

Laval théologique et philosophique



La mystique selon Tillich

André Gounelle

Volume 59, numéro 1, février 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000789ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000789ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gounelle, A. (2003). La mystique selon Tillich. *Laval théologique et philosophique*, 59(1), 69–79. <https://doi.org/10.7202/000789ar>

Résumé de l'article

Après un échantillon des définitions que propose Tillich de la mystique, cet article analyse les deux tensions qui la caractérisent : celle avec le sacramentalisme (immédiateté et médiation) ; celle avec le prophétisme (union et séparation). Il s'interroge sur le rapport entre protestantisme et mystique et conclut en se demandant si la mystique est fondamentale ou dérivée.

LA MYSTIQUE SELON TILlich*

André Gounelle

Institut Protestant de Théologie
Montpellier

RÉSUMÉ : *Après un échantillon des définitions que propose Tillich de la mystique, cet article analyse les deux tensions qui la caractérisent : celle avec le sacramentalisme (immédiateté et médiation) ; celle avec le prophétisme (union et séparation). Il s'interroge sur le rapport entre protestantisme et mystique et conclut en se demandant si la mystique est fondamentale ou dérivée.*

ABSTRACT : *Following a review of Paul Tillich's definitions of mysticism, this paper analyses the dual tension that characterizes it : firstly in regard to sacramentalism (immediacy and mediation), secondly in regard to prophetism (union and separation). The author ponders over the relation between protestantism and mysticism, and concludes with the question whether mysticism is a fundamental or derivative phenomenon.*

I. DÉFINITIONS

1. Période allemande

Tillich donne plusieurs définitions à la fois apparentées et différentes de la mystique. En 1912, dans sa deuxième thèse sur Schelling, il y voit « l'expression religieuse de l'identité immédiate entre Dieu et l'homme¹ ». On peut penser, dit-il, cette identité en termes socratiques comme celle de l'universel ou du particulier, ou en termes augustinien comme celle de l'objet et du sujet. Au sentiment mystique s'oppose la « conscience coupable » qui vit, au contraire, une opposition ou une « contradiction absolue » entre Dieu et l'homme. Selon Tillich, pour le Schelling de la deuxième période, le christianisme opère une « synthèse » qui surmonte l'antinomie entre mysticisme et conscience coupable par la victoire de la grâce. En 1925, dans la *Philosophie de la religion*, Tillich écrit : « la mystique désigne l'union avec la substance inconditionnée [...]. En ce sens, la mystique est essentielle à toute religion² ». Entre les deux définitions, on constate des différences : la notion d'identité

* Communication donnée au cours du séminaire de recherche dirigé par J. Richard à l'Université Laval en août 2002.

1. *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, New Jersey et Londres, Associated University Press, 1974, p. 30.
2. *Philosophy of Religion*, dans *What is Religion ?*, New York, Evanston, San Francisco, Londres, Harper & Row, 1973, p. 90.

immédiate (c'est-à-dire d'une identité qui n'a pas à surmonter de séparation) disparaît au profit de celle d'union (qui implique une différence dépassée). On n'atteint pas d'emblée l'union mystique, on y parvient par une série d'étapes, par degrés successifs, comme on monte les marches d'un escalier. Il y a des médiations, mais elles sont provisoires et disparaissent quand le sommet est atteint³.

Tillich signale d'ailleurs l'ambiguïté de la notion d'immédiateté dans une note de la thèse, et emploie ensuite ce terme plutôt au sens de « sans médiation⁴ », que de « sans avoir à surmonter une séparation ». Il relève plus tard, une autre ambiguïté⁵ : « pour affirmer l'identité, il faut présupposer un élément de non identité ». Dire de deux objets qu'ils sont les mêmes présuppose qu'ils sont deux et donc qu'ils ne sont pas les mêmes. La notion d'identité comporte donc sinon une contradiction, du moins un paradoxe.

2. Période américaine

En 1946, Tillich écrit que la mystique est « l'expérience de l'identité du sujet et de l'objet en rapport avec l'être même » ; il ne précise pas « identité immédiate⁶ ». La *Systematic Theology* (1951) mentionne « l'expérience immédiate de quelque chose d'ultime [...] dont on prend conscience intuitivement », ce qui implique « un point d'identité entre le sujet qui fait l'expérience et l'Ultime⁷ ». *Le Courage d'être* (1952) caractérise le mysticisme par l'effort « de participer au fondement de l'être, participation qui s'approche de l'identification⁸ ». Une conférence de 1958 donne une définition très large et englobante : le mysticisme est « l'expérience du Dieu présent⁹ ». En 1963, Tillich parle de « présence » (et non d'identité) « immédiate¹⁰ ».

