



Troeltsch, Schweitzer, Tillich ou les voies d'un christianisme désabsolutisé

Bernard Reymond

Volume 43, Number 1, février 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400274ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400274ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Reymond, B. (1987). Troeltsch, Schweitzer, Tillich ou les voies d'un christianisme désabsolutisé. *Laval théologique et philosophique*, 43(1), 3–18.
<https://doi.org/10.7202/400274ar>

TROELTSCH, SCHWEITZER, TILlich OU LES VOIES D'UN CHRISTIANISME DÉSABSOLUTISÉ

Bernard REYMOND

RÉSUMÉ. — E. Troeltsch, A. Schweitzer et P. Tillich ont tous trois abordé devant des auditoires non spécialisés le problème de la rencontre entre christianisme et religions non chrétiennes. Tous trois l'ont fait en adoptant le point de vue que le christianisme n'est qu'une religion parmi d'autres. Ils ont cherché à penser la désabsolutisation du christianisme, sans brader pour autant sa vérité et sa spécificité.

1. Remarques préliminaires

Troeltsch, Schweitzer et Tillich retiennent ici notre attention à deux titres ; le premier peut s'énoncer par un ensemble de remarques d'ordre strictement formel, le second tient à la nature des problèmes abordés.

a) Ces trois théologiens ont abordé le problème de la rencontre entre christianisme et autres religions, donc celui de la valeur ou de la pertinence du christianisme dans le concert des autres religions, lors de conférences destinées à des auditoires cultivés, mais sans compétences académiques particulières, — conférences qui ont été publiées sous forme de brochures et qui ont ainsi atteint un large cercle de lecteurs :

— Ernst Troeltsch (1865–1923) : *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902¹ ;

1. Nous utilisons la réédition parue dans la collection Siebenstern-Taschenbuch, München-Hamburg 1969. Ce texte n'a jamais été traduit en français ; on en trouve un résumé assez fidèle chez Jean SÉGUY, *Christianisme et société — introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, 1980, pp. 35ss. On peut ajouter à ce texte deux autres publications destinées à un public non préparé :

a) « Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen » pp. 61–83 in *Der Historismus und seine Ueberwindung*, Berlin 1924 (conférence que Troeltsch avait préparée pour Oxford, en 1923, mais que la mort ne lui permit pas de prononcer) ;
b) « Die Dogmatik der Religionsgeschichtlichen Schule », pp. 500–524 in *Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1913 (version allemande d'un article préparé pour *The American Journal of Theology*).

- Albert Schweitzer (1875–1965): *Das Christentum und die Weltreligionen*, Bern, 1924²;
- Paul Tillich (1886–1965): *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York, 1962³.

Toujours d'un point de vue formel, on remarquera que ces auteurs étaient tous trois de culture germanique, que leurs dates de naissance se succèdent à des intervalles quasiment décennaux et qu'une guerre mondiale a eu lieu entre leurs diverses contributions sur le thème qui nous intéresse ici⁴. Notons enfin que Schweitzer connaissait très bien le texte de Troeltsch⁵, de même que Tillich⁶. En revanche, nous ne sommes pas absolument certain que Tillich ait lu celui de Schweitzer⁷. Quoi qu'il en soit, qu'ils l'aient voulu ou non, les titres qu'ils ont donnés à leurs contributions s'étagent d'une manière telle qu'elle semble indiquer déjà un cheminement, une progression dans l'approche du sujet traité (mais les titres des éditions françaises ne permettent pas de le remarquer): « *L'absoluité du christianisme et l'histoire des religions* », « *Le christianisme et les religions mondiales* », « *Le christianisme et la rencontre des religions mondiales* ».

-
2. Nous utilisons la version française que nous avons éditée avec Anne BAUDRAZ: *Les religions mondiales et le christianisme*, Lausanne 1975. L'édition de cette version française a pâti, au moment de corriger les épreuves, des grèves qui paralysaient alors la circulation du courrier entre la France (lieu de l'impression) et la Suisse (lieu de l'édition). La nécessité de publier ce texte avant les manifestations qui, à Paris, devaient commémorer le 10^e anniversaire de la mort de Schweitzer nous a contraint à beaucoup de hâte dans la correction des épreuves et ne nous a pas permis, sur le moment, de repérer qu'une page entière du manuscrit n'avait pas été livrée à l'imprimeur. Elle devait prendre place en p. 37 de la version française, 4 lignes avant la fin, à la place des mots « il en appelle à ». Le passage manquant correspond aux pages 30 (3 lignes avant la fin) à 32 (1.5) de l'édition allemande; il montre essentiellement que le brahmanisme et le bouddhisme aboutissent à une « éthique théorique », tandis que le christianisme aboutit à une « éthique d'action », et s'achève sur ces deux phrases: « La lutte entre Brahmanisme et Bouddhisme d'une part, et Christianisme d'autre part, est un combat entre religions spirituelles et religions éthiques. Dans le débat qui nous oppose à eux, les penseurs de l'Inde déclarent toujours: *Spiritualité n'est pas moralité*, ce qui signifie que l'action spirituelle par laquelle l'homme s'absorbe en Dieu est une chose à part, un bien suprême qui surpasse toute morale ».
 3. Nous utilisons la traduction française de F. CHAPEY: *Le christianisme et les religions*, Paris 1968.
 4. La conférence de Troeltsch sur « l'absoluité du christianisme » a été prononcée le 3 octobre 1901 lors de l'assemblée annuelle des amis de la grande revue libérale allemande *Die Christliche Welt*; Schweitzer a lu le texte de ses quatre conférences lors du « Central Council » du « Selly Oak College », à Birmingham (GB), en février 1922; le texte de Tillich est celui de ses quatre « Bampton Lectures » à l'université de Columbia (U.S.A.) à la fin de 1961.
 5. Il lui a consacré une longue note dans sa *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Gesammelte Werke in fünf Bänden*, vol. 3, Zürich, s.d., pp. 735-736).
 6. Tillich cite Troeltsch dans *Le christianisme et les religions*, pp. 110-111, en l'introduisant par ces mots: « Celui qui fut mon maître ». Il lui a consacré tout un paragraphe dans *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, Paris 1972, pp. 292-297, et l'y a présenté ainsi: « Ernst Troeltsch qui fut mon collègue à l'Université de Berlin et que je considère comme l'un de mes maîtres, bien que je ne l'aie jamais entendu en conférence ». Tillich partage la vision historique que Troeltsch avait de l'histoire protestante: le protestantisme de la Réforme (*Altprotestantismus*) appartient encore à l'état d'esprit du Moyen âge; c'est l'*Aufklärung* qui l'a fait entrer dans la période proprement moderne (*Neuprotestantismus*).
 7. Mais on peut légitimement supposer qu'il en connaissait la substance soit par le biais de l'étude plus largement connue de Schweitzer sur *Les grands penseurs de l'Inde* (Paris, Payot), soit par celui de l'*Anthologie* de textes schweitzériens publiée par l'Américain Charles R. Joy (U.S.A. 1947; éd. française Paris 1952).

