

Structuration protestante et profanité Les deux contributions de Paul Tillich au mouvement de Berneuchen

*Benoit Mathot**

Résumé

En 1928 et en 1931, Paul Tillich va participer au Mouvement liturgique de Berneuchen. Ses deux contributions porteront sur la problématique sacramentaire, ainsi que sur la question de l'ecclésiologie. Dans cet article, nous montrerons comment ces deux thématiques ont en commun de déployer la question de la structuration protestante.

Mots-clés : Berneuchen, sacrement, nature, structuration, Eglise

Protestant Structuration and Profanity Both Contributions of Paul Tillich to the Berneuchen Movement

Abstract

In 1928 and in 1931, Paul Tillich is going to participate in the liturgical Movement of Berneuchen. His both contributions will concern the sacramental problem, as well as the question of the ecclesiology. In this article, we shall show how these two themes have in common to spread the question of the protestant structuration.

Key words: Berneuchen, sacrament, nature, structuration, Church

Estruturação protestante e profanidade As duas contribuições de Paul Tillich ao movimento de Berneuchen

Resumo

Em 1928 e 1931, Paul Tillich participa do Movimento litúrgico de Berneuchen. As duas contribuições dele dizem respeito à problemática sacramental, assim como à questão da eclesiologia. Neste artigo, mostraremos como essas duas temáticas compartilham a preocupação de desdobrar a questão da estruturação protestante.

Palavras-chave: Berneuchen, sacramento, natureza, estruturação, Igreja

* Benoît MATHOT est docteur en théologie (Université Laval et IPT Montpellier) et titulaire d'une double maîtrise en philosophie et en sciences des religions de l'université catholique de Louvain (Belgique). E.mail benoitmathot@yahoo.fr.

Cette contribution a pour projet de montrer la manière dont Tillich va déployer, au sein du Mouvement liturgique de Berneuchen, la problématique, très présente dans son œuvre, de la structuration protestante. Lors des rencontres de Berneuchen, cette problématique sera envisagée par lui à partir d'une double entrée : d'une part, à partir d'une réflexion d'ordre sacramentaire sur l'articulation de la nature et du sacrement, et d'autre part, à partir d'une réflexion plus ecclésiologique, sur l'Eglise et la société humaniste. Dans un premier temps, je m'attacherai donc à déployer ce qu'il faut entendre par cette expression « structuration protestante ». Ensuite, je dirai quelques mots du Mouvement de Berneuchen et de la manière dont Tillich s'y est intégré avant d'en prendre ses distances. Dans un troisième et quatrième moment, j'envisagerai ses deux contributions au Mouvement, avec une analyse des textes « Nature et sacrement », et « L'Eglise et la société humaniste », écrits respectivement en 1928 et 1931. Enfin, je terminerai ces réflexions par quelques éléments de conclusion qui reviendront sur l'ensemble du chemin parcouru dans le but d'en tirer un bilan.

La problématique de la structuration protestante

La préoccupation de Paul Tillich pour la problématique de la « structuration protestante » se retrouve très tôt dans son œuvre, en particulier lorsqu'il s'interroge sur la spécificité du protestantisme dans ses rapports avec le catholicisme. Cet intérêt tillichien pour cette question peut surprendre dans l'univers du protestantisme, ce dernier s'étant en effet toujours construit dans un jeu de tensions entre ce qui l'instaure et ce qui le conteste. Comme l'écrit Tillich, dans un article de 1929 portant le titre évocateur de « Structuration protestante »¹ : « Nous nous demanderons comment se constitue une structuration inextricablement liée à une protestation contre elle-même, comment l'unité de la structure et de la protestation peut à son tour devenir une structure » (TILLICH P., 1929, p. 81).

Cette manière de poser le problème éloigne d'emblée Tillich de la théologie dialectique, en pleine expansion à cette époque, mais qui ne faisait retentir que le « non inconditionné » que Dieu fait retentir sur la culture, sur le monde, et sur l'Eglise. Aussi, si Tillich reconnaît volontiers que la force de cette protestation dialectique a « sauvé le protestantisme », et qu'il fait de

¹ Il est intéressant de constater que cet article traitant de la structuration protestante se situe chronologiquement entre les deux contributions de Tillich au Mouvement de Berneuchen.

cette position dialectique un éloge appuyé, en y voyant la tâche première de la théologie « pour longtemps encore », il n'en demeure pas moins qu'il faut aussi envisager les choses autrement, en tenant ensemble une protestation *et* une structuration, cette dernière devant précisément servir de fondement à la protestation. La question que pose Tillich devient alors : « Quel type de structure permet que surgisse cette protestation et comment cette protestation peut-elle former une unité avec cette structure ? » (TILLICH P., 1929, p. 82). Il s'agit de prendre en compte le pôle de la structuration, sous peine que celle-ci n'échappe à la protestation², ou encore que la protestation ne se structure que sur un versant doctrinaire, ce qui lui empêcherait de voir que la protestation porte aussi sur elle-même.

Structure de grâce et profanité évangélique

Cet oubli de la problématique de la structuration du protestantisme a produit pour Tillich des conséquences « de plus en plus désastreuses, parce qu'elles encouragent un rétrécissement toujours croissant, un isolement et un durcissement du protestantisme, parce qu'elles l'empêchent de faire leur juste part aux efforts qu'exige notre situation » (TILLICH P., 1929, p. 84). Dès lors, il s'agit bien d'unir dans une structure le moment de la protestation et le moment de la structuration. Tel est le postulat défendu par Tillich pour approcher le protestantisme, ainsi que la voie dans laquelle il va engager sa réflexion. Cette structure générale, qui englobe à la fois la protestation et la structuration, Tillich la nomme « structure de grâce » :

Lorsque la protestation que le protestantisme ose élever contre chaque réalité sacrée et profane se concrétise avec autorité, lorsqu'elle veille à défendre l'inconditionnalité de l'inconditionné contre toute réalité existante qui essaie de se faire appeler inconditionnée, lorsqu'elle ne critique pas une réalité existante au nom d'une autre réalité existante, mais qu'elle critique toutes les réalités existantes au nom de ce qui dépasse l'être, elle doit alors avoir part à ce qui dépasse l'être, elle doit alors être portée par l'inconditionnalité de l'inconditionné, elle doit alors parler en s'appuyant sur une structure, dont le sens dépasse l'être, dont le sens est l'inconditionné. Nous appelons une telle structure : structure de grâce. Le postulat de toute protestation protestante est une structure de grâce. (TILLICH P., 1929, p. 84-85)

² Il faudra voir comment Tillich range le Mouvement de Berneuchen du côté des tenants d'une structuration qui ne se laissent pas vraiment ébranler par la protestation inconditionnée.

Ce terme de « structure de grâce » est essentiel pour Tillich. Essentiel, il l'est à un double titre : d'une part, il permet de combattre toutes les formes d'intellectualisation de la religion (qui veulent conserver la pure transcendance et la totale inconditionnalité de la grâce), et d'autre part, il permet également de combattre le sacramentalisme (pour qui les structures de grâce qui agissent sur les structures de l'être tendent à faire coïncider ces deux types de structures). Il en résulte que la structure de grâce se donne à connaître dans un paradoxe : elle est à la fois *insaisissable*, car elle ne permet aucune unification avec les réalités existantes, et *visible*, car elle se donne pourtant toujours dans ces réalités existantes, auxquelles elle donne leur « signification transcendante ».

D'un point de vue concret, c'est l'Eglise évangélique qui *devrait* incarner cette structure de grâce. C'est en effet elle qui « doit réaliser l'unité de la protestation et de la structuration » (TILLICH P., 1929, p. 91). Toutefois, si elle doit effectivement accomplir cette mission, la réalité de l'Eglise est bien souvent toute autre, elle qui demeure la plupart du temps une « structure d'être », c'est-à-dire une réalité historique, sociale, institutionnelle, et physique³. Le défi est alors immense, car il en va, là encore, d'un paradoxe à tenir : comment l'Eglise, comme structure de grâce, peut-elle « accueillir en elle-même la protestation contre elle-même ? » (TILLICH P., 1929, p. 91). C'est alors que surgit le pôle de la « profanité », qui représente pour Tillich le lieu où se vit la plus forte opposition à l'union pure et simple (non-paradoxe) d'une structure de grâce et de l'Eglise évangélique. A ce titre, la profanité rend clairement un grand service à l'Eglise évangélique, en l'empêchant de se penser et de se vivre comme le « lieu saisissable et objectif de la grâce ». Formulé autrement, « il appartient à la forme du saisissement protestant de la transcendance de se donner à elle-même le correctif de formes immanentes » (profanes) (TILLICH P., 1929, p. 92-93). En ce sens, la profanité est essentielle à la structuration protestante, et constitue même son premier principe. Tillich ira jusqu'à dire que « là où manque ce rapport, la protestation disparaît » (TILLICH P., 1929, p. 92). On s'en doute,

³ Tillich développera déjà cette idée dans un texte de 1948 : « Selon sa propre affirmation, l'Eglise protestante est une Gestalt de la grâce. Elle réunit la protestation et la forme. Tel est son idéal, mais pas nécessairement sa réalité ». Et Tillich de reposer ensuite la même question : « Comment l'Eglise protestante peut-elle incorporer en elle-même la protestation contre elle-même ? ». Sur ce point, voir : Paul TILLICH, « Le pouvoir formateur du protestantisme », in Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, Cerf/Labor et Fides/PUL, Paris/Genève/Québec, 1995, p. 257.

la caractérisation de cette profanité, qui peut prendre bien des formes, est solidaire du contexte dans lequel elle se donne, c'est-à-dire du présent. A titre d'exemple, à l'époque où Tillich réfléchit cette question, l'un des lieux où s'exprime le plus clairement cette profanité est le socialisme religieux. En ce sens on peut donc affirmer que le deuxième principe de la structuration protestante est que le présent lui donne sa matière⁴.

