Document generated on 07/02/2025 1:38 a.m.

Laval théologique et philosophique

Corrélations d'expériences ?

Marc Dumas

Volume 60, Number 2, juin 2004

La théologie pratique

URI: https://id.erudit.org/iderudit/010349ar
DOI: https://doi.org/10.7202/010349ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Dumas, M. (2004). Corrélations d'expériences ? *Laval théologique et philosophique*, *60*(2), 317–334. https://doi.org/10.7202/010349ar

Article abstract

This paper examines the role played by the concept of experience in the method of correlation such as both theologians, Paul Tillich (protestant) and Edward Schillebeeckx (catholic), brought it out. We shall see how the concept of experience is determining and becomes a keystone. We conclude by presenting the strengths and the limits of such a method and see how the "theologal" resists to it and calls us to go farther.

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2004

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 60, 2 (juin 2004) : 317-334

CORRÉLATIONS D'EXPÉRIENCES ?*

Marc Dumas

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ : Cet article examine la méthode de corrélation telle qu'elle est développée par deux théologiens, le protestant Paul Tillich et le catholique Edward Schillebeeckx, sous l'angle qu'y joue l'expérience. Il montre que l'expérience y occupe une place déterminante, qu'elle y est une notion clé. En conclusion, il discute l'apport et les limites de positions insatisfaisantes et présente le théologal comme ce qui résiste à la corrélation, ce qui ouvre à un dépassement de la méthode de corrélation.

ABSTRACT : This paper examines the role played by the concept of experience in the method of correlation such as both theologians, Paul Tillich (protestant) and Edward Schillebeeckx (catholic), brought it out. We shall see how the concept of experience is determining and becomes a keystone. We conclude by presenting the strengths and the limits of such a method and see how the "theologal" resists to it and calls us to go farther.

Les théologies intéressées à mettre en relation la foi chrétienne et les cultures contemporaines ne peuvent-elles pas trouver quelques indices favorables à leur développement en visitant des théologies de la corrélation ? Et le rôle de l'expérience dans une méthode théologique de corrélation ne peut-il pas servir de clé herméneutique pour recueillir ces indices ? Je m'intéresse ici au mouvement corrélatif et à ce qui est objet de la corrélation, à la continuité et à la discontinuité dans la corrélation. Mon titre pourrait sous-entendre que je postule que toute corrélation en est une entre des expériences et que je propose de réduire les théologies de l'expérience à des théologies corrélatives. Or, il n'en est rien, car une corrélation peut se développer sans impliquer directement la notion d'expérience et une théologie de l'expérience pourrait apparaître comme une théologie anti-corrélative, voire interruptive. Mon but est de dégager si et comment la corrélation d'expériences peut constituer un élément positif au développement d'une théologie issue de l'expérience. Le point d'interrogation du titre suggère une remise en question, mais aussi une proposition soumise à la discussion.

Il faut tout de même noter que, si les théologiens de la corrélation cherchent le dialogue entre le christianisme et la modernité, ils usent souvent de la catégorie d'expérience religieuse sans vraiment toujours la problématiser et être conscients des

---

* Ce texte est une version modifiée d'une conférence prononcée le 9 décembre 2002 à l'Institut de théologie protestant de Paris.

répercussions de ses emplois pour le travail théologique[1]. Et en dépit de l'importance au XX^e siècle des théologies corrélatives, il semble de plus en plus difficile de poursuivre la corrélation entre la société séculière et la foi chrétienne ; le fossé est tellement large qu'il devient infranchissable. Les efforts d'ajustement de la méthode par certains sont-ils suffisants pour poursuivre la corrélation[2] ? Cette exploration de corrélations d'expériences me permet d'évaluer les forces et les limites de ce type de théologie et d'apporter ainsi quelques nuances au jugement parfois porté selon lequel il faudrait tout simplement en finir avec la méthode de corrélation.