b) Du point de vue de la nature du problème abordé dans ces trois brochures ou séries de conférences, leur intérêt et leur parenté tiennent au fait que ces trois théologiens se situent résolument dans le prolongement de la théologie issue de Schleiermacher, et plus précisément encore de la théologie libérale. C'est-à-dire qu'ils renoncent d'entrée de jeu à souscrire au vieux principe selon lequel le christianisme aurait nécessairement raison, parce qu'il serait la seule religion véritablement « révélée », tandis que les autres religions seraient non moins nécessairement dans l'erreur. Le point de départ de leur réflexion réside au contraire dans leur commune volonté de tenir rigoureusement compte de la situation réelle du christianisme dans le monde : il est une religion parmi d'autres et ne peut s'autoriser a priori d'aucun privilège particulier. Leur conviction commune est même que toute conscience trop sommaire et trop affichée de son propre privilège fausse complètement la compréhension que le christianisme a de lui-même et pervertit son approche des autres religions. Il faut bien plutôt partir du principe que toute religion a droit à l'existence, que toute religion a sa part de vérité, que toute religion bénéficie par conséquent d'un certain coefficient de « révélation », et que dès lors le problème des théologiens, des missionnaires ou des simples fidèles est de se demander quelle est la « particularité »⁸ du christianisme, quels sont ses titres à se tenir pour nécessaire, voire pour irremplaçable dans le concert des grandes⁹ religions.

2. Apparition et mûrissement du problème

À part les remarques de tel ou tel d'entre eux (par exemple Zwingli) sur Socrate, le « prophète païen », ce problème est resté complètement hors du champ réflexif exploré par les Réformateurs du 16^e siècle. Il n'est pas inutile de le rappeler ici. De ce point de vue, Troeltsch, implicitement suivi en cela par Schweitzer et Tillich¹⁰, a eu parfaitement raison de distinguer entre le « vétéro-protestantisme », antérieur au siècle des Lumières, et le « néo-protestantisme » qui en est issu. Tandis que les Réformateurs, comme l'ensemble des théologiens qui les avaient précédés, misaient à fond sur le caractère révélé, supranaturaliste, de tout ce que la foi chrétienne tient pour donné en Jésus-Christ, les théologiens de la période néo-protestante ont dû affronter tous les problèmes que posait l'idée de « religion naturelle » sous la forme que lui donnaient les philosophes : le christianisme ne pouvait plus se prétendre incontestable par lui-même, il devait désormais rendre compte de ses raisons à se tenir pour irremplaçable, pour meilleur que les autres religions connues, voire pour plus « révélé » qu'elles. La parenté étroite de cette nouvelle manière de poser le problème du christianisme dans le monde avec la controverse sur le miracle, sur sa

8. C'est le mot qu'utilise à juste titre le japonais Keiji Kasai dans le paragraphe qu'il consacre à la comparaison de Troeltsch, Schweitzer et Tillich, dans sa thèse *Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei Albert Schweitzer und Paul Tillich*, Bern 1980, pp. 123-124.

9. À l'exception des pages que Tillich a consacrées au problème posé par les « quasi-religions », nos trois auteurs envisagent essentiellement, voire uniquement (Schweitzer) les problèmes posés par la confrontation entre le christianisme et les religions qui ont donné lieu à une pensée approfondie et structurée.

10. Voir note 6.

nécessité, sur sa superfluité, sur sa supercherie ou sur son caractère probant est suffisamment connue ; nous n'avons pas besoin d'insister sur ce point.

La réflexion théologique protestante est restée prisonnière de cette impasse aussi longtemps qu'elle n'a pas réussi à dépasser les conceptions objectivantes qui la dominaient : on cherchait désespérément des moyens de montrer que la religion « révélée » n'était pas aussi aberrante ni aussi rétrograde que le prétendait le clan des « philosophes » ; on essayait de justifier la révélation aux yeux de la raison. Mais si la révélation ne faisait que rejoindre ce que la raison était capable d'enseigner sans elle, on ne verrait plus en quoi la révélation serait encore nécessaire, ou ce qu'elle pourrait apporter d'irremplaçable. De plus, comment éviter la déconsidération dont les « philosophes » faisaient pâtir la religion en la classant, non sans dédain, parmi l'ensemble des autres religions qui, aux yeux des Européens cultivés du 18^e siècle, ne pouvaient être que résidus de sauvagerie et repères de superstition ? Le christianisme devait-il lier sa cause à celle des autres religions, ou chercher à sauver sa propre mise en se désolidarisant d'elles ? S'il s'en désolidarisait, voilà qu'on ne le reconnaissait plus comme une religion et qu'il perdait sa spécificité par rapport à la raison et à son enfant-chéri : la religion naturelle. Mais s'il entendait défendre le droit des religions à se réclamer d'une révélation, en quoi la sienne était-elle plus recommandable ou plus faible que la leur ?

C'est Schleiermacher et l'ensemble des théologiens ayant adopté une position semblable à la sienne ¹¹ qui ont fait sauter ce verrou : les formes et les symboles par lesquels une religion se manifeste ne sont pas à proprement parler l'objet ou le contenu d'une révélation, pas plus dans le christianisme que dans n'importe quelle autre religion ; ils ne sont que l'expression (aujourd'hui on dirait volontiers : la projection) de la relation dans laquelle les hommes ont conscience d'être avec Dieu. En d'autres termes, les « révéléurs » (au même titre que les agents révéléurs utilisés en photographie) ne font jamais qu'aider autrui à prendre conscience de la relation que Dieu entretient (ou veut établir) avec lui. Et les « révélations » dont ils sont les porteurs ne sont jamais que l'expression organisée ou formalisée de cette relation, de telle sorte que les individus ou les groupes soient à même de la vivre et de la déployer avec tout ce que peut supposer le fait de l'élever au niveau d'un acte conscient, donc mobilisateur et structurant.