Deux textes de la période américaine¹¹ esquissent une distinction entre mystique et mysticisme. « Mystique » désigne une « qualité » nécessairement présente dans toute religion, à savoir « l'expérience de la présence de l'infini dans le fini », tandis que « mysticisme » se rapporte à une « méthode spéciale pour chercher l'union avec Dieu », écrit Tillich en 1941, à un « type religieux » particulier, dit-il en 1963.

3. *The Protestant Era*, Chicago, The University of Chicago Press, 1957, p. 77 (texte original de 1928). Cf. *The Courage to Be*, dans *Main Works-Hauptwerke*, vol. 5, Berlin et New York, De Gruyter, 1988, p. 224. Cf. *Dogmatik*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986, p. 141-142.

4. *Systematic Theology*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1951, p. 140.

5. *Theology of Culture*, Oxford, Londres et New York, Oxford University Press, 1959, p. 15.

6. *Ibid.*, p. 14. Dans le même article, Tillich écrit p. 23 : « l'homme prend immédiatement conscience d'une réalité inconditionnelle », en précisant que par immédiat il veut dire que cette conscience « n'est pas le résultat d'un raisonnement » (*not mediated by inferential processes*).

7. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 9.

8. *The Courage to Be*, p. 214.

9. *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990, p. 44.

10. *Christianity and The Encounter of the World Religions*, New York, Columbia University Press, 1963, p. 88-89, cf. p. 91.

11. « The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism » (1941), dans *Main Works-Hauptwerke*, vol. 6, 1992, p. 241. *Systematic Theology*, vol. 3, 1963, p. 242.

En fait, pour comprendre ce qu'est la mystique selon Tillich, il ne faut pas tant s'attacher à ces définitions formelles et fluctuantes, que s'arrêter sur les bipolarités dont elle représente un des termes. La mystique s'oppose d'abord au sacramentalisme par sa critique des médiations, ensuite au prophétisme par la diminution de l'écart entre Dieu et l'être humain. Dans les bipolarités, les deux termes ne s'excluent pas, mais à la fois s'opposent et s'impliquent. Mystique et sacramentalisme d'une part, mystique et prophétisme d'autre part se contestent et s'appellent mutuellement. Si elle sort de ces tensions, la mystique se dévoie et dégénère en mysticisme.

II. MYSTIQUE ET SACRAMENTALISME

1. La médiation

La mystique entend dépasser les médiations. Elle « cherche à saisir la substance elle-même par delà toutes les formes¹² ». Le mysticisme « se définit par la présence du divin distinguée de toute manifestation concrète¹³ ». « La démarche mystique signifie qu'on n'est satisfait par aucune des expressions concrètes de l'Ultime ou du Sacré. On va au-delà [...] le concret est dévalué¹⁴. » Fasciné par le contenu, le mystique se détourne des formes qui lui sont indifférentes, et tend à les éliminer.

Le mysticisme ainsi compris recherche ce que Luther appelle le *Deus nudus* (le Dieu nu). Le Réformateur souligne souvent que l'être humain n'a jamais accès à Dieu dans sa nudité, c'est-à-dire à Dieu tel qu'il est en lui-même, indépendamment de ses manifestations concrètes. De même, Tillich estime que Dieu ou l'Ultime entre en relation avec nous par des médiations : des êtres, des objets, des événements, des écrits, des rites fonctionnent comme des interfaces. Ces interfaces, Tillich les appelle « symboles ». Une religion est un tissu de symboles entrelacés. Ses doctrines, ses cérémonies, sa piété, ses pratiques ont un caractère symbolique. Le symbole rend présentes une vérité et une puissance transcendantes qu'il concrétise, mais avec laquelle il ne s'identifie pas. Il n'est pas Dieu, ni divin, mais manifeste ou exprime Dieu ou le divin.

2. Les deux tendances

Dans le monde des religions se développent deux tendances dont chacune va mettre l'accent sur un aspect du symbole aux dépens de l'autre.