Je travaillerai ici deux théologiens, qui ont usé de la méthode de corrélation, Tillich et Schillebeeckx, le premier pour lui donner toute son envergure et le second pour l'améliorer et la dépasser. Je limite ainsi mon propos, car les productions théologiques, impliquant de loin ou de près la méthode de corrélation, sont diverses et multiples. Outre les théologies de la corrélation comme celles de Tillich et de Schillebeeckx, il y a aussi les différentes pratiques théologiques contextuelles qui cherchent à mettre en rapport la foi chrétienne avec le monde d'aujourd'hui[3]. Je me limite donc à deux auteurs et à une évaluation critique de leur méthode de corrélation. Ce développement de problématiques spécifiques me conduit à une proposition pour dépasser la situation dans laquelle les corrélations d'expériences semblent s'être embourbées. Je donne tout d'abord quelques indications sur la difficile médiation entre la foi chrétienne et la culture contemporaine et sur les critiques habituellement faites aux théologies de la corrélation (I). Puis j'aborde la *Théologie systématique* de Tillich, pour présenter la méthode de corrélation avant de situer le rôle de l'expérience dans sa méthode ; cela devrait nuancer les critiques adressées habituellement à Tillich (II). Je présente ensuite le déplacement schillebeeckxien au niveau de la méthode et le rôle différent attribué à l'expérience dans sa méthode (III). Je termine par une discussion critique de ces corrélations d'expériences, pour m'acheminer vers un dépassement de positions insatisfaisantes (IV).

---

1. Cette contribution s'inscrit dans l'horizon d'une recherche sur le statut de l'expérience en théologie. Mes communications et publications évaluent, à travers la littérature produite sur l'expérience en théologie, la situation problématique de cette catégorie et tentent de frayer un chemin vers une théologie issue de l'expérience.

2. Voir par exemple D. TRACY, « The Uneasy Alliance Reconcieved : Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity », *Theological Studies*, 50 (1989), p. 548-570 ; F. SCHÜSSLER FIORENZA, « Fundamental Theology and its Principal Concerns today : Towards a Non-Foundational Foundational Theology », *Irish Theological Quarterly*, 62 (1996/1997), p. 118-139 ; F. SCHÜSSLER FIORENZA, « The Relation Between Fundamental and Systematic Theology », *Irish Theological Quarterly*, 62 (1996/1997), p. 140-160. Ils ont cherché ces dernières années à améliorer la méthode de corrélation et à la tirer d'embarras, si je puis dire.

3. Voir par exemple L. RIDEZ, « Discours théologique et pratique de la catéchèse des adultes. Les interactions de la méthode de corrélation », dans K. BAUMGARTNER *et al*, éd., *Glauben lernen - leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion*, St Ottilien, EOS St Ottilien, 1985, p. 495-508 ; W. SCHÄFFER, « Menschsein und Glaube. Konkrete Korrelationen aus der Erfahrung geistlicher Aufbrüche », dans *ibid*., p. 185-208 ; M. DONZÉ, « Théologie pratique et méthode de corrélation », dans A. VISSCHER, dir., *Les études pastorales à l'Université. Perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 82-100.

I. DIFFICILE MÉDIATION DE LA FOI CHRÉTIENNE ET DE LA CULTURE MODERNE

Les théologies corrélatives sont-elles des cristallisations d'un réflexe de toujours en théologie, comme Tillich le prétend, ou sont-elles issues d'un moment historique particulier, comme l'avènement de la modernité, qui a produit les conditions d'émergence de ce type de théologie ? Ne pourrait-on pas en effet lire l'histoire de la théologie comme le résultat de l'effort continuel des croyants à témoigner de leur expérience de foi, à l'expliciter et à intelliger le kérygme ? Les différents efforts de recontextualisation du travail théologique selon les époques illustrent la fécondation mutuelle de la foi et du monde. Le théologien et la théologienne n'ont-ils pas toujours eu un rôle de médiateur entre la foi et le monde, entre l'expérience de Dieu et les expériences de soi et du monde ? Ils sont des médiateurs au sens fort car ils partagent une présence aux deux mondes. D'une part, les théologiens et théologiennes sont du monde ; ils ont les pieds sur un terrain précis et en un temps déterminé, ils usent d'outils conceptuels propres à leur époque et s'inscrivent dans des horizons référentiels particuliers à leur temps. D'autre part, pas du monde ; ils investissent leur vie et leur intelligence au service d'une Parole donnée, d'une foi transmise et expérimentée, d'une communauté rassemblée autour de la présence spirituelle du Ressuscité et ils cherchent ainsi à transformer le monde. Ils cheminent avec deux jeux de langage : celui de la raison et celui de la foi en Dieu, un au-delà de la raison, un se-tenir-debout-devant-Dieu. Le second jeu est aujourd'hui souvent perçu par le premier comme irrationnel et simplement émotif. Les théologiens et théologiennes doivent inventer un jeu transgressif de l'un et de l'autre jeu, respectant l'un et l'autre tout en les liant l'un l'autre.