Cette nouvelle conception de la vie religieuse et de ses expressions posait en théorie les principes propres à permettre une comparaison équitable entre les religions, c'est-à-dire une comparaison qui les mette toutes sur pied d'égalité, sans que l'une d'entre elles, à savoir le christianisme (ou la forme protestante du christianisme) bénéficie a priori d'un statut tellement privilégié qu'il rende la

11. On doit éviter d'attribuer à Schleiermacher seul une prise de conscience et son élaboration qui sont en réalité le fait de toute une constellation de théologiens dont certains n'avaient parfois même pas lu Schleiermacher. Sur ce point, la théologie est sur pied d'égalité avec les autres disciplines de l'esprit. C'est par exemple un fait bien connu que certaines découvertes scientifiques importantes ont eu lieu quasi simultanément en différents points de la terre, sans que les savants auxquels elles sont dues aient été en relation les uns avec les autres. Tout se passe comme si, à certains moments, les esprits étaient mûrs pour de nouvelles idées ou de nouveaux points de vue.

comparaison pratiquement inutile. Mais tous les acquis ne vont généralement pas ensemble. L'auditoire de Schleiermacher était grosso modo d'accord pour admettre une certaine relativisation du christianisme — mais à condition que cette relativisation reste toute relative. Schleiermacher lui-même n'était d'ailleurs pas plus prêt que ses contemporains à admettre que le christianisme puisse être mis effectivement sur pied d'égalité avec les religions « païennes », c'est-à-dire avec les religions des autres peuples de la terre qui, de toute évidence pour Schleiermacher et son auditoire, ne pouvaient avoir déjà accédé à un niveau de culture et de civilisation comparable à celui de l'Europe, et de l'Europe protestante en particulier.

Cette conception, à la fois si ouverte à de multiples possibilités de comparaison et si imbuée de son propre prestige culturel, se retrouve tout entière chez Auguste Sabatier¹², le théologien qui, en langue française, clôt pour ainsi dire le siècle ouvert par Schleiermacher, et dont les conceptions en la matière dominaient l'opinion théologique protestante au moment où Troeltsch prononça sa conférence sur « l'absoluité du christianisme ». Si Schleiermacher pouvait avoir l'excuse de ne pas disposer sur les autres religions d'une documentation susceptible de lui en faire pressentir toute la grandeur ou toute la profondeur, ce n'était plus le cas de Sabatier : l'histoire des religions était désormais une science qui, pour n'être pas aussi avancée qu'aujourd'hui, ouvrait sur les religions non chrétiennes des perspectives propres à renouveler profondément les termes de la comparaison. Sabatier en était parfaitement conscient. En théorie, il a donc prétendu partir du simple constat de la pluralité des religions et poser le principe d'une comparaison équitable entre elles. Mais en fait, il n'a pu s'empêcher de poser en a priori à sa démarche l'idée (ou la conviction) que le christianisme est la meilleure des religions possible, qu'il est même insurpassable. D'où cet aphorisme en forme de conclusion que nous trouvons sous sa plume au terme d'un parcours à travers l'histoire religieuse de l'humanité : « Le christianisme est donc la religion absolue et définitive de l'humanité »¹³.

Comme Troeltsch l'a magnifiquement relevé, une telle manière de situer le christianisme par rapport aux autres religions n'est en réalité que « le succédané spéculatif du supranaturalisme ecclésiastique et dogmatique »¹⁴. C'est une démarche de dupe : elle donne comme conclusion de toute une analyse un principe directeur qui commandait toutes les phases et tous les éléments de cette analyse. On ne saurait imaginer cercle plus candidement vicieux. Cette démarche n'en est pas moins intéressante pour deux raisons :

12. Voir en particulier son *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1897 rééd. 1969, pp. 103–135. Voir aussi notre thèse *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité*, Lausanne 1976, et nos articles : « Tillich et Sabatier : une confrontation de leurs vues sur le symbole », RHPR 1978, pp. 19.25, et « Symbol und Erkenntnis bei Tillich und Sabatier », NZSTh, 1980, pp. 211–221.

13. *Esquisse*, p. 186. En fait, le « christianisme » dans lequel Sabatier voit ici l'aboutissement de l'évolution religieuse est le protestantisme sous sa forme épurée de « Religion de l'Esprit ». Sous la plume de Sabatier, la même évolution qui conduit des religions primitives au christianisme se retrouve dans le christianisme lui-même, et conduit des christianismes médiévaux à la forme moderne du protestantisme.

14. *Absolutheit*, p. 39.

- a) Pour sa naïveté même : elle trahit à merveille la prodigieuse inconscience avec laquelle les Européens du 19^e siècle finissant n'hésitaient pas à afficher la conscience de leur propre supériorité culturelle. Était-ce un reste sécularisé du supranaturalisme théologique qui avait dominé l'Europe chrétienne durant tant de siècles, ou bien les théologiens européens sont-ils vulgairement tombés dans le panneau du messianisme culturel et colonisateur de la société à laquelle ils participaient ? Probablement l'un et l'autre à la fois. Le fait n'en est pas moins patent : on n'était pas prêt à reconnaître l'autre dans toute la légitimité de sa différence.
- b) Pour la conviction théologique que cette démarche exprime : Sabatier qui se voulait ouvert et accessible à toutes les mises en cause venues de l'histoire n'a pas hésité à contredire de manière flagrante les principes méthodologiques que lui-même avait posés, cela probablement pour la simple raison qu'il aurait eu le sentiment de trahir l'exigence chrétienne sur un point essentiel : Jésus-Christ était trop « au centre de sa foi », selon l'une de ses expressions, pour qu'il pût admettre de voir ce centre radicalement relativisé. Cette manière d'impossibilité subjective est d'autant plus remarquable que Sabatier, comme Schleiermacher, mais aussi comme Troeltsch, Schweitzer et Tillich, était en même temps tout prêt à reconnaître que les autres religions peuvent être véhicule ou occasion de révélation. Mais il ne l'admettait en réalité qu'à condition que cette révélation soit imparfaite chez autrui, et parfaite dans sa propre maison.

3. *Troeltsch et la non-absoluïté du christianisme*

Dans un tel contexte, qu'on retrouvait à ce moment-là en Allemagne aussi bien qu'en France, un exposé comme celui de Troeltsch sur « le caractère absolu du christianisme » ne pouvait que faire l'effet d'un pavé dans la mare. Le titre de son opuscule de 1902 ne doit en effet tromper personne : le thème de sa réflexion n'était pas l'absoluïté du christianisme, mais bien sa non-absoluïté. Troeltsch, ne l'oublions pas, a été avec son contemporain Wilhelm Bousset (1865–1920) l'un des principaux représentants de l'école dite « de l'histoire des religions ». Il vaut la peine de relire les lignes dans lesquelles il résumait lui-même pour les lecteurs de l'*American Journal of Theology* le sens de cette expression : « Cette expression ne signifie rien d'autre, d'un point de vue très général, que la reconnaissance, répandue dans tout le monde scientifique, du fait que la religion de l'humanité ne se donne à connaître que dans une multiplicité de formations religieuses particulières, qui sont en contact les unes avec les autres et s'influencent réciproquement de multiples manières, et sur lesquelles on ne peut se prononcer en recourant au vieux critère dogmatique de la distinction entre une révélation naturelle et une révélation surnaturelle (...) D'un point de vue scientifique, il ne s'agit plus d'aborder la vie religieuse de l'humanité en cherchant à défendre sa propre religion à l'aide d'une apologétique supranaturaliste ou philosophique, mais en procédant à une comparaison des religions dans une perspective embrassant l'histoire universelle »¹⁵.

