

Laval théologique et philosophique



Thèses pour une théologie pluraliste des religions

Jean Richard

Volume 58, numéro 1, février 2002

Théologies du pluralisme religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401388ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401388ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Richard, J. (2002). Thèses pour une théologie pluraliste des religions. *Laval théologique et philosophique*, 58(1), 27–42. <https://doi.org/10.7202/401388ar>

THÈSES POUR UNE THÉOLOGIE PLURALISTE DES RELIGIONS

Jean Richard

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *L'article expose d'abord la problématique de l'option pluraliste en théologie des religions. Le problème surgit avec une prise de conscience : celle de l'existence d'autres vérités religieuses, extérieures au christianisme et indépendantes de lui. Troeltsch a bien rendu compte de cette prise de conscience pluraliste moderne. Il a bien vu aussi tout ce qu'elle comportait de novateur, comment elle forçait les limites actuelles de la tradition chrétienne. Tillich a poursuivi la réflexion et il a proposé certaines solutions de principe, permettant de rattacher cette nouvelle conscience religieuse à la tradition chrétienne. Nous en retenons plus spécialement deux ici : le caractère existentiel de toute révélation, qui est toujours révélation « pour nous », et le caractère paradoxal de la révélation chrétienne, qui est révélation du Christ crucifié.*

ABSTRACT : *This article sets forth the problem of the pluralist stance in the theology of religions. It emerges as a new consciousness : the existence of other religious truths besides Christianity. Troeltsch has given a good account of that modern religious consciousness. He saw with perspicacity the transgressing novelty of such a religious stance. Tillich here follows in Troeltsch's footsteps and he puts forward especially two ways of connecting the new consciousness with the Christian tradition : first, the existential character of revelation, which is always revelation for someone, revelation "for us" ; second, the paradoxical character of the Christian revelation, as the revelation of Christ crucified.*

J'entends soutenir dans cette étude l'option pluraliste en théologie des religions, en étant bien conscient qu'il s'agit là d'une des questions les plus controversées en théologie aujourd'hui. On le comprend aisément. Une telle option s'impose manifestement en raison de la situation religieuse actuelle. Elle implique par ailleurs que le christianisme soit désabsolutisé et reconsidéré dans le concert (dans le dialogue) des religions. Dès lors, il n'est pas surprenant que l'option pluraliste suscite aujourd'hui dans les milieux catholiques les mêmes réactions qui furent celles des milieux protestants, il y a exactement cent ans, à la suite des thèses d'Ernst Troeltsch sur « l'absoluité du christianisme ».

Je commencerai donc par préciser le sens de cette option dans le cadre de la distinction tripartite de l'exclusivisme, de l'inclusivisme et du pluralisme. Je discu-

terai ensuite des rapports entre option pluraliste et théologie pluraliste : quelle est la tâche de la théologie face à cette option ? Je tenterai enfin, en m'inspirant de Tillich, d'ouvrir, pour l'option pluraliste, quelques voies d'accès à la tradition chrétienne, en poussant la réflexion sur la notion de religion et sur celle de révélation.

I. PROBLÉMATIQUE DE L'OPTION PLURALISTE

§ 1. *Définitions.* — Il convient de rappeler d'abord quelques définitions pour préciser ce dont il sera question ici : la position pluraliste en théologie des religions. John Hick, l'un des premiers témoins de cette position, la définit lui-même, en termes de théologie chrétienne, en disant « qu'il y a une pluralité de révélations divines, ce qui rend possible une pluralité de réponses humaines salvifiques¹ ».

La position pluraliste se situe cependant dans le cadre plus large d'une division tripartite, où elle se distingue de l'exclusivisme et de l'inclusivisme. Un disciple de John Hick, Perry Schmidt-Leukel, présente ainsi ce schéma tripartite : « Dans la question de l'exclusivisme, de l'inclusivisme et du pluralisme, il s'agit de savoir si la connaissance salvifique de Dieu est donnée exclusivement dans le christianisme (*exclusivisme*) ; ou bien si, tout en se trouvant aussi dans les autres religions, elle est donnée cependant dans le christianisme sous la forme la plus élevée (*inclusivisme*) ; ou bien si, finalement, elle se trouve aussi dans les autres religions sur un pied d'égalité, tout comme dans le christianisme (*pluralisme*²). »

On pourrait aussi procéder selon la terminologie traditionnelle du *De vera religione*. On dira alors que la position *exclusiviste* ne reconnaît aucune vérité dans les autres religions, mais seulement dans le christianisme : toute autre religion est donc fausse religion. La position *inclusiviste* reconnaît, en principe, quelque vérité dans les autres religions, mais c'est une vérité subordonnée de quelque façon à la vérité chrétienne : elle en provient et elle y conduit. La position *pluraliste* reconnaît la possibilité, dans les autres religions, d'une vérité indépendante, nullement subordonnée à la vérité chrétienne.

§ 2. *Le sens de cette distinction tripartite.* — Précisons qu'on parle ici de la simple « possibilité d'une vérité indépendante », et cela pour deux raisons. D'abord, parce qu'il n'est pas question de reconnaître *a priori* comme vérité religieuse tout ce qui est affirmé au nom de la religion. Mais plus encore, parce que la vérité d'une autre religion ne nous est accessible qu'indirectement, que par le témoignage des adeptes de cette religion.

Notons encore que cette distinction tripartite (exclusivisme-inclusivisme-pluralisme) est proposée par les pluralistes ; elle procède d'un point de vue pluraliste. Elle n'est rien d'autre en fait qu'une explicitation (une clarification) de la position pluraliste.

1. John HICK, *Problems of Religious Pluralism*, New York, St. Martin's Press, 1985, p. 34.

2. Perry SCHMIDT-LEUKEL, « Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen pluralistischen Religionstheologie John Hicks », dans R. SCHWAGER, éd., *Christus allein ? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1996, p. 14.

Les deux autres positions y apparaissent comme subordonnées à la troisième, qui semble être alors l'attitude de la pleine maturité religieuse. Ainsi, peu de théologiens seront-ils enclins à se déclarer « exclusivistes » ou « inclusivistes ». Cette distinction n'est donc pas proposée comme instrument de classification pour répartir les différents théologiens des religions. Elle fonctionne effectivement assez mal quand on l'utilise à cette fin.