Tant que l'aire de jeu repose sur une même foi en Dieu, le travail théologique mène le jeu et déploie les conséquences de la foi pour le monde. Il intègre relativement aisément les situations nouvelles, même celles parfois irritantes. Le jeu théologique s'impose. Mais cette synthèse idéale, si elle a déjà existé, n'est plus vraiment nôtre aujourd'hui depuis l'émergence de la modernité. L'humain moderne se libère du jeu de la religion et développe ses propres jeux, ses propres modes de penser, de croire et d'agir. Le sujet moderne s'émancipe, de sorte que se dérobe sous les pieds des théologiens le sol de croyance sur lequel ils faisaient théologie. Comment faire théologie dans de nouvelles conditions sécularisées et plurielles, alors que le fossé entre la foi chrétienne et la culture, l'écart entre la conscience religieuse et la conscience moderne, devient de plus en plus difficile à franchir ? Dit autrement, comment rendre l'expérience de Dieu intelligible dans un univers indifférent ou hostile à Dieu et dont les expériences sont marquées par de tout autres paramètres[4] ? Comment réconcilier le christianisme et les cultures contemporaines ?

Voulant répondre à ces questions et au défi posé par l'émergence du paradigme moderne, des théologies, dites de la médiation (*Vermittlungstheologie*) en protestan-

4. Voir par exemple J. CARLSON, « "Syncretistic religiosity" : The Significance of this Tautology », *Journal of Ecumenical Studies*, 29, 1 (Winter 1992), p. 24-34, qui montre bien la difficulté du modèle corrélatif à prendre en compte le caractère pluriel et construit de la réalité.

tisme, ont vu le jour au XIX^e siècle. Et l'on renvoie à F.D.E. Schleiermacher, si l'on veut comprendre les conditions de réalisation de telles théologies, ce que J.P. Clayton nomme le « dilemme schleiermacherien[5] ». Pour Schleiermacher, la théologie doit répondre à deux conditions si elle veut résoudre le problème de la foi chrétienne en modernité. La première est celle de l'autonomie du christianisme et de la culture ; la seconde est celle de la réciprocité ou de leur dépendance mutuelle. Selon lui, ces conditions apparaissent comme les clés d'une théologie moderne qui respecte à la fois chacun des membres de la polarité (la culture et le christianisme assument leur indépendance sans volonté d'hétéronomie) et une dépendance mutuelle. L'art de Schleiermacher est de ne pas isoler chacun des termes ; l'isolement signifierait pour lui l'appauvrissement de la religion et de la culture. Le défi qu'il laisse à la postérité est de préciser la nature de la contribution mutuelle de chacun des pôles. Au XX^e siècle, Paul Tillich a poursuivi ce travail théologique de médiation entre la foi chrétienne et le monde moderne.

Notons les écueils qui menacent un tel travail théologique. D'une part, à force de vouloir unir la foi à la culture, on risque de perdre le spécifiquement théologal au sein de la culture ou encore d'identifier une réalité culturelle au théologal, d'où les sévères remontrances de théologiens comme Karl Barth qui refusent ce type d'entreprise théologique et, se repliant sur la foi, opposent cette dernière au monde profane et religieux, c'est-à-dire idolâtre. D'autre part, à force de vouloir préserver l'autonomie de la foi et de la culture, on risque de durcir une opposition qui rend tout dialogue entre celles-ci impossible.