15. *Ges. Schriften* II, pp. 500-501.

En d'autres termes (et en termes simples !), Troeltsch ne demandait qu'une chose : que l'on soit intellectuellement et historiquement honnête et que l'on entre enfin, même en dogmatique, dans la perspective d'une comparaison équitable entre les religions. Pour lui, la foi chrétienne ne pouvait qu'y gagner : même si cette comparaison et cette mise en perspective sur fond d'histoire des religions supposait un effort intellectuel de grande envergure, le christianisme ne pouvait en ressortir que plus conscient de sa propre particularité et mieux en mesure d'affronter sa situation réelle dans le monde. À cet égard, il n'est pas sans intérêt de relever que, pour Troeltsch, il s'ensuivait que la dogmatique ne pouvait plus s'appeler à proprement parler dogmatique, au sens où la dogmatique est le « développement de vérités fixes et immuables », mais qu'elle devrait porter plutôt le nom de « doctrine de la foi » (*Glaubenslehre*), selon l'expression de Schleiermacher, — une expression qui en indique « le caractère confessant et subjectif »¹⁶. Mais en même temps (quoiqu'un peu plus tard dans l'évolution de sa pensée), Troeltsch n'hésitait pas à avancer que, en dernière analyse, Dieu seul est capable de procéder entre les religions à la comparaison qui découle de leur existence simultanée, car « c'est lui qui est à l'origine de cette diversité »¹⁷.

Ainsi esquissée à grands traits, l'approche que Troeltsch avait du problème peut paraître dangereusement académique. Elle ne l'était pas, preuve en soit l'intérêt très actif qu'il a porté au problème de la mission, n'hésitant pas à s'engager à fond, jusqu'à en assumer la présidence, dans la seule société de mission répondant aux constantes d'une théologie authentiquement libérale : l'*Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein*, plus connu sous le nom d'*Ostasienmission*¹⁸. Or l'une des caractéristiques de cette société est d'avoir voulu renoncer au principe souvent inavoué qui commande la plupart des entreprises missionnaires, à savoir l'anéantissement ou la disparition progressive des autres religions, pour le remplacer par une volonté d'ouverture et de dialogue, cherchant à comprendre plutôt qu'à convertir, à découvrir sa propre vérité dans la rencontre avec la vérité de l'autre, plutôt qu'à imposer son point de vue à tout prix. La foi chrétienne ne peut être écoutée, si elle ne commence par se mettre elle-même à l'écoute des autres religions.

Cela dit, Troeltsch ne pouvait éviter de se demander malgré tout, voire avant tout, ce qui fait la valeur et la particularité du christianisme. Il était lui-même trop animé par une sorte de conviction chrétienne fondamentale pour ne pas chercher à faire la lumière sur ce point. Là où Adolf Harnack avait cru pouvoir isoler une « essence du christianisme » de la gangue de ses manifestations historiques, comme on

16. *Ibid.*, p. 516.

17. *Historismus* (op. cit.), p. 79. Cette conviction n'apparaît ici qu'au détour d'une phrase, mais elle appartient aux convictions les plus fondamentales de Troeltsch. Les commentateurs de Troeltsch que nous avons consultés ne le mettent généralement pas assez en évidence.

18. Depuis la 1^{re} guerre mondiale, cette mission fondée en 1884 à Weimar s'est scindée en deux groupes distincts : une branche proprement allemande, et une branche suisse-allemanique. Voir en particulier le volume commémoratif publié en commun par ces deux branches : *Spuren... Hunderi Jahre Ostasien-Mission*, Stuttgart 1984.

sépare un noyau de l'écorce qui le dissimule¹⁹, Troeltsch répondait non seulement que cette ambition fait trop bon marché du caractère historique du christianisme, mais surtout « qu'une absoluité réelle du noyau [comme Harnack le postulait implicitement] entraîne également l'absolutisation de l'écorce, et qu'une réelle relativité de l'écorce relativise aussi le noyau »²⁰. La réponse de Troeltsch ne consistait donc pas à cerner une « essence du christianisme », voire une « essence de la foi chrétienne »²¹, qui se distinguerait par nature de ses manifestations historiques, voire ne cesserait de les contester. Si absolu il y a, c'est un absolu subjectif, relatif et dans l'histoire. Toutes comparaisons faites, Troeltsch croyait cependant pouvoir affirmer que « parmi les grandes religions, le christianisme est en fait la révélation la plus forte et la plus ramassée de la religion personnalisée »²². Aussi ajoutait-il un peu plus loin, « le christianisme ne s'impose pas simplement comme le point culminant, mais également comme le point de convergence vers lequel tendent toutes les évolutions repérables de la religion, et une comparaison avec les autres religions oblige à le considérer comme la synthèse centrale et le commencement d'une vie nouvelle dans son principe même »²³.

On n'a évidemment pas manqué de rétorquer à Troeltsch, de nombreux côtés, que sa réflexion était elle aussi le résultat d'une construction apologétique : il n'aurait pu voir et montrer ce « point de convergence » que le christianisme serait dans toute l'histoire religieuse connue de l'humanité, il n'aurait pas non plus pu faire culminer la vie religieuse dans sa forme personnaliste, s'il n'avait eu préalablement à l'esprit l'intention d'aboutir à cette conclusion. Autrement dit, même si le christianisme dont Troeltsch signalait l'importance historique et la valeur unique n'a plus de rang absolu dans l'histoire, ce sont malgré tout des critères empruntés à ce même christianisme qui lui ont permis de débrouiller l'écheveau des religions historiques, d'en dégager une typologie et d'aboutir à des jugements de valeur qui, pour être tout relatifs, n'en reconduisent pas moins à leur manière la tendance constante des apologétiques auxquelles Troeltsch semblait avoir voulu donner congé. Mais était-ce évitable ?