Une tendance sacramentelle souligne que le symbole porte le divin et le rend tangible. Sans symboles, nous n'aurions pas d'expérience de Dieu. Il serait pour nous absent, comme inexistant. Les manifestations et expressions du divin (autrement dit les sacrements ou sacramentaux) ont une importance décisive. On s'y attache parfois

12. *Philosophy of Religion*, p. 90. Cf. *The System of the Sciences*, Lewisburg, Londres et Toronto, Bucknell University Press, Associated University Press, 1981, p. 179.

13. « The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism », p. 241.

14. *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, dans *Main Works-Hauptwerke*, vol. 6, p. 436-437.

excessivement : la forme fait oublier le contenu, ou, plus exactement, se substitue à lui. La superstition et l'idolâtrie deviennent alors menaçantes. La superstition donne une valeur ou une qualité surnaturelle aux réalités naturelles qui témoignent de Dieu. L'idolâtrie ne distingue pas Dieu de ce qui nous le rend sensible. À cet égard la réaction mystique, comme d'ailleurs la critique rationnelle avec laquelle elle a des affinités profondes¹⁵, rend un service nécessaire. Elle lutte contre l'idolâtrie en rappelant que les médiations ne sont pas divines : Dieu se situe toujours au-dessus et au delà de ce qui le manifeste.

Une deuxième tendance, mysticiste plutôt que mystique, dévalorise au contraire les médiations. Elle les juge insuffisantes et insatisfaisantes. Elle entend les dépasser et s'en débarrasser le plus vite possible. Elle « les considère, écrit Tillich, comme des étapes préliminaires [...]. Le mysticisme se sert des contenus particuliers, comme de degrés d'un escalier qu'ensuite il foule aux pieds [...] il ne prend pas au sérieux le concret [...] il effectue une plongée directe dans les profondeurs de l'être et du sens en laissant derrière lui le concret¹⁶ ». Parce qu'il veut le contenu sans la forme, le mysticisme manque de concrétude ; non seulement il fait courir à la vie spirituelle le danger de se volatiliser, mais aussi il lui enlève une partie de sa pertinence, de sa puissance d'action et de transformation dans le monde. Il la rend apolitique et anhistorique¹⁷.

Le sacramentalisme et le mysticisme représentent l'une et l'autre un dérèglement, c'est-à-dire une vérité qui devient folle parce que la tendance opposée ne l'équilibre plus. Le sens sacramentel souligne justement que Dieu se perçoit à travers des réalités finies, mais dévie quand il confond le divin avec du fini. S'il élimine le refus qui constitue la vérité de la mystique, il matérialise et sclérose la foi. La mystique rappelle justement que les médiations sont toujours insatisfaisantes et qu'il faut qu'elles soient des transitions, des lieux de passages. Elle dévie et dégénère en mysticisme lorsqu'elle en arrive à nier la nécessité, liée à notre condition de créature, de parler et de vivre Dieu à travers des réalités finies. Sans l'indispensable médiation du sacramentel, la foi s'évapore, elle ne s'incarne ou ne s'insère plus dans le concret. Ces dérives ne disqualifient ni la sacramentalité, ni la mystique, mais montrent que chacune a besoin du rectificatif que lui apporte l'autre pour ne pas délirer.

3. Dieu au-dessus de Dieu

On connaît l'expression célèbre de Tillich, *Dieu au-dessus de Dieu*. La mystique naît de ce que Dieu est au-dessus de ce que nous en disons, des représentations que nous en avons, et des rites par lesquels nous le célébrons. Dieu n'est pas ce que nous pensons, croyons, imaginons ou pratiquons. Le mysticisme court le danger d'oublier

15. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 141. *A History of Christian Thought*, New York, Simon & Schuster, 1972, p. 315.

16. *The Courage to Be*, p. 224, 228. Cf. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 143.