Encore aujourd'hui les théologiens tant protestants que catholiques affrontent la tension de la médiation d'une *Vermittlungstheologie*. Pour réussir une vraie médiation, la relation entre le christianisme et la culture doit tout d'abord respecter l'autonomie des deux partis, pour ensuite développer une interaction authentiquement réciproque, c'est-à-dire une dépendance mutuelle. Comment développer une théologie contemporaine qui respecte l'autonomie humaine et celle de Dieu, tout en développant une réelle relation entre l'humain et Dieu, une relation de dépendance mutuelle ? Le travail des théologiens ne peut ni exiger un sacrifice intellectuel des contemporains, ni réduire la sainteté de Dieu en la rendant relative à l'humain ; il doit rendre compte des conditions de possibilité de la foi chrétienne au cœur des cultures contemporaines. Ce travail ne doit tomber ni dans l'ornière de l'union réductrice et destructrice de l'autonomie, ni dans celle de la séparation pure et dure. Avant de voir comment Paul Tillich a relevé ce défi en développant, au fil de ses écrits théologiques, une méthode qui porte le nom de méthode de corrélation dans sa *Systematic Theology*, rappelons les critiques généralement faites à la méthode de corrélation. Nous serons ainsi plus attentifs aux difficultés méthodologiques contenues dans les travaux des théologiens corrélatifs.

5. J.P. CLAYTON, *The Concept of Correlation : Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Berlin, de Gruyter (coll. « Theologische Bibliothek Töpelmann », 37), 1980, p. 42-46. Je reprends ici essentiellement Clayton dans cette analyse et interprétation de Schleiermacher.

F. Schüssler Fiorenza les résume en trois points[6]. La corrélation repose tout d'abord sur une distinction entre le langage et la réalité exprimée dans le langage. Cette distinction évacue le caractère historique du langage et de la culture et assume que les expressions culturelles, les catégories et le langage peuvent changer alors que la réalité exprimée dans et à travers ces catégories demeure la même et peut donc être corrélée. On voit déjà poindre à cette première remarque la difficulté de répondre à la condition de l'interdépendance dans la corrélation. Celle-ci, selon Fiorenza, insiste ensuite trop sur la continuité et l'identité. Le changement, la discontinuité et la non-identité dans le développement de la foi et de la théologie ne seraient pas assez considérés. Enfin, la corrélation ne tient pas assez compte du besoin de critiquer la tradition. Elle doit réexaminer les expériences et les affirmations elles-mêmes et pas simplement les formulations de la tradition. Une méthode de corrélation qui dépasserait ces trois points critiques (prendre au sérieux le tournant langagier ; considérer la tradition comme moment de continuité et de discontinuité ; critiquer la tradition) existe-t-elle ? Et comment l'expérience dans cette opération intervient-elle ?

II. CORRÉLATION ET EXPÉRIENCE CHEZ TILLICH

Tillich expose en introduction la méthode qu'il applique tout au long des trois tomes de sa *Théologie systématique*[7]. Cette méthode fut souvent commentée et discutée dans la littérature secondaire[8]. Dégageons tout d'abord comment l'auteur voulant répondre au défi lancé par Schleiermacher cherche à mettre en relation la foi chrétienne et le monde contemporain. Puis, soulignons comment Tillich relie l'expérience chrétienne et l'expérience contemporaine, car je suppose que l'expérience joue un rôle pour chacun des pôles au cœur de la corrélation[9].

En introduction à la *Théologie systématique*, Tillich présente la nature, l'organisation, la méthode et la structure de sa théologie systématique. Il caractérise ainsi son entreprise théologique face à certains courants, qui représentent des tendances du faire théologique qu'il critique, et face à la rationalité contemporaine en général. Inti-

6. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, vol. I, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 55-61.

7. P. TILLICH, *Théologie systématique I, introduction et première partie : raison et révélation*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 2000, 222 p. (cité TS) ; P. TILLICH, *Systematic Theology I-III*, Chicago, University of Chicago Press, 1951-1963 (cité ST).

