

NECESSITE DU MOMENT ESTHETIQUE EN THEOLOGIE ET POUR LA THEOLOGIE

J'aimerais souligner d'abord et surtout, ici, la nécessité d'un moment esthétique en théologie, et donc rappeler, pour commencer, la pertinence de l'image²² au coeur de la foi chrétienne, bibliquement²³, historiquement, spirituellement. Pertinence irréductible. De fait et, j'entends montrer pourquoi, de droit.

Mais il n'y a pas seulement à souligner la nécessité d'un moment esthétique *en* théologie, il convient également de souligner la nécessité du moment esthétique *pour* la théologie; ce sera du coup renvoyer à certains parallèles entre art et religion qui, à mon sens, touchent à ce qu'on est conduit, dans ces deux dimensions et sans préjuger pour l'instant de leur différence, à reconnaître une priorité - ontologique? - à l'*oeuvre*, à la *figure*, au *symbole* dans ce qu'ils ont tout à la fois d'achevé, de surplombant et de provoquant.

A mon sens, Paul Tillich partagea une telle position de fond, sur ses deux faces. Ses textes la mettent en tout cas en oeuvre, et les relire sous cet angle peut se révéler profitable. Je me propose d'y donner écho en m'arrêtant à deux moments de sa vie, de sa production et de ses engagements. Premier moment: le coeur des années vingt, où s'affirment tout à la fois son intérêt pour l'expressionnisme, des diagnostics engagés quant à la situation culturelle, sociale et spirituelle du temps, une prise de distance significative enfin à l'égard de la "théologie dialectique" (Barth et Bultmann), par delà certains accords effectifs. Second moment: l'élaboration de sa *Théologie systématique*, tout particulièrement certains traits de la mise en place christologique proposée en 1957²⁴.

Un mot de cadrage général pour commencer. Il n'y a pas, à mon sens, de religion sans image. Donc pas de religion sans culture donnée, sans formes concrètes, sans système de représentation, ni sans structurations humaines, symboliques et rituelles²⁵. Pas de religion non plus sans un geste de figuration - d'assomption et de présentation - où va se dire plus spécifiquement et au coeur du temps - selon un "kairos" - le rapport à un au-delà - "utopique" dit Tillich dans le même contexte²⁶ -, au travers d'une mise en scène du monde qui prend les choses dans leur matérialité même et pour ainsi dire en leur intimité.

Pas de religion sans image. Cela tient bien sûr à notre condition humaine. A prendre en compte sans idéalisme, hors toute transparence, donc avec ce qui résiste

22 On sait que cette dimension est à nouveau d'actualité dans le débat théologique contemporain, que ce soit *via* une approche plus littéraire des textes ou dans le champ de la sacramentaire notamment, pour ne pas parler d'une réflexion avivée touchant les données culturelles, les réalités symboliques ou le dialogue interreligieux. Par-delà, on pourra renvoyer tant à la grande figure théologique catholique de Hans Urs von Balthasar qu'aux débats relatifs à ce qu'il est convenu d'appeler la post-modernité.

23 Je me suis expliqué sur ce point, assez vivement parfois, dans *Croyance incarnée*, Genève, Labor et Fides, 1986, chap. 3, *L'Excès du croire*, Paris, DDB, 1990, chap. 1 point 5 et *De quelques déplacements dans le champ exégétique*, in: *Naissance de la méthode critique*, Paris, Cerf, 1992, p. 255-263.

24 *L'Existence et le Christ*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1980 (texte qui va paraître chez Labor et Fides à Genève).

25 On ne devrait pas l'oublier quand on parle de parole ou de Parole, que ce soit en contexte de pratique ecclésiale (prédication, liturgique, rapport à la société globale, etc.) ou en contexte herméneutique (n'en déplaise à certains, le rapport au texte ne saurait se réduire à la mise en avant d'un "message" à transcoder en "français courant", mais pas non plus à celle d'une pure interpellation, "kérygmatische": les réalités des structurations humaines n'y trouvent pas leur compte).

26 "Kairos II", in: *Christianisme et socialisme, Oeuvres 2*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Université Laval, 1992, p. 260 s.

centralement, comme dirait Tillich, à quelque réduction "prophétique" que ce soit, moraliste, spiritualisante ou intellectualiste. Mais s'il n'y a pas à mon sens de religion sans image, cela tient aussi à ce qui se trouve inscrit au coeur de notre tradition chrétienne et qui peut se récapituler sous le maître mot d'*incarnation*. Le terme a sa validité christologique au premier titre bien sûr, mais il présente également une portée plus globale, le moment christologique cristallisant des données et une trame qui tout à la fois le débordent et le situent²⁷.