17. « Kairos » 1, dans *Christianisme et socialisme*, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1992, p. 117. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 140. *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Row, 1957, p. 123.

qu'« au-dessus » ne veut pas dire « ailleurs », « en dehors » ou « sans », mais « à travers » ou « à partir de ». Dieu ne s'identifie pas aux représentations qu'on en a, aux images qu'on s'en fait, mais il nous rencontre par leur moyen. Il ne s'agit ni d'éliminer les formes concrètes du religieux, ni de les absolutiser, mais d'apprendre à en faire un bon usage, c'est-à-dire de les relativiser (au sens de les mettre en relation avec l'Ultime et avec nous), de s'en servir comme interfaces sans leur attribuer une valeur intrinsèque. Pour le sacramentalisme, Dieu se trouve tout entier dans sa révélation, il s'identifie avec son nom, avec ce qui le désigne ou le signale. Ce qui le révèle dissipe donc son mystère. Pour le mystique, la révélation maintient et rend sensible le mystère de Dieu, car Dieu se trouve au-dessus de son nom. Mais pour vivre la présence de Dieu, il faut le nommer, ce qu'a tendance à oublier non pas la mystique, mais le mysticisme qui vise à abolir « le monde du discours¹⁸ ».

III. MYSTIQUE ET PROPHÉTISME

1. Union et séparation

La foi éprouve en même temps la proximité de Dieu (« tu es proche, ô Éternel », chante le psalmiste) et son éloignement (« Tu es un Dieu qui se cache », écrit le prophète Ésaïe). Elle a conscience tout autant d'une parenté (« nous sommes de la race de Dieu », déclare Paul à Athènes) que d'une altérité (il « surpasse toute intelligence », écrit l'apôtre). D'une part, l'étrangeté de Dieu nous surprend, nous étonne, nous bouscule, et nous ouvre à un monde nouveau. D'autre part, la familiarité de Dieu nous rassure, nous console, nous reconforte, nous fait redécouvrir notre propre être, et nous ouvre à la vérité que nous portons en nous. « On peut distinguer, écrit Tillich¹⁹, deux voies dans l'approche de Dieu [...]. Dans la première, l'homme se découvre lui-même en découvrant Dieu ; il découvre une réalité qui lui est identique bien qu'elle le transcende infiniment [...]. Dans la seconde voie, l'homme rencontre un étranger quand il rencontre Dieu. La rencontre est fortuite. »

Le prophétisme tend à privilégier la seconde voie. Il insiste sur la distance et la différence. Dieu nous parle du dehors, sa parole nous arrive d'ailleurs. Probablement, Tillich vise-t-il ici le thème, cher aux barthiens, de Dieu *totaliter aliter*, complètement autre, semblable à un aérolite venant d'une autre planète et tombant sur notre terre. Rien ne nous prédispose à comprendre et à recevoir sa parole. Pour qu'elle nous devienne audible et intelligible, il faut qu'il crée en nous l'organe, l'oreille, capable de l'entendre. Elle retentit *extra nos*, pénètre *in nobis* et nous change, agissant un peu à la manière d'une substance chimique qu'on injecte par une piqure, l'introduisant ainsi dans un organisme de force et contre sa nature, même si ensuite elle contribue à le guérir (ou à le doper).

La mystique, au contraire, préfère la première démarche, et met l'accent sur l'intimité entre Dieu et ses créatures. Les manifestations de Dieu ne se situent pas à

18. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 253.

19. *Theology of Culture*, p. 10.

l'extérieur de nous. Il se fait connaître, se rend sensible dans les profondeurs de notre cœur, de notre personne, et de notre vie. Nous le découvrons par un travail sur nous-mêmes, de méditation, de recueillement, de contemplation, d'ascèse. En dépassant la superficialité des choses et des êtres, en allant au delà des apparences et des phénomènes, nous remontons jusqu'à la source ou la racine de notre être. L'essentiel nous le possédons en nous, il nous faut mettre au jour ce que nous détenons déjà, enfoui et caché dans notre intériorité. Cette conviction que la vérité réside en nous crée une étroite parenté entre la mystique et la rationalité qu'on oppose à tort.