8. Voir par exemple J.-C. PETIT, « La méthode de corrélation de Paul Tillich », *Science et Esprit*, 26 (1974), p. 145-159 ; J.P. CLAYTON, *The Concept of Correlation : Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology* ; M. REPP, « Zum Hintergrund von Paul Tillichs Korrelations-Methode », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 24, 2 (1982), p. 206-215 ; G. KOCH, « Der geschaffene Mensch – offen für Gottes Offenbarung ? Zur Entwicklung der Korrelationsproblematik », dans T. FRANKE *et al*., éd., *Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe*, Würzburg, Echter, 1989, p. 112-124 ; H. SCHWARZ, « The Potential for Dialogue with the Natural Sciences in Tillich's Method of Correlation », dans G. HUMMEL, éd., *Natural Theology versus Theology of Nature ? Tillich's Thinking as Impetus for a Discourse among Theology, Philosophy and Natural Sciences*, Berlin, Walter de Gruyter, 1994, p. 88-98.

9. Voir A. GOUNELLE, « L'expérience dans la méthode théologique de Tillich », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 72, 4 (1992), p. 463-471. Il met clairement en évidence que l'expérience comme médium s'applique aux deux pôles et non seulement au pôle du message.

mement liée au système, la méthode se déploie selon son objet. La méthode de corrélation n'est pas nouvelle selon Tillich, qui revient encore sur cet aspect en introduction à son second tome : « […] comme méthode, elle est aussi vieille que la théologie. Nous n'avons donc pas inventé une nouvelle méthode, mais avons plutôt essayé d'expliciter les implications de plus vieilles, dont celle de la théologie apologétique[10] ». Pour Tillich, cette ancienne méthode apparaît comme le meilleur chemin pour faire théologie, c'est-à-dire pour articuler un travail théologique de médiation qu'il saisit essentiellement comme un va-et-vient entre la vérité éternelle du message chrétien et la situation temporelle dans laquelle cette vérité éternelle doit être reçue. « La méthode de corrélation explique les contenus de la foi chrétienne en mettant en interdépendance mutuelle les questions existentielles et les réponses théologiques[11]. » Si la situation temporelle est le réceptacle de la vérité éternelle du message chrétien, que signifie alors cette méthode de corrélation ? Qu'est-ce que corréler et que corrèle-t-elle[12] ?

La situation est « la totalité de l'interprétation créatrice que l'homme fait de lui-même dans une période particulière[13] ». Ce qui est théologiquement signifiant, ce ne sont pas les situations individuelles ou collectives, mais leurs interprétations de l'existence, ce qui apparaît à travers les diverses formes théoriques ou pratiques de la culture. On s'intéresse à ressaisir le caractère existentiel de la situation concrète en contexte. Tillich insiste pour spécifier que non les faits, mais l'interprétation créatrice de ceux-ci importe. Le pôle de la situation est alors construit de perceptions interprétées par l'horizon théologique, donc d'expériences[14], et c'est à cette totalité de l'auto-interprétation créatrice de l'homme que la théologie doit répondre. L'analyse de la situation humaine, opérée par le théologien, a dans un premier temps pour objectif l'émergence des questions existentielles, questions sur sa propre finitude et celle de son environnement, sur sa différence d'avec cet environnement, sur son désir de dépasser sa condition, sur sa question et son attente de réponses.

Si l'humain est question et non réponse, celui-ci reçoit des réponses adaptées à sa situation. Le théologien profite des analyses existentielles du philosophe et de d'autres représentants culturels et il corrèle pour l'humain les symboles chrétiens susceptibles d'être significatifs et compréhensibles pour le questionneur. Le théologien est ici médiateur entre la situation existentielle et le message chrétien. Pour Tillich, « le

10. ST II, p. 18. (Nous traduisons.)

11. TS I, p. 89. Cette définition de la méthode de corrélation inscrit Tillich comme cherchant à répondre théologiquement aux questions existentielles, mais n'induit pas spontanément à imaginer une corrélation d'expériences.

12. Notons que les termes de la polarité oscillent entre la concrétude et l'abstraction, entre l'ouverture à la forme et l'autorité du contenu, entre la créativité pratique et la mécanique théologique. Cette oscillation crée une ambiguïté tantôt fascinante pour la pratique théologique plus située et plus contextualisée, d'où l'intérêt pour cette méthode, tantôt décevante pour le dilemme de la médiation, si on s'attend à ce que Tillich réponde de manière satisfaisante au défi schleiermacherien.