Dans la conférence qu'il avait préparée pour Oxford, en 1923, mais que la mort ne lui a pas permis de prononcer, Troeltsch avait considérablement atténué son propos, pour aboutir à la solution intérimaire que Tillich, dans son propre exposé sur le problème a résumée en signalant que Troeltsch, désormais, limitait sa réflexion « à sa propre tradition, dont le christianisme était un élément essentiel ; il nommait cette tradition européenisme »²⁴, — un équivalent de notre expression « culture occidentale ». Mais nous devons bien voir que, en l'occurrence, le raisonnement de Troeltsch, même dans son exposé de 1901, n'était pas aussi désespérément « circulaire »²⁵ que Tillich l'a rappelé. Troeltsch était en effet parfaitement conscient d'une contingence à

19. Voir A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1900, trad. fr. Paris 1907. Voir aussi L. GAGNEBIN, « L'essence du christianisme ? », ETR 1984, pp. 301-316.

20. *Absolutheit*, p. 53.

21. Selon l'expression de Gerhard EBELING, *Das Wesen der christlichen Glaubens*, Tübingen 1959.

22. *Absolutheit*, p. 88.

23. *Ibid.*, p. 90.

24. *Christianisme et religions*, p. 110.

25. *Ibid.*

laquelle personne n'échappe : l'historien est lui-même un être historique. Dès lors, il ne peut prétendre échapper aux servitudes de sa propre relativité. Lui non plus ne jouit pas d'un point de vue « absolu ». Or la relativité de Troeltsch, comme la nôtre, était d'être un comparateur enraciné dans la tradition chrétienne, conditionné par elle, préalablement formé par la conception de la religion qu'elle suppose. Il était donc normal que cette même tradition chrétienne, ressaisie avec tout le sens critique d'un théologien libéral et intellectuellement très exigeant, lui donne les clefs de lecture, lui suggère les schémas d'interprétation et la typologie nécessaires à sa propre mise en forme de l'histoire religieuse de l'humanité.

Les études entreprises depuis sur l'apparition et la mise en œuvre de « l'idée de religion »²⁶ viennent témoigner ici en faveur de Troeltsch : c'est justement dans la tradition occidentale et chrétienne que le concept de religion s'est progressivement formé jusqu'à devenir intellectuellement opératoire²⁷. Donc, sans le travail qui s'est opéré sur le concept de religion à partir des contingences propres à la tradition chrétienne, on a toutes les raisons de penser qu'on ne disposerait pas des instruments intellectuels nécessaires à la mise en place et au traitement d'un problème comme celui que Troeltsch a abordé. Dès lors, Troeltsch était parfaitement fondé, du point de vue de la méthode, à se référer à sa propre tradition, voire à sa propre compréhension du christianisme, pour élucider les potentialités inhérentes au concept de religion et faire de cette élucidation son instrument de comparaison.

À vrai dire, sur ce point, Troeltsch n'a pas été dépassé, pour la simple raison qu'il ne pouvait pas l'être. Après lui, on a soit occulté le problème en refusant de le poser ou en en bouleversant les termes²⁸, soit dû se contenter de reprendre et d'affiner les instruments de sa comparaison, mais sans pouvoir remettre en cause son constat fondamental en la matière : si le croyant peut se savoir lié par une exigence absolue, cet absolu est subjectif et ne diminue en rien le statut de non-absoluité qui caractérise la situation du christianisme parmi les autres religions. Sur ce point, Schweitzer et Tillich n'ont donc fait que prolonger la réflexion de Troeltsch ; ils n'en ont pas modifié fondamentalement les termes essentiels. La suite et la fin de notre analyse vont consister, par conséquent, à mettre en évidence les variations principales de ces deux théologiens sur ce thème désormais connu.

4. *Schweitzer et l'étrangeté incontournable de Jésus*

Bien qu'ils aient été tous deux profondément engagés dans le mouvement théologique libéral²⁹ et dans l'élucidation pratique des problèmes posés par la

26. L'expression est de Michel Despland. Voir surtout son importante étude *La religion en Occident, évolution des idées et du vécu*, Montréal et Paris 1979.

27. Ce n'est évidemment pas ici le lieu d'entrer dans l'exposé des raisons qui militent pour cette valorisation-là du concept de religion.

28. C'est grosso modo la solution adoptée par la théologie dialectique. Mais dans l'un des derniers textes sortis de sa plume, Troeltsch a parfaitement vu le caractère contradictoire des objections que lui faisaient les représentants de cette nouvelle tendance. Voir sa réponse à F. GOGARTEN : « Ein Apfel vom Baume Kierkegaards », *Christliche Welt* 1921, col. 186-189, reproduit dans *Anfänge der dialektischen Theologie II*, München 1967, pp. 134-140.

29. Schweitzer était en particulier président de l'*Alliance libérale française* — même si cette présidence était en fait toute honorifique.

mission chrétienne, Troeltsch et Schweitzer avaient des tempéraments intellectuels assez différents. Troeltsch était un homme extraordinairement sensible à la nuance et à la complexité des problèmes ; Schweitzer a plutôt été porté à les trancher au gré de grandes synthèses qui ne souffraient guère les escarmouches de détail. D'autre part, Schweitzer s'est beaucoup plus intéressé à la structure profonde des pensées qu'il rencontrait dans les religions, y compris la pensée de Jésus, qu'à l'évolution des institutions ; Troeltsch, lui, était plus porté à la phénoménologie des problèmes et des attitudes. Enfin la piété de Schweitzer était nettement plus centrée sur la personne de Jésus (on hésite, le connaissant, à la qualifier de « christocentrique ») que celle de Troeltsch qui, lui, était d'abord théocentrique.

L'exposé de Troeltsch sur l'absoluïté du christianisme a certainement intéressé Schweitzer : il a vite reconnu combien cette manière-là de poser le problème était indépassable. Mais cet exposé semble l'avoir agacé. Les pages qu'il lui a consacrées dans son *Histoire des vies de Jésus*³⁰ en témoignent. Schweitzer n'a pas compris ni surtout accepté que Troeltsch (et Bousset avec lui) ne mise pas plus délibérément sur la personne historique de Jésus et sur son « étrangeté »³¹. Car pour Schweitzer, c'est là, et non dans la subjectivité du croyant, que se situe l'absolu, d'ailleurs tout relatif, auquel le croyant peut et doit se référer. Schweitzer a eu le sentiment que l'école « de l'histoire des religions », loin de miser sur la réalité historique et, par conséquent, incontournable de Jésus, s'intéressait de préférence au « symbole » que Jésus est devenu dans les différentes manifestations de la foi chrétienne. D'où sa critique à l'adresse de Troeltsch et de Bousset (mais elle pourrait tout aussi bien atteindre Tillich) : « Un Jésus qui est en dernier ressort un *symbole* doté de plus ou moins de réalité peut laisser la foi indifférente. Un symbole n'apporte rien de nouveau à la vie et au contenu de la religion. Au contraire. Il s'assujettit des forces et entraîne des frais de représentation qui, à la longue, comme l'histoire l'enseigne, nuisent gravement au patrimoine spirituel de la foi ainsi mise en cause (...) Son propre instinct d'authenticité ne laissera pas de mettre en garde une foi religieuse intérieurement saine contre cette notion [de symbole] et contre les représentations qu'elle entraîne »³². Sa conclusion : les affirmations de Troeltsch et Bousset sur les particularités propres à la foi chrétienne sont « remarquablement peu satisfaisantes » ; elles n'apportent rien de plus à ce que d'autres théologiens avaient dit avant eux, là où l'on était au contraire en droit d'attendre des « confessions enthousiastes »³³ de l'historicité de Jésus.

