'expérience religieuse de l'absolu. Or cette expérience religieuse comporte elle-même un double aspect : un aspect négatif d'abord, plutôt passif, qui est l'expérience de la vanité, du caractère contingent et précaire de tout ce qui est et de tout ce que nous faisons, même nos meilleures réalisations culturelles ; un aspect positif et dynamique ensuite, pour autant que l'absolu constitue aussi le fondement inébranlable de toute réalité, ainsi que la source créatrice intarissable de toute créativité humaine, l'expérience de l'absolu signifiant dès lors la source inspiratrice profonde de toute activité culturelle.

L'autonomie culturelle n'est donc plus menacée par la religion, puisque celle-ci ne doit pas être conçue comme une loi extérieure qui s'impose à la culture, mais plutôt comme son inspiration profonde. Par ailleurs, la culture se trouve elle-même relativisée par l'expérience de l'absolu. Sa finitude et sa contingence apparaissant alors en pleine lumière, elle ne peut plus s'absolutiser elle-même. Il faut bien noter cependant que cet absolu qui relativise la culture, ce n'est pas le dogme, le culte, l'Église, ou toute autre entité religieuse particulière à l'intérieur du champ de la culture ; car ce sont là aussi des réalisations humaines finies et contingentes, qui sont, autant que toutes les autres, relativisées par l'expérience religieuse fondamentale. Voyons l'application que fait ici Tillich de ces principes à un domaine culturel plus particulier, celui de la connaissance scientifique : « S'il est de l'essence de l'expérience

19. *Loc. cit.*

20. *Ibid.*, p. 18 (trad. angl., p. 162).

religieuse fondamentale de nier toute la sphère de la connaissance et de l'affirmer à travers la négation, alors il n'y a plus de place pour une connaissance religieuse particulière, pour un objet religieux particulier, ni pour des méthodes particulières de la connaissance religieuse. Le conflit entre le dogme et la science est surmonté. L'autonomie de la science est entièrement maintenue, toute hétéronomie de la part de la religion est rendue impossible ; mais en revanche, la science comme tout le reste est rangée sous la "théonomie" de l'expérience religieuse fondamentale, qui est elle-même paradoxale »²¹. Notons comment l'idée de paradoxe refait surface ici, pour désigner le double aspect de l'expérience religieuse, le Non et le Oui qu'elle adresse à toutes choses.

Cette solution sera systématisée davantage encore par la distinction du « contenu » (*Gehalt*) et de la « forme » dans toute réalisation culturelle. La forme désigne l'aspect proprement humain de l'œuvre ; ou encore elle désigne la réalisation culturelle en tant que création de l'esprit humain. Le contenu signifie par ailleurs la dimension religieuse de cette même œuvre, la substance infinie qui l'habite et qui s'exprime en elle. Tillich peut donc conclure ici : « l'autonomie des fonctions de la culture est fondée dans leur forme, dans les lois de leur exercice, alors que la théonomie est fondée dans leur contenu, dans la réalité qui, à travers ces lois, vient à l'expression ou à la réalisation »²². Tout comme l'expérience religieuse fondamentale à laquelle il réfère, le contenu exerce un double rapport à la forme. D'une part, il fonde la forme, il la remplit de substance spirituelle : « Par "contenu", nous comprenons la signification, la substantialité spirituelle qui donne d'abord à la forme sa signification »²³. D'autre part, le contenu exerce aussi une action négative sur la forme, quand celle-ci se trouve comme brisée par lui, quand elle délaisse sa fonction naturelle représentative de l'objet, pour devenir plus directement moyen d'expression et de révélation pour l'absolu : « Le brisement de la forme par le contenu s'identifie avec le devenir-non-essentiel de l'objet. La forme perd sa relation nécessaire à l'objet, parce que l'objet s'évanouit devant la plénitude prépondérante du contenu. Par là la forme acquiert quelque chose de détaché, de libre ; elle se tient en rapport immédiat avec le contenu ; elle perd sa relation naturelle et nécessaire à l'objet ; elle devient une forme au sens paradoxal, tandis qu'elle se laisse briser dans sa qualité naturelle par le contenu »²⁴.

3. *L'absolu de la religion et la religion concrète (1913)*

Revenons maintenant au document de 1913. Pour pouvoir établir une comparaison avec la conférence de 1919, il nous faut d'abord comparer les problématiques. Or la problématique des thèses de 1913 me semble substantiellement différente de celle que nous venons de voir. Sans doute, y a-t-il un élément commun ici et là, car dans les deux cas Tillich se montre tout aussi soucieux de préserver le caractère absolu du religieux. Mais le problème ici n'est pas encore l'apparente contradiction entre

21. *Ibid.*, p. 18 (trad. angl., p. 163).