Autre remarque. La position pluraliste ne signifie évidemment pas que quelqu'un soit en même temps l'adepte de plusieurs religions. Le théologien pluraliste est donc situé dans une religion concrète, particulière, et c'est de là qu'il s'ouvre à la possibilité d'autres vérités religieuses. Mais s'il est l'adepte d'une religion déterminée, il affirmera d'abord les vérités de cette religion. Or toute affirmation est exclusive des affirmations opposées. Si quelqu'un professe la foi monothéiste, il exclut par là même tout polythéisme. Il peut admettre cependant que, dans un autre contexte religieux, une profession de foi polythéiste puisse être l'expression d'une authentique expérience religieuse.

Et l'on pourrait, de ce même fait, tirer une autre conséquence, inclusiviste cette fois. Car lorsque j'affirme ma propre vérité religieuse, je considère, implicitement du moins, toutes les religions dans cette perspective qui est la mienne. Pour autant, je suis inclusiviste. Mais je prends aussi conscience que d'autres croyants et croyantes, en d'autres contextes religieux, affirment également en toute légitimité leur propre foi religieuse, et que cette affirmation implique qu'ils m'incluent dans leur propre perspective.

On doit en conclure que, à mesure qu'on la pousse plus avant en approfondissant la réflexion, cette distinction tripartite éclate et demande à être dépassée. Je la maintiens cependant comme point de départ. Car la position pluraliste, telle que définie ici, exprime fort bien une prise de conscience religieuse, une option religieuse, qui se situe elle-même au point de départ de toute une réflexion théologique.

§ 3. *Pluralisme religieux et dialogue interreligieux.* — Le pluralisme religieux est d'abord un fait, une caractéristique de nos sociétés modernes. Devant ce fait, plusieurs réactions sont possibles. Ce peut être l'attitude laïque, selon laquelle la religion est une affaire purement personnelle, qui ne doit d'aucune façon interférer dans les affaires publiques. On peut aussi, de façon plus positive, parler de la reconnaissance civile des religions. On affirme alors le droit de toute religion à prendre place dans la société civile, pluraliste et démocratique, à condition d'en respecter les lois.

Mais cette reconnaissance civile doit conduire à une reconnaissance religieuse. Il ne suffit pas que je reconnaisse le droit des autres religions en tant que citoyen d'un pays démocratique ; je dois aussi les reconnaître en tant que chrétien. Et c'est là que se présentent les trois positions du schéma tripartite. Faute de pouvoir exclure du pays les autres religions, l'exclusiviste s'en tiendra à l'attitude de simple tolérance. On tolère alors les autres religions comme on tolère l'erreur, comme on tolère le mal, pour éviter un plus grand mal. Aucune communication interreligieuse ne peut se produire dans un tel contexte.

Avec la position inclusiviste, le dialogue interreligieux peut s'amorcer, puisque nous reconnaissons dans l'autre religion un élément qui nous est commun. Mais nous supposons alors que cette vérité de l'autre nous appartient en principe, de sorte qu'elle est appelée à atteindre son plein développement dans le christianisme seulement. Un tel dialogue ne peut qu'avorter dès qu'apparaît le sentiment de supériorité qui fait dévier le processus dans le sens du prosélytisme.

Un authentique dialogue interreligieux présuppose donc une attitude pluraliste, pleinement ouverte à la vérité de l'autre, pleinement consciente aussi de la profonde différence des cultures et des religions. C'est la différence radicale des autres religions qui nous oblige à procéder par voie de dialogue pour les atteindre de quelque façon. Nous ne pouvons pas les « comprendre » directement, c'est-à-dire les saisir avec nos propres catégories. Nous ne pourrions communiquer avec elles que si les adeptes de ces religions en témoignent.

§ 4. *Pour une théologie du dialogue interreligieux.* — Ainsi, une théologie pluraliste des religions sera nécessairement une théologie du dialogue interreligieux : non pas une simple théorie du dialogue, mais une théologie procédant du dialogue, une théologie procédant par mode de dialogue interreligieux.

Une telle théologie présuppose certaines conditions. Elle suppose d'abord *une base commune*, un terrain commun où puisse se faire la rencontre. Les différences sont profondes, radicales. On doit se le rappeler constamment pour éviter toute illusion d'accord ou de désaccord. Mais on ne peut pas en rester là. S'il n'y avait que des différences, aucune communication ne serait possible ; on ne pourrait même pas recevoir, entendre le témoignage de l'autre. Il faudra donc voir quel pourrait être ce fondement commun au-delà des différences.

Une autre condition est de pouvoir trouver dans sa propre tradition religieuse *un élément d'universalité*. On ne pourra rencontrer l'autre effectivement que si l'on peut s'élever au-dessus de ses propres particularités religieuses. Ce que John Hick exprime fort bien quand il écrit que l'affirmation pluraliste renvoie « à la vision plus large implicite au cœur de toute tradition, à laquelle chacune est capable de s'élever pour autant qu'elle surmonte sa position retranchée, sa revendication d'unique validité³ ».

Cette condition d'autotranscendance en implique une autre cependant : celle d'*un regard critique* sur sa propre religion. Trouver dans sa religion un élément d'autotranscendance suppose qu'on y trouve aussi une possibilité d'autocritique. On pourrait alors exprimer les choses de façon plus dialectique en parlant des deux moments d'une même dynamique religieuse. Dans un premier temps, chaque religion affirme sa vérité particulière d'une manière « absolue », sans considérer sa « relation » aux autres. Et dans un deuxième temps, elle s'élève au-dessus de sa particularité pour reconnaître l'autre dans sa différence religieuse.

3. J. HICK, « Response », dans L.J. TESSIER, éd., *Concepts of the Ultimate*, New York, St. Martin's Press, 1989, p. 175 : « It is, of course, possible to see this pluralistic view as rejecting the deepest intuitions of each tradition. This is indeed how it has generally been seen in the past. But it is also possible to see it as pointing to the larger vision implicit within each tradition, to which each is capable of rising as it transcends its entrenched claim to unique normativeness. »

II. OPTION PLURALISTE ET RÉFLEXION THÉOLOGIQUE

§ 5. *Au point de départ, l'option pluraliste.* — Au point de départ de toute théologie pluraliste des religions se trouve une option religieuse, qui procède elle-même d'une prise de conscience religieuse. C'est le fait d'une certaine sensibilité religieuse, c'est-à-dire, d'une sensibilité particulière à la situation religieuse présente, qui est celle du pluralisme religieux, de la rencontre des religions.