Les exposés de Schweitzer sur *Les religions mondiales et le christianisme* ne contiennent aucune allusion à Troeltsch. Il s'adressait à un auditoire de missionnaires qui avaient besoin d'être affermis dans leurs motivations, non à un cénacle d'universitaires prêts à disserter sur les différentes manières d'envisager l'absoluïté du christianisme. Ils n'en témoignent pas moins de l'identité que nous avons déjà

30. Voir note 5.

31. *Op. cit.*, p. 737 : Schweitzer utilise l'expression « Fremdartigkeit der Person Jesu ».

32. *Ibid.*, p. 738.

33. *Ibid.*, p. 739.

signalée dans la manière de situer le christianisme parmi les autres religions, et de cette différence dans la manière de concevoir la particularité chrétienne.

L'identité dans la manière d'aborder la comparaison entre le christianisme et les autres religions se manifeste essentiellement dans le respect de Schweitzer pour l'effort de pensée qui se manifeste dans les grandes religions autres que le christianisme. Schweitzer n'avait pas grande considération pour l'Islam (pas plus d'ailleurs que Troeltsch et Tillich); il le tenait pour une religion « sans originalité » et dépourvue de « pensées profondes sur Dieu et sur l'univers »³⁴. Il considérait au contraire le brahmanisme et le bouddhisme comme de grandes religions, parce qu'elles « présentent une remarquable unité et parce qu'elles sont issues d'une méditation logique sur le monde et la vie »³⁵. Même respect, encore que tempéré par des remarques plus critiques, envers les religions de la Chine et envers l'hindouisme. En d'autres termes, Schweitzer a su montrer que, dans ces autres grandes religions, le christianisme rencontrait des adversaires à sa taille, en particulier parce que, comme lui, elles ont lié leur sort à un énorme effort de pensée et de mystique.

Mais en même temps, Schweitzer contestait fondamentalement la solution proposée par Troeltsch. Là où Troeltsch ne faisait finalement que reconduire la solution de ses prédécesseurs en cherchant à faire valoir l'excellence et le caractère unique du christianisme dans le fait qu'il serait malgré tout la forme de religion la plus accomplie, Schweitzer rompait en visière avec cette apologétique de la religion héritée de Schleiermacher, et attachait la particularité, voire la force de frappe du christianisme à la seule personne historique de Jésus qui, par sa capacité de penser jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à les faire éclater, les représentations juives sur l'irruption du Royaume est venu nous confronter à la seule solution efficace au problème de l'existence : une solution qui n'est plus de nature logique, mais éthique. La conclusion de Schweitzer sur ce point est particulièrement remarquable : « Dans sa confrontation avec les religions mondiales, le christianisme doit s'affirmer avec toute la profondeur de sa simplicité (...) Aucune erreur, aucune infidélité des hommes ne peuvent enlever à l'Évangile de Jésus la vérité qu'il porte en lui. Et la vérité de Jésus rayonnera de nos faibles personnes si l'on peut voir dans notre attitude et dans notre effort pour être différents du monde ce que signifie être soumis au Dieu vivant, au Dieu éthique »³⁶.

Ce disant Schweitzer ne répondait-il pas mieux que Troeltsch au programme que Troeltsch lui-même s'était fixé ? La manière dont le théologien japonais Keiji Kasai³⁷ a jaugé les efforts respectifs de Schweitzer et de Tillich en fonction de la situation religieuse dans son pays mérite sur ce point de retenir toute notre attention : Keiji Kasai juge finalement Tillich et sa conception de l'universalité du christianisme trop occidentaux pour leur permettre de mordre vraiment sur la réalité japonaise ; au contraire, en insistant sur l'étrangeté historique de Jésus (d'une étrangeté qui se définit surtout par référence à notre monde occidental), Schweitzer véhicule une

34. *Religions mondiales*, p. 26.

35. *Ibid.*, p. 41.

36. *Ibid.*, pp. 70-71.

37. Voir note 8. Nous tirons parti ici des pp. 123-176.

interprétation particulièrement propre à faire mouche dans le contexte japonais. Or, Keiji Kasai aurait tout aussi bien pu réserver ce reproche d'occidentalisme à Troeltsch, considérablement moins familier du dialogue avec le bouddhisme que ne l'a été Tillich qui, lui, a pu pratiquer concrètement un tel dialogue.

Mais il faut bien reconnaître aussi que, dans l'historiographie d'une telle problématique, Schweitzer résiste aux tentatives de classement et présente toujours un aspect irréductible à l'analyse qui fait de lui un corps un peu étranger dans l'histoire de la théologie. C'est peut-être la raison pour laquelle, d'ailleurs, les histoires de la théologie moderne le laissent si volontiers de côté³⁸. C'est sur un point surtout qu'il se montre réfractaire aux efforts de synthèse tentés par Troeltsch d'abord, par Tillich ensuite : Schweitzer considère précisément que le christianisme ne peut pas donner lieu à de telles synthèses, car « il a dû laisser tomber l'explication du monde qu'il croyait posséder »³⁹. C'est ce que Schweitzer appelait sa « naïveté profonde ». Cette expression nous rapproche beaucoup de cette nescience savante que le moyen âge appelait « docte ignorance ». Mais à une nuance importante près : la « naïveté profonde » de Schweitzer ne le conduit à aucun détachement des choses, ni à aucun dilettantisme. Cette naïveté est en même temps mysticisme, au sens où Schweitzer l'entendait : une percée en profondeur par intensification de la pensée. Et ce mysticisme, à son tour, s'interdit toute échappée esthétisante : il demeure et se veut strictement, uniquement éthique, au point d'en apparaître parfois presque rationaliste.