1. Pas de vérité humaine, et donc pas de vérité croyante hors d'un registre de l'image

Une théologie à même le monde

Tenir qu'il n'y a pas de religion sans image, c'est donner place, concrètement, à la dimension culturelle de l'homme et, par delà, aux complexités de la vie qui la sous-tendent. Ce que fait Tillich, on le sait. Du coup, la théologie ne saurait se définir, principiellement et sans reste, comme interprétation ou intelligence déployée d'"un ensemble révélé spécifique"²⁸. Tant son champ de travail et de réflexion que son objet d'interrogation propre sont plus larges. D'où notamment ses liens, nécessaires aux yeux de Tillich, avec une "philosophie de la religion"²⁹, ainsi qu'avec une histoire ou une science des manifestations religieuses. Mais, bien comprise, la théologie ne saurait pas non plus être définie comme la discipline attachée à "un objet particulier, situé parmi d'autres, que nous appelons Dieu"³⁰. C'est que son "objet", justement, ne saurait être circonscrit et isolé comme tel: il ne se donne qu'indirectement, au coeur des "formes", culturelles, qui sont de part en part historiques, humaines et contingentes. Elles sont même profondément ambivalentes, pouvant être requises, alternativement, pour le meilleur comme pour le pire, pour donner lieu à l'expression du sacré ou du démoniaque, de l'ultime ou de la profanation.

On connaît la perspective de Tillich, s'il n'y a pas de religion sans forme - et donc hors culture -, le religieux a pour sa part trait au "contenu"³¹, terme sur lequel il ne faut pas se méprendre: le contenu est ce qui vibre derrière ou au coeur des formes, ce qui proprement s'investit dans la forme et fait même qu'il y a forme, aussi vrai que si le moment des formes a son importance pour Tillich, il ne saurait être autonomisé et se développer selon ses forces propres seulement. Témoin ce qui peut définir le style d'une époque et qui se retrouve dans des registres tout à fait divers, par delà les contraintes propres aux logiques de ces registres (plastiques, architecturaux, musicaux, sociaux, métaphysiques, etc.)³².

Que la perspective de Tillich touchant l'imbrication culture et religion, forme et contenu, soit ici radicale indique bien le fait que le religieux soit spécifié comme expérience de l'inconditionné faite au coeur des choses, aux prises avec elles dans leur radicale contingence (leur stricte existence renvoyant à l'abysal), et alors en rapport à l'"expérience du néant absolu"³³. Absence de registre propre et caractère radicalement indirect de la manifestation de sacré, d'absolu ou d'inconditionné³⁴, telle est la double donnée à tenir. En outre, précise Tillich, c'est ce qui est toujours à nouveau extérieur aux formes religieuses actualisées qui permet une nouvelle expression de leur vérité: "seule la conjonction avec les fonctions de la culture extra-religieuse donne au principe religieux la capacité d'exister"³⁵.

27 Cf. mon petit livre *Corps et esprit*, Genève, Labor et Fides, 1992. Doctrinalement, je tiens que le christologique s'inscrit en "alliance" (Calvin le met particulièrement en évidence, cf. mon *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 1990) et, par delà, au coeur des rapports de l'homme au *créé*.

28 *La dimension religieuse de la culture*, *Oeuvres 1*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Université Laval, 1990, p. 32.

29 Cf. *ibid.* et *Philosophie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 1971.

30 *Oeuvres 1*, p. 32.

31 *Ibid.*, par exemple p. 37 s., 40 et *Oeuvres 2*, p. 265.

32 *Oeuvres 1*, p. 56.

33 *Ibid.*, p. 35.

34 Le "contenu" est lié à une "attitude" "par rapport à la réalité en général". Il touche à "la saisie la plus profonde de la réalité", *ibid.*, p. 57.

35 *Ibid.*, p. 35.

Tillich donne corps ici, en toute radicalité et conséquence, à une position qui refuse quelque dualisme que ce soit (parce qu'il refuse tous les supranaturalismes, anciens et modernes, qui peuvent s'y greffer ou s'y cacher), sans tomber bien sûr pour autant dans un simple "naturalisme" (historiciste, anthropocentrique, séculariste, etc.). Son modèle s'organise plutôt autour des maîtres mots d'*immanence* (traversée d'un mouvement d'"auto-transcendance") et d'*extase* (reprise *via* don et discontinuité)³⁶. Dans ses notes explicatives données en introduction à la troisième partie de sa *Théologie systématique*, Tillich parle à ce propos d'une "troisième voie". Il la caractérise par des formulations de saveur augustinienne: Dieu n'est ni "à côté des choses", ni "au-dessus": "il est plus près d'elles qu'elles ne le sont d'elles-mêmes". Ce qui suppose que le monde soit bien affirmé comme "substantiellement indépendant du fondement divin"³⁷ et qu'il soit en même temps, au plus intime, provoqué à être, à sortir ainsi de lui-même, à se dépasser pour être accueilli ou se retrouver, *via* extase justement.