Quand, dans sa conférence de Tübingen en 1963, Tillich fait état de la nouvelle émergence du problème de « l'absoluité du christianisme », il indique justement comme première raison la recrudescence des rencontres entre les religions du monde, due à l'augmentation des voyages et de l'émigration⁴. Et pour illustrer, il rappelle le fait des 207 dénominations religieuses aux États-Unis. Quand professeurs et étudiants d'une même faculté de théologie appartiennent à une cinquantaine de ces différentes dénominations, il est clair que personne ne revendique alors l'absoluité pour sa propre congrégation⁵.

Voilà donc une situation nouvelle, face à laquelle chacun réagira à sa façon, selon sa propre sensibilité religieuse. La position qu'on va prendre s'impose alors avec la force d'une évidence. Non pas une simple réaction immédiate, irréfléchie, inconsidérée ; mais pas non plus l'aboutissement d'une longue recherche. Cela se présente plutôt comme une prise de conscience, consécutive à la considération sérieuse de la situation en cause. Il y a là manifestement un saut, l'espace d'une option. La prise de conscience n'est pas la conséquence directe de la considération préliminaire. La preuve en est que l'analyse sérieuse des éléments d'une même situation religieuse pourra provoquer chez des individus différents des prises de conscience fort différentes, selon les trois positions mentionnées : exclusiviste, inclusiviste, pluraliste.

§ 6. *Rupture et rattachement à la tradition.* — Cette prise de conscience, aboutissant à l'option pluraliste, marque un passage important dans l'évolution spirituelle de la personne. Elle est ressentie aussi comme une rupture par rapport à la tradition et à la croyance commune de l'Église. Toute la tradition ne parle-t-elle pas du Christ en termes d'absolu ? N'est-il pas reconnu dès le début comme *le* Fils unique de Dieu, *le* Sauveur du monde ? Le kérygme pascal n'invite-t-il pas les disciples à annoncer l'Évangile à toutes les nations ? Et n'est-ce pas là ce qu'ont voulu réaliser les apôtres et les missionnaires de toutes les époques chrétiennes ?

Jean-Marc Aveline a bien noté que c'est précisément contre l'option pluraliste, dénoncée comme relativiste, que s'élève l'Encyclique *Redemptoris missio* (1991) lorsqu'elle affirme : « Le concours de médiations de types et d'ordres divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur *uniquement* de celle du Christ, et

4. Paul TILlich, « La prétention du christianisme à l'absoluité et les religions du monde » (1963), § 2 ; traduction française dans Jean-Marc AVELINE, *Pour une théologie christologique des religions*, thèse de doctorat, Paris et Québec, 2000, annexe 1.

5. *Ibid.*, § 3.

elles ne peuvent être considérées comme parallèles ou complémentaires⁶. » La même dénonciation a été reprise récemment (août 2000) dans la Déclaration *Dominus Iesus*, où l'on peut lire : « La pérennité de l'annonce missionnaire de l'Église est aujourd'hui mise en péril par des théories relativistes, qui entendent justifier le pluralisme religieux, non seulement *de facto* mais aussi *de jure*⁷. »

Le Magistère romain exerce par là son rôle de gardien de la Tradition ; il fait bien voir comme il est difficile de concilier la position pluraliste avec la tradition séculaire de l'Église. Pourtant, cela ne signifie pas qu'on ne doive jamais risquer un pas au-delà, un pas qui transgresse la tradition. Pensons à la situation de Galilée ; pensons à celle des premiers évolutionnistes chrétiens. L'évidence scientifique les amenait alors à la prise de conscience que le dogme de la création ne pouvait plus être perçu comme on l'avait fait jusque-là. Il y avait donc rupture avec la tradition ecclésiale. Cependant ces gens-là n'avaient pas pour autant le sentiment d'abandonner la foi chrétienne. Il s'est avéré par la suite que leur prise de conscience avait marqué l'avènement d'une nouvelle étape de la tradition chrétienne et d'un nouveau paradigme de la théologie.

Nous vivons aujourd'hui une situation analogue. La question soulevée semble plus radicale encore cependant, pour autant qu'elle touche le cœur même de la foi chrétienne. Car la question du pluralisme religieux ne s'attaque plus simplement à la cosmologie ou à l'anthropologie, mais à la christologie elle-même. Le défi auquel nous faisons face est donc de montrer que, si radicale soit-elle, l'option pluraliste peut elle-même se rattacher à la tradition. Telle est la tâche théologique qui nous incombe.

On devine quel changement de paradigme théologique cela comporte. Il s'agit toujours d'une option religieuse, d'une option de foi qui cherche à se comprendre (*fides quaerens intellectum*). Mais le sens de la recherche semble alors inversé. Ce n'est plus la foi antique qui cherche à rejoindre la raison, la culture de notre temps. C'est plutôt la sensibilité religieuse actuelle qui cherche à comprendre sa relation avec la tradition ancienne.

Un exemple servira d'illustration. Hans Jonas se fait l'interprète de tous ceux et celles dont la conscience religieuse fut bouleversée par l'horreur d'Auschwitz. Après ce drame, il n'est plus possible d'affirmer la toute-puissance d'un Dieu Seigneur de l'histoire. Le nouveau mythe de la création qu'il invente exprime bien sa rupture avec la foi traditionnelle d'Israël. Mais il tient tout autant à sa relation avec la tradition religieuse qui l'a porté. Il cherchera donc à découvrir dans cette tradition les éléments qui présentent une ouverture possible sur la nouvelle situation religieuse qui est la sienne⁸.

6. JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio* (1991), n° 5 ; cf. Jean-Marc AVELINE, *Pour une théologie christologique des religions*, chap. VII, note 6.

7. Congrégation pour la doctrine de la foi, « Déclaration *Dominus Iesus* sur l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ et de l'Église », Libreria Editrice Vaticana, 2000, n° 4.

8. Hans JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Éditions Payot & Rivages, p. 7-44.

§ 7. *Ernst Troeltsch et Paul Tillich*. — On retrouve déjà chez Troeltsch cette nouvelle façon de faire théologie. Il reprend d'abord l'idée de son maître Schleiermacher affirmant que l'objet immédiat de la théologie est la conscience religieuse actuelle de la communauté chrétienne⁹. Or, dira Troeltsch, cette conscience chrétienne est aujourd'hui déterminée et profondément modifiée par les nouveaux traits de la conscience moderne. Il mentionne entre autres la nouvelle conscience historique, la nouvelle vision du monde, et la nouvelle conscience des rapports entre le christianisme et les autres religions¹⁰. Ce sont précisément ces nouveaux acquis de la conscience moderne qui provoquent de nouvelles prises de conscience à l'intérieur de la foi chrétienne.

