

# Les religions à l'ère du fondamentalisme. Un parcours historique de la définition du concept de religion chez Paul Tillich

*Marcela Lobo Bustamante\**

## Résumé

Tout au long de son œuvre, Tillich déploiera une critique radicale de la compréhension du concept de religion, tant dans la philosophie de la religion que dans la théologie. Dans cet article nous montrerons comment cette critique prend forme au travers des concepts tels que « inconditionné », « principe protestant » et « ultime concern » et comment elle est encore très pertinente à l'ère du fondamentalisme religieux.

**Mots-clés** : Religion, inconditionné, fondamentalisme, principe protestant

## The religions in the age of fundamentalism. A history of the definition of the concept of religion in Paul Tillich

### Abstract

Throughout his work, Tillich developed a radical criticism of the understanding of the concept of religion, as much in the philosophy of religion as in theology. In this paper we shall show how this criticism takes shape through concepts such as “unconditioned”, “Protestant principle” and “ultimate concern” and how it is still very relevant in the era of religious fundamentalism.

**Key words**: Religion, unconditioned, fundamentalism, protestant principle

## As religiões na idade do fundamentalismo. Uma história da definição do conceito de religião em Paul Tillich

### Resumo

Ao longo da sua obra, Tillich desenvolverá uma crítica radical da compreensão do conceito de religião, tanto na filosofia da religião quanto na teologia. Neste artigo mostraremos como essa crítica toma forma através de conceitos tais como

---

\* Marcela LOBO BUSTAMANTE est docteur en théologie à l'Université catholique de Louvain, [marcela.lobo@uclouvain.be](mailto:marcela.lobo@uclouvain.be). Depuis l'année 2016, elle est professeur invitée dans la même université.

“incondicionado”, “princípio protestante” e “ultimate concern” e como ela continua muito pertinente na era do fundamentalismo religioso.

**Palavras-chave:** Religião, incondicionado, fundamentalismo, princípio protestante

Dans l'actualité et, surtout à partir des récents évènements vécus dans le monde entier, nous constatons que nos sociétés sont de plus en plus touchées par des expressions violentes de divers mouvements religieux dits fondamentalistes. Malheureusement, aujourd'hui l'attention se concentre sur l'extrémiste islamique alors que par ailleurs nous pouvons trouver aussi des expressions fondamentalistes. Selon R. Scott Appleby et E. Marty, le fondamentalisme n'est pas « le fait d'une seule confession ni d'un seul pays, moins encore des seuls pauvres ou non éduqués » (2010). Ces mouvements fondamentalistes ont en commun la revendication d'un Dieu qu'ils instrumentalisent afin d'imposer une idéologie. Dans le fondamentalisme, « les mondes, les choses, les êtres, les pensées, les actions, les paroles, les désirs – tout tend à être instrumentalisé, mis au service d'une idée et de sa logique » (RAVET, 2012, p. 3).

Dans un contexte de sécularisation, un fort engagement religieux peut prendre des formes extrémistes et fondamentalistes. Pour cette raison, il est crucial de comprendre les enjeux qui touchent à la définition du concept de religion et à son caractère inévitablement ambigu. Mais, tout d'abord : quand peut-on parler de fondamentalisme ? Plusieurs caractéristiques font qu'une religion, une tribu, et même un parti politique soient appelés fondamentalistes ou intégristes. Parmi elles se trouvent, dans le cas de la religion, quelques-unes qui valent la peine d'être soulignées. Selon Jean-Paul Willaime (2006) premièrement, nous trouvons chez les fondamentalistes, des croyances qui ne sont pas négociables. Ils se battent pour sauvegarder l'objectivité de ces croyances, leur factualité. Deuxièmement, dans le cas des fondamentalistes protestants, ils pensent que la Parole de Dieu est la Bible (et non pas qu'elle se trouve dans la Bible). Une autre attitude caractéristique du fondamentalisme est le repli identitaire.

Selon Christian Duquoc, théologien catholique, le fondamentalisme est un phénomène qui est liée à une angoisse, justifiée ou non. Il signale, par exemple, que dans l'Église catholique, où on parle d'intégrisme plutôt que de fondamentalisme, ce n'est pas le rapport à l'Écriture qui est décisif, mais le lien à la tradition approuvée par le magistère. Dans l'Église catholique, chez les intégristes, selon Christian Duquoc (2005), ébranler le caractère immuable de données révélées sous prétexte d'adaptation à la modernité ou d'acculturation

dans les civilisations non occidentales, est compris comme une infidélité à ce qui fut confié à l'Église pour qu'elle le garde comme un trésor. Pour les intégristes, le débat ou le doute concernant la tradition de l'Église sont vus comme des attitudes qui menacent l'autorité du magistère et la vérité du christianisme.

Toutes ces affirmations fondamentalistes et intégristes veulent défendre une « interprétation authentique de la religion ». Selon J.-C. Ravet (2012) elles expriment un pouvoir contrôlant et une sécurité rassurante en esquivant la liberté et la responsabilité à l'égard du monde et en court-circuitant le jugement critique. Face à ces affirmations, repenser la compréhension du concept de religion se présente comme une urgence. Paul Tillich, un des théologiens majeurs du XX<sup>ème</sup> siècle, a approfondi cette problématique tout au long de son œuvre. Son attention constante au risque « intrinsèque » de toute religion d'être confrontée à ce qu'il appelle la « démonisation du sacré » l'a poussé dans un combat continu contre toute idolâtrie, à savoir le désir de faire de l'infini quelque chose de fini.

Dans cet article, nous voulons montrer la manière dont Tillich va déployer, tout au long de son œuvre, la critique qu'il adresse à la compréhension du concept de religion. Pour cela, nous allons faire un bref parcours historique en nous attachant à quelques textes de ses différentes périodes, qui soulèvent cette critique. Nous verrons, au travers de différents concepts tels que « inconditionné », « principe protestant » et « ultimate concern », comment cette critique prend forme et comment elle devient la base de toute sa réflexion philosophique et théologique. Dans un premier temps, nous revisiterons la manière dont Tillich comprend le concept de religion et l'élargit à partir de la notion d'inconditionné. Ensuite, nous allons voir comment la notion de principe protestant prend le relais dans la critique qu'il adresse au concept de religion et comment derrière cette notion se trouve la même idée qu'il développe tout au début de sa carrière, à savoir, la nécessité d'un principe critique dans toute entreprise théologique. Dans un troisième moment, nous revisiterons le début de l'introduction de la théologie systématique pour comprendre les bases de la réflexion théologique et pour constater qu'à la base de son système théologique se trouve la critique qu'il adresse au concept de religion. Enfin, nous terminerons avec quelques éléments de conclusion qui montreront comment la manière dont Tillich comprend la religion peut nous aider à avoir une position critique vis-à-vis du problème du fondamentalisme religieux.

## I. La religion et l'inconditionné

Dès le début de sa carrière, Tillich a eu le souci de clarifier le concept de religion<sup>1</sup> et son rapport avec la culture. Il perçoit une grande division entre ces deux principes fondamentaux, avec d'un côté l'absolu de la religion et de l'autre l'autonomie de la culture. Selon Jean Richard (1990) cette problématique se retrouve tout autant dans d'autres polarités, à savoir entre Dieu et le monde, entre la foi et l'incroyance, le sacré et le profane, le divin et le démonique.