Pour notre propos, j'aimerais souligner ici l'indépendance du monde. Autrement exprimé: sa consistance propre, son autonomie et sa matérialité³⁸. Moment incontournable pour Tillich. Qui empêche de comprendre la fameuse corrélation entre questions du monde et réponses de la foi ou de la théologie comme stricte mise en rapport de deux termes, simples en eux-mêmes³⁹. Le point a également ses effets en doctrine: c'est lui qui, à mes yeux, fait qu'il y a finalement chez Tillich comme une nécessité du passage par l'aliénation (voire par le péché) au coeur de l'extériorité et pour lui donner corps. Mais c'est la même affirmation forte de l'indépendance du monde qui fait, à mon sens toujours, que le moment de la figuration - un moment proprement esthétique donc - apparaît également indépassable. Contingence du monde et représentation s'appellent l'une l'autre et renvoient l'une à l'autre. Ne pas pleinement reconnaître l'une, c'est ne pas pleinement faire droit à l'autre.

Quelques enjeux inscrits à l'arrière-plan historique ou généalogique

La position de fond sur laquelle campe ici Tillich est à la fois expressément post-kantienne et liée à ce qui se noue au coeur du romantisme allemand. Or, on sait que, dans ce contexte-là, art et religion ressortissent tout à la fois à un destin lié et à une mise en parallèle ou un rapport qui présente des différences instructives⁴⁰. Arrêtons-nous y brièvement.

A l'ombre d'une mise en cause des constructions rationnelles du monde, finalement trop anthropocentriques, trop optimistes et trop sûres d'elles-mêmes, l'art et le religieux viennent ici à l'avant-scène comme lieux où peut se déchiffrer la vérité humaine: le *religieux*, par delà toute position supranaturaliste, extrinsèque ou hétéronome (par-delà aussi tout pur rationalisme⁴¹); l'*art*, par delà tout paradigme d'une stricte imitation, imitation d'un modèle, imitation du beau. Sur les deux faces domine plutôt l'idée d'un "dévoilement de l'existence"⁴² qui se donne *via* rupture ("saut périlleux" dit Jacobi) à l'égard des dogmatismes comme des rationalismes, et au gré d'une cristallisation particulière qui s'impose comme totalité tout à la fois finie, irréductiblement matérielle et complexe⁴³. Ce dévoilement - ou cette "révélation" - est lié à une expression du réel dans des formes positives, religieuses et artistiques, qu'il faut savoir lire et déchiffrer. Le romantisme, c'est en effet la redécouverte d'un rapport

36 Dans le contexte qui intéresse le présent colloque, les deux termes sont mis en avant à propos de l'expressionnisme, *ibid.*, p. 52.

37 *L'Existence et le Christ*, p. 18 s.

38 J'ai souligné ce point dans ma contribution "Le divin par delà l'opposition entre la nature et l'esprit" au neuvième congrès de l'Association Paul Tillich d'expression française, reprise in: *Penser la foi*, Paris, Cerf-Assas, 1993, p. 683-694.

39 Cf. Les précisions de TILLICH dans la même introduction citée *supra*, p. 24-28 et *Théologie systématique IV. La vie et l'Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 127. Voir également ma contribution "Faire face aux pluralités religieuses", in: *Interpréter* (Hommage à Claude Geffré), Paris, Cerf, 1992, p. 205 s.

40 Cette double problématique traverse ou hante tout l'"idéalisme allemand".

41 Ce dernier est souvent le renversement d'un supranaturalisme effectif ou imaginaire.

42 Friedrich JACOBI, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Aubier, 1944, p. 289.

43 Irréductible à toute procédure analytique.

au cosmos (l'"univers") qui "passe l'homme", la mise en avant de l'intuition et de la sensibilité, la validation des traditions effectives, concrètes, contingentes et particulières (elles peuvent se retrouver à la racine de programmes politiques principiellement commandés par l'idée de communauté) et la (re)naissance d'une posture foncièrement herméneutique⁴⁴.

A l'arrière-plan, je l'ai dit, se tient Kant. Pas seulement le Kant critique de la métaphysique classique ou de théologies trop ecclésiastiques; Kant aussi comme théoricien du "sublime"⁴⁵. S'y présente en effet une transcendance du monde par delà les continuités de l'espace et du temps (par delà aussi l'alternative du plaisir et de la peine), irréductible à ma raison et à ma maîtrise (Kant parle d'extase, de force et d'emprise irrésistible), trace d'un surgissement et marque de mort ou de disparition. Je suis tout à la fois subjugué et porté plus avant ("élevé").