2. L'espace et le temps

Tillich écrit que le mysticisme, contrairement au prophétisme, donne plus d'importance à l'espace qu'au temps. La nature l'emporte pour lui sur l'histoire²⁰. À première vue, cette appréciation paraît étonnante, car le mysticisme tend à réduire ou à annuler les distances pour les remplacer, autant que faire se peut, par l'immédiateté ou la coïncidence avec Dieu. Il masque et cherche à éliminer, plutôt qu'il ne prend en compte et ne met en valeur l'étendue qui nous sépare de Dieu. En fait, Tillich entend souligner que notre relation avec Dieu relève avant tout pour le prophétisme de ses interventions dans l'histoire humaine. Elle se noue et se déploie dans le temps, et l'espace n'est plus guère que le cadre ou le décor où se déroule l'action qui seule compte vraiment. Au contraire, le mysticisme se réfère à l'intériorité, notion spatiale. Pour lui, notre relation avec Dieu ne dépend pas tant d'un événement que d'un avènement, c'est-à-dire d'un mûrissement ou d'un déploiement du divin présent dans notre être. Quand on considère que Dieu arrive à nous à un certain moment, on donne la priorité à l'histoire ; quand on affirme qu'il existe et qu'on doit le chercher en nous, l'espace devient l'instance déterminante, celle où Dieu se révèle, alors que l'histoire générale, et même personnelle n'a plus qu'un rôle accessoire, subordonné.

De nombreux mystiques développent le thème de la parole intérieure, inscrite dans notre être au moment de la création. Quantité de bruits et de parasites la brouillent ou l'étouffent. En imposant silence à ce brouhaha, en se concentrant sur l'essentiel, nous l'entendrons à nouveau, et la voix de Dieu se confond alors avec celle de notre âme. La relation avec Dieu ne ressemble plus à un face-à-face ou chacun reste devant l'autre ; elle s'apparente plutôt à une fusion ou à une interpénétration qui estompe la différence. Tillich cite l'image, utilisée par saint Bernard, de la goutte de vin versée dans une coupe ; « elle n'est pas perdue [...] mais elle n'est plus centrée sur elle-même, elle a son centre dans la coupe de vin²¹ ». Rien de la goutte ne disparaît dans la coupe, sauf ce qui la séparerait et la distinguait.

20. *Theology of Culture*, p. 34-35. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 351.

21. *Paul Tillich s'explique*, Paris, Planète, 1970, p. 209 (en anglais : D. Mackenzie BROWN, éd. *Ultimate Concern*, New York, Harper & Row, 1965).

3. La bipolarité nécessaire

Le prophétique et mystique, de même que le sacramentel et la mystique, constituent deux pôles de la vie religieuse qui ont besoin l'un de l'autre. Chacun d'eux risque de dériver si son opposé ne vient pas le rectifier et l'équilibrer. Il faut donc se garder de les opposer trop radicalement²².

Le prophétisme risque de tomber dans le supranaturalisme en soumettant le croyant à une hétéronomie (une loi extérieure) qui le contraint, le domine et l'aliène. Il se concentre sur l'extériorité, et entend éliminer l'intériorité. Du coup, il conduit à une impasse, et fait entendre, comme souvent aujourd'hui les religions instituées, un message qui ne nous concerne pas ni ne nous intéresse. En effet, pour que la parole extérieure ait du sens, et qu'elle nous touche, il faut qu'elle rencontre et éveille une présence intérieure qui lui donnera force et pertinence. Sans l'affirmation mystique, le prophétisme se dévoie en un dogmatisme desséchant.

La mystique, de son côté, est menacée par le mysticisme qui pose une autonomie de l'être humain. Pour découvrir la vérité en lui, il tente d'éliminer une extériorité jugée non seulement inutile, mais indigne de Dieu et nuisible pour la spiritualité. Ainsi, certains mysticistes du XVI^e siècle disqualifient la Bible et la remplacent par l'inspiration personnelle directe. Ils opposent le souffle vivifiant de l'Esprit parlant en nous à « l'haleine fétide » des exégètes scrutant et disséquant les textes. La parole de Dieu se dit directement en moi, et non à travers et par le moyen du livre. Calvin rétorque que si le texte biblique n'apporte pas la Parole de Dieu sans l'Esprit agissant en nous, à l'inverse l'Esprit sans textes ou cérémonies à animer reste muet ou silencieux. L'expérience mystique transcende « le clivage sujet-objet ». Il franchit l'écart entre Dieu et moi ; sans l'annuler, alors que le mysticisme le nie, le supprime, l'abolit, et tombe ainsi dans « l'insolence religieuse²³ » qui oublie la transcendance de Dieu, et ne distingue plus ce qui vient de moi de ce qui vient de Dieu. L'extériorité et l'intériorité ont besoin l'une de l'autre, parce que Dieu est à la fois l'autre et l'intime.