Cependant, d'après Troeltsch, la conscience chrétienne actuelle n'est pas déterminée seulement par la culture moderne. Elle est toujours conscience chrétienne, précisément parce qu'elle demeure fondée sur les écrits bibliques et sur les grands développements historiques qui marquent la tradition de l'Église¹¹. Il s'ensuit que la tâche de la théologie sera d'établir la corrélation entre cette nouvelle conscience religieuse « émanant de l'image moderne du monde, et la piété qui nous a été transmise¹² ».

Si on relit dans cette perspective *L'absoluité du christianisme*, on comprendra mieux ce dont il s'agit. Ce n'est pas une réduction de la théologie à l'histoire des religions. Ce que Troeltsch montre là, c'est que l'histoire empirique des religions provoque en nous une nouvelle prise de conscience religieuse qui modifie sensiblement notre vision chrétienne du christianisme parmi les religions du monde. Nous ne pouvons plus alors, aussi naïvement qu'aux époques antérieures, prétendre que le christianisme est la religion absolue, à laquelle, en principe du moins, doivent se rallier toutes les autres religions. Et ce n'est pas seulement le christianisme, mais aussi le Christ lui-même qui se trouve ainsi désabsolutisé¹³.

Voilà donc la nouvelle conscience chrétienne qui s'instaure dans un monde marqué par le pluralisme religieux. Troeltsch, il me semble, établit ce fait avec la plus grande clarté, la plus grande honnêteté et le plus grand courage. Là où son argumentation semble plus faible, c'est au deuxième versant de son programme théologique, quand il fait la corrélation avec la tradition chrétienne, quand il entend montrer « que la religion chrétienne ne perd pas son identité lorsque l'on renonce à fonder dogmatiquement sa prétention à l'absoluité¹⁴ ».

Et c'est là que Tillich prend la relève. André Gounelle a bien exprimé la différence entre les deux auteurs en disant que « si Troeltsch formule le problème du lien entre la singularité de Jésus et l'universalité de Dieu sans vraiment le résoudre,

9. Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre* (1925), Aalen, Scientia Verlag 1981, p. 19 (*The Christian Faith*, translated by Garrett E. Paul, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 24).

10. *Glaubenslehre*, p. 22-23 (*The Christian Faith*, p. 26).

11. *Glaubenslehre*, p. 20 (*The Christian Faith*, p. 24).

12. E. TROELTSCH, « La situation scientifique et les exigences qu'elle adresse à la théologie » (1900), dans *Œuvres*, III, p. 35-36.

13. Cf. J.-M. AVELINE, *Pour une théologie christologique des religions*, chap. II, 2.1 (« Un Christ sans absolu ») ; A. GOUNELLE, « Le Christ sans absolu. L'évaluation de Troeltsch par Tillich », *Études Théologiques et Religieuses*, 74, 2 (1999), p. 191-212.

14. J.-M. AVELINE, *Pour une théologie christologique des religions*, chap. II, 2.1, note 156.

par contre Tillich va essayer d'aller plus loin et de proposer une solution par une analyse ontologique¹⁵ ». J'exprimerais maintenant la même idée en des termes un peu différents : Troeltsch rend compte bien clairement de la nouvelle prise de conscience chrétienne face au pluralisme religieux, et Tillich va essayer de raccorder cette nouvelle conscience chrétienne à la foi traditionnelle, grâce à une nouvelle synthèse théologique qui ressaisisse pour notre temps le cœur même de la foi chrétienne.

Je puis dès lors préciser l'objet de l'analyse qui suit. Mon propos n'est pas de montrer que l'option de Tillich en théologie des religions est celle du pluralisme. J'entends plutôt chercher chez Tillich des principes qui permettront d'intégrer l'option pluraliste dans le cadre d'une théologie chrétienne. Je m'arrêterai alors plus particulièrement sur les premières thèses de la *Dogmatique* de Marbourg (1925), car la critique radicale qu'y élabore Tillich convient parfaitement à la radicalité de l'option pluraliste en théologie des religions.

III. TILlich THÉOLOGIE DES RELIGIONS

§ 8. *De l'apologétique au dialogue interreligieux*. — Il y a une analogie remarquable entre la théologie apologétique que propose Tillich dans les années 1910 et 1920, et sa théologie du dialogue interreligieux des années 1960. Dans le premier cas, il s'agit d'un dialogue avec la culture moderne, qui a rompu avec la tradition chrétienne ; dans l'autre, le dialogue est entrepris avec les religions non chrétiennes.

Dès 1913, Tillich constate qu'il « s'est creusé un fossé entre l'Église et le monde de la culture ». D'où l'urgence du dialogue, « la nécessité de reprendre contact l'un avec l'autre¹⁶ ». Pour cela, il importe de reconnaître le terrain commun qui les relie, car « le chrétien cultivé se tient sur le même sol culturel [...] que n'importe quelle autre personne formée à la vie de l'esprit¹⁷ ». Tillich pourra dire alors que l'idée d'écrire une théologie systématique est issue de la situation particulière qui était la sienne : celle d'un constant dialogue (*conversation*) entre lui-même comme théologien chrétien et lui-même comme humaniste¹⁸. Cela ne signifie pas cependant une simple équation entre les deux. Car « toute apologétique comporte un Oui et un Non ». Elle « consiste à la fois en l'accueil du donné et en sa rupture¹⁹ ».

Les *Bampton Lectures* de 1961 proposent cette fois un dialogue (*conversation*) interreligieux entre chrétiens et bouddhistes. Tillich y rappelle les présupposés de tout véritable dialogue : reconnaître la valeur des convictions religieuses de l'autre ; affirmer ses propres convictions ; s'ouvrir aux critiques dirigées contre ces mêmes convictions. Tout cela présuppose un terrain commun (*common ground*) qui rende possibles

15. A. GOUNELLE, « Le Christ sans absolu. L'évaluation de Troeltsch par Tillich », p. 197.

16. P. TILlich, « Kirchliche Apologetik » (1913), dans *Main Works/Hauptwerke*, 6, p. 43.

17. *Ibid.*

18. P. TILlich, « Personal Introduction to my Systematic Theology », *Modern Theology*, 1 (1985), p. 84.

19. P. TILlich, « La doctrine augustinienne de l'État d'après le *De civitate Dei* » (1925), dans *Christianisme et socialisme*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1992, p. 236.

partages et conflits²⁰. Et ce terrain commun fait que le dialogue avec l'autre est aussi accompagné d'un dialogue intérieur avec soi-même²¹.