Lieux d'application pour la structuration protestante

Dans le prolongement de ce qui précède, examinons maintenant quelques lieux d'application possible pour la structuration protestante. Tillich en envisage trois : la connaissance religieuse, l'acte religieux, et la culture dans l'esprit du protestantisme. Sur le front de la connaissance religieuse, Tillich est clair : « seule la base d'une structure de grâce permet la structuration protestante de la connaissance religieuse » (TILLICH P., 1929, p. 96). Cette connaissance religieuse, elle porte avant toute chose sur la réalité qu'elle vient critiquer, mettre en question, et dans laquelle elle vient « s'incruster », dans la mesure où cette réalité « témoigne de ce qui dépasse l'être ». L'enjeu de la connaissance religieuse n'est donc pas d'abord d'analyser les mots et les idées d'une tradition, mais de se centrer sur la réalité, et de la mettre en lien avec ce qui dépasse l'être. Tillich précisera les choses de la manière suivante :

La structuration protestante de la connaissance religieuse n'a pas pour tâche de continuer à traiter les problèmes christologiques ou sotériologiques de la tradition, mais de percevoir et de décrire l'être nouveau devenu visible en Jésus-Christ dans un rapport constant avec la profanité évangélique. (TILLICH P., 1929, p. 97)

Il en résulte des questions qui excèdent forcément les questions théologiques classiques. Tillich nous en donne deux exemples : « Quel est le sens inconditionné qui dépasse l'être et qui se trouve immanent à tout agir historique ? Que se passe-t-il dans notre conscience du temps quand la

⁴ TILLICH P., « Structuration protestante » (1929). In : TILLICH P., *Substance catholique et principe protestant*, Cerf/Labor et Fides/PUL, Paris/Genève/Québec, 1995, p. 95. Enfin, on citera encore (mais sans les développer davantage) deux autres principes, qui gouvernent la structuration protestante : « son éthique réside dans le risque ; et le réalisme croyant lui fournit sa norme ». Et Tillich de conclure : « Toute forme doit correspondre aux quatre principes mentionnés ci-dessus ». (Voir TILLICH P., 1929, p. 95).

manifestation dans l'être de ce qui dépasse l'être l'ébranle et la retourne ? » (TILLICH P., 1929, p. 97-98).

Si l'on envisage à présent la question de la structuration protestante de l'acte religieux, il convient tout d'abord de dire que nous entrons avec lui dans la question du culte protestant. Ce culte a partie liée, lui aussi, avec la notion de structure de grâce : « La structure de grâce se donne une expression particulière et visible dans les actes que le culte incarne » (TILLICH P., 1929, p. 99). Et Tillich de citer l'exemple d'un des temps forts du culte : la prédication de la Parole. Cette prédication, selon le modèle que nous avons présenté, doit en effet avoir ceci de particulier qu'elle fait advenir dans des paroles humaines un événement (ou un sens) qui excède « les paroles dites ou écrites ». En ce sens, « il y a un saisissement pur qui se produit dans des actions, des gestes et des structurations » (TILLICH P., 1929, p. 99), qui ne sont toutefois pas des médiations *nécessaires* pour que se réalise ce saisissement ; ou bien, dit autrement, on retrouve dans la prédication de la Parole, c'est-à-dire dans l'être, un au-delà de l'être, mais qui n'a guère *besoin* de l'être pour se réaliser. Telle est bien l'expression de la structure de grâce, et ce que le culte doit toujours tenter d'exprimer. Or, Tillich constate que les formes qui manifestent dans le culte cette structure de grâce sont, à son époque, de plus en plus remises en question par la profanité. Les raisons de cette contestation sont certes à trouver du côté des principes protestants eux-mêmes, qui ont toujours combattu « l'union de la grâce avec des formes » (TILLICH P., 1929, p. 99), toutefois cette contestation s'explique aussi par d'autres facteurs, parmi lesquels Tillich isole une grave « coupure entre le culte et la réalité du temps présent » (TILLICH P., 1929, p. 99). Dès lors, la tâche de la réforme culturelle consistera à essayer de faire retentir l'écho, au sein de nouvelles réalités plus actuelles, de l'au-delà de l'être. Comme l'écrit magistralement Tillich :

Le culte doit être la forme qui interprète religieusement le quotidien. Il ne s'agit pas de produire de nouvelles liturgies, mais de pénétrer dans ce qui en fin de compte constitue le quotidien, le travail, l'économie, le mariage, l'amitié, la vie sociale, le repos, la réflexion, le sommeil, le silence. Entrer dans la profondeur de tous ces domaines, voilà ce qui donne sa dignité à la structuration culturelle ; on l'oublie trop souvent, parce que ceux qui en ont la responsabilité ne font rien d'autre que de modeler la tradition⁵. (TILLICH P., 1929, p. 100)

⁵ On retrouvera ce même constat en 1948, lorsque Tillich cherchait à définir les contours du « sécularisme protestant » : « C'est la profondeur et non pas l'apparence du temps pré-

Enfin, le troisième lieu d'application de la structuration protestante sera celui de la culture, qu'il s'agira de transformer dans l'esprit du protestantisme. L'enjeu est clairement formulé par Tillich : tenter de transformer la profanité en « profanité évangélique » (ce que Tillich appelait autrefois la théonomie⁶). Cette transformation ne sera possible que moyennant l'accueil de la protestation que la profanité fera contre elle-même. Faisant cela, la profanité acceptera de ne pas « se soustraire à ce qui dépasse l'être et à sa menace » (TILLICH P., 1929, p. 101). De la même manière, elle acceptera également de ne pas « fusionner la structure de grâce et la structure de l'être » (TILLICH P., 1929, p. 101). Car en fin de compte, ces deux voies, bien que différentes en apparence, se rejoignent l'une l'autre, ce qui implique de les refuser.

Le protestantisme peut le faire en plaçant la protestation inconditionnée entre chaque réalité existante et la grâce ; il affirme ainsi la profanité ; et dans la mesure où elle cherche à s'isoler, il la situe sous la protestation afin de la rapprocher en tant que profanité évangélique de la structure de grâce. (TILLICH P., 1929, p. 101)

Procédant de la sorte, la structuration protestante est susceptible de toucher à la sphère de la culture dans son ensemble, en exprimant « le sens transcendant de tout savoir et de tout agir », tout comme « l'interprétation transcendante de la vie en général » (TILLICH P., 1929, p. 102). Tillich insiste sur le caractère fondamental de cette possibilité, n'hésitant pas à affirmer que sans elle, il en résulterait rien de moins qu'une « démonisation de la vie ». Finalement, notre théologien résumera sa position en affirmant que : « La structuration protestante devant la profanité, d'une part, proteste contre la volonté de la réalité existante de se soustraire à la menace de ce qui dépasse l'être, d'autre part, elle indique le sens transcendant de l'être dans toute profanité » (TILLICH P., 1929, p. 102). On s'en doute, se décider pour ou contre cette structuration protestante engagera l'avenir du protestantisme, notamment dans ses rapports avec le catholicisme (qui a une tendance prin-

sent qui joue un rôle décisif. Mais on ne peut pas comprendre la profondeur, la structure dynamique d'une situation historique, par une description détachée du plus grand nombre possible de faits. On doit l'expérimenter dans la vie et dans l'action ». Voir Paul TILLICH, « Le pouvoir formateur du protestantisme », *op. cit.*, p. 259.

⁶ Sur cette notion de théonomie, voir son texte « Sur l'idée d'une théologie de la culture », in Paul TILLICH, *La dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement (1919-1926)*, Cerf/Labor et Fides/PUL, Paris/Genève/Québec, 1990, p. 63-84.

cielle à faire fusionner la structure de grâce et la structure de l'être) et la profanité (qui a plutôt tendance à les disjointre). Les derniers mots de l'article de 1929 sont alors évocateurs de ce qui suivra : « Ou bien nous allons devenir une secte, ou bien nous inaugurerons une nouvelle structure d'être chrétien, qui dépassera la division originelle de l'humanité entre une démonie sacramentelle et un vide profane » (TILLICH P., 1929, p. 102).

Le Mouvement liturgique de Berneuchen

La brève analyse que nous venons de faire à propos de la structuration protestante montre à quel point elle touche à des questions théologiques centrales pour la pensée et l'œuvre de Paul Tillich, mais aussi plus largement pour le protestantisme. Or, cette préoccupation pour la structuration est précisément au cœur des réflexions du Mouvement liturgique de Berneuchen. Tillich pourra ainsi indiquer, au commencement de la première de ses deux interventions à Berneuchen, qu'il consacrait en 1928 à la question du sacramentel, qu'il était « nécessaire de la traiter ici (dans le cadre de la conférence de Berneuch), où l'on se préoccupe plus particulièrement de la structuration protestante, du problème du sacramentel, si fondamental pour cette structuration » (TILLICH P., 1928, p. 105-106).

Le Mouvement de Berneuchen constitue donc pour Tillich l'un de ces espaces théologiques qui travaille la structuration protestante. Il n'est donc pas absurde de penser que les deux interventions tillichiennes au sein de ce Mouvement, qui portent sur le sacramentel et sur les rapports entre Eglise manifeste et Eglise latente, tournent chacune autour de cette question. Toutefois, avant d'aller plus loin dans l'analyse de ces deux contributions en elles-mêmes, il nous faut encore préalablement dire quelques mots du Mouvement de Berneuchen lui-même, ainsi que des rapports que Tillich entretenait avec lui.

Brève histoire du Mouvement de Berneuchen

Le mouvement de Berneuchen a été fondé en 1923 sous l'influence de Karl Bernhard Ritter, qui était pasteur à Marbourg, et de deux autres théologiens : Wilhelm Stählin (qui entrera, avec Wilhelm Thomas, en discussion avec Tillich en 1930) et Ludwig Heitmann. Face à la crise de l'Eglise, qui provoquait un éloignement massif des fidèles, et face aussi à un désir de restaurer les valeurs évangéliques et une certaine forme de vie communautaire, le Mouvement de Berneuchen faisait essentiellement la promotion d'un renou-

veau liturgique. On peut ainsi dire de ce mouvement qu'il est issu « à la fois de la *Jugendbewegung* (des mouvements de jeunesse) et de l'effondrement, du fait de la Première guerre mondiale, du *Kulturprotestantismus* »⁷ (SIEGWALT, 1978, p. 44). Par ailleurs, son but peut être défini de la manière suivante : « restaurer en milieu luthérien l'authenticité, la crédibilité, l'attractivité de la communauté et de l'Église ». Pour cela, le Mouvement de Berneuchen « se proposait de faire de l'Église quelque chose de réel, de vivant, de comblant » afin qu'elle redevienne « une source de vie, une réalité concrète capable d'aider les hommes à modeler la réalité » (MENGUS R., 1978a, p. 295). Dit autrement, il s'agissait, dans un contexte de crise de crédibilité de la foi chrétienne, d'offrir un renouveau théologique, éthique, communautaire, ecclésiologique et liturgique, ce renouveau prenant surtout la forme d'un *retour aux sources* premières et originelles du christianisme.

Pour sa part, le père dominicain Yves Congar soulignera que :

Le mouvement de Berneuchen n'est pas un mouvement de Haute Église⁸ : il représente seulement, par un appel aux principes d'un christianisme luthérien aussi pur que possible, un effort pour ramener aux sources chrétiennes un monde saturé d'*Aufklärung*, de libéralisme et de laïcisme païen. Ce n'est pas à proprement parler à un problème *ecclésiastique* que s'attaque le *Berneuchener Kreis*, mais à un problème éthique, spirituel et apostolique (CONGAR Y., 1937, p. 198-199).