5. *Tillich ou la relativisation vécue de religions*

Comme nous l'avons déjà signalé, nous ignorons si Tillich avait lu l'opuscule de Schweitzer⁴⁰. Certains passages de ses conférences à Columbia University pourraient donner à le penser : sa référence très claire à la personne et à l'enseignement de Jésus, le Christ, comme élément cardinal de la conscience que le christianisme a de lui-même face aux autres religions⁴¹, et l'importance qu'il attribue à la prédication du Royaume de Dieu et à ses effets, dans la vie comme dans la pensée⁴². Mais ces analogies mises à part, Tillich est dans l'ensemble beaucoup plus proche de Troeltsch que de Schweitzer. On peut même se demander si, à supposer qu'il l'ait lu, Schweitzer n'aurait pas émis à son endroit les mêmes réserves que lui avaient inspirées les écrits issus de l'école « de l'histoire des religions ». Même si c'est un thème de réflexion qui ne prédomine pas dans les conférences de Columbia University, la prédilection de Tillich pour tout ce qui touche à la notion de symbole ne cesse d'y transparaître. Au bout du compte, son dialogue avec les représentants du bouddhisme, tel du moins

38. Ainsi l'une des dernières en date, pourtant remarquablement complète en ce qui concerne la théologie de langue allemande : Helmut THIELCKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tübingen 1983. Cet ouvrage a l'originalité (et l'intérêt eu égard à notre problème) de s'achever par quelque 25 pages consacrées à Troeltsch, et un éloge de 11 pages à Paul Tillich.

39. *Religions mondiales*, p. 67.

40. Voir note 7.

41. Voir par ex. *Christianisme et religions*, pp. 95, 103, 153.

42. Voir en particulier *ibid.*, pp. 144-145. On sait l'importance de l'eschatologie du Royaume dans la pensée de Schweitzer.

qu'il nous le rapporte, a beaucoup moins été, comme Schweitzer l'aurait probablement voulu, une confrontation entre l'étrangeté du Jésus historique (avec l'exigence éthique qui en découle pour nous) et le bouddhisme (tel que Schweitzer l'avait systématisé), qu'une longue et patiente confrontation symbolique : quels sont de part et d'autre les symboles dominants, quelle est leur signification, quelle est leur efficacité ? Dans ces conditions, Schweitzer aurait fort bien pu reprendre à l'adresse de Tillich l'un des reproches majeurs qu'il adressait à quiconque cède à la fascination des symboles : ils esthétisent ⁴³ le christianisme et la religion.

Toutefois, même si Keiji Kasai a pu aboutir à la conclusion que, à son sens, la pensée de Schweitzer était mieux susceptible que celle de Tillich de faire mouche sur la réalité japonaise, il a aussi dû signaler au passage les divers aspects de l'analyse que Schweitzer a donnée du bouddhisme, qui seraient irrecevables pour un bouddhiste ⁴⁴. La connaissance que Schweitzer avait du bouddhisme était en effet purement livresque. Tillich, lui, est allé au Japon, il a pratiqué *in vivo* cette rencontre de deux religions. Un document auquel nous n'avons pas eu accès au moment de préparer cet exposé consiste même en un dialogue entre Tillich et un penseur bouddhiste — dialogue publié dans un périodique américain. Tout donne à penser qu'il ne s'est pas adonné à cette confrontation en esthète, mais bel et bien en théologien. Dans les termes de notre problème, disons qu'il a vécu concrètement, même si ce fut de courte durée, la relativisation du christianisme par une autre grande religion. C'est une expérience que ni Troeltsch ni Schweitzer n'avaient pu faire au moment où ils prononçaient leurs propres conférences sur le sujet. Sur ce point, on peut donc affirmer que, si l'attitude de Tillich est moins cassante que celle de Schweitzer, son coefficient de vécu la rend plus fiable. Or de nombreux éléments que Troeltsch avait déjà mis en évidence dans son exposé de 1901 se retrouvent sous la plume de Tillich, en particulier sa conviction que le christianisme s'impose à l'attention par son caractère personnaliste et par ses conséquences sociales.

Cela dit, la contribution de Tillich marque un pas de plus dans l'élaboration du problème posé sur deux points importants : ses réflexions sur les quasi-religions, et ses considérations conclusives sur « le jugement que le christianisme porte sur lui-même à la lumière de sa rencontre avec les grandes religions ».

D'abord les *quasi-religions*. Elles sont quasiment un signe des temps : entre Troeltsch et Schweitzer d'une part, Tillich de l'autre, il y a eu la montée, et surtout l'expérience des grands totalitarismes contemporains, avec la 2^e guerre mondiale qui en a été l'une des conséquences. De ce point de vue, il y avait déjà une différence assez nette entre Troeltsch et Schweitzer. C'est le moment de le relever. Troeltsch misait encore sur les valeurs de l'« européenisme » ; Schweitzer, lui, tenait déjà des propos qui, à leur manière, sonnaient le glas de tout « Kulturprotestantismus ». Ainsi qu'en témoigne le titre allemand de l'œuvre qu'il était alors en train d'achever, *Verfall und*

43. Voir en particulier cette phrase de la critique réservée à Troeltsch et Bousset dans la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* : « Le symbole désigne une réalité sciemment inventée et badigeonnée d'esthétique » (p. 738).

44. Cf. *op. cit.*, pp. 104ss.

Wiederaufbau der Kultur (« Effondrement et reconstruction de la civilisation »)⁴⁵, il ne se faisait d'ailleurs pas d'illusions sur notre civilisation occidentale. Mais ce que Schweitzer n'envisageait pas encore et que les présupposés de sa propre pensée le rendaient probablement peu apte à interpréter, c'est le démonisme propre aux quasi-religions. Sur ce point, l'approche de Tillich est considérablement plus riche en virtualités d'interprétation, mais aussi et surtout de réaction. La lucidité redoutable avec laquelle il a jugé les périls religieux et sociaux du nazisme montant, alors que la théologie dialectique était encore bien incapable de l'affronter réellement, en témoigne abondamment⁴⁶.

Cette mise en évidence des quasi-religions comme un aspect du problème de la rencontre entre le christianisme et les autres religions du monde comporte un autre aspect non moins important dans la perspective de notre problème : Tillich a parfaitement vu, et il est probablement le premier à l'avoir dit si clairement, que ces quasi-religions à dimensions et à prétentions mondiales (voir le communisme) mettent l'ensemble des religions déjà existantes dans une position nouvelle de relativité. Traumatisé comme il devait l'être par les retombées de l'aventure nazie, Tillich s'est surtout attaché à relever les défis, mais surtout les faiblesses et les côtés inacceptables des quasi-religions nationalistes. Il eût été intéressant qu'il nous donne l'analyse rétrospective d'un dialogue avec un représentant du marxisme, comme il l'a fait pour le bouddhisme. Là aussi, il aurait pu se demander quelles conséquences peuvent en découler quant au « jugement que le christianisme porte sur lui-même ».