§ 9. *Philosophie de la religion et théologie fondamentale*. — La philosophie de la religion est le lieu privilégié de l'universalité en matière religieuse. C'est par là qu'on s'élève au-dessus de sa particularité religieuse, pour embrasser du regard les autres religions, pour les voir dans ce qu'elles ont de commun, pour les considérer en tant que religions précisément : « La philosophie [de la religion], écrit Tillich, élabore l'universel, l'*a priori*, le catégorial, sur la base de l'expérience empirique la plus vaste possible²². »

Et pourtant, en religion comme dans les autres domaines de la culture, l'universalité des concepts n'est jamais parfaite. Il est impossible de se détacher complètement de la base religieuse concrète où s'enracine sa propre philosophie. Ainsi, malgré tous nos efforts et toutes nos négations, il s'agira toujours pour nous d'une philosophie « chrétienne » de la religion. La preuve en est que plusieurs courants spirituels ne se reconnaîtront pas sous l'étiquette « religion » que nous leur conférons. Tillich dira donc que, dans les sciences de l'esprit, tout concept universel est l'expression d'un point de vue particulier : « [...] tout concept philosophique universel est vide s'il n'est pas compris en même temps comme un concept normatif reposant sur une base concrète²³ ». Il s'ensuit, encore une fois, que nous ne pouvons pas vraiment « comprendre » les autres religions avec nos concepts universels. L'accès privilégié aux autres demeure la voie du dialogue.

La philosophie de la religion entretient ainsi un rapport étroit avec la théologie. Car si la théologie veut être plus qu'une simple proclamation de convictions religieuses, plus qu'un simple témoignage, elle doit faire usage des principes de la philosophie de la religion : « La tâche de la théologie sera par conséquent d'esquisser un système normatif de la religion, à partir d'un point de vue concret, sur la base des catégories philosophiques de la religion²⁴. » On ne sera donc pas surpris de lire, au début de la *Dogmatique* de 1925, que les prolégomènes à la dogmatique (en d'autres termes, la théologie fondamentale) relèvent de la philosophie de la religion²⁵. Effectivement, toute cette longue Introduction de la *Dogmatique* se situe à un niveau très général, même si la base chrétienne affleure partout.

§ 10. *Expérience religieuse et typologie des religions*. — Dans sa célèbre conférence de 1919, Tillich propose une définition de la religion en termes d'expérience de l'inconditionné : « La religion est l'expérience de l'inconditionné, c'est-

20. P. TILlich, *Christianity and the Encounter of World Religions* (1963), Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 39.

21. *Ibid.*, p. 36.

22. P. TILlich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (1919), dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1990, p. 33.

23. *Ibid.* ; cf. p. 31.

24. *Ibid.*, p. 32.

25. *Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1997, p. 14-16.

à-dire l'expérience de la réalité absolue sur la base de l'expérience du néant absolu. Celle-ci est l'expérience du néant de ce qui existe, du néant des valeurs, du néant de la vie personnelle. Là où cette expérience a conduit au Non absolu, radical, elle se retourne subitement en une expérience aussi absolue de la réalité, en un Oui radical²⁶. » Le caractère très général de cette définition est frappant. Elle s'applique autant aux religions non théistes que théistes. Elle anticipe même le dialogue chrétien-bouddhiste, pour autant qu'elle ouvre une fenêtre sur le Nirvana autant que sur le Royaume de Dieu.

Effectivement, ces idées sont reprises dans les *Bampton Lectures* de 1961, où Tillich parle des différents éléments constitutifs de l'expérience du sacré (*the experience of the holy*). Il mentionne alors le sacramentel, le mystique et le prophétique. Toute religion se développe à partir d'une base sacramentelle. Mais dans l'évolution de chaque religion ce premier stade se trouve dépassé, transcendé, soit dans le sens mystique, comme dans les religions de l'Inde, soit dans le sens prophétique, comme dans les religions issues d'Israël²⁷.

On doit noter là un double dépassement ou transcendance. Il y a d'abord la transcendance propre à l'expérience religieuse elle-même : on entre vraiment dans l'univers religieux quand on dépasse les soucis quotidiens de la vie, quand on est saisi par la préoccupation ultime, c'est-à-dire par « ce-qui-vient-à-nous de façon inconditionnée », ou « ce-qui-nous-concerne-inconditionnellement²⁸ ». Mais un autre dépassement s'accomplit alors à l'intérieur de la religion elle-même, pour autant que le particularisme sacramentel d'une religion se trouve lui-même dépassé de quelque façon.

Or Tillich précise que cette base sacramentelle de toute religion consiste dans « l'expérience du sacré comme présent *hic et nunc* dans telle chose, dans telle personne, dans tel événement ». Aussi bien qu'à toute autre religion, cela s'applique au christianisme et à sa base sacramentelle qu'est l'événement Jésus le Christ. Cela doit donc être dépassé dans le christianisme lui-même, pour atteindre un niveau où pourra se réaliser le dialogue interreligieux. Cependant, tout en étant dépassée, la base sacramentelle n'est jamais rejetée, car avec elle c'est la religion elle-même qui disparaîtrait²⁹.

Notons surtout deux choses ici. a) L'expérience du sacré se trouve définie de façon assez large pour couvrir tant le champ des religions mystiques de l'Orient que celui des religions prophétiques de l'Occident. Ce qui n'est pas sans analogie avec la conférence de 1919, qui proposait pour la religion une définition englobant autant

26. « Sur l'idée d'une théologie de la culture », p. 35-36.

27. *Christianity and the Encounter of World Religions*, p. 36-37.

28. *Dogmatique*, p. 6, 12.