4. L'amour et la foi

L'amour et la foi, ces deux concepts centraux du christianisme, n'ont de sens que dans l'articulation de l'union et de la séparation. L'amour, l'exemple de l'homme et de la femme le montre bien, implique une différence et une ressemblance, une dissimilitude et une identité²⁴. L'amour dit ce « nous » qui associe l'unité avec la pluralité. Nous aimons Dieu parce qu'il reste l'autre alors que nous le sentons intimement présent, et qu'il demeure intime alors qu'il se manifeste dans l'altérité et l'extériorité. Le prophétisme a tendance à oublier notre parenté avec Dieu, et le mysticisme à effacer la différence. Or l'amour conjoint l'intimité et l'altérité. En ce qui concerne la foi, la *Philosophie de la religion*²⁵ remarque que si la mystique comporte une croyance, par

22. *Philosophy of Religion*, p. 89.

23. *Dogmatik*, p. 152.

24. Cf. *Paul Tillich s'explique*, p. 209.

25. P. 98.

contre son insistance sur l'unification détruit la foi qui suppose une distance et une différence. La foi comporte nécessairement un moment ou un élément mystique (elle expérimente la « Présence Spirituelle »), mais elle s'évanouit dans le mysticisme²⁶.

IV. PROTESTANTISME ET MYSTIQUE

Tillich considère que « le rejet du mysticisme comme non protestant constitue une erreur, et même une erreur destructrice²⁷ ». Cette thèse d'une incompatibilité fondamentale entre protestantisme et mystique s'appuie sur quatre arguments.

1. Fusion et union

Le premier accuse le mysticisme de reprendre le projet du serpent de la Genèse : séduire l'être humain en le persuadant qu'il peut et doit se faire Dieu. Il exprimerait l'orgueil insensé de celui qui n'accepte pas sa condition de créature²⁸, qui désire se diviniser ou se déifier. Pierre Jurieu, un théologien protestant français, développe dans un traité de 1699 ce thème, qu'on rencontre également dans une lettre écrite en 1898 par le pasteur Tommy Fallot, un des pionniers du christianisme social²⁹.

Tillich écarte cet argument en soulignant la différence entre union et fusion. L'union mystique, comme celle de l'amour, présuppose et maintient la différence, alors que la fusion du mysticisme l'abolit. Il y a à cet égard une parenté de terminologie entre mysticisme et athéisme ; l'un et l'autre nient l'altérité de Dieu³⁰. Par contre, la mystique, si elle implique un point de contact direct et intime entre fini et infini, n'identifie pas le fini avec l'infini³¹. Tillich le souligne : « Même le sentiment d'union au divin le plus intime et le plus immédiat comme celui que décrit la mystique nuptiale du Christ et de l'âme ne peut pas réduire la distance infinie qui sépare le soi fini de l'infini qui l'a saisi³² ». La nuptialité ou conjugalité ne consiste pas à fondre deux personnes en une seule, mais à rester deux tous en étant ensemble³³. Le clivage du sujet et de l'objet ne disparaît pas dans une sorte de transsubjectivité³⁴. Il se transcende dans l'expérience mystique, « mais dans les limites de la finitude et de

26. *Dynamics of Faith*, p. 100, 103. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 242.

27. « The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism », p. 241. En 1924 et 1926, Tillich signale, cependant, que le protestantisme, religion de type masculin, privilégiant la loi, a mis presque complètement de côté « l'élément mystique » plus féminin ou maternel (« Les mouvements de jeunesse et la religion » et « La situation spirituelle du temps présent », dans *La dimension religieuse de la culture*, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1990, p. 119 et 211).

28. Dans la *Dogmatik* de 1925, p. 133, Tillich écrit que la « mystique ascétique » vise une « élimination de l'état de créature ».

29. Voir R.H. LEENHARDT, « La mystique protestante », dans M.M. DAVY, éd, *Encyclopédie des Mystiques*, vol. 2, Paris, Seghers, 1977, p. 368-415.

30. *Theology of Culture*, p. 25.

31. *Ibid.*, p. 14.

32. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 239.

33. Voir A. GOUNELLE, « L'étrangeté comme constituant de la relation amoureuse », dans « *L'étranger* », Onzième colloque Tillich, Association Paul Tillich d'expression française, 1995.

34. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 253.

l'aliénation humaine³⁵ ». Si Dieu est bien le fondement de tout être fini, il n'en résulte nullement que l'être fini soit divin.

2. Mystique et grâce

En deuxième lieu, on présente la mystique comme une tentative humaine de se sauver soi-même, d'atteindre par ses propres forces la communion avec Dieu, ce qui serait radicalement contraire au principe de la justification par la grâce divine et non par une œuvre humaine.

Tillich estime que si la mystique peut entraîner cette déviation, elle ne la comporte ni inévitablement, ni même fréquemment. La plupart des mystiques voient dans l'union avec Dieu un don qu'ils reçoivent, et nullement quelque chose qu'ils auraient acquis ou mérité par leurs œuvres³⁶.

3. Mystique et Parole

Le troisième argument porte sur le lieu de la révélation divine. Il y aurait contradiction entre l'immédiateté mystique et l'insistance sur la Bible comme vecteur de la relation avec Dieu. En 1924, Emil Brunner, visant la théologie de Schleiermacher, oppose parole et mystique dans un ouvrage que Tillich juge sévèrement³⁷. De même, Jean Zumstein, dans un livre récent³⁸, écrit que le principe du *sola scriptura* signifie « la fin de la mystique ».

Pour Tillich, la dévaluation mystique de tout médium de révélation fait courir un danger et a un effet positif. D'un côté, le mysticisme risque de vider la révélation de son caractère concret et de lui enlever sa pertinence pour la situation effective de l'être humain. De l'autre côté, la mystique a le mérite de rejeter la divinisation démonique du médium de la révélation³⁹. Une théologie de la Parole révélée dans la Bible a besoin du correctif mystique pour ne pas verser dans l'idolâtrie fondamentaliste, mais un mysticisme que n'équilibrerait pas une théologie de la Parole révélée dans la Bible tomberait dans un spiritualisme désincarné et inconsistant.

4. Mystique et éthique

Enfin, on reproche à la mystique de favoriser la passivité, en développant une religion de la vie intérieure ou contemplative qui détournerait de l'action dans le

35. *Ibid.*, p. 242. Cf. *Dynamics of Faith*, p. 62, 100.

36. « The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism », p. 241. *The Protestant Era*, p. 77. *Systematic Theology*, vol. 2, p. 83. Dans une conférence de 1922, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (dans *La dimension religieuse de la culture*, p. 80), Tillich se montre plus réservé, et dit, en reprenant un thème classique de la polémique entre catholiques et protestants, que si elle sait que l'union avec Dieu est grâce, la mystique estime qu'on peut se préparer à cette grâce.

37. *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, 1922, cité par P. TILlich, dans *Dogmatik*, p. 32.

38. *Le protestantisme et les premiers chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 20-21.

39. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 140.

monde. En ce sens, Jurieu écrit, et ce n'est pas sous sa plume un compliment, que la théologie mystique est « une invention de moines ». Plus tard, Ritschl, ce que mentionne souvent Tillich⁴⁰, à la fois disqualifie la mystique et met l'accent sur l'éthique. Entre les deux, il faut choisir, on ne peut pas cultiver l'une et l'autre. Cette opposition trouve comme un écho chez Tillich dans sa distinction entre deux types de religions, celles à orientation mystique, et celles où l'éthique et le social l'emportent. Les spiritualités nées aux Indes s'inscrivent dans la première catégorie, tandis que celles qui proviennent d'Israël relèvent de la deuxième.

Toutefois, à la différence de Ritschl, Tillich ne pense pas que les deux types s'excluent mutuellement. Dans toute religion vivante, la mystique et l'éthique s'allient, même si tantôt l'une tantôt l'autre domine. Il s'agit de les associer et articuler. De même, pour Albert Schweitzer, dans une religion vivante, la mystique s'allie avec l'éthique. Le docteur de Lambaréné pense que le contact avec les spiritualités orientales aidera les Occidentaux à redécouvrir et à restaurer la dimension mystique qu'avec l'avènement de la modernité ils ont trop négligée, tandis que les orientaux apprendront du christianisme la nécessité d'un engagement social et éthique qu'ils ont trop ignorée. La culture de l'intériorité, loin de supprimer l'engagement éthique, lui donne de l'élan, et l'action éthique ne nuit pas à la spiritualité, mais au contraire lui donne vitalité et vigueur.