Seconde avancée d'importance : précisément ce « *jugement que le christianisme porte sur lui-même* ». S'adressant à un cercle de missionnaires, missionnaire lui-même, Schweitzer était dans le fond très soucieux de mettre en évidence ce que le christianisme peut apporter aux autres, ce en quoi il conteste les autres religions. Troeltsch de même : dans son exposé de 1901 en tout cas, il conservait les réflexes des pays colonisateurs et se demandait davantage ce que le christianisme possède (son identité) que ce qu'il peut recevoir, même si ses conceptions de l'action missionnaire reposaient déjà sur l'idée d'une fructification réciproque des religions les unes par les autres. De retour du Japon, même s'il ne l'a pas dit expressément, Tillich a bien dû se rendre compte que, somme toute, sa réflexion n'aboutissait peut-être pas à doter le christianisme d'une meilleure force de percussio sur la réalité japonaise, mais en revanche que sa propre perception du christianisme s'en était trouvée renouvelée, affinée, approfondie. C'est là une prise de conscience que tous les théologiens ne sont certainement pas disposés à faire, ne serait-ce que parce que leur théologie repose sur des présupposés qui leur font craindre de voir l'identité chrétienne se dissoudre sous l'effet de révisions aliénantes. Mais Tillich, solidement adossé à une théologie du *Logos* et à la vision universaliste qui en découle, pouvait sans inquiétude mal placée mettre en œuvre cette conviction qu'il faisait remonter aux origines du christianisme : « Le christianisme primitif ne s'est pas considéré comme un exclusivisme radical,

45. Publié en français dans : *La civilisation et l'éthique*, Colmar 1976.

46. Voir notre communication au colloque Tillich de 1981 : « Paul Tillich et le socialisme national (nazisme) allemand », à paraître dans *Sciences religieuses*, Montréal.

mais au contraire comme la religion universelle qui embrasse tout au sens de la maxime : Tout ce qui est vrai en n'importe quel lieu du monde nous appartient, à nous chrétiens »⁴⁷. Notons toutefois que, loin de le rendre récupérateur et annexionniste, donc religieusement impérialiste, son voyage au Japon n'a fait que l'ancrer dans cette conviction : universel par sa visée, le christianisme n'est qu'une approche de l'universalité parmi d'autres. Il ne peut ni les supplanter ni les exclure. Il doit témoigner en leur présence de l'universalité dont il se sait saisi sans conditions par la personne et le message de Jésus, le Christ.

6. Remarques finales

Troeltsch, Schweitzer et Tillich ne concluent pas une réflexion. Ils ne font que baliser un itinéraire de réflexion et de recherche qui n'est pas à son terme. Les instruments intellectuels qu'ils ont utilisés ou mis au point pour affronter les problèmes d'un christianisme en voie de désabsolutisation sont-ils suffisants ? Au terme de notre parcours, nous pouvons constater que, sur ce point, tous trois ont dû mettre en place des typologies susceptibles de rendre des comparaisons possibles. Trop rigide et trop dépendante de son propre besoin de démonstration, fondée tout entière sur les antithèses optimisme/pessimisme, monisme/dualisme, éthique/logique, la typologie de Schweitzer semble devoir n'appartenir qu'à lui. Elle ne permet en tout cas pas de rendre compte des religions dans toute leur richesse et leur diversité. Celle de Tillich, qu'il appelle « typologie dynamique », est directement inspirée de Troeltsch et de Max Weber⁴⁸. Elle s'impose par sa souplesse et sa mobilité : ses termes sont constamment révisables au fil de l'analyse. Une structure fondamentale de toute religion ne la sous-tend pas moins de part en part : la notion d'« Ultimate Concern », de saisissement inconditionné par l'absolu. Mais il faudrait pouvoir se donner les moyens d'une comparaison plus rigoureuse encore. Il se pourrait bien que, sur ce point, John Cobb, un ancien élève de Tillich, praticien lui aussi du dialogue avec le bouddhisme (il est né au Japon), ait fait le pas suivant avec son petit livre sur « Les structures de l'existence chrétienne »⁴⁹.

Mais comparaison n'est pas absence de point de vue. La désabsolutisation n'est pas une fin en soi. Nous tenons pour particulièrement significatif le fait que, tout en rompant délibérément avec l'idée selon laquelle le christianisme, « religion absolue », serait l'aboutissement obligé de toute religion, nos trois auteurs (et Cobb lui-même) n'en ont pas moins maintenu un certain étagement des religions : il y a dans l'histoire des progressions qui, pour n'être pas linéaires, n'en sont pas moins évidentes donc constatables, et qui permettent, voire obligent à distinguer par exemple entre

47. *Christianisme et religions*, p. 102.

48. Qui étaient étroitement liés d'amitié. Sur les interférences entre Troeltsch et Weber, voir J. SÉGUY, *op. cit.*

49. *The Structures of Christian Existence*, New York 1979. Sur la pensée de Cobb, voir en particulier André GOUNELLE, *Le dynamisme créateur de Dieu, essai sur la théologie du Process*, Montpellier 1981. Cobb a publié depuis lors un volume entièrement consacré à son propre dialogue avec le bouddhisme : *Beyond Dialogue — Toward a Mutual Transformation of Christianity and Bouddhism*, Philadelphia 1982.

religions ancestrales et « grandes » religions, ou comme Tillich entre religions mortes et religions vivantes. Et comme nos trois auteurs étaient eux-mêmes des croyants, leur conception n'exclut pas, mais au contraire appelle l'idée que, selon l'expression de N. Soederblom, Dieu est « vivant dans l'histoire »⁵⁰, autrement dit que Dieu agit *dans et par* les religions. Dès lors, l'idée d'évolution, de progression, d'avancée est un schéma d'intelligibilité dont on ne pourrait faire absolument l'économie, sauf à renoncer à toute compréhension. Son usage impose cependant une précaution importante : il ne doit pas permettre de réabsolutiser subrepticement ce que l'on était justement en train de désabsolutiser. Cette remarque a une importance théologique qu'on ne saurait méconnaître : désabsolutiser notre situation (ou notre religion), c'est laisser tout l'absolu à Dieu, avec la possibilité qu'il a en permanence de relayer notre absolu par un autre⁵¹, — ce qui était aussi une conviction de Troeltsch.

50. *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris.

51. À signaler un ouvrage relativement récent poursuivant sa réflexion sur une piste parallèle à celle de Troeltsch-Tillich, mais dans une perspective délibérément jungienne : Ulrich MANN, *Das Christentum als Absolute Religion*, Darmstadt 1970.