Le romantisme - et par delà, Tillich, aussi vrai qu'il en garda toujours une certaine fascination - donne dès lors attention, selon des conjonctures justement variables, aux effectivités artistiques et religieuses en ce qu'elles surmontent les contradictions et les apories de notre condition humaine en les donnant à voir. Moment irréductible au *Logos*, au savoir et à la raison (comme d'ailleurs à la morale); j'ajouterais: irréductible à la prédication. L'art et la religion cristallisent un accomplissement (fini mais assumé), ils y donnent forme et permettent dès lors, ou suscitent, un nouvel accomplissement. On sait la quête récurrente non seulement d'une nouvelle mythologie, de Schelling à Nietzsche par exemple, mais également d'une oeuvre d'art nouvelle, totale, sur le modèle d'oeuvres antiques mais inscrite cette fois en modernité (cf. exemplairement Hölderlin ou le projet d'une "nouvelle Bible" chez F. Schlegel, mais on trouve un écho de cette attente ou de cette nostalgie jusque chez Troeltsch⁴⁶).

Art et religion condensent quelque chose de la vérité de notre condition que le strict savoir ne saurait atteindre par lui-même, raison pour laquelle le savoir devra justement se faire *réflexif*, reprise dite "systématique" mais seconde, ce à quoi a également donné lieu le romantisme et dont nous dépendons tous jusque dans l'*Organon* de notre savoir théologique⁴⁷. C'est sur cet axe qu'il faut entendre les termes d'Esprit chez Hegel, voire de Concept, ou d'Identité chez Schelling, ce qui on le sait n'a rien à voir ni avec un moment simple⁴⁸, ni bien sûr avec un "a priori".

Mais dire qu'art et religion condensent quelque chose de la vérité peut aller loin. Est-ce avancer par exemple qu'ils sont la vérité *en tant qu'art et religion* (sous cette

44 Sur ces différentes facettes, cf. en théologie protestante, exemplairement, Friedrich SCHLEIERMACHER, dès ses *Discours*. Cf. aussi Robert LEGROS, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980 (l'auteur parle notamment, p. 113, d'"une nouvelle conception de l'articulation qui se noue entre transcendance et immanence").

45 Sur ce point je renvoie à la contribution de Patrick EVRARD dans le présent recueil. On sait que la réflexion à ce propos revient actuellement, cf. par ex. *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988 et Marc RICHIR, *Du Sublime en politique*, Paris Payot, 1991 et "L'expérience du sublime", *Magazine littéraire*, Paris, avril 1993, p. 35-37.

46 Cf. Ernst TROELTSCH, *Religion et histoire*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 196 (c'est également la dernière page de son grand ouvrage consacré à l'historicisme, *GS III*). Sur les rapports de Tillich à Troeltsch, cf. le texte de TILLICH, *Oeuvres 2*, p. 215-224 et Paul CORSET, "Le sacrifice de l'inconditionné au conditionné. Début de la réception de l'oeuvre de Troeltsch par Tillich, in: *Histoire et religion chez Ernst Troeltsch* (P. GISEL éd.), Genève, Labor et Fides, 1992, p. 315-332.

47 On renverra ici à F. SCHLEIERMACHER, tant en rapport à l'université dans son ensemble (cf. "Pensées de circonstance sur les universités de conception allemande" (1810), in: *Philosophies de l'université*, Paris, Payot, 1979, p. 253-318) que pour ce qui touche spécifiquement la discipline théologique (cf. son *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, à paraître sous le titre *Organon théologique*, Genève, Labor et Fides).

48 Par delà les différences de tonalité et d'horizon intellectuel, je ne comprends pas toujours l'opposition parfois faite parmi les commentateurs de Tillich entre une perspective "existentialiste" (américaine surtout) et une vue "idéaliste" (allemande surtout), sauf à mécomprendre l'arrière-fond de Tillich du côté du romantisme et de l'idéalisme allemands justement, singulièrement de Schelling.

forme et en ce statut), donc que la vérité de l'homme n'est pas entièrement traductible en raison ou en discours? Faut-il radicaliser, avec Nietzsche, et tenir que l'art révèle l'"essence de la vérité" à savoir qu'il y a toujours mensonge et donc rien "derrière" le sensible? Faut-il valoriser le moment de l'*oeuvre*, contre la dissémination ou la seule temporalité finie et mortelle⁴⁹, et ouvrir alors sur la valorisation d'un moment proprement esthétique mais qui en reviendrait, par delà le romantisme historique, au *sublime*, sublime qu'attesterait justement l'expressionnisme et qui pourrait trouver des prolongements ou des reprises dans l'École de Francfort et dans certaines réflexions des plus contemporaines?