22. *Ibid.*, p. 19 (trad. angl., p. 164).

23. *Ibid.*, p. 20 (trad. angl., p. 165).

24. *Ibid.*, p. 20 (trad. angl., p. 166).

l'absolu religieux et la culture autonome. C'est plutôt l'opposition entre l'absolu de la religion d'une part, et d'autre part la religion concrète, avec toutes ses formes particulières, telle qu'elle apparaît au cours de l'histoire. Voyons cela d'un peu plus près.

Tillich signale d'abord ici le caractère dialectique de la conscience religieuse : « Il en résulte, pour la religion, qu'elle est en même temps conscience de la liberté face à l'absolu et assujettissement à l'absolu » (thèse 10). Michel commente fort bien que Tillich veut par là éviter les deux écueils que représentent les positions de Fichte et de Spinoza : « En affirmant la liberté de l'esprit face à l'absolu, il cherche à se garder de réduire le sujet à n'être que le lieu d'apparition de l'absolu ou sa simple modification particulière. Et en affirmant l'assujettissement de l'esprit à l'absolu, il cherche à éviter la totale absolutisation de l'esprit »²⁵. Très juste, mais n'y aurait-il pas là plus que cela encore ? Ne pourrait-on pas reconnaître là déjà le double aspect de l'expérience religieuse dont parle la conférence de 1919 ? La liberté face à l'absolu signifierait alors l'aspect positif et fondateur de l'expérience religieuse, tandis que l'assujettissement à l'absolu exprimerait son aspect négatif et abyssal. Une différence importante surgit dès lors par rapport au texte de 1919. C'est que l'aspect positif de l'expérience religieuse n'est pas considéré ici comme fondement de la culture en général, mais plutôt comme principe de la sphère spécifiquement religieuse ou religion concrète : « En tant que conscience de la liberté, la religion se situe vis-à-vis de Dieu comme d'un objet déterminé, elle produit d'un côté une culture religieuse particulière » (thèse 12). L'autre aspect, abyssal, de l'expérience religieuse a lui-même pour effet de contester, en la relativisant, toute action religieuse concrète, comme l'indique la suite de la même thèse : « d'un autre côté, en tant que conscience de la dépendance, elle dépasse tout le donné face à Dieu, la religion produit une conscience du caractère négatif de tout agir face à l'absolu. »

La thèse suivante indique de façon plus précise encore comment se forme la religion concrète : « La religion concrète naît de la liaison du principe religieux avec un degré de culture déterminé en vue d'une culture religieuse particulière. Elle est concrète dans la mesure où elle représente Dieu dans des formes et des actions concrètes, c'est-à-dire où elle forme une mythologie déterminée et témoigne de la présence de Dieu dans des objets concrets tirés de la nature et de l'histoire, c'est-à-dire où elle déclare sacrés des objets déterminés » (thèse 13). La comparaison sera d'autant plus facile ici qu'on retrouve la même idée, dans les mêmes termes presque, dans la conférence de 1919 : « Par la jonction du principe religieux et de la fonction culturelle peut maintenant résulter une sphère religieuse spécifique : une connaissance religieuse, le mythe ou le dogme ; un domaine d'esthétique religieuse, le culte ; une formation religieuse de la personne, la sanctification ; une forme de société religieuse, l'église, avec son droit ecclésial particulier et son éthique communautaire particulière. Dans de telles formes, la religion est actualisée, et c'est seulement dans la jonction avec les fonctions de la culture extra-religieuse que le principe religieux reçoit l'existence »²⁶.

25. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 155.

26. « Über die Idee... », p. 17 (trad. angl., p. 161).

Nous avons vu quelle difficulté résulte de là pour Tillich, théologien de la culture : la juxtaposition de la religion et de la culture risque de relativiser la religion et elle menace l'autonomie de la culture. Le Tillich, pasteur, de 1913 ne signale encore que le problème religieux. Il se demande si l'Église historique particulière incarne bien l'authentique Église du Christ : « L'Église devient Église particulière par sa liaison avec la vie historique. L'Église particulière est une représentation adéquate de l'Église dans la mesure où le principe théologique est, en elle, actif » (thèse 50). Le danger consiste ici dans les compromissions possibles de l'Église avec la culture où elle s'incarne : « Du point de vue des rapports de la culture et de la vie spirituelle, chaque Église a tendance à négocier des synthèses avec les organisations sociales. Du point de vue des rapports du principe théologique et de la religion, l'Église est principalement libre de toute synthèse de cette sorte et se doit de la dépasser quand l'absoluité du principe théologique est, par elle, voilée » (thèse 52).