Suivant le père Congar, il est donc évident que l'objectif du Mouvement de Berneuchen consistait davantage en un retour à la « pureté » des sources chrétiennes, qu'en une ouverture vers une orientation nouvelle, qui chercherait à penser le christianisme d'une toute autre manière. Cette orientation développée par le Mouvement de Berneuchen, et qui marquera par la suite son évolution historique, suscitera quelques réactions qui ne seront pas tou-

⁷ Cet article explicite les liens entretenus par Tillich avec le Mouvement de Berneuchen.

⁸ A propos de cette idée de « Haute Église », le père Congar écrit : « nous pensons qu'il y a mouvement Haute Église, et non simplement renouveau liturgico-sacramentel ou renaissance d'un certain sens de l'Église, quand ce qu'on s'applique à restaurer n'est pas simplement une théologie particulière de l'Église - celle de Luther, celle de Calvin - mais la réalité concrète de l'Église, une, catholique et apostolique, *telle qu'elle existe dans l'Église historique* indivise ». Voir CONGAR Y. *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*. Paris : Cerf, coll. « Unam Sanctam », 1937, p. 198.

jours bienveillantes. On le montrera avec Tillich, mais on peut d'ores et déjà noter la réaction sceptique et critique de Dietrich Bonhoeffer, telle qu'elle est reprise dans le témoignage de son ami Eberhard Bethge :

Il (Bonhoeffer) jugeait qu'à Berneuchen on s'activait dans un esprit faussement sérieux autour des choses de la foi pour échapper aux problèmes de l'heure ; on donnait l'impression d'être plus chrétien que tous les chrétiens tout en restant parfaitement indifférents à des questions comme celles du paragraphe aryen, des juifs ou de la confession de foi. Durant le combat pour l'Eglise, ils se sont discrédités. On comprend alors que Bonhoeffer ait pu diagnostiquer là un usage malsain de l'esprit et du Saint Esprit. Un mouvement spirituel peut être aussi trompeur que le Mouvement des Chrétiens pour le National-Socialisme... (MENGUS R., 1978b, p. 54).

On remarque ainsi que ce que reproche Bonhoeffer au Mouvement de Berneuchen, c'est de ne pas tirer toutes les conséquences de la crise du christianisme, et d'accorder en quelque sorte plus de crédit à la lettre du christianisme qu'à son esprit, cet esprit qui enjoignait à cette époque à la théologie de s'engager dans un devoir de résistance et de combat plutôt que de désirer la réhabilitation de l'Eglise, encore plus lorsque ce désir pour l'Eglise s'exonérait de ne pas réagir face aux urgences de l'histoire : la montée du National-Socialisme, ou encore la défense des Juifs.

Les rapports entre Tillich et le Mouvement de Berneuchen

Pour sa part, Paul Tillich fut contacté par le Mouvement de Berneuchen dès 1925, après avoir été repéré suite à son cours de dogmatique donné la même année à l'université de Marbourg. L'année suivante, Tillich, qui adhéra d'abord au Mouvement, deviendra même l'un des signataires du Manifeste de Berneuchen⁹, qui développe les grandes idées et les principales intuitions de ce Mouvement. Voici d'ailleurs ce que Tillich écrira lui-même des années plus tard à propos du Mouvement, et de sa rencontre avec lui :

We were a group of people in the twenties who worked for liturgical enrichment and reform. We threw out the distorted liturgies of the nineteenth

⁹ Pour la traduction française de ce texte, voir WOLFF R. *Vivre l'Eglise pour le monde. Le Manifeste de Berneuchen*. Paris : Concordia – Librairie Protestante, 1982.

century, sentimental hymns of the same kind, and, of course, the very minor painting and so on, and tried to bring a renewal in this respect (ASHBROOK, 1988, p. 96-97).

Tillich adhère donc à l'idée de départ, qui consistait, face à la crise de l'Eglise évangélique, à imaginer un renouveau, notamment liturgique, qui rompait avec les pratiques du passé, et qui la rendait à nouveau digne de la Parole dont elle se revendiquait. Toutefois, le regard que Tillich va poser sur ce renouveau voulu par le Mouvement va peu à peu évoluer, jusqu'à une rupture qui se concrétisera au fil du temps. Dans leur biographie de Paul Tillich, Renate Albrecht et Werner Schübler vont expliquer l'éloignement progressif de Tillich vis-à-vis du Mouvement Berneuchen, et ils vont relever une double raison à cet éloignement :

D'une part, il avait de plus en plus l'impression que le mouvement s'intéressait exclusivement au renouveau liturgique, impression que Stählin estimait non fondée. Et d'autre part, invité à occuper une chaire d'enseignement de la philosophie, à Francfort, en 1929, Tillich n'avait plus le même intérêt pour les problèmes théologiques (TILLICH P., 2002, p. 167).

Du côté du Mouvement de Berneuchen aussi on se souvient de l'arrivée de Paul Tillich. C'est ainsi que Wilhelm Stählin, qui fut l'un des principaux penseurs et instigateurs du Mouvement, reviendra sur les rapports du Mouvement avec Tillich :

Je me rappelle très précisément quelle impression ont fait sur nous à l'époque deux de ses dires : « le dogme est un discours logiquement ordonné, portant sur ce qui concerne tout homme inconditionnellement », et « l'événement objectif n'est pas le mode d'être de ce sur quoi porte notre foi »¹⁰.

Et Stählin de poursuivre : « Les deux énoncés touchaient exactement ce qui nous préoccupait lors de notre « Conférence berneuchenienne » qui, depuis 1923, se tenait au domaine seigneurial de Berneuchen (...), et nous priâmes Tillich de prendre part à notre Conférence » (TILLICH P., 2002, p. 165).

¹⁰ Cette citation de Stählin est reprise par Renate Albrecht et Werner Schübler dans leur biographie de Tillich intitulée *Paul Tillich. Sein Leben*. Ce texte se trouve traduit en français dans le volume Paul TILLICH. *Documents biographiques*. Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/PUL, 2002, p. 99-252. La citation de Stählin figure à la page 165 de cet ouvrage.

Récapitulant en quelque sorte les choses, il écrira encore, à propos de ce qui reliait si étroitement Tillich et les autres membres du Mouvement :

(...) ce n'était pas seulement notre position très critique vis-à-vis de l'Église évangélique, telle que nous nous la représentions alors, mais, avant tout, l'effort en vue d'une compréhension totale de la vie, qui se savait tenu de faire entrer dans la réflexion théologique même les choses du « monde », la corporéité, la nature et les questions de la société (TILLICH P., 2002, p. 166).

Ces rapports de Tillich avec le Mouvement ayant été précisés, il nous faut maintenant envisager les deux contributions de notre théologien à ce Mouvement, et montrer à travers elles comment se décline la problématique tillichienne de la structuration protestante, dont nous avons vu qu'elle était à la fois au cœur de la pensée de notre théologien et des préoccupations des théologiens de Berneuchen. Nous envisagerons ces deux textes par ordre chronologique, en commençant donc par le texte de 1928 intitulé « Nature et sacrement », et en terminant par les textes (de Tillich, Stählin et Thomas) touchant à la question de l'Église et de la société humaniste. Ce mode de fonctionnement chronologique permettra ainsi d'articuler, dans un premier temps, la structuration protestante à une problématique strictement religieuse (sacramentelle), et dans un second temps, à une problématique davantage liée à la profanité (aux rapports entre l'Église manifeste et l'Église latente).

Première contribution : la théologie sacramentaire de Paul Tillich

Comme une longue tradition théologique nous l'apprend, le protestantisme entretient un rapport particulier avec les sacrements, qui sont souvent perçus par lui comme le lieu d'une objectivation de la présence de Dieu, et donc comme une forme toujours possible d'idolâtrie et de dénaturation qu'il s'agit de combattre. Comme l'écrit Tillich :

La protestation de la Réforme ne signifie-t-elle pas une opposition fondamentale au système sacramentel du christianisme ? On peut comprendre chacun des aspects de la critique protestante comme une attaque de l'esprit prophétique contre l'objectivation et la démonisation sacramentelles (TILLICH P., 1928, p. 105).

Cette méfiance – voire cette franche opposition – au système sacramentel connu néanmoins quelques variantes dans l'histoire du protestantisme. Que l'on pense par exemple au débat qui opposa Luther et Zwingli sur cette question en 1563. On remarque alors, sur certains points, que Luther était moins catégorique que Zwingli, à qui il reprochait justement une opposition « insoutenable au niveau religieux », mais sans pour autant que lui-même ne développe une véritable théologie sacramentelle. Aussi est-ce dans le prolongement de ce débat déjà ancien que Tillich vient reposer, pour son époque, la question du rapport du protestantisme au sacrement.

Tillich s'inquiète en effet de la montée en puissance d'un mouvement anti-sacramentel au sein de l'Église luthérienne. Comme il le relève : « La situation ecclésiale actuelle se débat à nouveau avec le même problème. Plusieurs pasteurs, qui ont la capacité de voir la réalité comme elle est, notent avec inquiétude la *mort des sacrements*. On ne voit pas de courants qui vont dans le sens contraire, même en théologie » (TILLICH P., 1928, p. 105). Quel est alors pour Tillich le nœud du problème ? Quel risque ferait courir cette négation du sacrement ? Pour lui, il y a aurait une continuité inévitable et dangereuse entre la fin des sacrements, la fin du culte, et la fin de l'Église. Tirer sur le premier fil entraînerait inévitablement, en bout de course, la destruction de l'Église elle-même. Aussi est-ce pour prévenir cette situation que Tillich entend initier une réflexion nouvelle sur le sacrement, une réflexion qui entend également reposer les conditions de la structuration protestante.

L'axe de lecture qui permet à Tillich de reposer cette question de la structuration protestante est ici celui des rapports entre le sacrement et la nature. La première partie de son exposé, qui se propose d'analyser les sacrements, se découpe alors en trois sections, qui comprennent une analyse du baptême, une analyse de la Cène, et une analyse de la parole sacramentelle. Quant à la deuxième partie, qui s'interroge sur la nature, elle précise d'abord quelles pourraient en être les différentes conceptions, puis ensuite en propose une interprétation historique et réaliste. Enfin, une troisième et dernière partie, plus brève, conclut l'ensemble des réflexions tillichiennes par une réflexion sur l'essence du sacramentel. J'évoque maintenant chacune de ces parties, avant d'envisager la manière dont la structuration protestante est ensuite reposée par Tillich à partir de la problématique de l'Église et de la société humaniste.