29. *Christianity and the Encounter of World Religions*, p. 36 : « Like all religions, both [Christianity and Buddhism] grow out of a sacramental basis, out of the experience of the holy as present here and now, in this thing, this person, this event. But no higher religion remained on this sacramental basis ; they transcended it, while still preserving it, for as long as there is religion the sacramental basis cannot disappear. It can, however, be broken and transcended. »

l'expérience de la théonomie dans les différentes sphères de la culture que l'expérience du sacré dans les domaines spécifiquement religieux. b) La typologie dynamique utilisée ici évite toute discrimination entre les religions. Elles ne sont pas classifiées selon un ordre évolutif qui aboutirait au christianisme. Chacune possède son caractère propre, irréductible, puisqu'elle se trouve spécifiée par la prédominance d'un élément essentiel, constitutif de toute religion (et non pas seulement du christianisme, comme dans la perspective inclusiviste). Cette analyse témoigne donc tout autant de l'unité profonde des religions, puisqu'elles s'enracinent toutes dans les profondeurs de l'esprit humain.

IV. ÉLÉMENTS DE THÉOLOGIE PLURALISTE CHEZ TILlich

§ 11. *Le « pour nous » de la révélation.* — Les deux dernières thèses portaient sur la religion. Un autre concept fondamental pour notre propos est celui de révélation. Arrêtons-nous d'abord à la quatrième thèse de la *Dogmatique* de 1925, où Tillich affirme : « La révélation est l'acte dans lequel ce qui nous concerne inconditionnellement vient à nous³⁰. » Dans son commentaire, il insiste sur le « à nous » ou « pour nous » de la révélation (en allemand : *auf uns, an uns*, ou *für uns*), en se référant à la première thèse de l'ouvrage, où l'objet de la dogmatique est défini comme « ce qui nous concerne inconditionnellement : *was uns unbedingt angeht* ». Il écrit donc : « Le “à nous” reprend le “nous” de notre première thèse, et l'explicite. Il rappelle le “pour nous” de Luther. Dans les deux cas, il s'agit de quelque chose d'existentiel. Il n'y a pas de manifestation pour nous de l'inconditionné qui ne soit aussi une manifestation “à nous”, c'est-à-dire une manifestation qui s'adresse à nous, qui nous ébranle, qui fait irruption à travers nous³¹. »

Il s'ensuit qu'une révélation distante de nous dans le temps (une révélation passée) ou dans l'espace culturel (une autre religion), n'est pas révélation pour nous. Nous pouvons bien en prendre connaissance, mais nous ne sommes pas vraiment affectés par elle : « Rien ne peut être pour nous révélation, si cela ne vient pas à nous en tant que révélation. Ainsi, nous ne pouvons que prendre connaissance de révélations passées, qui ne nous concernent pas, qui ne nous sont pas adressées³². »

Il s'ensuit également que nous ne pouvons pas nous prononcer sur d'autres révélations qui seraient survenues à d'autres groupes religieux, précisément parce qu'elles ne sont pas révélations pour nous : « Car pour nous, il n'est de révélation que ce qui vient à nous en tant que révélation ; ce que les autres considèrent comme révélation n'est pour nous qu'une révélation possible, jamais réelle. Nous ne pouvons pas la contester, mais pas non plus l'affirmer³³. » On doit en conclure que la seule façon pour nous d'avoir accès à cette autre révélation sera la voie du dialogue, en recevant le témoignage des autres.

30. *Dogmatique*, p. 19.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 34 ; traduction modifiée.

33. *Ibid.*, p. 36-37.

L'idée que la révélation contenue dans les autres religions n'est pour nous qu'une révélation possible, soulève la question de la « conversion » aux autres religions. C'est une question qui se pose bien concrètement de nos jours, à l'occasion d'alliances par exemple, quand un conjoint adopte la religion de l'autre. Voilà un fait qu'il nous faut prendre au sérieux. Il est fort possible, en effet, qu'une personne s'étant plus ou moins éloignée du christianisme de son enfance soit tout à coup saisie par le dynamisme religieux du judaïsme ou de l'islam.

On pourrait pousser plus loin encore la question et se demander si un fervent chrétien ne pourrait pas lui-même être saisi par le potentiel religieux du judaïsme ou de l'islam, de sorte qu'il pourrait être sujet d'une double révélation et adhérer à une double religion. C'est une question qui peut sembler assez théorique aujourd'hui, mais qui pourrait bien se poser de façon beaucoup plus concrète à l'avenir.

On trouve ici chez Tillich une ouverture en ce sens, mais il s'agit cette fois de l'avenir eschatologique. Le « nous » à qui s'adresse la révélation serait alors le « nous » universel englobant toute l'humanité : « Lorsque c'est le cas, s'accomplit la Parole : "un troupeau et un berger" ; il s'agit alors d'une unité structurée à partir d'un principe de vie. Telle est la forme la plus élevée du "nous", celle qui est sans cesse visée. C'est la communauté concrète, qui se veut universelle³⁴. » On l'a compris traditionnellement dans le sens de la mission : grâce à la prédication missionnaire, la révélation chrétienne devrait finalement saisir tout le monde. Mais on conçoit de moins en moins selon ce modèle l'unité religieuse finale de l'humanité. Il serait beaucoup plus vraisemblable de penser aujourd'hui à une convergence des grandes révélations de l'humanité, par la voie du dialogue précisément.

Il est étonnant de constater que Tillich, sur ce point, rejoint exactement la position de Troeltsch, dans ses conférences de 1923. Troeltsch ne défend plus alors la « valeur suprême » du christianisme, comme il le faisait dans *L'absoluité du christianisme* ; il parle le plutôt de sa « valeur pour nous », occidentaux. Car notre civilisation a grandi avec le christianisme et c'est par là que Dieu se révèle à nous³⁵. Mais cela n'exclut pas qu'il en soit de même pour d'autres peuples, qui feront une expérience analogue dans le contexte de leur propre culture, par la voie d'une autre religion³⁶. La complémentarité des deux points de vue est assez manifeste. Troeltsch considère la corrélation (la synthèse créatrice) entre l'absolu et la diversité des

34. *Ibid.*, p. 20.

35. E. TROELTSCH, *Christian Thought, its History and Application*. Lectures written for delivery in England during March 1923, London, University of London Press, 1923, p. 26 : « This experience [Christianity being a manifestation of the Divine Life itself] is undoubtedly the criterion of its validity, but, be it noted, only its validity for us. It is God's countenance as revealed to us ; it is the way in which, being what we are, we receive, and react to, the revelation of God. It is binding upon us, and it brings us deliverance. It is final and unconditional for us [...] »

36. *Ibid.*, p. 26-27 : « But this does not preclude the possibility that other racial groups, living under entirely different cultural conditions, may experience their contact with the Divine Life in quite a different way, and may themselves also possess a religion which has grown up with them, and from which they cannot sever themselves so long as they remain what they are. And they may quite sincerely regard this as absolutely valid for them, and give expression to this absolute validity according to the demands of their own religious feeling. »

cultures, tandis que Tillich analyse la corrélation de la révélation et de la foi (la corrélation révélationnelle).