Quand, à la toute fin de ce même document, Tillich en arrive à l'application du principe théologique à la vie culturelle, la juxtaposition de la réalité culturelle et de la réalité religieuse correspondante apparaît alors plus manifestement encore. Il n'y a encore ici aucune préoccupation pour l'autonomie de la fonction culturelle. Tout au contraire, Tillich s'emploie ici à montrer l'insuffisance de cette fonction culturelle, et par conséquent la nécessité de la fonction religieuse correspondante. Un cas tout particulièrement intéressant ici est celui des rapports entre l'État et l'Église : « La détresse dialectique de l'État réside dans sa nécessaire revendication d'être l'agent de la totalité du contenu culturel et dans son incapacité à puiser en lui-même un contenu. Le principe théologique justifie l'État en affirmant en lui le reflet de l'unité du Royaume de Dieu, en lui donnant, moyennant l'Église, le contenu spirituel, et en reconnaissant l'unité éternelle de l'État et de l'Église » (thèse 69). Ce passage est tout particulièrement intéressant parce qu'il introduit l'idée de « contenu » (*Gehalt*), qui deviendra un concept-clé dans la conférence de 1919. Michel a même vu ici une allusion à la distinction « forme-contenu », caractéristique de la théologie de la culture²⁷. En fait, on est encore très loin de cette distinction, qui vise justement à exprimer l'autonomie autant que la théonomie de la culture. Or telle n'est pas encore la problématique des thèses de 1913, nous l'avons vu. Si la distinction « forme-contenu » avait été de quelque façon présente ici à la pensée de Tillich, elle aurait commandé, il me semble, une tout autre solution. Dans ce contexte de la théologie de la culture en effet, Tillich dirait plutôt que l'État est parfaitement autonome et suffisant dans son domaine, quant à la forme culturelle, même s'il reçoit d'ailleurs la substance religieuse transcendante qui doit inspirer son action.

4. Conclusions

Au terme de cette brève comparaison des deux textes de 1913 et de 1919, nous pouvons, croyons-nous, dégager les conclusions suivantes. Première conclusion, le discours-programme de 1919 ne peut être considéré comme la simple poursuite du projet de 1913 ; il constitue vraiment un nouveau départ. En effet, trop de différences

27. M. MICHEL, *op. cit.*, p. 222.

séparent ces deux textes. Nous en avons déjà indiqué quelques-unes : la nouvelle conception du système des sciences, la nouvelle problématique des rapports religion-culture, la nouvelle solution par la distinction du contenu (religieux) et de la forme (culturelle). Mentionnons encore une autre nouveauté importante : l'introduction du terme « théonomie » comme solution du conflit entre l'autonomie (culturelle) et l'hétéronomie (religieuse). Le document de 1913 parlait déjà d'autonomie et d'hétéronomie, dans la thèse 57. Ces deux termes étaient alors compris au sens traditionnel kantien, et utilisés dans un contexte strictement moral comme chez Kant. En 1919, l'extension des termes s'élargit : ils s'appliquent désormais à tous les domaines de la culture, et tout particulièrement à la sphère de la connaissance scientifique. Mais surtout, un troisième élément vient alors compléter la trilogie : c'est le concept de « théonomie », que Bulman reconnaît bien justement comme un élément fondamental du projet théologique de Tillich²⁸. Les travaux de Michel autour du document de 1913 constituent donc un apport très important pour connaître la genèse de la pensée de Tillich. À notre avis cependant, ils ne modifient pas substantiellement la position de Gabus, de Petit et de Bulman, qui ont tous reconnu dans le fameux texte de 1919 le point de départ de la maturité, « la conférence-programme du projet Tillichien »²⁹.

Si nous voulons maintenant, dans une deuxième conclusion, indiquer de façon plus globale en quoi consiste l'originalité et la nouveauté du projet de 1919, nous dirons tout simplement qu'il marque la naissance de la « théologie de la culture ». L'expression rend parfaitement compte de l'idée d'une théologie axée sur la culture, ainsi que d'une théologie insérée dans la culture. C'est une théologie axée sur la culture, pour autant que Tillich accepte sans réticence la sécularité du monde et l'autonomie de la culture. Celle-ci constitue donc désormais l'unique point de départ, l'unique centre d'intérêt. C'est en approfondissant l'analyse de la culture qu'on en arrive au concept de religion comme substance de toutes les formes culturelles. Mais dans ce projet de 1919, la théologie se trouve aussi insérée dans la culture, pour autant qu'elle est située dans le système des sciences. Bulman a fort bien exprimé cela par l'équation suivante : la théologie est aux sciences ce que la religion est à la culture. Il a fort bien montré aussi la problématique sous-jacente à cette équation. Au sein de la culture, la religion se trouvait alors contestée par le socialisme, tout comme la théologie au sein des disciplines universitaires. Tillich s'est donc appliqué à montrer la nécessité de la théologie en vue d'une science théonome, parallèlement à la nécessité de la religion en vue d'une culture théonome³⁰. Or cette théologie de la culture (*Kulturtheologie*), axée sur la culture et insérée dans la culture, Tillich la distingue finalement de la théologie de l'Église (*Kirchentheologie*), elle-même insérée dans l'Église et axée sur la tradition doctrinale, culturelle et morale de l'Église. Sans doute, comme le souligne Bulman³¹, Tillich insiste-t-il ici sur la complémentarité de