Une analyse des sacrements

Tillich commence donc son texte « Nature et sacrement » en réfléchissant sur le baptême, qui est sans doute le sacrement qui pose le mieux la question du rapport entre le sacrement et son élément naturel. Pour Tillich, il y a en effet deux éléments dans un sacrement : un élément naturel (ici de l'eau) et la Parole de Dieu, l'un n'allant pas sans l'autre. Ainsi, il n'y a pas à proprement parler de sacrement lorsqu'il n'y a que de l'eau, et pas non plus de sacrement lorsqu'il n'y a que la Parole de Dieu. Toutefois, cela entraîne inévitablement une série d'épineuses questions théologiques. Par exemple : « Que veut dire *simplement de l'eau* ? Si l'eau comme telle est *simplement* de l'eau, pourquoi alors l'utiliser pour baptiser ? La *Parole de Dieu* ne suffirait-elle pas sans l'eau ? » (TILLICH P., 1928, p. 106). Derrière ce faisceau de questions, on peut déceler que la question centrale soulevée par Tillich consiste à s'interroger sur la signification de l'élément naturel dans le sacrement.

Le pôle de l'élément naturel

A cette question, Tillich propose trois hypothèses de réponse. La première hypothèse « donne une interprétation *symbolique* » de l'élément naturel. Selon cette hypothèse, l'élément naturel symbolise quelque chose (une purification, une noyade, etc.) qui est mis « en rapport avec l'enseignement à propos du baptême : la mort à l'ancien, à l'impur ; la naissance au neuf, au pur » (TILLICH P., 1928, p. 106). Autrement dit, l'interprétation symbolique pose que l'acte sacramentel illustre « par une image sensible un contenu conceptuel déjà exprimé par la parole » (TILLICH P., 1928, p. 106), mais avec une interchangeabilité de l'image illustrant l'idée, c'est-à-dire sans qu'il n'y ait de « rapport nécessaire et intrinsèque entre le baptême et l'eau » (TILLICH P., 1928, p. 107). Au fond, on utilise de l'eau pour symboliser le baptême, mais il pourrait tout aussi bien être symbolisé par la sortie hors d'une caverne. Cette première hypothèse symbolique est donc clairement rejetée par Tillich.

Une deuxième hypothèse propose alors une interprétation *ritualiste* de l'élément naturel. Toutefois, là aussi, il n'existe qu'un « rapport accidentel » entre cet élément naturel et le sacrement. En effet, ce rapport accidentel reposerait seulement sur un « commandement de Dieu ». Comme l'explicite Tillich : « A cause de cet ordre divin, l'eau, aussitôt qu'elle entre dans le rite qui accomplit le baptême, acquiert sa force sacramentelle » (TILLICH P., 1928, p. 107). Toutefois, cette hypothèse est également rejetée par Tillich,

précisément car elle n'établit pas, elle non plus, de « rapport intrinsèque et nécessaire entre le baptême et l'eau ». Reste alors une troisième hypothèse.

Cette troisième hypothèse propose une interprétation *réaliste* de l'élément naturel. Selon cette approche, l'eau du baptême est, précisément en tant qu'eau, investie « d'une bonté, d'une qualité, d'une puissance », qui l'habilite à devenir « porteuse d'une puissance sacrée et ainsi à devenir un élément du sacrement » (TILLICH P., 1928, p. 107). Se retrouve dès lors ce rapport intrinsèque et nécessaire que recherchait Tillich, et qui valide et « justifie le sacrement comme tel ». Nous verrons plus loin que cette interprétation réaliste de la nature est une constante dans le rapport de Tillich au sacrement, et que chaque élément naturel composant le sacrement peut et doit être interprété à partir de cette catégorie réaliste.

Il en va ainsi pour le baptême, mais également pour la Cène, qui « a pour sens l'appropriation sacramentelle du corps exalté du Christ » (TILLICH P., 1928, p. 108). Le sacrement de la cène mêle lui aussi des éléments naturels (du pain et du vin) et la Parole de Dieu. Il existe certes des différences entre ces deux sacrements (par exemple, dans la cène, le fait que l'élément naturel soit présenté sous une forme transformée par le travail de l'homme, ou encore le fait que deux éléments naturels représentent le corps du Christ), mais globalement, la même grille d'analyse peut leur être appliquée. C'est ainsi que Tillich va rejeter une interprétation symbolique du pain et du vin. Il écrit : « On ne peut pas contester la relation symbolique du pain et du vin avec le corps et le sang. Cette conception ne mène pourtant pas bien loin » (TILLICH P., 1928, p. 109). Pourquoi ? Parce que si elle symbolise bien le « processus historique de la mort du Christ », elle ne représente nullement « le corps exalté du Christ », qui est pourtant le cœur du sacrement de la Cène. Ce sera donc précisément pour toucher ce point que Tillich va déployer son interprétation réaliste de l'élément naturel. Il écrit en effet que « la conception réaliste tente de soutenir que le pain et le vin représentent la puissance naturelle constituant le corps [du Christ] » (TILLICH P., 1928, p. 109-110). Cette interprétation n'est toutefois envisageable que si l'on reconnaît que « les puissances agissantes en ces éléments et figurées par eux ne représentent cependant pas seulement symboliquement, mais aussi réellement, la puissance transcendante de la nature, le corps du Christ » (TILLICH P., 1928, p. 110). On le voit, Tillich accorde une importance décisive à cette interprétation réaliste de l'élément naturel : « Nous ne pouvons comprendre la sacramentalité de la Cène et le rôle essentiel de ces éléments qu'à partir d'elle » (TILLICH P., 1928, p. 110).

Le pôle de la parole

Nous venons de voir comment Tillich envisageait le pôle de l'élément naturel dans le sacrement, mais qu'en est-il maintenant du pôle de la parole ? Le point de départ de la position de Tillich sur cette question est le suivant : « la parole est aussi, par un de ses aspects, objet de la nature » (TILLICH P., 1928, p. 110) (elle est en effet souffle et son). C'est pourquoi nous ne serons pas étonnés d'apprendre qu'en tant qu'objet naturel, « la parole peut aussi entrer dans un processus où elle devient porteuse de la puissance transcendante, c'est-à-dire où elle acquiert une portée sacramentelle » (TILLICH P., 1928, p. 110-111). Toutefois, si la parole peut effectivement être considérée comme un objet naturel, force est de reconnaître qu'elle n'est pas non plus qu'un son ou un souffle, mais qu'elle porte aussi en elle un sens, un « contenu de sens ».

Bien sûr, on pourrait tout à fait faire abstraction de ce contenu de sens, pour n'envisager la parole que dans sa dimension de matérialité, c'est-à-dire de souffle et de son. « On attribue alors tout le pouvoir, toute la signification, toute la force de pénétration au contenu de sens que pourraient aussi bien exprimer d'autres paroles » (TILLICH P., 1928, p. 111), et se produit alors une « interchangeabilité fondamentale ». Toutefois, c'est précisément cette hypothèse qui est rejetée par Tillich, et cela au nom de l'hypothèse réaliste qu'il ne cesse de déployer :

Mais on peut aussi considérer qu'il y a une union du son et du contenu de sens telle que *la puissance naturelle de la parole devienne porteuse de sa puissance de sens, de sorte que l'une ne soit pas possible sans l'autre.* (...) On reconnaît alors son aptitude à un usage sacramentel. (TILLICH P., 1928, p. 111).

Pour illustrer la justesse de son propos, Tillich va alors faire référence aux paroles sacramentelles « que l'on prononce dans la célébration des sacrements et aussi celles qui disent l'absolution » (TILLICH P., 1928, p. 111). Selon lui, ces paroles unissent en elles, de manière intime et inextricable, le mot et le sens, de telle sorte que le seul fait de les prononcer dégage « une puissance qui les rend porteurs de la puissance transcendante » (TILLICH P., 1928, p. 111). Il s'agit là de ce que Tillich appelle un « réalisme sacramentel de la parole [qui refuserait] alors aussi bien le ritualisme, qui ramène les paroles à des commandements, que le symbolisme qui réduit les paroles à des signes vides » (TILLICH P., 1928, p. 111).

En conclusion de cette première section, qui analysait les deux pôles des sacrements et de la parole, nous pouvons donc indiquer que l'analyse tillichienne a bien perçu le fait que « seule est en mesure de correspondre à leur nature ou à leur essence la conception réaliste. Seule cette conception permet d'aller au-delà d'un matériel et de mots sacramentels contingents et permutables » (TILLICH P., 1928, p. 112). Toutefois, une question demeure, et non des moindres : celle de la conception de la nature qui est impliquée par cette forme de réalisme qui voit une « relation intrinsèque entre la nature et l'élément sacramental ». Ce sera précisément sur cette question que s'ouvrira la seconde partie de son texte, à laquelle viendra également s'arrimer la question de la structuration protestante.

Une analyse de la nature

Tillich indique d'emblée qu'il cherche à construire une conception « réaliste et historique » (TILLICH P., 1928, p. 113) de la nature, inscrivant ainsi cette dernière dans le sillage qu'il trace depuis le début. En effet, seule une réflexion poussée sur le concept de nature est en mesure de sauver la possibilité du sacrement, et avec lui la légitimité et le droit à l'existence de l'Eglise elle-même. Pour construire cette approche réaliste, Tillich se propose de considérer la nature de manière assez générale, en l'occurrence ici sous son aspect matériel, comme « existence dans l'immédiateté » (TILLICH P., 1928, p. 113), et non sous son aspect formel ou théologique. Une fois ceci posé, il va alors encore une fois avancer à tâtons, en proposant une série d'hypothèses interprétatives qu'il va parfois partiellement accueillir, et parfois refuser.

Quelques hypothèses d'interprétation

La première hypothèse interprétative a tendance à voir dans la nature un lieu magique et sacramental. C'est une conception de la nature qu'il rattache aux « peuples de la nature » qui se situent à un « stade primitif des peuples cultivés ». Ce qui est mis en jeu, c'est alors l'existence, au cœur de la nature, d'une force « qui procure aux choses et à leurs éléments, au corps et à ses parties, une puissance sacrale » (TILLICH P., 1928, p. 113). Il en résulte une absence de séparation entre les sphères du sacré et du profane, qui conduit à ce que Tillich appelle un « pansacramentalisme » (TILLICH P., 1928, p. 113), à propos duquel il écrit :

Cette conception de la nature a un caractère magique, parce que la maîtrise technique de la réalité ne se réalise pas fondamentalement en s'adaptant aux formes des choses selon les lois de la nature, mais par les effets d'une force magique, le « mana », d'une essence agissant directement sur une autre, sans faire le détour d'une structuration rationnelle (TILLICH P., 1928, p. 113).