Dans ses écrits allemands qui correspondent à la période du premier enseignement, entre 1919 et 1926, nous voyons que le concept de religion est intimement lié à celui d'*inconditionné*. Pour pouvoir comprendre alors tous les enjeux autour des rapports qui existent entre religion et culture, il nous semble fondamental de bien saisir la signification et l'utilisation de la notion d'inconditionné dans l'œuvre de Tillich<sup>2</sup>. Dans sa conférence de 1919 *Sur l'idée d'une théologie de la culture* à propos de la religion, Tillich nous dit:

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 [...] Il ne s'agit pas d'une réalité nouvelle, à côté ou au-dessus des choses : ce serait seulement alors une chose d'ordre supérieur qui tomberait encore sous le non. Mais à travers les choses cette réalité s'impose à nous, laquelle est en même temps le non et le oui aux choses. Ce n'est pas un être, ce n'est pas la substance, ce n'est pas la totalité de ce qui est. C'est, pour employer une formule mystique, l'au-delà-de-l'être (Überseiende), lequel est en même temps le rien absolu et le quelque chose absolu. Mais le prédicat « est » voile le fait qu'il ne s'agit pas d'une réalité d'être, mais bien d'une réalité de sens et, de plus, du sens ultime, le plus profond, qui ébranle tout et édifie tout à nouveau (TILLICH, 1919, p. 36).

Pour Tillich, la religion est l'expérience de l'inconditionné. Celui-ci n'est pas une réalité nouvelle qui se situerait à côté des autres fonctions de la

---

<sup>1</sup> « Il n'est donc pas étonnant que dès ses premiers écrits, au moment donc où son projet commence de s'esquisser, Tillich se voit confronté avec cette manière bien précise de poser le problème et que la question à laquelle il doit répondre soit de savoir ce qu'est la religion » (PETIT, 1974, p. 31).

<sup>2</sup> Dans ses Écrits Autobiographiques, Tillich dit à propos de l'Inconditionné : « En présence de l'Inconditionné (la Majesté de Dieu, dans le langage traditionnel du christianisme), il n'y a pas de sphère privilégiée. Il n'y a pas de personnes, d'écritures, de communautés, d'institutions, d'actions qui sont sacrées en elles-mêmes, il n'y en a pas non plus qui sont profanes en elles-mêmes. Le profane peut prétendre à la qualité du sacré, et le sacré ne cesse pas d'être profane. Le prêtre est un laïc, et le laïc peut devenir prêtre n'importe quand. Pour moi, cela n'est pas qu'un principe théologique, mais aussi une fonction qui fut constamment la mienne tant sur le plan professionnel que sur le plan personnel » (TILLICH, 2002, p. 49).

culture car il tomberait dans la sphère du conditionné et deviendrait un objet parmi d'autres. Il est « l'au-delà-de-l'être », « fondement » et « profondeur abyssale » du sens faisant irruption au travers de toutes les formes conditionnées. Il se manifeste à travers toutes les fonctions culturelles et non en dehors d'elles. Tillich insiste sur le fait que c'est une réalité qui se manifeste à travers les fonctions culturelles d'une manière qui évite toute hétéronomie religieuse qui mettrait en danger l'autonomie de la culture. C'est la critique qu'il adresse à une conception « étroite » de la religion :

L'autonomie de la vie de l'esprit est en danger, sa suppression est même possible, aussi longtemps que d'une façon quelconque un dogme revendiqué à côté de la science, une « communauté » à côté de la société, une Église à côté de l'État, la jouissance exclusive d'une sphère déterminée. Car il en résulte une double vérité, une double moralité, un double droit [...]. Cette dualité demande de toute manière à être surmontée ; elle est insupportable sitôt qu'elle devient affaire de conscience ; car elle détruit la conscience (TILLICH, 1919, p. 35).

Tillich montre ici les conséquences et les dangers qui résultent d'une compréhension hétéronome de la religion. Pour dépasser cette compréhension, il cherchera une solution dans l'essence même de la religion, comprise comme expérience de l'inconditionné. Cette notion lui permet d'effectuer un élargissement du concept de religion et de replacer la religion *dans l'ensemble de la culture*. Une nouvelle voie surgit à travers ce nouveau rapport qui respecte à la fois la forme autonome (*Form*) de la culture et le contenu (*Gehalt*) absolu de la religion : « L'autonomie de la science est entièrement maintenue, toute hétéronomie exercée par la religion est rendue impossible ; mais en revanche la science, comme tout, est rangée sous la « théonomie » de l'expérience religieuse fondamentale qui est elle-même paradoxale » (TILLICH, 1919, p. 36). Cette nouvelle voie c'est la voie de la *théonomie* qui désigne une autonomie « qui a conscience de son fondement divin » « une substance (*Gehalt*) transcendent les formes autonomes »<sup>3</sup>. Le conflit entre l'absoluité de la religion et l'autonomie de la culture est ainsi dépassé.

<sup>3</sup> Dans un texte de 1931 intitulée *Théonomie*, Tillich affirme que : « Le danger d'une fausse interprétation romantique de la théonomie n'est surmonté que si les principes autonomes ne sont pas remis en question de l'extérieur, mais interrogés de l'intérieur jusqu'au point où il apparaît clairement qu'ils prennent appui sur un fondement d'une profondeur sans fond, un fondement transcendant. Il ne s'agit pas d'un retour romantique à des époques théonomes du passé, mais d'une constante progression, guidée par la problématique intérieure de l'autonomie, vers une nouvelle vie culturelle et sociale remplie d'un contenu transcendant : voilà ce que veut dire l'exigence de la théonomie » (TILLICH, 2012c, p. 334).

Cela ne signifie pas que les sphères religieuses particulières disparaissent. Mais elles prennent une signification nouvelle. L'existence d'une sphère sacrée permet de distinguer et nommer les éléments religieux qui se trouvent dans la culture. Il faut qu'une culture spécifiquement religieuse ouvre la voie pour nous indiquer la direction vers l'inconditionné présent dans toute création culturelle :

Tout notre développement est parti de la culture et de ses formes et a montré comment, à travers l'affluence du contenu (*Gehalt*) dans la forme, la culture elle-même reçoit une qualité religieuse, et comment elle produit finalement une sphère spécifiquement religieuse de la culture, en vue d'une préservation et de l'accroissement de sa qualité religieuse, non pas comme une sphère possédant une dignité autonome logique, mais téléologique (TILLICH, 1919, p. 45).

Cette sphère à laquelle Tillich fait référence, doit être comprise comme un *symbole*, à travers lequel l'inconditionné peut être « appréhendé », et qui permet à la culture de prendre conscience du fondement ultime qui soutient notre existence.

### Le symbole de l'inconditionné : une forme paradoxale

Nous avons vu que l'inconditionné se manifeste à travers les formes conditionnées mais que celles-ci ne sont pas l'inconditionné. C'est pour cette raison que les formes utilisées pour parler de l'inconditionné doivent être comprises de manière paradoxale, comme des énoncés brisés, selon Tillich :

Ainsi quant à la forme, l'énoncé « Dieu est » est un énoncé théorique, et aucune hiérarchie de degrés ne peut changer cela. C'est la classification de Dieu dans le monde des objets (*Gottlosigkeit*). Si l'énoncé « Dieu est » est théorique même quant à son contenu (*Gehalt*), alors il anéantit la divinité de Dieu. Mais s'il est compris comme paradoxe, il est alors l'expression nécessaire pour l'affirmation de l'inconditionné ; car il est impossible de se diriger vers l'inconditionné autrement que par l'objectivation (TILLICH P., 1922, p. 76).

Tillich observe que l'absence du paradoxe, dans le saisissement de l'inconditionné, met en risque sa compréhension et aussi celle des formes conditionnées. Pour parler de Dieu, de l'inconditionné, il faut toujours envisager une forme paradoxale : « Le paradoxe est la forme que prend nécessairement tout énoncé sur l'inconditionné » (TILLICH, 1922, p. 65).

Toutefois, selon Tillich, ce paradoxe doit être en même temps « critique » et « positif ». C'est l'objet de sa discussion avec Barth, qui a eu lieu en 1923 lors d'une controverse publique entre eux. La discussion tournait autour de l'oubli de la racine positive de la théologie dialectique. Selon Wolfgang Trillhaas (1979), cette théologie affirme que l'homme ne saurait pas, par sa propre force, trouver une voie conduisant à Dieu. La critique que Barth adresse au monde « est radicale parce que, pour lui, entre Dieu et l'homme il y a un espace vide qui ne permet pas à l'homme de voir Dieu ni parler avec lui » (TILLICH, 1926, p. 189).