§ 12. *L'idée de révélation parfaite et finale.* — Passons maintenant à la fin de ce même traité de la révélation, dans la *Dogmatique* de 1925, où se pose la question de l'absoluité du christianisme. Tillich parle alors de « révélation parfaite » (*vollkommene Offenbarung*), ce qu'il rend par « révélation finale » (*final revelation*) dans la *Théologie systématique* de 1951. Et tout le contexte montre bien que c'est le christianisme qui est porteur de cette révélation parfaite et finale. On semble revenir par là au schéma évolutif, typique de l'inclusivisme. D'autant plus que Tillich mentionne, dans la *Dogmatique*, une histoire de la révélation qui se structure en trois temps : la loi, l'irruption de la grâce, la réalisation concrète qu'est l'Église. La problématique du pluralisme religieux touche ici son point critique dans les rapports du judaïsme et du christianisme. Le judaïsme est-il simplement porteur d'une promesse qui se réalise dans le christianisme ? Est-il autre chose qu'un Ancien Testament dépassé par le Nouveau Testament ? Le simple fait qu'on répugne de plus en plus aujourd'hui à parler d'Ancien Testament, marque dans la conscience chrétienne un tournant, une nouvelle prise de conscience.

Pour y voir plus clair, on doit commencer par le refus qu'exprime Tillich d'assimiler histoire des religions et histoire de la révélation. Plus précisément, il conteste qu'on puisse « parler d'une histoire générale de la révélation ». Et la raison en est précisément le « pour nous » de la révélation : « Car pour nous, il n'est de révélation que ce qui vient à nous en tant que révélation [...]. Voilà pourquoi il n'y a pas d'histoire de la révélation qui soit réalisable³⁷. » Et il poursuit en montrant la différence : « Bien sûr, il en va autrement de l'histoire des religions. Mais c'est précisément là que se situe la différence entre les deux : la religion en tant que phénomène factuel appartient aux objets de la réalité ; elle peut donc être saisie dans ses multiples cohésions [...]. Mais l'histoire de la révélation [...] n'est jamais donnée d'une manière générale, mais toujours seulement à nous³⁸. »

La question revient cependant dans les thèses de la *Dogmatique* portant sur la révélation parfaite. L'idée même de révélation parfaite implique celle d'une histoire de la révélation : il n'y a de révélation parfaite que s'il y a d'abord révélation imparfaite. Et le rythme de la révélation n'est pas simplement binaire mais ternaire, puisque la révélation parfaite comporte elle-même un double élément, celui de l'irruption révélationnelle et celui de la réalisation dans une voie concrète de religion. Tillich dira donc : « La révélation parfaite ne peut se présenter que dans les trois moments que constituent la loi [...], l'irruption à travers la religion, et l'unité de l'irruption et de la réalisation ; elle ne se présente donc que suivant un rythme ternaire, comme révélation historique³⁹. » Le premier moment, celui de la loi, désigne évidemment le judaïsme de l'Ancien Testament, qui doit être brisé et surmonté par la

37. *Dogmatique*, p. 36-37.

38. *Ibid.*, p. 37 ; cf. p. 25 ; cf. *Théologie systématique*, I, trad. française par André Gounelle, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 2000, p. 191.

39. *Dogmatique*, p. 56 ; cf. p. 50.

grâce apparue en Jésus le Christ. On se retrouve donc avec le schéma d'une subordination du judaïsme au christianisme.

Pour résoudre l'impasse, on doit d'abord revenir au principe de la distinction entre l'histoire des religions et l'histoire de la révélation. On ne peut comprendre celle-ci dans le sens d'une évolution progressive des religions vers un sommet occupé par le christianisme. On doit plutôt distinguer ici une double considération théologique du judaïsme en théologie chrétienne. Une première considération s'effectue dans le cadre de l'autocompréhension de la foi chrétienne. Celle-ci ne peut se comprendre autrement que par rapport à la religion juive conçue comme Ancien Testament. En effet, la foi au Christ, l'Évangile de Jésus le Christ, se présente initialement comme une irruption au cœur du judaïsme. Mais là n'est pas toute l'histoire. Le judaïsme est autre chose que l'Ancien Testament. C'est aussi une religion autonome, indépendante, qui poursuit son évolution tout au long de l'histoire, parallèlement au christianisme. À cette religion-là, on doit maintenant appliquer le premier principe de Tillich, selon lequel nous ne pouvons rien dire de « ce que les autres considèrent comme révélation⁴⁰ ». Avec ce judaïsme-là, toujours vivant au milieu de nous, nous ne pouvons que dialoguer si nous voulons en connaître quelque chose.

§ 13. *Le contenu de la révélation parfaite et finale.* — La thèse précédente, dans mon exposé, s'en est tenue au niveau formel : comment entendre l'idée de révélation parfaite. Il nous faut considérer maintenant le contenu du concept. Tillich l'exprime dans ce qu'il appelle la plus décisive parmi toutes les thèses de la théologie fondamentale : « Une révélation est parfaite lorsque sa voie de salut suppose l'ébranlement de toute voie de salut⁴¹. » Et il ajoute immédiatement entre parenthèses : « Thèse de la religion absolue », une allusion évidente au célèbre ouvrage de Troeltsch.

On comprendra mieux la signification de cette thèse si l'on prend quelque distance pour la situer dans son contexte plus large. L'affirmation chrétienne, au cœur du pluralisme religieux, comporte une double rupture critique. C'est d'abord la rupture initiale de l'Évangile par rapport à la religion sacramentelle et légaliste. Telle est la rupture prophétique, constitutive du christianisme, que Tillich conceptualise dans son schéma des trois moments de l'histoire de la révélation. Le renouveau théologique du début du siècle dernier a bien mis au clair cette spécificité de la foi chrétienne. Tillich là-dessus va dans le même sens que la « théologie dialectique ».