Mais par delà et surtout, pour notre propos en tout cas, se pose également la question de savoir jusqu'où va l'analogie de statut entre art et religion? A écouter ce qui se déploie dans la conjoncture évoquée, née à partir de Kant et vibrant derrière Tillich, il me paraît que s'annonce une *spécificité de l'art* (elle m'intéresse et peut nous concerner au premier titre) qui ne va pas sans critique à l'égard du religieux, en sa forme chrétienne en tout cas. Nietzsche, souvent allégué par Tillich, l'a d'une certaine manière poussée au paroxysme (mais l'axe critique en cause dépasse ses textes). En deux mots: seul l'art dirait le fond tragique du monde, tragique qui ne peut justement que requérir une expression et une figuration esthétiques. Or, le monde est tragique; en clair et en l'occurrence: le monde est irréductible à tout anthropocentrisme, celui qui se noue avec la soi-disant supériorité de l'homme moral (on rappellera que Tillich se positionne toujours contre la ligne du néo-protestantisme venant se condenser dans la théologie de Ritschl, lui préférant l'héritage de Schelling, une ligne qu'on dira, dans son vocabulaire qui peut prêter à équivoque, plus "ontologique"⁵⁰), celui qui vient se condenser au coeur de la proclamation du salut (j'indiquerai dans mon second point les échos de cette thématique chez Tillich au coeur de son déploiement christologique). Les enjeux sont importants: ils ne touchent à rien d'autre qu'à une propension sacrificielle à faire l'économie du monde et des corps (propension nihiliste et réactive selon Nietzsche). Théologiquement (spirituellement et ecclésialement), quel discours tenons-nous sur le monde comme tel, dans sa contingence et son irréductible - nécessaire et heureuse - extériorité? Tel est ici, pour une part, l'enjeu.

Expressionnisme, engagement concret et esprit sacerdotal

Contingence du monde et représentation (esthétique) s'appellent l'une l'autre. Si Tillich privilégie une attention accordée à l'expressionnisme⁵¹, c'est, me semble-t-il, parce qu'il y voit un moment particulièrement apte - à son époque - à donner forme à ce complexe de fond. "Synthèse du romantisme et de Nietzsche", écrit Tillich⁵², l'expressionnisme casse avec tous les "individualismes"⁵³ comme avec tous les dualismes; il touche à quelque chose de plus originaire (plus "primitif" écrit Tillich, élémentaire au sens de la "nature" pourrait-on dire aussi, ou "réaliste"⁵⁴), mais *via*

49 On peut renvoyer ici à la contribution de R. SCHARLEMANN, dans le présent recueil; par delà et plus globalement, on renverra également à Paul Ricoeur. Sur cette problématique, en rapport critique au romantisme et renouant avec Kant, cf. Jean-Marie, SCHAEFFER, *L'art de l'âge moderne*, Paris, Gallimard, 1992.

50 Parmi ses maîtres, Tillich est plus proche de Troeltsch que, justement, des représentants de l'École ritschlienne, Adolf von Harnack ou Wilhelm Herrmann par exemple; est-ce là aussi ce qui lui fait marquer sa distance à l'égard de Barth et de Bultmann, plus héritiers de Herrmann justement?

51 *Oeuvres 1*, p. 53, TILLICH parle d'une "«naissance de la religion à partir de l'esprit de l'art», annoncée par l'expressionnisme".

52 *Ibid.*

53 Cf. "Le renversement de l'individualisme en faveur des entités infra-individuelles", *ibid.*, p. 51; "Le simple monde présent, qui est divisé en individus, est nié" et "l'amour est universel, cosmique, justement parce qu'il affirme et embrasse tout ce qui est réel", p. 42; "La défaite de l'individualisme", p. 193; "Le coeur de l'intuition moderne et expressionniste du monde se trouve «dans la conscience de l'unité de tout être»", p. 52, mais voir aussi la critique d'un panthéisme trop conciliant, p. 54 et 56 (cf. aussi l'*index* du volume, sous "Panthéisme, panthéiste").

54 *Oeuvres 2*, p. 267 (cf. également les *index* du volume et du tome 1).

révolte ou "révolution"⁵⁵, "extase", création singulière⁵⁶, ce qui intègre notamment passion et éros⁵⁷, par delà toute "domination" "bourgeoise", "rationnelle" et "morale" (lieu de "finitude auto-suffisante"). Il y a là un "dépassement intérieur des choses par elles-mêmes", contre tous ceux qui veulent avoir l'esprit "sans rupture avec l'existence immédiate" ou "comme idéalisation"⁵⁸.