Face à la théologie dialectique, la critique de Tillich est tout aussi radicale : « celui qui perçoit comme non-dialectique le rapport entre l'inconditionné et le conditionné ne perçoit absolument rien. Il n'a aucune idée de la force (*Gewalt*) de l'inconditionné ». (TILLICH, 1923, p. 69) Tillich est d'accord avec la négation critique de la religion que Barth défend. Il est aussi d'accord avec la nécessité de comprendre une relation dialectique entre l'inconditionné et le conditionné. Cependant, selon Werner Schüssler (1998), il ne veut pas rester dans la négation mais souhaite montrer qu'il y a aussi une position affirmative dans laquelle se fonde la négation.

Ce mouvement du paradoxe critique au paradoxe positif, l'apport de ce dernier, est d'une importance décisive pour la compréhension tillichienne de la connaissance. Selon Schüssler (1998) si dans la position du dialecticien il n'y a pas un « Oui » au conditionné et qu'on entend seulement un « **Non** » alors le **systématicien risque de tomber dans l'absolutisation** de sa propre position. Cette interprétation aurait des conséquences négatives dans la compréhension du rapport entre religion et culture, et des religions entre elles.

Comme nous venons de voir, déjà dans sa conférence de 1919, Tillich manifeste le souci de dépasser ce conflit insurmontable entre religion et culture qui se produit justement par l'oubli de la compréhension paradoxale du concept de religion et que Tillich essaie de dépasser en introduisant la notion d'inconditionné. Selon Jean Richard (1990), dans une rétrospective sur ses premiers écrits, Tillich poursuit dans sa conférence de 1922, de façon plus systématique, la même idée qu'il avait élaborée en 1919, à savoir la contestation de l'usage non dialectique de la compréhension plus étroite du concept de religion, mais en élargissant le problème de la religion aux rapports entre Dieu et le soi et Dieu et le monde.

À la fin de la conférence de 1922, Tillich rappelle que « la religion dans l'histoire est le lieu d'un combat entre l'hétéronomie religieuse et l'autonomie

culturelle, qu'elle tombe dans la contradiction des concepts, et que pour cette raison la religion demeure théonome (religion véritable) seulement si elle se soustrait à la domination du concept traditionnel de religion » (BÉLAND, 1995, p. 86).

### L'esprit : lieu de l'inconditionné

En 1923, dans son ouvrage *Le système de sciences selon leurs objets et méthodes*, Tillich poursuit sa réflexion sur la compréhension du concept de religion et de sa relation avec la culture mais cette fois-ci dans le domaine de la connaissance. Selon Gérard Siegwalt (2012), l'objectif de Tillich est de fonder un système des sciences dans l'ensemble de la connaissance humaine et de montrer que la réalité entière est saisie par l'absolu, l'inconditionné qui la transcende et qui en même temps lui est inhérent comme sa dimension profonde. Pour Tillich, les sciences ne sont pas que des faits. Elles sont aussi des créations de l'esprit : « Cette ordonnance serait exhaustive si les sciences n'étaient que des faits. Mais elles ont en outre une autre signification. Elles sont des créations de l'esprit et sont sujettes par là même aux normes et à la critique de l'esprit »<sup>4</sup> (TILLICH, 1923, p. 115).

Un nouvel élément apparaît ici, c'est la notion d'*esprit*. Nous allons revenir sur ce point, en montrant son lien avec la notion d'inconditionné. Mais voyons d'abord comment Tillich organise son système des sciences à partir de son essence même :

Tout acte de connaissance comprend cette dyade : l'acte même et ce qu'il vise, l'intention signifiante et la signification qu'elle entend saisir. Si nous appelons « pensée » l'acte par lequel la conscience vise quelque chose dans l'intérêt de l'appréhension conceptuelle, et « l'être » ce qu'il vise, alors nous avons déterminé les deux éléments de base compris dans la connaissance<sup>5</sup> (TILLICH, 1923, p. 119).

Pour Tillich, le principe fondateur de tout système sera toujours défini

<sup>4</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Diese Einordnung wäre ausreichend, wenn die Wissenschaften nur Tatsachen wären; aber sie haben noch andere Bedeutung: Sie sind Schöpfungen des Geistes und sie stehen darum unter den Normen und Kritik des Geistes“.

<sup>5</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „In jedem Wissensakt ist ein Doppeltes enthalten, eben der Akt, und das Worauf er sich richtet, das Meinen und das Gemeinte. Wenn wir den Akt, durch den sich das Bewusstsein im Interesse gegenständlicher Erfassung auf irgend etwas richtet, „*Denken*“ nennen, und das, worauf er sich richtet, „*Sein*“, so haben wir die beiden im Wissen enthalten Grundelemente“.



à partir de ces deux éléments en relation l'un avec l'autre, car tout concept supérieur visant à définir séparément la pensée ou l'être serait aussi une pensée à propos d'un être, et porterait donc en soi ces deux éléments fondamentaux. Un principe fondateur d'un système de sciences sera forcément défini dans une dialectique entre pensée et être.

Comment se réalise cette dialectique? Tillich y voit trois mouvements. Dans un premier mouvement, on peut voir *l'unité* entre la pensée et l'être. La pensée s'efforce de saisir l'être grâce aux différents concepts et lois qu'elle établit dans ce but: « L'être est posé dans la pensée comme ce qui est compris, saisi, comme détermination de la pensée » (TILLICH, 1923, p. 119). L'être apparaît comme une réalité connaissable par la pensée en se dissolvant en elle. C'est l'élément rationnel de la pensée. L'étrangeté de l'être pour la pensée disparaît. C'est le cas des sciences logiques-formelles, ou sciences de la pensée, où la réalité est saisie à travers des concepts.

En un second mouvement se manifeste une opposition entre la pensée et l'être. La pensée qui se trouve en face de l'être veut l'appréhender. Cependant, ce mouvement de la pensée envers l'être se heurte à une réalité qui demeure au-delà de toute conscience, qui se présente comme étrangère et qu'on est incapable de saisir à travers les catégories et les formes. L'être résiste, ne se révèle pas, demeure mystérieux dans son infinitude: « L'être est recherché par la pensée comme ce qui est étranger, insaisissable, comme ce qui oppose une résistance à la pensée »<sup>6</sup> (TILLICH, 1923, p. 119). C'est la dimension irrationnelle de l'être, qui n'est pas saisissable, qui résiste à la pensée et, en ce faisant, la transcende. « Toute conscience se tient comme devant quelque chose d'indissoluble qu'elle ne peut contenir à l'infini, et qu'elle doit simplement reconnaître »<sup>7</sup> (TILLICH, 1923, p. 120). C'est la situation des sciences empirico-formelles, où sciences de l'être, où la réalité n'est que partiellement saisie au travers de concepts toujours provisoires.

En un troisième mouvement, la pensée se vise elle-même. Elle devient pour elle-même un objet de connaissance: « Elle fait ainsi d'elle-même un objet parmi d'autres objets. La pensée se soumet à toutes les conditions et déterminations qui ressortissent à l'être, dans lesquelles la pensée a dissout

---

<sup>6</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Das Sein ist vom Denken gesucht als das Fremde, Unfassbare, dem Denken Widerstrebende“.