Toutefois, une telle approche de la nature échoue inévitablement pour Tillich, et cela en raison du fait qu'il existe toujours un écart entre les lois de la nature et la maîtrise technique de la réalité. Aussi est-ce dans le prolongement de cette insuffisance qu'il propose une deuxième hypothèse, celle d'une conception « rationnelle et objective » (TILLICH P., 1928, p. 114) de la nature. Cette hypothèse a l'avantage de créer des « choses au sens propre », mais elle a par contre le désavantage de ne pas accorder de puissance à la nature. En quelque sorte, elle la dépotentialise, la soumet à la seule sphère objective. Dès lors, comme l'écrit Tillich : « La nature ne peut jamais être porteuse de la puissance transcendante ; elle peut tout au plus en donner une image et y renvoyer. Il n'existe aucun lien entre l'immédiateté et la sainteté » (TILLICH P., 1928, p. 114). Il en conclut alors qu'une telle approche ne peut elle aussi qu'échouer, du fait qu'elle nie une part « de primordial, une structure et une puissance de soi » (TILLICH P., 1928, p. 114).

Une troisième hypothèse soulevée par Tillich consiste en une conception « biologique et vitaliste » de la nature. Tillich en donne une définition intéressante : « La conception biologique et vitaliste de la nature constitue une réaction profane à la dépotentialisation physique de la nature » (TILLICH P., 1928, p. 114). Grâce à elle, il y a bien un retour de la puissance dans la nature, une repotentialisation des choses du monde, mais cela se fait au prix d'une cacophonie désordonnée, sans cap ni direction.

Cette philosophie vitaliste redonne à la nature sa puissance, mais une puissance sans forme, un élan insensé, un romantisme du chaos. Parce que seulement naturaliste, cette intuition globale n'a rien conservé des éléments sacraux de l'intuition primordiale. Il lui manque ce qui exige, ce qui donne sens, ce qui, dans la conception rationnelle, résonne pour le moins dans la foi en une loi de la nature (TILLICH P., 1928, p. 115).

Une telle forme de puissance sans forme, qui n'est que pure volonté de puissance, n'est pas pour Tillich une puissance véritable, mais une puissance « impuissante », ce qui la disqualifie à ses yeux, et ouvre le champ à une quatrième hypothèse interprétative, que Tillich appelle l'interprétation

« occulte » de la nature. Il s'agit, ici encore, de repotentialiser la nature, non plus cette fois de manière profane, mais sacramentelle. Les tenants de cette approche renouent donc avec des niveaux de réalité hors de portée de la pensée scientifique et biologique, et tout serait ici parfait si Tillich ne relevait toutefois cette insuffisance :

La conception occulte s' imagine percevoir immédiatement la transcendance dans la perception des objets supérieurs. Ces objets ne seraient pas sacramentels, mais ils porteraient naturellement la puissance transcendante. Le réalisme sacramentel de l'interprétation occulte de la nature a un caractère matérialiste. L'occultisme reste sur le terrain de la conception objective et rationnelle de la nature, qu'il essaie de dépasser (TILLICH P., 1928, p. 116).

Après cette nouvelle impasse interprétative, Tillich va encore creuser sa conception de la nature avec une cinquième hypothèse, celle de « l'interprétation symbolique et romantique » de la nature. Cette interprétation a ceci de particulier qu'elle se démarque des autres interprétations, non pas en tant qu'elle veut repotentialiser la nature, mais en tant que cette repotentialisation se joue cette fois au niveau de l'esprit. Tillich parlera alors d'un « pansymbolisme » (TILLICH P., 1928, p. 116). Cette approche

part plutôt de l'esprit, et elle interprète symboliquement la nature comme une parabole de l'esprit. Elle conduit parfois à des intuitions animistes primordiales, elle recherche le subjectif et ce qui tient de l'âme dans la nature. Elle veut donner aux choses de la nature la puissance de l'esprit subjectif (TILLICH P., 1928, p. 116).

Toutefois, cette approche reste encore insuffisante, et Tillich va même plus loin, lorsqu'il la qualifie « d'arbitraire et de fantaisiste ». La raison de son refus de lui donner du crédit tient au fait que cette interprétation ne supprime pas la dépotentialisation physique de la nature, mais qu'elle se limite à y « ajouter une interprétation subjective ». C'est donc fort de tous ces essais et tâtonnements que Tillich va proposer la voie qui lui semble la plus apte à fonder « une nouvelle théorie du sacrement » (TILLICH P., 1928, p. 116) : la voie réaliste. Et pour la déployer, Tillich va s'inspirer de Goethe, et dans une moindre mesure de Schelling.

Un réalisme historique de la nature

Le point central de cette approche réaliste de la nature consiste à dire que « l'objectivité de la chose est en même temps sa puissance » (TILLICH P., 1928, p. 117). Toutefois, l'option réaliste implique que l'objectivité ne s'atteint nullement là où les autres approches pensaient l'atteindre, comme par exemple dans le lieu de l'empirique, dans le lieu de l'occulte, ou encore dans le lieu de l'analogie. Ce que propose Tillich vise en réalité un niveau plus fondamental, celui de l'être. Comme il l'écrit lui-même : « La puissance de la chose [ici naturelle] ne s'atteint qu'au niveau de l'être qui précède la division entre objectivité et spiritualité, donc au niveau où l'être est non divisé et pas encore objectivé » (TILLICH P., 1928, p. 117). Un « être » qui doit être envisagé, selon Tillich, comme « contenu signifiant », c'est-à-dire comme « une puissance qui est en même temps une objectivité » (TILLICH P., 1928, p. 117). C'est à ce point que vient s'arrimer ce qui, pour lui, relève de la théologie sacramentaire : « Si nous avons la possibilité de percevoir la puissance que portent objectivement des choses de la nature, nous serions capables d'en comprendre la signification comme élément sacramentel » (TILLICH P., 1928, p. 117). Et Tillich de surenchérir un peu plus loin : « Ce réalisme dans la conception de la nature fournirait le fondement adéquat au réalisme de la conception sacramentelle dont nous avons besoin » (TILLICH P., 1928, p. 117).

À ce stade, on pourrait croire que Tillich est enfin arrivé au terme du cheminement qu'il s'était donné pour objectif. Or, tel n'est pas encore le cas. Car en effet, s'il a bien dégagé de la nature une conception réaliste qui lui permettra de reposer positivement la question du sacrement et de sa légitimité, Tillich doit aussi faire face à un soupçon : faire des éléments naturels en eux-mêmes les porteurs de la puissance transcendante ne revient-il pas à investir ceux-ci d'un caractère démonique (c'est-à-dire possiblement idolâtre) ? C'est pour répondre à cette objection que Tillich indique que le réalisme de la nature doit encore devenir un « réalisme sacramentel », ce qui nécessite un pas de plus, celui de « la notion historique du salut présente dans l'Évangile » (TILLICH P., 1928, p. 117). En effet, « c'est seulement dans la mesure où la nature peut nouer des liens avec l'histoire qu'elle peut entrer avec sa propre puissance dans le sacrement, et devenir porteuse de la puissance transcendante » (TILLICH P., 1928, p. 117-118). Dit autrement, ce sera le lien existant entre les éléments naturels présents dans le sacrement et l'histoire du salut qui ôtera à ces éléments de la nature « leur aspect démonique » (TILLICH

P., 1928, p. 118). C'est ce qui explique que dans l'explicitation de sa sixième hypothèse, Tillich propose maintenant une conception « réaliste *et historique* de la nature » (TILLICH P., 1928, p. 118).

Sur la base de cette nouvelle appellation « réaliste *et historique* », on pourrait alors se demander s'il n'est pas incompatible (ou en tout cas téméraire) de penser l'articulation entre « nature » et « histoire » ? Ne sont-ce pas deux registres fondamentalement inarticulables ? De prime abord, en effet, cette articulation est loin d'être évidente, mais néanmoins Tillich nous invite à l'optimisme. Pour cela, il nous propose « d'inclure la nature dans l'histoire », tout en indiquant que la nature nous suggère elle-même une telle approche. Car certes la nature (et avec elle les formes biologiques et psychiques) peut être perçue comme un « cercle » (par exemple à partir du modèle inspiré par le rythme des saisons, qui reviennent d'années en années), mais également comme une « ligne » qui avance dans le temps. On trouve en effet dans la nature, « non seulement des événements qui se répètent, mais aussi une histoire unique et orientée dans une direction. Il y a une histoire de l'atome et une histoire des astres. Il y a un devenir macroscopique et un devenir microcosmique qui n'ont pas la forme d'un cercle et qui vont vers l'avant » (TILLICH P., 1928, p. 118).

Tout l'effort consistera maintenant à connecter très étroitement cette forme d'histoire avec « l'histoire perçue comme histoire du salut, [c'est-à-dire] avec le lieu où pour nous le sens de l'homme se vit et s'accomplit » (TILLICH P., 1928, p. 118). Et Tillich de citer la figure du mythe qui, parvenant à réaliser l'unité entre histoire humaine et histoire cosmique, peut à ce titre nous servir de modèle. Dans le cas du mythe, en effet, « la nature reçoit une puissance historique qui dépasse sa puissance naturelle », alors que dans le même temps cette puissance historique « ne se trouve pas en dehors, mais solidaire du processus naturel », ce qui lui confère aussi une « puissance cosmique ». Si l'on transpose maintenant ce modèle aux rapports unissant l'histoire et l'histoire du salut, on pourra dès lors affirmer que l'histoire est également en mesure de recevoir une puissance de salut qui dépasse sa seule puissance historique, mais une puissance de salut qui ne se trouve pourtant pas en-dehors de l'histoire, mais au contraire solidaire de cette dernière. On pourra d'ailleurs noter la proximité existant entre cette conception de l'histoire du salut et ce que Tillich avance à la même époque à propos de la révélation, qui est perçue par lui comme l'irruption de l'inconditionné au cœur du conditionné, une irruption qui brise les formes du conditionné, mais tout en se montrant également solidaire de lui.