28. Raymond F. BULMAN, *A Blueprint for Humanity. Paul Tillich's Theology of Culture*, Lewisburg, Bucknell University Press (London and Toronto, Associated University Presses), 1981. Tel est précisément le titre du quatrième chapitre de cet ouvrage : « Theonomy: The Keystone of Tillich's Theological Construct » (p. 93). Cet ouvrage de Bulman a été élaboré parallèlement à celui de Michel : il est donc fort intéressant de comparer leurs conclusions.

29. Cf. *ibid.*, p. 71.

30. Cf. *ibid.*, pp. 68-71.

31. Cf. *ibid.*, pp. 79-84.

ces deux types de théologie. La distinction n'en demeure pas moins. Elle concerne d'abord la méthode, plus précisément le point de départ de la théologie : dans un cas la culture séculière, dans l'autre la culture spécifiquement religieuse telle qu'élaborée dans l'Église et par l'Église. Mais il y a aussi une différence quant à l'attitude du théologien, beaucoup plus libre dans un cas, et dans l'autre beaucoup plus déterminé par la tradition de l'Église³². À l'aide de cette distinction des deux types de théologie, on pourrait donc exprimer comme suit l'évolution que marque l'écart des deux textes de 1913 et de 1919 : Tillich est passé alors d'une théologie de l'Église à une théologie de la culture.

Il s'ensuit une troisième conclusion d'ordre méthodologique : la conférence-programme de 1919 doit être interprétée par les travaux ultérieurs de Tillich, plutôt que par ceux qui précèdent, puisqu'il s'agit précisément d'un programme qui sera explicité en même temps que réalisé dans les articles et ouvrages des années subséquentes. Nous adoptons encore ici le principe et la pratique de Bulman, qui mentionne plus particulièrement les études suivantes : « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (1922), *Le système des sciences* (1923), « La philosophie de la religion » (1925)³³. Sans prétendre fixer par là un terminus ad quem, il nous faut ajouter encore un titre à cette liste : *La situation religieuse d'aujourd'hui* (1926), que mentionne Tillich lui-même, dans son autobiographie de 1936, en rapport avec sa conférence de 1919³⁴. Et parmi tous ces titres, nous voulons signaler l'importance toute spéciale de l'ouvrage de 1923 : *Le système des sciences*. C'est là un texte difficile, hermétique, que bien peu de commentateurs se donnent la peine de scruter à fond. C'est pourtant là que se trouvent élaborés les présupposés philosophiques de la théologie de la culture. Il pourrait sembler, de prime abord, assez peu recommandable de commenter un texte de 1919 par un autre, beaucoup plus élaboré, de 1923. Mais dans ce cas précis, on peut fort bien supposer que l'ensemble du système des sciences était déjà présent à la pensée de Tillich lorsqu'il esquissait, en 1919, les grandes lignes de sa théologie de la culture. Nous savons en effet, d'après son propre témoignage, qu'il travaillait déjà sur le système des sciences en 1916, au cours de son service militaire³⁵. Or cette date de 1916 ne marque pas seulement le milieu de la première guerre mondiale ; c'est aussi l'exacte moitié de l'intervalle qui sépare les deux textes de 1913 et de 1919. Ne pourrait-on pas trouver là, de façon bien précise et concrète, quelle évolution a fait germer chez Tillich l'idée d'une théologie de la culture ? La séquence suivante me semble la plus vraisemblable : Tillich a d'abord élaboré son système des sciences dans le cadre d'une philosophie de

32. Sur cette distinction des deux types de théologie, voir la cinquième et dernière partie de la conférence « Über die Idee... », pp. 27-31 (trad. angl., pp. 175-181).