<sup>7</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „[...]dem jedes Bewusstsein als vor etwas Unauflöselichen steht, das es ins Unendliche nicht aufnehmen kann, das es einfach anerkennen muss“

l'être »<sup>8</sup> (TILLICH, 1923, p. 120). Elle se transforme en une réalité située, existante, concrète, soumise aux déterminations des objets et des êtres, elle est une pensée concrète qui existe « à l'intérieur des êtres conscients et, tout spécialement pour nous, dans la vie de l'esprit de l'humanité »<sup>9</sup> (TILLICH, 1923, p. 120). Dès lors, elle devient la synthèse de ces deux éléments primordiaux (*la pensée et l'être*) de la connaissance. Elle est un « morceau d'existence » (*ein Stück Existanz*) » (TILLICH, 1923, p. 120). C'est *l'esprit*, qui n'est ni un idéal abstrait, ni un particulier concret, mais est un idéal concret enraciné dans une histoire concrète.

Mais, en quoi la notion d'esprit nous aide à mieux saisir la notion d'inconditionné et son rapport avec le monde ? Tillich dit d'abord que l'esprit reconnaît non seulement ce qui est, mais aussi ce qui doit être<sup>10</sup>. Il y a la notion de *normativité* qui apparaît. L'être doué d'esprit, c'est la conscience de soi, c'est la possibilité de s'autodéterminer en liberté, de créer des normes de sens à partir de sa capacité à reconnaître l'inconditionné dans le monde, en liberté par rapport à tout type de conditionnement historique.

La normativité des sciences de l'esprit doit être comprise en lien avec l'inconditionné. Les sciences normatives n'ont pas pour but de créer des lois intangibles mais de fournir un cadre de référence propre à son époque avec pour seul but de donner une voie d'accès à l'inconditionné. Elles sont au service de l'avènement de l'inconditionné sur le sol de l'humanité.

Cette capacité de l'esprit de reconnaître l'inconditionné dans le monde s'articule avec sa manière de connaître et de saisir la réalité. Lorsque l'esprit appréhende la réalité, il peut se concentrer soit sur la forme (*Form*) soit sur le contenu (*Gehalt*). L'esprit qui cherche la forme cherche avant tout la forme la plus adéquate au contenu. Il s'agit ici de l'« attitude autonome », c'est-à-dire quand la forme se trouve déterminée par elle-même.

Cette attitude vise à saisir la vraie théorie (dans le champ des sciences), ou le comportement juste (dans le domaine de l'éthique), ou la bonne peinture qui arrive à manifester la réalité telle qu'elle est (dans l'art classique). En

<sup>8</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Dadurch macht es sich selbst zu einem Objekt neben anderen Objekten. Das Denken stellt sich unter all die Bedingungen und Bestimmungen, die dem Sein zukommen, in die das Denken das Sein aufgelöst hat“.

<sup>9</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Im Inneren der bewussten Wesen, für uns vor allem Geistesleben der Menschheit“.

<sup>10</sup> Voir MOOS, 2012, p. 20: „Der Geist ist Denken, das unter Normen der Wahrheit, Schönheit oder moralischen Richtigkeit steht. Im Geist wird das Denken schöpferisch; es schafft Wissenschaften, und Kunst, Recht und Gemeinschaft; es schafft Kultur“.

revanche, lorsque l'esprit se concentre sur le contenu substantiel (*Gehalt*)<sup>11</sup> de l'objet, il s'agit plutôt de « l'attitude théonome ». Cette attitude ne recherche pas la meilleure forme en elle-même. Pour elle, ce qui compte, c'est la forme qui exprime mieux le contenu. C'est le contenu qui donne sa signification à la forme et pas la forme elle-même. La forme est le véhicule sans lequel le contenu substantiel ne peut se manifester.

Chez Tillich, cette dialectique entre l'autonomie et la théonomie, la *Form* et le *Gehalt*, est analogue au rapport de la pensée à l'être. De même que le contenu (*Gehalt*) est infini par rapport à la forme et que celle-ci éclate quand elle accueille le contenu en elle, de même l'être est infini par rapport à la pensée et dépasse toutes sortes de formes : « Il s'agit de l'étrangeté de l'être à la pensée, de l'abîme infini qui se trouve entre les deux »<sup>12</sup> (TILLICH, 1923, p. 120). La pensée réalise un nombre infini de formes, mais aucune d'elles n'épuise l'être. Toutes les formes se trouvent sous l'exigence inconditionnée de l'être même.

La théonomie est donc « l'orientation vers l'être, comme pur contenu (*Gehalt*) »<sup>13</sup> (TILLICH, 1923, p. 245); alors que l'autonomie est « l'orientation vers la pensée comme porteuse des formes et de leur validité »<sup>14</sup> (TILLICH, 1923, p. 245). Cependant, aucune plénitude de sens n'est possible sans les deux attitudes. En effet, la théonomie<sup>15</sup> ne peut se réaliser que dans des formes, lesquelles sont soumises à la loi de la forme : l'autonomie. D'autre part, l'autonomie comporte le risque de concevoir la forme comme une chose absolue.

Tillich donne quelques exemples pour montrer comment la théonomie et l'autonomie se sont articulées au cours de l'histoire. Il y a eu des moments où l'une a prévalu sur l'autre : « un conflit survient dès que la théonomie

<sup>11</sup> Pour la définition du *Gehalt*, il faut se référer à la conférence de 1919 : *Sur l'idée d'une théologie de la culture* (TILLICH, 1990b).

<sup>12</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Das ist die Fremdheit des Seins gegen das Denken, die unendliche Kluft, die zwischen beiden gesetzt ist“

<sup>13</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Theonomie ist Richtung auf das Sein als reinen Gehalt“.

<sup>14</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Richtung auf das Denken als Träger der Formen und ihrer Gültigkeit“.

<sup>15</sup> Tillich exprime cette idée dans *Le dépassement du concept de religion* : « Je pourrais appeler théonome une situation de l'esprit dans laquelle toutes les formes de la vie spirituelle sont l'expression de l'inconditionné-réel faisant irruption (*durchbrechenden*) en elles. Ce sont des formes, donc des lois, *Nomoi* ; c'est pourquoi on les dit théonomes. Mais ce sont des formes dont le sens ne se trouve pas en elles-mêmes, ce sont des lois qui comprennent ce qui brise (*Durchbrechenden*) toute loi ; c'est pourquoi on les dit théonomes » (TILLICH, 1990c, p. 83).

sanctifie et maintient des formes qui s'opposent à la conscience de leur validité. Et l'autonomie rationalise des symboles, à justifier ou à combattre, dont le sens est exclusivement d'être l'expression du contenu »<sup>16</sup> (TILLICH, 1923, p. 245). Il exprime ici le danger qui peut survenir en l'absence d'une tension dialectique entre les deux attitudes. Le combat entre la théonomie et l'autonomie est « la force motrice la plus profonde du processus spirituel créateur ; il est l'aiguillon dialectique de l'histoire et ne lui laisse pas un instant de repos »<sup>17</sup> (TILLICH, 1923, p. 245). La culture, d'autre part, peut devenir profane en se vidant de tout son contenu substantiel. Elle peut tomber ainsi dans une autonomie suffisante et se fonder sur ses formes.

Dans son système des sciences, c'est la théologie, comme *systématique théonome*, qui a la tâche de systématiser les intentions théonomes qui surgissent dans la culture, c'est-à-dire qu'elle articule les deux attitudes, théonome et autonome, dans toutes les fonctions culturelles pour les conduire à leur accomplissement de sens :

La théologie est une doctrine théonome des normes du sens. Elle n'est justifiée qu'à ce titre. La vérité de la théologie dépend de la mesure dans laquelle elle se construit comme science indépendante et constitue, somme toute, une unité avec la systématique autonome, une science de l'esprit normative<sup>18</sup> (TILLICH, 1923, p. 248).

Pour Tillich, c'est seulement dans ce sens qu'elle se justifie et peut avoir une pertinence scientifique. On trouve déjà dans sa conférence de 1919 cette idée :

<sup>16</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Ein Konflikt tritt ein, sobald die Theonomie Formen heiligt und aufrecht erhält, die dem Bewusstsein der Gültigkeit widersprechen, und die Autonomie Symbole rationalisiert, begründend oder bekämpfend, deren Sinn es lediglich ist, Ausdruck des Gehaltes zu sein“.