Un exemple

Pour illustrer son propos relatif à l'interprétation réaliste et historique de la nature, Tillich cite une série d'exemples, dont nous ne reprendrons que celui qui nous semble le plus marquant : celui des mots et de la parole. Ceux-ci sont présentés par Tillich comme des exemples de « processus porteurs du sens de la nature » (TILLICH P., 1928, p. 122). Notre auteur montre en effet qu'il existe différents types de parole, et que ces types de parole se distinguent entre eux à partir de leur capacité à nouer la « puissance » du mot en lui-même avec le « contenu de sens » de ces mots. À l'une des extrémités de cette approche, on trouve la conception magique indienne de la parole, qui s'actualise par excellence dans le terme « *Om* », qui est un mot sacré. « On sépare ici la puissance du contenu de sens qui est ou bien totalement absent ou bien caché (...) Le mot magique est absolument irremplaçable » (TILLICH P., 1928, p. 122). Face à cela, à l'autre extrême, on trouve la « parole technique » bien connue en occident. Une telle parole survalorise le pôle inverse, celui du contenu de sens. C'est ainsi que selon Tillich, l'esperanto est typiquement cet essai visant à créer un langage commun n'ayant pas d'autre but que la compréhension sociale. Dans cette perspective, Tillich insiste encore sur le fait qu'un « tout autre signe pourrait exprimer le même sens » (TILLICH P., 1928, p. 123). Nous sommes ici sur les deux pôles extrêmes de l'axe articulant « puissance » et « contenu de sens ». Entre ces deux positions, on retrouve différentes possibilités de parole : la parole esthétique (mais qui finit cependant par tourner à vide en se centrant sur le seul critère de la beauté du son, au détriment de sa puissance véritable), la « parole remplie d'esprit » (mais qui n'atteint pas pour autant ce que Tillich appelle la « plénitude objective »), ou encore la « nouvelle parole magique », que l'on retrouve par exemple chez des auteurs comme Nietzsche.

Nietzsche a, en fait, compris la puissance de la parole et lui a, dans une large mesure, redonné son importance. Mais parce que le vital et le dynamique ne sont pas le niveau le plus profond de la chose, la parole ne reçoit pas encore chez Nietzsche son accomplissement objectif optimal (TILLICH P., 1928, p. 123).

La possibilité de la parole que choisira Tillich sera, on s'en doute, la parole réaliste, qui prendra concrètement la forme d'une parole prophétique. Toutefois, cette réalisation de la parole réaliste en une parole prophétique

dépend de la capacité de la parole réaliste à atteindre « les profondeurs ultimes des choses ». Dans ce cas seulement, elle devient « porteuse de la puissance sacrale » et peut être qualifiée de prophétique. La parole prophétique peut ainsi être définie comme une parole « qui unit ce qui appartient le plus éminemment à l'essence de l'objet avec une puissance sacrale » (TILLICH P., 1928, p. 123). On voit bien le contraste qui la sépare alors de la pure parole culturelle, qui ne se joue que dans le pôle esthétique, et par conséquent qui demeure impuissante.

Fort de cette appréhension réaliste de la parole, Tillich décrira une nouvelle tâche de la liturgie, qui ne sera pas sans importance pour la compréhension des rapports qui unissaient Tillich et le Mouvement de Berneuchen :

(...) la science liturgique a la tâche fondamentale de faire une recherche systématique des objets de la nature, des situations naturelles et de celles de la parole en rapport avec leur puissance, de redécouvrir autant que possible des chemins disparus, et de travailler à faire prévaloir une nouvelle vision réaliste de la nature pour le présent (TILLICH P., 1928, p. 124).

Derrière cette audacieuse proposition, on voit bien que ce qui est mis en jeu par Tillich touche en réalité à la question d'un nouveau rapport à la liturgie, et *in fine* au sacramentel, travail dans lequel était précisément impliqué le mouvement de Berneuchen, et que Tillich a voulu enrichir à sa manière.

Ce qu'il en est du sacramentel

En guise de conclusion à ce premier parcours berneuchenien, nous allons maintenant ressaisir ce que Tillich a justement voulu dégager en termes de pensée sacramentelle. Il s'agit de la troisième partie de sa conférence, celle qui n'était jusqu'à présent qu'annoncée par petites touches, et qui est sans doute la plus intéressante au regard de notre investigation sur la structuration protestante. Dans cette ultime partie, Tillich définit d'emblée le sacramentel : « Sont sacramentels tous les objets et processus qui permettent de percevoir actuellement dans une réalité existante ce qui dépasse l'être. Percevoir le sacré comme actuel caractérise donc la pensée sacramentelle » (TILLICH P., 1928, p. 124).

Et Tillich de reprendre sa tendance à la typologisation. Dans l'interprétation magique et sacramentelle de la nature, « toute réalité, quelle qu'elle soit, est

fondamentalement sacrée, car on ne distingue pas encore entre le sacré comme divin ou démonique, pur ou impur. Il peut encore y avoir identité de l'impur et du sacré » (TILLICH P., 1928, p. 124). Or, c'est précisément cette immédiateté de rapports entre « sacré » et « actuel » que vient dissoudre la critique prophétique (chère au protestantisme). Avec cette dernière, le sacré devient une exigence, une orientation, et c'est « l'accomplissement de la loi » qui établit une ligne de partage entre sainteté pure et sainteté impure. « Quand il en va ainsi, la nature devient profane, et « le commerce immédiat avec elle n'a plus aucune signification religieuse » (TILLICH P., 1928, p. 124). C'est proprement la fin de la pensée sacramentelle, mais une fin qui ne dissout pourtant nullement sa puissance. En effet, la pensée sacramentelle « ne peut pas vraiment disparaître de la conscience » (TILLICH P., 1928, p. 125), et Tillich se plaît à le souligner dans un contexte théologique où le protestantisme a la tendance de penser qu'il pourrait éventuellement s'en passer. Quant au sacré, s'il n'avait aucune actualité, et s'il ne devait être envisagé qu'à travers le prisme de l'exigence incondi-tionnée, il ne serait plus qu'un sacré abstrait et impuissant. Il faut donc tenter de réconcilier les deux pôles qui s'opposent et semblent s'exclure mutuellement, car « aucune Eglise n'est possible sans des éléments sacramentels » (TILLICH P., 1928, p. 125). On voit clairement se dessiner ici la tension qui à la fois sépare et unit la substance catholique et le principe protestant¹¹.

Pour parvenir à cette forme de réconciliation, Tillich va montrer que la critique prophétique, si elle est absolument nécessaire, doit également maintenir ouverte la possibilité qu'offre la sphère sacramentelle. C'est tout l'enjeu de son texte que d'ouvrir cette voie alternative. Il nous faut alors citer plus longuement notre théologien :

La prophétie vétérotestamentaire, dans sa violente lutte contre le sacramentalisme romain où avait abouti la religion de Yahweh, reste toujours liée à l'idée sacramentelle de l'alliance. De même, la critique protestante du sacramentalisme romain demeure toujours liée à l'Écriture comme expression immédiate de l'être transcendant perceptible en Christ. Toute réalité sacramentelle en sol chrétien et en sol protestant dépend de cet être. On ne pourrait concevoir aucune attitude critique si cet être lui-même disparaissait. Il reste donc aussi en sol chrétien une actualité qui est sacrée, une sphère sacramentelle, une « structure de grâce » (TILLICH P., 1928, p. 125).

¹¹ Ce n'est d'ailleurs pas innocent d'avoir inséré ce texte « Nature et sacrement » dans le volume *Substance catholique et principe protestant*.

C'est d'ailleurs sur la base de cette structure de grâce qu'est possible l'accueil de la nature dans le sacrement, tout comme la reconnaissance de la part sacrée de toute personne. En effet, une personne, si elle est bien un esprit, est également un corps, des organes, de la matière, de la nature, et par conséquent, c'est bien ce tout qui doit pouvoir entrer dans la dynamique de la sphère sacramentelle. Encore une fois, tout ce que vise Tillich consiste à admettre « la puissance de la nature comme porteuse de puissance sacrale » (TILLICH P., 1928, p. 126), et à partir de là, à repenser un rapport du protestantisme au sacrement qui soit plus nuancé, c'est-à-dire critique-prophétique, mais qui soit tout autant capable de reconnaître à l'œuvre la sphère sacramentelle.

Enfin, tout dernier point, Tillich revient sur la situation présente qui le convoque à écrire. Son constat sur ce point est catégorique : « l'existence de l'Eglise dépend de la capacité de la nature d'être sacrement » (TILLICH P., 1928, p. 127). Si cette capacité est niée, on en devine donc les conséquences pour l'Eglise, ce que Tillich redoute. Dès lors, écrire sur ce sujet n'est pas pour lui une coquetterie universitaire, mais une nécessité vitale. Il s'agit en effet de lutter contre un certain supranaturalisme sacramentaire qui objective et réifie la présence de Dieu dans le sacrement, mais également de lutter contre la tendance plus générale visant à se débarrasser du sacrement dans le protestantisme. Pour cela, il s'agira de pouvoir donner une valeur sacramentelle à la réalité, ce qui ne signifie toutefois pas que toute réalité puisse être qualifiée comme telle de sacramentelle, et cela du fait que « la critique prophétique a rompu l'unité immédiate de la réalité et de la sainteté ». Il en résulte dès lors l'existence d'une « sphère sacramentelle spécifique » que Tillich dégage de la manière suivante : si donc le lien immédiat entre réalité et sainteté est brisé, il n'y a plus de pansacramentalisme, et s'il n'y a plus de pansacramentalisme, cela signifie que la réalité ne baigne pas toute entière dans un « Oui » inconditionnel qui lui serait adressé. Tillich écrit à ce propos :

Le « non » qui vient de ce qui dépasse l'être et qui s'étend à toutes les réalités existantes, dans la mesure où elles sont démonisées, revêt concrétude et rigueur parce qu'il y a un lieu particulier où le sacrement se concrétise, où le « non » fondé sur un « oui » reçoit une structure et une puissance d'action¹². (TILLICH P., 1928, p. 127)

¹² On perçoit aussi le lien entre cette idée et celle qu'il développa en 1923 dans sa confrontation épistolaire avec Karl Barth sur l'articulation entre paradoxe critique et paradoxe positif.

Il y a donc bien une sphère sacramentelle, mais cette spécification ne signifie nullement un isolement. Tillich le mentionne justement : « La structure sacramentelle ne se trouve pas à côté du reste de la réalité, mais elle la représente » (TILLICH P., 1928, p. 128). Les éléments de la nature intégrés par le sacrement *représentent* en effet « le sens transcendant de ce qui advient à tous les autres. Ils anticipent ce à quoi tous ont part » (TILLICH P., 1928, p. 127-128). Ce caractère représentatif ne signifie toutefois pas une interchangeabilité des objets sacramentels, mais il illustre que « les sacrements naissent lorsque la puissance d'un objet naturel devient pour la foi véhicule de la puissance sacramentelle » (TILLICH P., 1928, p. 128). Et Tillich de préciser que la réalisation d'une telle hypothèse résulte d'un « destin historique », que l'on pourrait sans doute comparer au destin historique des symboles qui se retrouvent dans le langage religieux.