5. Dimension mystique du protestantisme

Parce qu'il est une religion, le protestantisme, même s'il se méfie et se différencie du mysticisme, comporte une dimension mystique. Tillich en discerne trois indices dans l'évolution du culte protestant⁴¹. La prière de demande y conduit à la contemplation. On y introduit de plus en plus des moments de silence sacré (allusion probable aux *quakers*) ; enfin, la célébration tend à l'emporter sur l'enseignement. Ailleurs, Tillich signale l'entrée, dont Otto a été l'un des artisans, d'éléments mystiques dans la théologie protestante⁴².

CONCLUSION LE PRINCE ET LA BELLE

On ne lit plus guère Charles Perrault, mais Walt Disney a en même temps sauvé de l'oubli et perverti certains de ses contes, de même que toute religion à la fois maintient et déforme la révélation dont elle naît. Je vais utiliser comme parabole le conte bien connu de la Belle au bois dormant.

Une foi vivante et authentique naît et vit de la rencontre entre une extériorité, symbolisée par le Prince, et une intériorité, représentée par la Belle. Sans la Belle

40. « The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism », p. 241. *The Protestant Era*, p. 77. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 241.

41. *Systematic Theology*, vol. 3, p. 243 ; cf. p. 190-192.

42. « La situation spirituelle du temps présent », dans *La dimension religieuse de la culture*, p. 241.

endormie, cachée dans le château au cœur de la forêt, sans l'intériorité enfouie au plus profond de nous-mêmes, et que cultive la mystique, la parole prophétique et le baiser sacramentel du prince n'auraient aucun sens ni aucune utilité. Ils ne réveilleraient ni n'animeraient personne. Sans le Prince qui la cherche et la découvre, sans cette extériorité que soulignent le sacramentalisme et le prophétisme, la Belle resterait endormie dans l'innocence rêveuse qui précède et l'existence et la chute. Dans son sommeil, la belle ferait peut-être de magnifiques songes mystiques, mais resterait incapable de concrétiser ce qu'elle porte en elle. La foi véritable surgit quand ce qui nous vient du dehors rencontre ce que Dieu a mis en nous en nous créant. Les deux éléments, les deux pôles, le prince et la belle ont besoin l'un de l'autre, pour échapper à un assoupissement ou à une agitation également stériles.

Faut-il en conclure que le sacrement et la prophétie se situent au même niveau que la mystique et à égalité avec elle ? Doit-on donner priorité ou prééminence à la belle ou au prince ?

Dans la *Philosophie de la religion*, Tillich écrit que la mystique n'est pas indépendante. Elle naît sur le sol du sacramentalisme. Le baiser sacramentel du prince est premier, car il éveille la Belle. La religion commence par le sacramentel et va de là vers la mystique.

La *Théologie de la culture*, au contraire, affirme que la relation ontologique (qui rend la mystique possible) est déterminante. C'est parce que Dieu est présent et se fait sentir en nous que la parole prophétique et la médiation sacramentelle prennent sens et vie. En fait, les deux affirmations ne se contredisent pas. Le prince a bien l'initiative, mais il n'aboutirait à rien s'il n'y avait pas une belle à éveiller. Il y a une priorité historique ou généalogique du sacramentel-prophétique, et primauté structurale de la mystique. La mystique témoigne de notre origine et de notre vocation, qui est de vivre ce que Tillich appelle l'essence divino-humaine, alors que le prophétisme ou le sacramentalisme sont liés aux défauts et aux misères de notre condition présente. Sans l'aliénation qui affecte l'existence (et que pourrait symboliser le sort jeté par la méchante fée), la mystique suffirait. Autrement dit, et pour l'exprimer en un langage mythologique, dans l'Éden initial et dans le Royaume final, tout est mystique. Reste à savoir, question difficile, peut-être impossible à trancher, si dans la perspective tillichienne, le péché répond à une nécessité ontologique pour que l'essence vienne à l'existence, ou s'il représente un accident contingent qui dissocie malencontreusement existence et essence. Mais quel que soit le statut de l'aliénation, dans les conditions où nous vivons actuellement, la prophétie et le sacrement ont besoin de la mystique pour avoir du sens, tandis que la mystique a besoin de la prophétie et du sacrement pour ne pas s'enfermer dans l'endormissement rêveur d'un Éden mythique.