<sup>17</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Der Kampf von Theonomie und Autonomie ist die tiefste Triebkraft des schöpferischen Geistprozesses; er ist der dialektische Stachel der Geschichte, der sie nie zur Ruhe kommen lässt“. Tillich exprime cette même idée dans *Le dépassement du concept de religion* : « Le thème de l'histoire de l'esprit est le combat de l'hétéronomie et de l'autonomie. La théonomie est victorieuse aussi longtemps qu'elle est irruption vivante, aussi longtemps que le paradoxe est vécu comme paradoxe » (TILLICH, 1990c, p. 84).

<sup>18</sup> Traduction inédite de R. GALLIBOIS „Theologie ist *theonome Sinnnormenlehre*. Nur so ist sie zu rechtfertigen. Die Wahrheit der Theologie ist abhängig von dem Mass, in dem sie sich als selbständige Wissenschaft aufhebt und in Einheit mit der autonomen Systematik normative Geisteswissenschaft überhaupt ist“.

La théologie [...] doit de nouveau passer à l'attaque, après avoir abandonné le dernier résidu de sa position intenable, culturellement hétéronome. Elle doit combattre sur la bannière de la théonomie et elle triomphera sous cette bannière, non pas de l'autonomie de la culture, mais de la profanation, du vide et de la décomposition de la culture (TILLICH, 1919, p. 48).

Nous voyons que le concept d'inconditionné est central dans la pensée de Paul Tillich. Derrière ce concept, on trouve Dieu mais pas un Dieu fait à notre image. C'est un Dieu « qui n'est ni rien ni quelque chose de monopolisable et de réifiable ». Par ce concept, Tillich entend le Dieu qui brise toutes les images de Dieu, « il entend signifier le Dieu des briseurs d'idole que sont les prophètes » (LEMAY., 2003, p. 93). Tillich ajoute à la définition de l'inconditionné un autre élément important que nous trouverons dans sa *Théologie Systématique*. En 1925, après avoir élaboré son *Système des sciences*, dans sa *Dogmatique* il dira que « la dogmatique est un discours scientifique qui traite de ce qui nous concerne inconditionnellement » (TILLICH, 1925, p. 3).

Penser la religion comme l'expérience de l'inconditionné, c'est-à-dire l'expérience de l'absolu face à l'expérience du néant absolu, permet à Tillich d'éviter toute absolutisation des symboles. La notion d'inconditionné lui permet d'exprimer la puissance du qualitativement « autre ». Cette définition l'aide aussi à lutter contre les courants théologiques et philosophiques qui essaient de confisquer cet « Autre » qualitativement différent, dans des affirmations, des rites et des dogmes qui empêcheraient de le laisser advenir comme un événement toujours nouveau, comme un souffle qui crée, comme « un contenu qui brise la forme ».

## **II. L'inconditionné et le principe protestant**

Dans les années qui suivent (entre 1926-1951) la période du premier enseignement, le concept qui servira à Tillich à faire l'articulation entre sa philosophie de la religion et sa théologie est celui du « principe protestant ». Selon Ouellet (1970) à partir de 1929, ce concept est utilisé pour désigner la relation entre l'inconditionné et le conditionné, entre Dieu et l'homme. Dans ses écrits qui appartiennent à cette période, Tillich insiste sur la manière dont il faut comprendre le conditionné. Celui-ci reste toujours un « symbole », une « forme paradoxale », un « énoncé brisé » vis-à-vis de l'inconditionné. Le conditionné ne peut jamais prétendre à être l'inconditionné. Sinon c'est l'idolâtrie qui triomphe. D'où la nécessité d'établir un principe capable de juger

toute prétention du conditionné à vouloir être inconditionné. Ce principe est le principe protestant.

Le principe protestant et l'inconditionné prennent tous deux leurs racines dans le principe prophétique. Selon Jean Richard, l'inconditionné, chez Tillich, a « une signification prophétique, qui vise précisément à briser l'objectivation idolâtrique qui menace tous les termes religieux » (LEMAY, 2003, p. 93). Il est la protestation contre toute revendication absolue d'une réalité finie :

Le protestantisme a un principe qui se situe par-delà toutes ses réalisations. Ce principe est la source critique et dynamique de toutes les réalisations protestantes, mais il ne s'identifie à aucune d'elles. Il ne peut être cerné par une définition. Aucune religion historique ne l'épuise ; il n'est pas identique à la Réforme ni au christianisme primitif, ni à quelque forme religieuse que ce soit. Il les transcende, de même qu'il transcende toutes les formes culturelles. Cependant, il peut se manifester en elles ; il est en elles la puissance vivante, mouvante, inépuisable (TILLICH, 1931, p. 415).

Pour Tillich, la religion doit savoir qu'il y a une « distance infinie » qui sépare tous ses symboles, ses rites, ses actes, ses commandements de la réalité de l'infini qu'ils visent. Si elle ne le fait pas, « elle devient superstitieuse et orgueilleuse » (TILLICH, 1942, p. 211). Par conséquent, lorsqu'elle parle de Dieu, elle doit toujours se nier elle-même, au nom du Dieu qu'elle proclame : « La religion traite de Dieu, quel que soit le sens de « Dieu » dans telle ou telle religion. Mais Dieu, selon le message de la religion, dépasse toute possibilité humaine, y compris la possibilité religieuse elle-même » (TILLICH, 1942, p. 211).

Mais comment s'actualise le principe protestant dans la réalité sans tomber dans l'absolutisation des formes dans lesquelles il se manifeste? Tillich donne plusieurs exemples pour montrer comment le principe protestant s'actualise dans la réalité. D'abord dans un texte de 1930 intitulé *Le culte et la forme*, il définit la religion comme l'irruption qui « ébranle » et « transforme », « qui dépasse notre être » et qui lui donne « profondeur, sérieux, importance et sens » (TILLICH, 1930, p. 130). Toute action réalisée à partir de ce « pur saisissement » est pour Tillich un « culte ». Mais qu'on est-il des structures concrètes de cultes? Selon Tillich (1930) si Dieu se limite à un culte particulier, il n'est pas Dieu. Le sacré ne peut jamais constituer un domaine à part car

il est présent dans tous les domaines comme ébranlement et transformation. Il y est présent comme sa « profondeur ».

De cette affirmation, découlent trois exigences vis-à-vis du culte. D'abord, le *quotidien*, dit Tillich, doit déterminer la forme du culte. Selon Tillich (1930) tous les jours ont une relation directe avec l'Éternel. S'il y a des fêtes religieuses et des jours consacrés, c'est à cause de la « pesanteur » du quotidien qui peut nous soustraire du « fondement » et de « l'abîme » dont nous dépendons. Ensuite, selon Tillich (1930) une deuxième exigence vis-à-vis des structures de culte, et celle qui mérite le reproche le plus vif, est celle de l'*actualité*, le temps présent : « Il ne s'agit pas de structurer dans le culte n'importe quel quotidien, mais le *nôtre* » (TILLICH, 1930, p. 135). Il existe, dit Tillich, une « tradition authentique qui nous porte. Sans elle notre présent ne serait pas ce qu'il est [...] Mais il y a un souvenir de choses qui n'ont plus rien à voir avec la tradition authentique. Le pouvoir de se souvenir, la capacité accrue de s'approprier le passé a été et continue d'être une vraie catastrophe pour la structuration du culte » (TILLICH, 1930, p. 135). Une troisième et dernière exigence est celle de la *réalité*. Elle ne doit pas seulement être comprise à partir d'une vision technique et économique. Tillich dit que « par la réalité d'une chose il faut entendre son sens propre, celui qui la porte. Ce sens est plus profond que son emploi technique ou son utilité scientifique » (TILLICH, 1930, p. 136).