Toujours relativement à l'actualité qui le convoque à écrire, Tillich indiquera encore qu'il prend la parole dans un contexte protestant qui a eu – et qui a toujours – tendance à relativiser les éléments sacramentels, voire même les deux principaux sacrements (le baptême et la cène), au profit de la seule parole : « Dans le renouveau actuel de la théologie réformée, la parole joue un rôle important alors que les sacrements proprement dit n'en jouent plus aucun » (TILLICH P., 1928, p. 128). Dès lors, il s'agit de « créer une nouvelle situation sacramentelle, de s'ouvrir intérieurement à ce qui se passe dans le sacrement » (TILLICH P., 1928, p. 128). Et de la sorte, on ne peut nier que le sacrement soit également autre chose qu'un démonisme ou une objectivation. En effet, si l'on envisage une investigation sérieuse des puissances de la nature, ainsi qu'une prise de conscience du fait que la parole a aussi un fondement naturel, et que la manifestation dans l'être de ce qui dépasse l'être nous saisit aussi ailleurs que dans la parole, on est en mesure de rendre crédible, sur le sol du protestantisme, un nouveau fondement de la pensée sacramentaire.

Eglise manifeste, Eglise latente et structuration protestante

Après l'étude de cette première contribution de 1928, nous devons à présent analyser la seconde contribution de Tillich au Mouvement de Berneuchen, à savoir son texte « L'Eglise et la société humaniste », qui date de 1931. Ce que ce texte met en jeu, c'est la manière dont l'Église peut (ou non) entrer en relations avec la société humaniste, ainsi que ce que recouvre

précisément la notion d'humanisme chrétien¹³. Il s'agit là d'une question qui est fortement débattue à l'époque, dans un contexte où théologiens libéraux et théologiens dialectiques s'affrontent sur la nature des relations entre la religion et la culture, mais également plus largement entre Dieu et l'humain. En effet, là où les premiers pouvaient concevoir que la religion épouse les formes de la culture, les seconds voyaient une coupure nette entre les sphères transcendante et immanente. Face à cette alternative, Tillich va alors proposer sa propre conception, en évitant toujours la réduction de la question à un choix binaire.

Pour explorer la question des rapports entre l'Eglise et la société humaniste, Tillich va faire le choix de montrer l'influence réciproque qu'ont eues l'une sur l'autre l'Eglise et la société humaniste à travers l'histoire. Il commence par relever les influences de « contenus ecclésiaux » sur la formation de la société humaniste. Il soulignera alors combien fut important le concept chrétien de « création » et la vision du monde qui en a découlé. En effet, si le monde a été créé par Dieu, c'est qu'il est fondamentalement bon. S'en suit un optimisme que Tillich traduit de la manière suivante :

Être et être-bon sont des concepts identiques. Tel est le véritable contenu (*Gehalt*) de la confession de foi chrétienne (...) Parce que la société humaniste a adopté cette position et en a fait le fondement de toute sa conscience du monde, elle ignore fondamentalement toute attitude ascétique envers la matière en tant que matière, au contraire de tout le paganisme. Là se trouvent les racines de l'optimisme de la Renaissance, qui est si peu antique dans son être essentiel, qui représente plutôt l'opposé de la conception antique et tragique du monde (TILLICH P., 1931a, p. 341).

Mais d'autres contenus ecclésiaux auront également une influence décisive sur la constitution de la société humaniste. On notera ainsi, par exemple, le rôle joué par l'idée monothéiste de Dieu (qui a ouvert la voie à « l'unité du sens de tout ce qui est » chère à l'humanisme), l'idée de toute-puissance (c'est-à-dire d'une puissance inconditionnée), l'attitude eschatologique du christianisme (qui a engendré « la considération du monde en tant qu'histo-

¹³ Sur ces différentes questions, voir notre article : MATHOT B. « Religion et culture : l'apport de Paul Tillich au mouvement de Berneuchen ». In : DUMAS M., LEINER M., RICHARD J. *Paul Tillich, interprète de l'histoire*. Münster : LIT, coll. Forum Religionsphilosophie, 2013, p. 151-161.

rique »), sans oublier l'idée chrétienne de l'incarnation, le caractère insondable de Dieu, l'idée de justification, le projet de dépassement de la loi, le concept d'âme, ainsi que le principe de l'amour « en tant que norme principales des relations humaines ». Toutes ces influences sont pour Tillich des contenus ecclésiaux propres au christianisme, mais qui ont eu une influence importante sur la constitution de la société humaniste comme société humaniste.

Toutefois, s'il note bien ce premier mouvement des contenus ecclésiaux sur la société humaniste, Tillich relève dans le même temps l'influence, tout aussi décisive, d'éléments humanistes sur la manière dont l'Eglise est amenée à se penser elle-même. Parmi ces éléments, le principal est sans conteste l'influence majeure qu'exerça sur l'Eglise « le système des catégories à la lumière duquel l'humanisme examine la réalité » (TILLICH P., 1931a, p. 346). L'héritage de ce système aura en effet pour conséquence de définir, à partir d'un point de vue intramondain, les relations entre les êtres humains, les choses et les institutions. Or, cela ne va pas sans poser quelques problèmes lorsque ces catégories sont appliquées à l'Eglise, et cela du fait que l'Eglise se définit plutôt, à la base, à partir de catégories supramondaines et de significations transcendantes. Dès lors, ce qui se produit dans cette rencontre est une contradiction interne entre le contenu (*Inhalt*) et la forme de la sphère religieuse, contradiction dans laquelle la forme relèvera de la sphère objective, alors que le contenu religieux restera lui dans un système de signification différent. Tillich citera d'ailleurs quelques exemples de conséquences résultant de cette évolution, et cela aussi bien dans la sphère théorique, dans la sphère de la connaissance religieuse, dans la sphère de la relation religieuse, que dans la sphère pratique. Dans ce dernier cas,

(...) l'application des catégories objectives servant à penser le monde aux contenus (*Inhalte*) religieux signifie la réduction sociologique de l'action religieuse. La communauté religieuse devient donc un groupe sociologique distinct, où l'on s'occupe d'autres choses que les autres groupes sociologiques. Le groupe religieux a une volonté distincte, qui se soumet à la volonté des autres groupes ou contre laquelle la volonté d'autres groupes peut se soulever (TILLICH P., 1931a, p. 347-348).

C'est donc un vaste mouvement d'objectivation de la sphère religieuse que produit l'application des catégories humanistes à l'Eglise. Aussi, face à cette évolution, tant l'Eglise que la société humaniste vont tenter de réagir,

avec des mouvements réciproques d'attaque et de défense de l'une à l'égard de l'autre.

Le cœur du conflit entre l'Église et la société humaniste touchera, selon Tillich, à la question du transcendant objectif, c'est-à-dire à la légitimité de la sphère supranaturelle. La société humaniste va en effet rejeter ce transcendant objectif qu'elle a pourtant fortement contribué à créer, et cela car « la sphère supranaturelle (...) n'a plus de juste place dans l'interrelation mondaine des choses et des groupes sociaux » (TILLICH P., 1931a, p. 349). Quant à l'Église, elle va elle aussi chercher à se défendre face à ce rejet humaniste de Dieu, d'elle-même, et de l'acte religieux. Pour cela, elle va alors pleinement jouer la carte du supranaturalisme, dans lequel elle va donc peu à peu se laisser enfermer, ce qui la conduira à la situation de crise qu'elle connaîtra à l'époque où Tillich rédige son texte. Tillich indiquera pourtant sur ce point que l'Église a eu raison d'adopter cette attitude supranaturaliste, « dans la mesure où elle doit défendre la signification transcendante de ce qui vient à notre rencontre, et qu'elle ne pouvait le conserver que sous cette forme » (TILLICH P., 1931a, p. 349). Il ne s'agit donc pas de jeter la pierre à l'Église pour son attitude, même si Tillich se désolidarise clairement, et par principe, de cette approche. Il estime en effet que la voie supranaturaliste passe « à côté de la réalité », et qu'elle n'est compréhensible que dans le cadre d'une fausse opposition entre l'Église et la société humaniste.

La double figure de l'Église

Pour pouvoir s'échapper de ce péril dans lequel l'Église est malheureusement tombée, Tillich estime que cette dernière doit éviter deux « techniques de défense » inutiles : la méthode orthodoxe barthienne (consistant donc à faire tenir bon et à renforcer « le monde objectif supranaturel ») et la méthode libérale. Cette dernière a tort en effet d'inviter « la société humaniste à se retrouver dans les concepts et les formes vitales de l'Église, et à les estimer en tant que symboles de sa propre existence » (TILLICH P., 1931a, p. 352). Dès lors, Tillich va proposer une troisième voie, celle d'une double figure de l'Église : « Cette description de la situation conflictuelle entre l'Église et la société humaniste force à concevoir l'Église contemporaine comme ayant une double figure » (TILLICH P., 1931a, p. 352).

Cette idée prend sa source dans un constat : « l'arrière-plan chrétien du point de départ humaniste a pris de plus en plus de recul, jusqu'à s'estomper et devenir inopérant » (TILLICH P., 1931a, p. 352). Toutefois, *a contrario* de ce

qui pouvait être attendu, c'est paradoxalement un « sentiment d'insécurité » qui en résulta pour la société humaniste, et, corrélativement à cela, un désir de sécurité. On est donc loin d'une marche triomphale pour la société humaniste. En effet, l'humanisme a beau avoir perdu son arrière-plan religieux, il n'en demeure pas moins que son triomphe l'a conduit au vide d'une autonomie autosuffisante, privée de toute substance spirituelle, et conduisant à l'angoisse. Toutefois, face à cette situation, Tillich pense qu'il existe une autre voie que celle d'une réaffirmation de l'hétéronomie. Cette autre voie consiste en une « volonté créatrice », c'est-à-dire dans « la volonté de créer des formes de vie et de vérité à partir d'une profondeur nouvelle ». Mais pour cela, poursuit-il, « l'entrée de l'Église dans les formes de la société humaniste serait nécessaire » (TILLICH P., 1931a, p. 354). C'est alors seulement qu'apparaît le fameux concept « d'Église latente », dont on voit qu'il est directement solidaire des objectifs de la structuration protestante.