33. Cf. R.F. BULMAN, *op. cit.*, pp. 71 et 82.

34. Cf. P. TILlich, *Aux confins. Esquisse autobiographique*, trad. par J.-M. Saint, Paris, Ed. Planète, 1971, pp. 88-89.

35. Il s'agit d'une lettre de Paul Tillich à Maria Klein, datée du 27 novembre 1916, où il écrit qu'il se refait l'esprit par des recherches scientifiques sur le système des sciences : « Nebenbei erhole ich mich durch Aufkleben von Bildern und wissenschaftlichen Untersuchungen über das System der Wissenschaften. » Cette lettre est conservée aux Archives Paul Tillich du Harvard Divinity School. Elle est citée par Wilhelm et Marion PAUCK, *Paul Tillich, His Life and Thought*, vol. 1, New York, Harper and Row, 1976, pp. 51 et 297.

la culture, qui constitue son fondement aussi bien que son horizon ; et c'est sur ce fondement philosophique qu'il a pu ensuite construire sa théologie de la culture.

Une quatrième conclusion s'impose enfin sur la signification et l'importance du document de 1913. Nous procéderons ici en deux étapes. Il nous semble d'abord que Michel exagère beaucoup quant il y voit la clé de toute l'œuvre future de Tillich, plus spécialement quand il y reconnaît le germe de la théologie de la culture. Ce projet de 1913 contenait sans doute l'ébauche d'une grandiose construction théologique. Mais ce n'est pas dans cette direction que Tillich devait poursuivre sa recherche. La guerre de 1914 marque vraiment « un point tournant » (*a turning point*), une réorientation dans la pensée de Tillich, comme l'a bien noté son biographe³⁶. L'univers de la pensée idéaliste s'écroule alors pour lui, devant les horreurs de la guerre. C'est alors aussi qu'il se réoriente du point de vue professionnel et vocationnel : ce passage du pastorat au professorat, de l'Église à l'Université correspond précisément au passage déjà noté d'une théologie de l'Église à une théologie de la culture. Il faudrait considérer encore les nouvelles influences philosophiques et théologiques qui marquent alors la pensée de Tillich. Tout cela fait que le professeur d'Université qui en 1919 prononce sa conférence « Sur l'idée d'une théologie de la culture » est un homme bien différent de celui de 1913, et que son nouveau projet est lui aussi bien différent.

Le nouveau projet de 1919 n'est pas la simple poursuite de celui de 1913, soit. Mais une question demeure ; quelle est l'importance, la valeur intrinsèque de ce document de 1913 ? La conception théologique qui s'y dessine est-elle vraiment originale ? Encore là, on peut en douter. On peut même penser que Tillich lui-même n'y attache pas beaucoup d'importance, non seulement parce qu'il n'y réfère jamais en parlant des origines de la *Théologie systématique*, mais surtout parce qu'il n'a pas jugé opportun de lui faire place dans ses *Gesammelte Werke*³⁷. À mon avis, la signification de cette esquisse de théologie systématique réside ailleurs. Elle vient immédiatement après les deux thèses sur Schelling en 1910 et en 1912. Or non seulement s'inscrit-elle en parfaite continuité avec ces deux dissertations, mais elle constitue une synthèse de la pensée théologique de Tillich à cette époque, toute imprégnée de la philosophie de Schelling. À cet égard, l'ouvrage de Marc Michel, venant à la suite des travaux de Nuovo sur les deux premières thèses, constitue certainement une contribution inestimable aux études tillichiennes. Quoiqu'il en soit de la question théorique du point de départ du Tillich de la maturité, un principe méthodologique semble bien acquis après cet ouvrage de Michel : désormais les études sur la pensée de Tillich devront partir de cette période schellingienne d'avant la première guerre. Car cette brève période possède sa physionomie propre, et elle revêt une grande importance pour la genèse de la pensée de Tillich, plusieurs éléments fondamentaux de cette pensée ayant été forgés au creuset de la philosophie de Schelling.

36. Cf. Wilhem and Marion PAUCK, *Paul Tillich, His Life and Thought*, vol. 1, pp. 40–56.

37. Il en va tout autrement pour la conférence de 1919, à laquelle Tillich réfère souvent avec joie et fierté : par exemple au tout début de *Theology of Culture* (Oxford University Press, 1959, p. V) ; c'est aussi la première référence qu'il fait à un de ses textes dans l'Introduction de la *Systematic Theology* (vol. 1, The University of Chicago Press, 1951, p. 39). — Quant aux origines de la *Théologie systématique*, Tillich, quand il en parle, ne remonte pas au-delà de 1924 : « I consider my lectures on "Systematic Theology", in 1924 as the beginning of my work on this system » (*Systematic Theology*, Vol. III, p. 7).