Dans un autre texte de la même époque intitulé *Structuration protestante*, en parlant de la connaissance religieuse, Tillich montre comment le « principe protestant » s'actualise dans la réalité. La connaissance religieuse, dit-il, n'est pas un domaine à côté des autres domaines de la réalité. Elle traite de la réalité profane, de celles de tous les jours, de celle qui est la nôtre. Pour cette raison, une connaissance religieuse n'est pas une connaissance qui s'arrêterait à la discussion sur les dogmes ou sur la tradition. Au contraire, elle met constamment la réalité en question. Elle s'inscrit dans la réalité « comme une réalité qui témoigne de ce qui dépasse l'être » (TILLICH, 1929, p.97). Dans un article sur *Le problème des cours de religion protestante*, Tillich nous conseille d'éviter deux choses dans la manière de comprendre le cours de religion évangélique :

- a) de faire comme si la religion évangélique était une religion à côté des autres, par exemple à côté de la catholique ou la juive.
- b) de faire comme si la religion était un objet d'apprentissage à côté des autres, par exemple à côté de l'histoire ou de la physique (TILLICH, 1931, p. 151).

Pour Tillich, il faut:

a) que la compréhension évangélique de la proclamation chrétienne comporte une protestation radicale contre tout durcissement de ses propres structures ecclésiales et confessionnelles. Le protestantisme n'est pas une autre structure, mais un autre principe religieux, un principe qui se remet lui-même en question comme structure particulière, qui lui donne cependant autorité pour chaque structure religieuse.

b) que la compréhension de la proclamation chrétienne fait sauter la sphère particulière de la religion. Elle vaut pour la profanité comme telle, c'est-à-dire pour l'incarnation de la vie naturelle et historique. Nous pouvons en conséquence parler dans les cours de religion aussi bien de la nature que de l'histoire comme dans les autres cours, mais en se penchant sur le fait de la présence en elles de quelque chose qui nous concerne inconditionnellement (TILLICH, 1931, p. 152).

Nous voyons qu'à cette époque Tillich continue fermement avec sa critique vis-à-vis d'une compréhension hétéronome de la religion face à l'autonomie de la culture. Nous pouvons percevoir aussi par ces écrits une continuité dans sa pensée et un passage qu'il réalise entre la philosophie et la théologie à travers le concept du « principe protestant ». Pour Tillich, le principe protestant et l'inconditionné sont deux notions fondamentales dans sa pensée qui se trouvent à la base de toute critique protestante vis-à-vis d'une compréhension non dialectique du concept de religion.

### **III. La Théologie systématique et l'Ultimate Concern**

Voyons à présent quelle forme prendra cette critique, dans sa période américaine, de la compréhension non dialectique de la religion. Rappelons-nous que Tillich, dans sa période allemande, adresse sa critique au concept traditionnel de la religion en faisant appel à deux notions, d'abord à la notion d'*inconditionné* et ensuite à celle du *principe protestant*. Dans sa période américaine, où il développe sa théologie systématique, Tillich interprète la religion comme *Ultimate Concern*. Il introduit ce nouveau concept qui sera plus en lien avec une ontologie qu'avec une phénoménologie de l'esprit. Pour lui la préoccupation ultime est « ce qui détermine notre être ou non être » (TILLICH, 1951, p. 31).

Ces notions nous les trouvons généralement en tension dialectique avec un élément concret. Ainsi, dans le premier enseignement nous voyons que Tillich met en tension dialectique la notion d'inconditionné avec celle



d'esprit (élément concret) où se réalise l'inconditionné. L'esprit c'est l'idéal concret. Dans sa période américaine, il conçoit toujours l'*Ultimate Concern* en tension dialectique avec un élément concret, à savoir, le fait d'être saisi par ce qui nous concerne manière ultime (la foi). Pour Tillich cette tension est inhérente à l'idée de Dieu et pourtant à la manière de comprendre la religion dans l'histoire :

L'idée de Dieu comporte inévitablement cette tension interne. Le conflit entre la concrétude et l'ultimité de la préoccupation religieuse surgit chaque fois qu'on fait l'expérience de Dieu et qu'on l'exprime [...] il fournit la clef qui permet de comprendre la dynamique de l'histoire de la religion, et il constitue le problème fondamental de toute la doctrine de Dieu (TILLICH, 1951, p. 76).

Selon Tillich, cette tension entre le concret et l'ultime se trouve dans tout système théologique. Cependant, très peu parviennent à les équilibrer. Certains ou bien « sacrifient des éléments de la vérité éternelle » ou bien n'arrivent pas « à s'exprimer pour la situation » :

Certains [systèmes théologiques] cumulent les deux défauts. Craignant de passer à côté de la vérité éternelle, ils l'identifient à une œuvre théologique antérieure, à des concepts et des solutions traditionnels ; ils essaient de les imposer dans une situation nouvelle et différente. Ils confondent la vérité éternelle avec une expression temporelle de cette vérité (TILLICH, 1951, p. 17).

Ces deux défauts nous pouvons les trouver dans deux courants théologiques auxquels Tillich fait allusion : l'orthodoxie théologique en Europe et le fondamentalisme en Amérique. Le fondamentalisme dit Tillich « défend la vérité théologique d'hier, en y voyant un message immuable qui s'oppose à la vérité théologique d'aujourd'hui et de demain » (TILLICH, 1951, p.17). Son problème c'est qu'il « ne parvient pas à rencontrer la situation présente, non parce qu'il se situe au-dessus de toute situation mais parce qu'il parle à partir d'une situation du passé. Il élève quelque chose de fini et de transitoire à une validité infinie et éternelle» (TILLICH, 1951, p. 17). Ce courant empêche la recherche de la vérité éternelle car il l'identifie à un symbole ancien devenant ainsi une idole auquel il faut se soumettre.

Tillich observe que la théologie « kérygmatisque », dans son insistance sur la vérité immuable (kérygme) en opposition aux demandes variables de la situation, s'apparente aux fondamentalistes et orthodoxes. En effet, selon

Tillich (1951), bien qu'elle essaie d'échapper au fondamentalisme en soumettant toute théologie au critère du message chrétien, la théologie kérygmatique en faisant cela identifie celui-ci à la Bible alors que cette dernière est un moyen par lequel ce message s'exprime.

La théologie kérygmatique, en se focalisant sur le pôle de la vérité éternelle, néglige par ailleurs le pôle de la « situation » particulière et vécue, et cela entraîne des conséquences dangereuses que nous avons déjà évoquées. Tillich dit que « seule une participation courageuse à la situation [...] peut surmonter les fluctuations actuelles de la théologie kérygmatique entre d'une part, la liberté qu'implique le kérygme authentique, et son immobilisme orthodoxe, d'autre part » (TILLICH, 1951, p. 19).

C'est ainsi que Tillich cherche à établir des critères pour discerner et trouver l'équilibre entre ces deux éléments fondamentaux dans tout système théologique. Selon lui, la théologie traite de ce qui nous préoccupe de manière ultime. Cette préoccupation est « totale est infinie ; aucun moment de détente et de repos n'est possible devant la préoccupation religieuse qui est ultime, inconditionnelle, totale et infinie » (TILLICH, 1951, p. 28.). Pour Tillich, le mot préoccupation souligne le caractère existentiel de l'expérience religieuse : « Ce qui est ultime se donne seulement à l'attitude de préoccupation ultime, comme corrélat d'une préoccupation inconditionnelle » (TILLICH, 1951, p. 29.). Cette définition de la préoccupation religieuse comme préoccupation ultime introduit un premier critère formel pour juger des systèmes théologiques. Pour Tillich, « seules sont théologiques les préoccupations qui traitent de leur objet en tant qu'il peut devenir pour nous une affaire de préoccupation ultime » (TILLICH, 1951, p. 29).