Pour caractériser le Tillich des années vingt, j'ai parlé, outre l'attention vouée à l'expressionnisme, d'engagement. Au coeur du monde, de ses expressions séculières, de ses données politiques, de ses formes culturelles diverses. Tillich dessine globalement ici les traits de ce qu'il appelle justement un "théologien de la culture", qui n'est pas intéressé par une "continuité ecclésiastique", dès lors et ainsi distingué d'un "théologien d'Église"⁵⁹. L'intérêt pour l'expressionnisme et la lecture qu'il en fait disent une face de ce type de théologien et de ce programme. L'engagement dans le "socialisme religieux"⁶⁰ signalerait une autre face.

Je voudrais simplement souligner ce qui commande ici la position assumée: refus d'accorder un "caractère d'absoluité" à aucun moment de la tradition religieuse, "même pas au moment historiquement fondateur" d'une part (héritage classique du "néo-protestantisme"⁶¹, recueilli notamment chez Ernst Troeltsch), mais refus en même temps de concevoir "abstraitement son principe religieux" et de devoir du coup laisser toute "réalisation concrète" au seul "développement culturel"⁶². Le point me paraît décisif et de forte pertinence aujourd'hui (tout particulièrement en protestantisme francophone); c'est à mon sens celui qui sépare dès les années vingt, Tillich de la "théologie dialectique". Le texte "kairos II" l'illustre tout particulièrement. Dans la thématique même, que condense le titre⁶³, avec ce que le mot connote de renvoi à un "destin"⁶⁴; dans le détail de l'explicitation aussi. C'est ainsi que Tillich parle de la "théologie dialectique" comme donnant lieu, en fin de compte, à une "simple négation du temps", à un "Non abstrait": "elle ne critique pas le temps de manière concrète", "elle ne connaît pas de symbole pour les forces démoniques de notre temps". Cela est, dit Tillich, de "conséquence fatale". La force effective d'une prophétie - ce qu'est bien, pour le meilleur, la "théologie dialectique" - dépend finalement de son "degré de concrétude" et de son insertion dans les données du "temps présent". "Il serait bien préférable (...) que la théologie dialectique s'engage dans la situation historique concrète, qu'elle ait le courage de la décision et qu'elle se place ainsi sous le jugement, *de manière concrète et non seulement dialectique*. (...) elle ne devrait pas (...) perdre l'audace du Non *et du Oui concrets*"⁶⁵. Rapporté à notre problématique: la théologie dialectique escamote finalement les contraintes, les exigences et les promesses de la contingence du monde, au profit de la seule proclamation du Dieu tout-autre; et elle se montre incapable - non désireuse d'ailleurs - de proposer des symboles situés, réellement articulés sur la chair du monde et faits de cette chair même (elle sera d'ailleurs conduite à se méfier de toute symbolique historique concrète, incarnée, plus encline qu'elle est à y dénoncer la possible idolâtrie et l'idéologie qu'à y reconnaître une expression de la transcendance).

Un mot encore, avant de quitter mon premier point. Il est propre à illustrer une nouvelle fois l'attention de Tillich au concret et tout particulièrement aux conditions réelles d'effectivité d'une part, à un ordre figuratif et esthétique de l'autre. Le point peut

55 *Oeuvres 1*, p. 191.

56 *Ibid.*, p. 31, 61, 191 (une création donnant lieu à "irruption").

57 *Ibid.*, p. 42 (et *index*, racine éros)

58 *Ibid.*, p. 191-193.

59 *Ibid.*, p. 46.

60 Sur ce point, cf. notamment le texte "kairos I" (1922), in: *Oeuvres 2*, p. 157 ss.

61 Sur ce point et quant aux enjeux de fond, la tradition chrétienne devrait à mon sens montrer son accord (c'est le mystère même, central, du christianisme, certes à méditer et à se réapproprier toujours à nouveau, cf., synthétique et bref, mon *Corps et esprit* déjà signalé).

62 *Ibid.*, p. 46.

63 Voir déjà "kairos I" (textes de 1922 et 1948); pour notre propos, p. 127 s.

64 Cf. *Oeuvres 2*, p. 259.

65 *Ibid.*, p. 258 s., je souligne.

surprendre au premier abord. Il est profondément cohérent, me semble-t-il, avec ce que nous avons vu et mis en évidence jusqu'ici.