L'Église latente regroupe « les hommes qui auraient accueilli en eux la réalité chrétienne sous sa forme humaniste, mais qui se situeraient en opposition avec l'Église manifeste » (TILLICH P., 1931a, p. 354). Autrement dit, elle est composée de ceux qui refusent la fausse opposition entre l'Église et la société humaniste, pour reconnaître au contraire, dans la société humaniste, une véritable réalité chrétienne. Le débat se déplace alors et ne se pose plus en termes de choix entre une autonomie autosuffisante qui rejette l'hétéronomie, et une hétéronomie réaffirmée qui rejette l'idée même d'autonomie, mais comme la quête d'une profondeur nouvelle au cœur de la société humaniste. Telle est l'Église latente que Tillich appelle de ses vœux, pour une collaboration nouvelle avec l'Église manifeste. Il appartiendrait en effet ensuite à chaque côté de travailler à un rapprochement en direction de l'autre côté, « de façonner à partir de chacun des deux côtés en vue de l'autre » (TILLICH P., 1931a, p. 355).

Ce positionnement de Tillich ne manquera pas de susciter de franches réserves et de fortes oppositions au sein du Mouvement de Berneuchen, comme en témoignent les répliques de Wilhelm Stählin et de Wilhelm Thomas. Voici en effet ce qu'écrivit Stählin à propos de la proposition tillichienne :

Notre Conférence de Berneuchen ne veut pas et ne peut pas se fermer à cette expérience selon laquelle ce qu'est la communauté, voir ce qu'est l'Évangile, ce qu'est la grâce, peut en partie être saisi de manière plus forte et pénétrante en d'autres lieux qu'à l'intérieur de l'Église instituée et de ses formes de vie.

(...) Mais j'avais jusqu'ici tiré de l'ouvrage de Tillich sur *La situation religieuse de notre temps* une confirmation de notre propre expérience, selon laquelle ces lieux où se met à briller ainsi quelque chose comme la « figure de la grâce » (*Gestalt der Gnade*) étaient justement à trouver là où l'on ne voulait plus de la société humaniste et où les présupposés de tout humanisme – fût-il chrétien – étaient mis en question (STÄHLIN, 1931, p. 364).

Et Stählin d'insister sur le fait qu'il s'agit plutôt de travailler au renforcement de l'Eglise manifeste qu'à la reconnaissance d'une quelconque forme d'Eglise latente. Ce à quoi Tillich répondra lui aussi longuement, dans un article dont le titre provocateur sera « La double figure de l'Eglise » :

La question posée ici [par Stählin] est décisive pour le problème de la double figure de l'Eglise. L'Eglise « latente » se trouve partout sur le sol de la société autonome où la substance chrétienne s'impose à travers des formes humanistes brisées, en contradiction avec le sentiment autonome de la vie, propre à l'humanisme. De telles brèches se présentent là où les références transcendantes de notre existence deviennent négativement et positivement visibles. Cela ne signifie donc en aucune façon que le sentiment de la vie, autonome sans rupture, pourrait comme tel légitimer le verdict d'Eglise latente. Mais encore n'avons-nous que rarement affaire à cette absence de rupture. Certes, les choses ne se présentent pas ainsi que l'apologétique chrétienne voudrait bien les voir, comme si ces brèches étaient un point d'entrée pour « la plénitude de la proclamation chrétienne ». Cette relation est beaucoup plus dialectique : c'est dans la brèche elle-même que quelque chose de positif devient visible, par exemple l'attente du Royaume de Dieu. Et ce quelque chose de positif résisterait avec la dernière énergie à être immédiatement saisi sous la forme de la proclamation chrétienne traditionnelle (TILLICH, 1931b, p. 387).

Tillich terminera son intervention en indiquant qu'il s'agit de se garder de l'attitude qui consisterait à n'envisager l'autre que sous « l'angle de son éventuel retour au bercail ou de son acquiescement final. Il y a là encore une fausse conscience d'absoluité, que mon exposé voulait briser – et briser aussi justement pour Berneuchen » (TILLICH, 1931b, p. 389). On le voit, Tillich prend clairement ses distances avec l'attitude du Mouvement, qu'il finissait par considérer comme étant trop ecclésial.

Conclusion

Au moment de conclure ce parcours, il nous faut encore revenir sur cette notion de structuration protestante pour voir comment elle a irrigué de manière souterraine les deux contributions de Tillich au Mouvement de Berneuchen. Dans notre introduction, nous avons préalablement repris la définition de la structuration protestante développée par Tillich : « La structuration protestante devant la profanité, d'une part, proteste contre la volonté de la réalité existante de se soustraire à la menace de ce qui dépasse l'être ; d'autre part, elle indique le sens transcendant de l'être dans toute profanité ». On a là les deux éléments essentiels de la structuration protestante, que l'on va maintenant tenter de retrouver dans les deux contributions de Tillich à Berneuchen.

Si l'on suit la chronologie des textes, on remarque que Tillich conclut ainsi son texte de 1928 sur « Nature et sacrement » : « On doit découvrir que la manifestation dans l'être de ce qui dépasse l'être nous saisit aussi ailleurs que dans la parole » (TILLICH, 1928, p. 129), c'est-à-dire ailleurs que dans ce qui apparaît comme le lieu naturel de la proclamation chrétienne. Tillich réhabilite en effet des éléments naturels (eau, vin, pain) dans leur légitimité à devenir, sous certaines conditions, les porteurs de la grâce de Dieu. Cette position tillichienne déplace la tendance protestante à ne pas accorder une grande importance aux éléments naturels, qui ne seraient considérés dans sa perspective que comme des éléments finis qu'il ne faudrait jamais confondre avec l'infini lui-même. Toutefois, entre confusion sacramentelle et rupture de toute réalité sacramentelle, Tillich se propose de penser une troisième voie, réaliste et historique, qui fait de l'élément naturel le lieu d'un *passage* vers la manifestation de la grâce de Dieu, qui certes l'excède largement, mais qui néanmoins peut s'y rendre présente. En cela, la contribution de Tillich cherche bien à indiquer « le sens transcendant de l'être dans toute profanité ». Par ailleurs, cette contribution proteste également contre une certaine tendance positiviste, qui n'aurait d'autre fin qu'une dépotentialisation complète de la nature, ainsi que contre toutes les tentatives de repotentialisation magique ou occulte de cette dernière, qui ne seraient toutes que des tentatives visant à « se soustraire à la menace de ce qui dépasse l'être ». En cela, ce texte de 1928 parle effectivement de la structuration protestante, plus particulièrement à partir d'une réflexion intra-religieuse sur la question du sacrement.

De la même manière, dans le texte de 1931 intitulé « L'Eglise et la société humaniste », on constate que Tillich travaille également la thématique de la structuration protestante. Selon lui, en effet, « il pourrait y avoir des

formations de l'humanisme chrétien qui, au même titre que l'Église instituée, seraient considérées comme Église au double sens protestant » (TILLICH, 1931a, p. 354). Une telle conception présuppose nécessairement que Dieu peut parfois agir davantage « dans la social-démocratie matérialiste » que dans l'Église elle-même, et que la profanité peut dès lors devenir une « profanité évangélique », c'est-à-dire « un moment nécessaire de la structure évangélique de grâce » (TILLICH, 1929, p. 92). Cette position confère à la réalité un véritable sérieux, tranchant en cela avec certaines orientations théologiques de son temps, comme par exemple celle de la théologie dialectique. Plus précisément, reprenant les termes de Tillich eux-mêmes, on a dans ce positionnement la volonté clairement affichée d'indiquer « le sens transcendant de l'être dans toute profanité », cette dernière fût-elle même social-démocrate et matérialiste. De plus, on retrouve aussi dans la visée de ce texte de 1931 l'autre caractéristique employée par Tillich pour désigner la structuration protestante : cette dernière « proteste contre la volonté de la réalité existante de se soustraire à la menace de ce qui dépasse l'être ». Car de fait, c'est aussi ce que Tillich met en lumière avec son concept d'Église latente, qui est précisément là pour aider la société humaniste à faire face à un sentiment d'insécurité provenant des profondeurs spirituelles de l'autonomie auxquelles elle se trouve confrontée. Cette autonomie, qui ne se résume jamais à n'être que le résultat du libre-jeu des acteurs, mais qui porte en elle, à son fondement, une véritable profondeur spirituelle que parfois la société humaniste n'a plus « l'héroïsme » de porter, cette autonomie donc, l'Église latente est précisément là pour montrer qu'elle peut néanmoins être soutenue grâce à des formes de vie et de vérité nouvelles provenant de la profondeur de l'alliance nouvelle entre la société humaniste et l'Église.

En conclusion, que ce soit en développant une conception réaliste et historique de la nature (1928), ou en construisant l'idée d'Église latente (1931), qui sont les deux thématiques fil rouge qui reviennent dans ses contributions, on remarque que Tillich utilise dans les deux cas la problématique de la structuration protestante comme dynamique théologique et ressort profond de ses rapports, de plus en plus compliqués, avec le Mouvement de Berneuchen.

Bibliographie :

ASHBROOK J. B. (ed), **Paul Tillich in conversation**. Bristol/ Wyndham Hall Press, 1988.

CONGAR Y. **Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique.** Paris : Cerf, coll. "Unam Sanctam", 1937.

MATHOT B. Religion et culture : l'apport de Paul Tillich au mouvement de Berneuchen. In : DUMAS M., LEINER M., RICHARD J. **Paul Tillich, interprète de l'histoire.** Münster : LIT, coll. Forum Religionsphilosophie, 2013, p. 151-161.

MENGUS R. **Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer.** Paris : Beauchesne, coll. Théologie historique (50), 1978. (A)

MENGUS R. **Entretiens sur Bonhoeffer** (avec H. Gollwitzer, W.A. Visser't Hooft, E. Bethge, G. Ebeling). Paris/ Beauchesne, coll. Le Point théologique (29), 1978. (B)

SIEGWALT G. La rencontre des religions dans la pensée de Paul Tillich. **Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses**, 1978/1.

STÄHLIN W. L'Eglise et la société humaniste. A propos de la conférence de Paul Tillich. In : TILLICH P. **Ecrits théologiques allemands (1919-1931).** Genève/Québec : Labor et Fides/PUL, 2012.

TILLICH P. Nature et sacrement (1928). In : TILLICH P., **Substance catholique et principe protestant.** Paris/Genève/Québec : Cerf/Labor et Fides/PUL, 1995.

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

TILLICH P. L'Eglise et la société humaniste (1931). In : TILLICH P. **Ecrits théologiques allemands (1919-1931).** Genève/Québec : Labor et Fides/PUL, 2012. (A)

TILLICH P. La double figure de l'Eglise (1931). In : TILLICH P. **Ecrits théologiques allemands (1919-1931).** Genève/Québec : Labor et Fides/PUL, 2012. (B)

TILLICH P. **Documents biographiques.** Paris-Genève-Québec : Cerf, Labor et Fides, PUL, 2002.