C'est ainsi que Tillich parlera de trois rapports possibles qui peuvent exister entre des préoccupations préliminaires et ce qui nous préoccupe de manière ultime. Premièrement, selon Tillich (1951) une indifférence mutuelle, c'est-à-dire, lorsque dans la vie ordinaire, il y a une alternance entre d'une part, des situations conditionnelles, finies, et d'autre part des expériences où la question de la signification ultime nous saisit. Deuxièmement, lorsqu'on élève une préoccupation préliminaire à un statut ultime. C'est le cas de l'idolâtrie car elle « attribue une signification infinie à quelque chose d'essentiellement fini » (TILLICH, 1951, p. 30). Troisièmement, lorsqu'on emploie une préoccupation préliminaire comme véhicule de la préoccupation ultime sans qu'elle prétende elle-même à l'ultime. Au travers d'elle, l'infini devient réel et se concrétise : « Chaque fois qu'il en va ainsi, la préoccupation préliminaire

devient potentiellement un objet de théologie. Toutefois, la théologie ne s'en occupe que dans la mesure où il s'agit d'un médium ou d'un véhicule qui renvoie au-delà de lui-même » (TILLICH, 1951, p. 31). Il empêche ainsi à tout système théologique de s'absolutiser et de tomber dans le dogmatisme.

Mais quel est le contenu de cette préoccupation ultime ? Voici un deuxième critère formel pour juger de la capacité d'un système théologique à exprimer la préoccupation ultime. Tillich dit que si l'on veut exprimer la nature de notre préoccupation ultime, alors il faut chercher dans l'analyse même du concept. Pour lui, la préoccupation ultime est ce qui détermine notre être ou non être. Donc, « seules sont théologiques les affirmations qui traitent de leur objet en tant qu'il peut devenir pour nous une question d'être ou de non-être » (TILLICH, 1951, p. 31). Autrement dit, tout « ce qui n'a pas pouvoir de menacer ou de sauver notre être n'a en aucun cas une portée ultime pour nous » (TILLICH, 1951, p. 32). Ce critère demeure ouvert à des contenus, à des symboles et à des expressions aptes à signifier « ce qui détermine notre être ou notre non-être » (TILLICH, 1951, p. 31). Conscient des dangers et des enjeux montrés par l'Histoire, Tillich précise que « Par être, il faut ici entendre l'ensemble de la réalité humaine, la structure, la signification et le but de l'existence. Tout cela est menacé, peut être perdu ou sauvé » (TILLICH, 1951, p. 32).

#### **IV. Conclusion**

Nous avons parlé dans l'introduction de notre article à propos du « risque » intrinsèque de toute religion de tomber dans un fondamentalisme. Dans un contexte européen où les sociétés sont de plus en plus sécularisées et où on assiste à un mélange des cultures et des religions, il y a une angoisse de se dissoudre dans une masse informe et de perdre son identité. La peur que provoque ce phénomène conduit certains groupes à un repli identitaire qui surgit là où se trouve le besoin de combattre une « culture séculière sans Dieu ». Ce besoin s'exprime, parfois, à travers des formes très violentes avec la revendication d'une identité culturelle, nationale ou religieuse.

Chez les fondamentalistes religieux, il y a un fort désir de « revenir aux normes religieuses », afin que leur conviction soit maintenue envers et contre tout. Il y a le besoin de s'attacher à une vérité absolue pour faire face à la diversité culturelle, sociale et politique qui déstabilise. Ici la religion s'identifie au dogmatisme et au fondamentalisme. Cependant, comme nous avons vu au long de nos recherches dans les textes tillichien, la religion n'a rien à voir

ni avec un dogmatisme ni avec un fondamentalisme. Grâce à la critique que Tillich adresse constamment au concept de religion et au dépassement qu'il réalise dans la manière de le comprendre, nous avons pu saisir la signification profonde derrière ce mot et la réalité qu'il veut signifier. La désir de Dieu n'a rien à avoir avec un « fanatisme » ou une « exclusion ». Tillich nous fait bien comprendre que ce désir est en lien avec une question de sens et du sens ultime de l'existence humaine, avec ce qui nous concerne de manière ultime : « Nous sommes des chercheurs de Dieu et pas des détenteurs de la vérité » (DE BOURQUENEY, 2016).

Le problème se produit lorsqu'on comprend la religion comme une fonction culturelle à côté des autres, alors qu'elle est plutôt ce qui donne la profondeur et la signification ultime à toutes les fonctions culturelles. À ce propos, André Gounelle souligne : « Tillich voit dans le religieux une dimension ou une qualité permanente de l'esprit humain. Sous des formes diverses, on le rencontre toujours et partout. Il se manifeste chaque fois que la vérité dernière ou ultime de notre existence et du monde nous préoccupe » (GOUNELLE, 2013, p. 90).

Ainsi, pour éviter toute compréhension hétéronome de la religion, l'exercice théologique doit se faire avec un grand discernement de manière à éviter toute dérive dans la compréhension de la religion et partant dans la compréhension de Dieu. Il doit toujours vérifier que toute affirmation sur Dieu soit comprise de manière paradoxale, dans le sens qu'aucune affirmation sur lui n'épuise ni sa réalité ni sa signification : « la critique empêche le religieux de se prétendre, en vertu de ses propres qualités, identique à la révélation qui le fonde » (PICON, 2009, p. 27). D'où la nécessité d'une réflexion critique et d'une « régulation théologique » vis-à-vis de toute expression « démoniaque » de Dieu.

Les théologiens et les responsables des églises sont appelés à être « les garants d'une régulation réflexive et critique » (GONZALEZ, 2014, p. 22). de la religion pour parer le risque que leur travail dérive dans l'idéologie et l'idolâtrie :

procéder à une captation exclusive de l'autorité, « le cléricalisme », qui place les croyants au niveau du « sens », il peut se dégrader en une idéologie qui se refuse à passer la croyance au crible d'une réflexibilité et d'une critique ; au niveau du « pouvoir », ces clercs peuvent ts et la communauté croyante en situation de domination (GONZALEZ, 2014, pp. 22-23).

Face au fondamentalisme religieux, il est important de souligner le caractère historique et culturel de la religion. Elle est un discours situé qui

surgit dans un contexte particulier et qui en même temps est l'expression d'une transcendance qui nous échappe et qui nous dépasse mais dans et à l'intérieur d'une culture. Le fait que les fondamentalistes prennent distance vis-à-vis de la culture qu'ils considèrent avec méfiance vient de cette revendication du « pur religieux ». Nous avons vu que Tillich, dans son introduction à la *Théologie systématique*, fait allusion à la notion de situation, donc à la dimension historique de la religion. Selon lui, dans le fondamentalisme la « situation » n'est pas rencontrée. En introduisant cette notion, il veut souligner le caractère historique et concret de la religion et par conséquent de la connaissance religieuse : « Une théologie de la situation ne peut être aujourd'hui qu'une théologie qui a pris conscience de l'historicité de toute connaissance, et par la même de la relativité de toute connaissance théologique » (GABUS, 1977, p. 23).

Un autre élément caractéristique du fondamentalisme c'est qu'il entraîne un sentiment de supériorité dont découlent de nombreuses situations de domination. Un exemple très récent de cette dérive d'idéologie dans le domaine du pouvoir c'est toute la problématique qui a surgi en France autour du burkini. On a bien dit qu'au lieu d'interdire aux femmes musulmanes de se baigner dans la mer, on devait dénoncer l'idéologie patriarcale qui se trouve derrière l'utilisation du voile, le burkini représentant une interprétation du coran influencée par une idéologie où la femme doit se soumettre à l'homme. Pour faire bonne mesure, n'oublions jamais de rappeler que, s'il est vrai que l'église catholique n'impose pas aux femmes de se couvrir et d'utiliser un voile, elle persiste à défendre une position où les femmes ne sont pas considérées comme des égales. D'après la compréhension tillichienne de la religion, il faut contester ces manières fondamentalistes de comprendre les représentations symboliques de Dieu. Nos manières de croire ne peuvent pas nous empêcher d'avoir un regard critique vis-à-vis des croyances. Elles doivent se soumettre continuellement à une « réflexibilité » et à une « critique ».