Tillich milite pour une "théologie de la culture". En rupture avec les continuités strictement religieuses ou ecclésiales, et s'inscrivant en pleine pâte humaine à chaque fois. C'est la cristallisation d'une veine prophétique (protestataire et, bien comprise, appelant à de nouvelles inscriptions au coeur du présent). Or, Tillich n'entend d'aucune façon dévaloriser l'esprit qu'il appelle "sacerdotal", et dont il fait plutôt l'autre pôle d'une tension nécessaire et fructueuse. "L'éternel ne vient pas dans le temps seulement à travers l'esprit prophétique, mais aussi à travers l'esprit sacerdotal. Le principe sacerdotal est le principe porteur et maternel en même temps que la chaleur cosmique dont seule la concentration peut conduire aux tensions et aux éruptions prophétiques". C'est, poursuit Tillich, "ce qui abrite la substance"⁶⁶. Sa cristallisation, en Occident, est tout particulièrement catholique. On le sait, Tillich valorise ici le moment sacramentaire, tout à la fois symbolique et en rapport aux profondeurs du cosmos, à l'encontre d'une profanation réductrice, unidimensionnelle, à laquelle le protestantisme donne souvent lieu⁶⁷.

Voilà pour les différents volets que je voulais évoquer (l'intérêt pour l'expressionnisme; l'engagement concret au coeur du temps; une démarcation significative à l'égard de la théologie dialectique), volets qui circonscrivent le type "théologien de la culture" adopté par Tillich, mais à quoi s'ajoute le contrepoint d'une défense de l'esprit sacerdotal. A chaque fois se dit la nécessité du moment esthétique en et pour la théologie, moment que j'ai par ailleurs situé en fonction d'un enjeu qui se profile à partir du romantisme (l'esthétique comme corollaire d'une vision "tragique" du monde).

2. En écho et confirmation: la christologie comme moment esthétique

Plusieurs des traits dont nous avons vu l'importance chez le Tillich des années vingt, et qui touchent aux enjeux liés au moment esthétique, se retrouvent au coeur de sa christologie de 1957. On comptera notamment ici un regard porté sur une irréductibilité du réel qui conduit à recourir au terme de destin (c'était déjà le cas dans les années vingt) et une valorisation de l'image ou de la figure, détour obligé et fécond.

A mon sens, se confirme là une perspective théologique pour laquelle il n'y a pas de vérité humaine hors l'insistance du réel et des corps, leur opacité, leur résistance et la provocation qui en sourd. En matière religieuse comme ailleurs, c'est le réel et non la pure parole qui ébranle, et c'est au coeur du réel aussi que se tisse l'existence.

On sait combien nettement Tillich souligne une donnée de base du christianisme, à savoir que le nom "Jésus-Christ" est l'énoncé d'une confession tendue et proprement instauratrice, associant un nom individuel, historique (Jésus), et un titre ou une figure de dimension plus globale (Christ)⁶⁸. Tillich en tire, de façon particulièrement nette, encore, les conséquences qui s'ensuivent: le christianisme n'en appelle pas à un "important personnage historique et religieux", mais intègre à sa référence originare l'"accueil" de la vérité, la marque d'une "image" ou le "témoignage"⁶⁹; et Tillich de souligner que Jésus est le Christ seulement "pour nous", laissant "ouvertes d'autres voies pour la manifestation de soi divine avant et après le continuum historique auquel nous appartenons" ⁷⁰.

66 *Ibid.*, p. 262.

67 *Ibid.*, p. 263.

68 Cf. *L'Existence et le Christ*, p. 122.

69 *Idid.*, p. 123 et 130. P. 139, on peut lire: "la foi ne peut garantir que son propre fondement, à savoir la manifestation de cette réalité qui a engendré la foi. Cette réalité est l'Être Nouveau qui surmonte l'aliénation existentielle et par là rend possible la foi. C'est cela seul que la foi peut garantir, parce que sa propre existence s'identifie avec la présence de l'Être Nouveau. La foi elle-même est la preuve immédiate (...) de l'Être Nouveau dans et sous les conditions de l'existence" (cf. aussi p. 132).

70 *Ibid.*, p. 125.

La position peut apparaître assez radicale dans son propos; sur le fond pourtant, elle devrait être acquise⁷¹. Mais quoi qu'il en soit des précisions que l'on pourrait souligner ou apporter ici, pour notre propos, c'est la suite du développement qui m'importe. A commencer par le refus de suivre Bultmann qui "identifie la signification de Jésus avec celle de son message: Jésus appelle à une décision". Non, rétorque Tillich, on ne montre pas ici "comment l'exigence de se décider (...) peut être accomplie. La situation d'avoir à se décider reste toujours une situation qui se situe sous la loi". Et Tillich d'en appeler au "symbole" opposé à la seule "exigence"⁷². On renverra de même au refus adressé à Kierkegaard qui tire des prémisses rappelées ci-dessus qu'"il est suffisant pour la foi chrétienne d'affirmer purement et simplement que dans les années 1 à 30 Dieu a envoyé son Fils". Là contre, Tillich plaide pour "la dimension *concrète* de l'image que le Nouveau Testament donne de l'Être Nouveau" (souligné par l'auteur). "Ce n'est, poursuit-il, que si l'existence est surmontée de façon concrète et dans ses multiples aspects qu'elle est réellement surmontée". Et d'en appeler à une "analogia imaginis", une "image qui médiatise la puissance transformante de l'Être Nouveau", en régime "indirect" donc. Tillich conclut: "ce fut une image qui a créé (...) l'Église et le chrétien, et non une hypothétique description de ce qui pourrait se trouver derrière l'image biblique". Cette image a une "puissance créatrice"⁷³. On est alors là - comme avec l'expressionnisme justement mentionné en cette même page - non en régime d'individualité historique, mais de participation à une réalité qui nous dépasse et dont on peut vivre.