Mais il y a aussi une autre rupture critique qu'il nous faut faire, suite à la rencontre des religions vivantes qui nous entourent. Il nous faut rompre alors avec la rupture prophétique elle-même dans ce qu'elle a de limité. Car celle-ci opère dans un contexte défini : l'histoire d'Israël et de l'Occident. Ce contexte étant le seul connu à l'origine pouvait facilement être absolutisé, c'est-à-dire être identifié sans plus à l'univers. Troeltsch fut le premier à marquer cette nouvelle prise de conscience, à désabsolutiser notre vision chrétienne des religions. Il a voulu montrer aussi qu'on ne cessait pas pour autant d'être relié à la tradition chrétienne ; mais cet aspect de

40. *Ibid.*, p. 36.

41. *Ibid.*, p. 46 ; cf. p. 47.

L'absoluité du christianisme était beaucoup moins convaincant, puisqu'il se limitait à une évaluation éthique des religions.

Tillich reprend la recherche là où l'avait laissée Troeltsch, en proposant cette fois une conception fortement inspirée de la théologie paulino-luthérienne de la croix. Le Christ pantocrator, le Christ centre de l'histoire, le Christ vainqueur, c'est avant tout le Christ crucifié. La croix appose ainsi un signe négatif, une rupture, à chacun des titres glorieux mentionnés. Sans cette rupture de la croix, le Christ devient tout simplement une idole, avec toutes les conséquences destructrices que cela comporte, l'envers du salut par conséquent.

Ce qui est dit du Christ vaut aussi du christianisme. Rien de moins chrétien qu'un christianisme impérial et impérialiste. Voilà bien l'universalisme démonique qui alimente toutes les guerres de religion. La thèse de Tillich entend éviter cette tendance démonique en distinguant l'absoluité de la révélation et la relativité des voies de salut : « Dans l'histoire de la révélation, sur laquelle repose le christianisme, Dieu nous a parlé de telle sorte qu'une voie de salut est donnée, qui s'ébranle elle-même en même temps que toute voie de salut⁴². » D'où le caractère paradoxal de la foi chrétienne : « Le paradoxe se présente sous le double aspect d'une réalisation concrète [une religion déterminée], et d'une protestation faisant irruption et provoquant l'ébranlement⁴³. » D'où aussi son caractère dialectique, comportant le Oui et le Non : « Une réalité doit avoir la force, en un seul et même acte, de rapporter expressément à elle-même, tout autant que de détacher d'elle-même⁴⁴. »

On voit par là finalement comment doit être dépassée (rompue) la prétention naïve du christianisme à l'absoluité. Une telle prétention, note Tillich, « peut être soutenue par toutes les autres religions ». C'est le fondement de l'exclusivisme mutuel des religions. La prétention du christianisme d'être la proclamation de la révélation parfaite « ne prend donc tout son sens qu'avec l'énoncé complémentaire : la révélation parfaite est celle qui comporte en elle-même la négation de sa propre voie de salut ». Et c'est par là précisément que s'ouvre en théologie la voie du pluralisme religieux : « [...] car par là [la révélation parfaite] nie sa propre prétention à l'absoluité, et elle affirme les autres religions⁴⁵ ».

*

* *

En guise de conclusion, notons, dans la *Dogmatique* de 1925, le rapport étroit entre le début et la fin du traité de la révélation. C'est que l'affirmation naïve de l'absoluité du christianisme ne peut être dépassée vraiment que si est reconnu d'abord le caractère existentiel de la révélation. En somme, la *désabsolutisation* de la foi

42. *Ibid.*, p. 52.

43. *Ibid.*, p. 47.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, p. 54.

chrétienne ne peut se réaliser que sur la base de sa *désobjectivation*. Les dogmes de Nicée et de Chalcédoine sur la divinité, sur l'absoluité du Christ, étaient parfaitement justifiés en leur temps, pour autant qu'ils répondaient à des disputes internes au christianisme. Mais avec la rencontre des religions en notre temps, ces dogmes nous apparaissent encore comme des affirmations naïves qu'il nous faut dépasser. Et ce caractère naïf consiste précisément en leur objectivation du mystère du Christ. Ils prétendent dire ce qu'est le Christ en soi, indépendamment de nous qui le recevons comme tel : le Christ Jésus est de nature divine, en soi, objectivement, pour tout le monde par conséquent.

Ce qui manque au christianisme ancien, disons plutôt, ce qui n'est pas suffisamment explicité chez lui, c'est la reconnaissance du caractère existentiel de la révélation. Tillich en parle ici comme d'une *Lebensbeziehung* : « Ce dont nous parlons ici, c'est bien plutôt d'un rapport à la vie (*Lebensbeziehung*), situé au-delà de l'opposition du sujet et de l'objet⁴⁶. » Je serais porté aujourd'hui à traduire plus littéralement encore cette *Lebensbeziehung* comme « rapport de vie » ou « relation de vie ». L'affirmation de foi proclamant la résurrection du Christ ressuscité n'a d'autre fondement réel que la communion de vie entre lui et nous : pour nous il est vraiment ressuscité, pour nous il est vraiment Fils de Dieu, puisque par lui nous vivons de la vie divine. Tel est le vrai sens de toute affirmation dogmatique d'après Tillich : car la dogmatique « sait que tout discours de cet ordre n'a de sens que pour celui qui est dans la relation vivante (*Lebensbeziehung*), que l'on ne peut en faire abstraction et que, par conséquent, il n'y a pas de validité universelle sans relation vivante (*Lebensbeziehung*⁴⁷) ».

Finalement, on comprend par là le sens profond de la *corrélation révélationnelle* chez Tillich. Il n'y a pas de révélation sans corrélation. Toutes les affirmations de foi chrétienne n'ont de sens qu'à l'intérieur de la corrélation de foi. Je termine par ce magnifique passage de la *Dogmatique* qui résume tout ce que j'ai voulu dire ici : « Même dans le Christ, il n'y a de révélation que lorsque intervient la corrélation. En lui-même, au sens de son existence historique, ou de ses activités révélationnelles passées, le Christ est une partie de l'histoire qui ne nous concerne pas inconditionnellement. Elle ne nous concerne qu'au moment où s'allume pour nous la corrélation révélationnelle, au moment où le Christ nous rompt, nous ébranle et nous retourne, nous et notre christianisme traditionnel⁴⁸. »

46. *Ibid.*, p. 5.

47. *Ibid.*, p. 12.

48. *Ibid.*, p. 34.