Mais, face à la problématique du burkini, il y a un autre enjeu qui apparaît. C'est le fondamentalisme laïc. La laïcité en France devrait être garant d'un vivre ensemble entre les diverses cultures et diverses religions (WISNIEWSKI, 2016). Or, aujourd'hui c'est le contraire qui arrive. Cette mutation de la laïcité en idéologie est en train d'opprimer une communauté religieuse au nom des valeurs laïques.

Tillich nous montre tout au long de sa vie qu'une Altérité provoque rupture, sortie, différence : « Quels que soient les types de transmission ou de lecture des « origines », ils ne répètent jamais l'Évangile, mais ils ne sont

pas possibles sans lui. De cette inauguration passée, aucun savoir ne saurait donc fournir une représentation universelle. En tant qu'il est fondateur, un évènement n'est pas susceptible d'une connaissance objective » (DE CERTEAU, 1987, p. 212). En outre, « l'incapacité à entendre les discours d'autres ne nous rend-elle pas incapables de comprendre le sens du nôtre ? Tout à la fois notre vérité qui ne peut être la leur, est appauvrie » (DE CERTEAU, 1987, p. 160), écrit Michel de Certeau. La vérité n'est pas quelque chose qui se possède mais quelque chose qui est à partager.

## Bibliographie

- BÉLAND, J.-P. **Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'œuvre de Paul Tillich**. Montréal : Bellarmin, 1995.
- DE BOURQUENAY, J.-M. La déclaration de foi : une exhortation non dogmatique. add: <https://www.evangelie-et-liberte.net/2016/05/la-declaration-de-foi-une-exhortation-non-dogmatique/> Accès in : 14, sept., 2016.
- DE CERTEAU, M. **La faiblesse de croire**. Paris : Éditions du Seuil, 1987.
- DUQUOC, C. Catholicisme et intégrisme. In : DILLEN, A. (éd). **Pouvoir et religion**. Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 2005.
- GABUS, J.-P. **Critique du discours théologique**. Neuchâtel/Paris : Delachaux/Niestlé, 1977.
- GONZALEZ, P. **Que ton règne vienne**. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu. Genève : Labor et Fides, 2014.
- GONZÁLEZ, P. Quand la culture menace l'intégrisme. add : [http://www.lecourrier.ch/139641/quand\\_la\\_culture\\_menace\\_l\\_integrisme](http://www.lecourrier.ch/139641/quand_la_culture_menace_l_integrisme) Accès in: 14, sept., 2016
- GOUNELLE, A. **Paul Tillich**. Une foi réfléchie, Lyon : Editions Olivétan, 2013.
- LE MAY, J.-P. **Se tenir debout**. Le courage d'être dans l'œuvre de Tillich. Québec : PUL, 2003.
- MOOS, T. Paul Tillich's Interpretation der Naturwissenschaften. In: DANZ C., DUMAS M., SCHÜSSLER W., STENGER M. A. & STURM E. (Éd.), **Theology and Natural Science**. International Yearbook for Tillich Research, v.7. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- OUELLET, F. **La religion dans le système de Paul Tillich**. Thèse de doctorat en philosophie présentée à la Faculty of Divinity, Université McGill, 1970.
- PETTIT, J.-C. **La philosophie de la religion de Paul Tillich**. Genèse et évolution. La période allemande. Montréal : Fides, 1974.
- PICON, R. **Dieu en procès**. Paris : Les éditions de l'Atelier, 2009.
- RAVET, J.-C. **Sur le danger du fondamentalisme**. Relations, 754, p. 3, 2012.
- RICHARD, J. Introduction. In : TILlich, P. **La dimension religieuse de la culture**. Écrits du premier enseignement (1919-1926) Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides /Presses de l'Université Laval, 1990a.

SIEGWALT, G. La confrontation entre sciences, philosophie et théologie à la lumière du Système des sciences de Paul Tillich. In: DANZ, C., DUMAS, M., SCHÜSSLER, W., STENGER, M. A., STURM, E. **Theology and Natural Science**. International Yearbook for Tillich Research, v.7, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012.

SCHÜSSLER, W. Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt. **Laval théologique et philosophique**, 44, 2, p. 145-154, 1998.

SCOTT APPLEBY, R. & MARTY MARTIN, E. Le fondamentalisme. Réponses à quelques questions. **Le Débat**, n° 120, p. 144-151, 2002/3.

TILLICH, P. **Documents biographiques**. Paris/Genève/Québec : Labor et Fides/Presses de l'Université de Laval, 2002

TILLICH, P. Sur l'idée d'une théologie de la culture (1919). In : TILLICH, P. **La dimension religieuse de la culture**. Écrits du premier enseignement (1919-1926). Paris/ Genève/Québec : Cerf /Labor et Fides/ PUL, 1990b.

TILLICH, P. Le dépassement du concept de religion dans la philosophie de la religion (1922). In : TILLICH, P., **La dimension religieuse de la culture**. Écrits du premier enseignement (1919-1926). Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides /Presses de l'Université Laval, 1990c.

TILLICH, P. Paradoxe critique et positif. Une discussion avec Karl Barth et Friedrich Gogarten (1923) In : TILLICH, P. **Écrits théologiques allemands (1919-1931)**. Genève/Québec : Labor et Fides/PUL, 2012a.

TILLICH, P. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methode (1923). In: TILLICH, P. **Main Works** v.1. Berlin/New York: De Gruyter/Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1989.

TILLICH, P. **Dogmatique** (1925). Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/PUL, 1997.

TILLICH, P. Karl Barth (1926). In: TILLICH, P. **Écrits théologiques allemands (1919-1931)**. Genève/Québec : Labor et Fides/PUL, 2012b.

TILLICH, P. Théonomie. In : TILLICH, P. **Écrits théologiques allemands (1919-1931)**. Genève/Québec, Labor et Fides : Presses de l'Université Laval, 2012c.

TILLICH, P. Structuration protestante (1929). In : TILLICH, P. **Substance catholique et principe protestant**. Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/PUL, 1995a.

TILLICH, P. Le culte et la forme (1930) In : TILLICH, P. **Substance catholique et principe protestant**. Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/PUL, 1995b.

TILLICH, P. Principe protestant et situation prolétarienne (1931). In : TILLICH, P. **Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)**. Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/PUL, 1992.

TILLICH, P. Nos principes protestants (1942) In : TILLICH, P. **Substance catholique et principe protestant**. Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/PUL, 1995c.

TILLICH, P. Le problème des cours de religion protestante (1931). In TILLICH, P. **Substance catholique et principe protestant**. Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/PUL, 1995d.

TILLICH, P. **Théologie systématique I**. Introduction. Première partie : Raison et révélation, Paris/Genève/Québec, Cerf : Labor et Fides/PUL, 2000.

TILLICH, P. **Théologie systématique II**. Introduction. Deuxième partie : L'être et Dieu (1951) Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/PUL, 2003.

TRILLHAAS, W. **La théologie protestante au XX<sup>e</sup> siècle**. In : VANDER GUCHT, R. & VORGRIMMLER, H. (éd). Bilan de la théologie du XXe siècle, v.1. Paris : Casterman, 1979.

WILLAIME, J.-P. Fondamentalisme. In : GISEL P. & KAENNEL L. (Éd.). **Encyclopédie du protestantisme** (1995). Paris/Genève, PUF/Labor et Fides, 2006.

WISNIEWSKI, M. **El burkini, el capitalismo y la ideología**. add: <http://www.jornada.unam.mx/2016/09/09/politica/024a1pol?partner=rss> Acces in: 14, sept., 2016.