J'ai jusqu'ici parlé du statut de ce qui est, en christianisme, proposé comme référence originare. De ce qui institue la foi ou l'être croyant au coeur des contradictions de notre condition humaine et aux prises avec elle. J'aimerais m'arrêter, pour terminer, sur certains des traits de cette image christologique mise en avant. Ils vont confirmer, à leur manière, mon propos global.

Par delà l'insistance sur la réalité des tentations du Christ⁷⁴ - et les risques liés aux expressions disant "l'absence de péché chez Jésus"⁷⁵ -, Tillich traite d'un aspect central du Christ en le plaçant à l'enseigne de "la polarité de la liberté et du destin"⁷⁶. "L'élément de destin dans l'image du Christ est pris très au sérieux par le Nouveau Testament" écrit Tillich à juste titre. "Il n'est pas isolé, il est le maillon central d'une chaîne de révélations divines"⁷⁷. Il y a un destin, pour Jésus comme pour chacun. Donc, un dépassement de l'individualité et des seules décisions (le salut ne saurait dépendre "de la décision contingente d'un homme individuel", fût-il Jésus confessé comme Christ). Une telle perspective de fond est valable "en Adam" comme "en Christ": "personne ne peut défendre (...) l'idée absurde que la situation humaine universelle ait sa cause contingente dans la décision fautive d'un individu. De même la manifestation du Christ est à la fois liberté et destin"⁷⁸.

Quand Tillich interprète la passion du Christ, il n'hésite dès lors pas à parler de tragique ("le tragique de la vie"). D'abord, l'attitude des dirigeants de la nation ne saurait être ramenée à une "faute religieuse et morale". Ensuite, le sentiment d'avoir été abandonné de Dieu va prendre "place dans la totalité de l'image [de Jésus comme Christ]", de même que la figure, "providentiellement nécessaire", de Judas⁷⁹. J'ajouterais pour ma part - mais c'est ici strictement dans la même ligne - la méditation

71 Elle s'accorde avec la tradition, si on veut bien se rappeler et méditer que la théologie traditionnelle a rejeté "l'idée absurde que le *Logos* aurait été absent de la vie divine lorsqu'il était présent dans l'histoire", *ibid.*, p. 138.

72 *Ibid.*, p. 131.

73 *Ibid.*, p. 140 s.

74 *Ibid.*, p. 154 ss.

75 *Ibid.*, p. 153.

76 *Ibid.*, p. 156 (je modifie un peu la traduction, notamment pour homogénéiser avec les choix faits dans le volume IV de la *Théologie systématique: la vie et l'Esprit*).

77 J'ai souligné les enjeux liés à ce point en soulignant l'insertion pour le déploiement et la structure de l'alliance chez Calvin, cf. *supra*, n. 6.

78 *Ibid.*, p. 157.

79 *Ibid.*, p. 159 s.

du "Christ fait péché" amorcée dès l'apôtre Paul⁸⁰. Les questionnements incessants et sans réponses d'une conscience pieuse ou, de fait, morale (où se tapit un anthropocentrisme dénié) tombent dès lors, écrit Tillich, que l'"on admet franchement que le conflit entre Jésus et ses ennemis fut un conflit tragique". A l'inverse, "si Jésus comme Christ avait été un Dieu se promenant sur terre, il n'aurait été ni fini, ni impliqué dans le tragique. Il aurait apporté un jugement dernier (...), sans ambiguïté". Mais un tel jugement est lié, justement, à "la transformation de l'ensemble de la réalité" ⁸¹.

Voilà la perspective christologique à laquelle donne forme une attention accordée au moment esthétique en théologie et pour la théologie. Cette attention peut contribuer à guérir la théologie (et singulièrement la théologie chrétienne) de ses tentations propres, et lui permettre en même temps de redécouvrir et d'approfondir le mystère même auquel elle renvoie.

Pierre GISEL
Faculté de Théologie. Université de Lausanne.

80 Je l'ai souligné dès le chapitre 6 (à l'enseigne de l'"accomplissement") de mon *Croyance incarnée*, cité *supra*.

81 *Ibid.*, p. 160 s.