13. TS I, p. 19.

14. Peut-on comprendre l'expérience comme interprétation existentielle ? L'expérience ne se limite pas à l'expérimentation du choc du non-être, de l'anxiété ou de la présence spirituelle, mais introduit un élément interprétatif qui conduit à comprendre la position de l'humain devant Dieu.

message chrétien fournit les réponses aux questions qu'implique l'existence humaine. Ces réponses se trouvent dans les événements révélateurs sur lesquels se fonde le christianisme, et que la théologie systématique reçoit *des* sources, *à travers* le médium, *sous* la norme[15] ». Ce message éternel est interprété par le théologien afin de le rendre compréhensible pour son époque. Le va-et-vient tillichien produit une dynamique et une dialectique entre les deux pôles de la corrélation, de sorte que la méthode de corrélation, loin d'être statique, apparaît comme un mouvement médiatisant la foi chrétienne à la culture contemporaine : la première répondant mais relançant le questionnement et vice-versa.

Tillich corrèle donc la question fondamentale qu'est l'homme (à travers ses diverses interprétations historiques) avec la foi chrétienne (la vérité éternelle du christianisme). Il applique à l'activité théologique les trois sens communs de la corrélation. La corrélation de type statistique conduit au problème de la connaissance religieuse. La corrélation logique est reprise théologiquement au niveau de la correspondance entre les concepts humains et divins. Finalement, la corrélation réelle des choses et des événements devient en théologie une corrélation factuelle, celle de la relation humano-divine de l'expérience religieuse. C'est avec cette dernière façon de corréler que Tillich valide ses critères de corrélation et répond au dilemme de la médiation. Mais cette dernière compréhension de la corrélation indique aussi clairement qu'il s'agit de corrélation d'expériences. Avant d'aborder le thème de la corrélation d'expériences et d'expliciter l'expérience comme médium dans sa méthode, demandons-nous si sa corrélation réussit à dépasser le dilemme schleiermacherien ? Répond-elle aux conditions d'autonomie et de dépendance réciproque de chacun des pôles ?

Tillich répond positivement à ces questions. La situation existentielle analysée, non seulement par le théologien, est aussi le fruit du travail des autres analystes des formes de la culture. Le théologien, dont la préoccupation ultime est au centre de son travail, offre à cette situation problématique une organisation du matériel de telle sorte que la réponse de la foi chrétienne résonne à l'oreille du contemporain comme pertinente et signifiante. La réponse théologale est certes indépendante de la situation : la gloire de Dieu est abyssale. « Le message chrétien fournit les réponses aux questions qu'implique l'existence humaine. […] Les contenus des réponses ne peuvent se déduire des questions, c'est-à-dire d'une analyse de l'existence humaine. Ils sont "dits" à l'existence humaine, d'au-delà d'elle[16]. » D'autre part, la situation et le message sont pour lui en dépendance réciproque l'un de l'autre. « Il y a une dépendance mutuelle entre question et réponse. En ce qui concerne le contenu, les réponses chrétiennes dépendent des événements révélateurs dans lesquels elles apparaissent ; en ce qui concerne la forme, elles dépendent de la structure des questions auxquelles elles répondent[17]. » Autrement dit, la situation ou le questionnement existentiel de l'humain, recevant une réponse salvifique de Dieu, dépend de cette réponse pour espérer et vivre un dépassement de sa finitude, vivre dans un autre horizon que celui

15. TS I, p. 94.
16. *Ibid*.
17. *Ibid*.

d'une finitude aliénée. Et, malgré la profondeur abyssale de Dieu, un Dieu qui se révèle à l'humain devient un Dieu pour lui. En tant que Dieu pour nous, Il se rend dépendant de l'humain.

Dans son introduction au second tome de la *Systematic Theology*, Tillich précise que l'indépendance entre la question et la réponse signifie que ni l'une ni l'autre ne peuvent être dérivées de l'autre élément polaire. La question n'est pas la source de la réponse révélée ; cette dernière n'est pas la source de la question existentielle. Une question déracinée de l'horizon humain n'aurait aucune résonance pour l'humain. La mutuelle dépendance dans la corrélation est plus difficile à résoudre, car elle touche certains aspects dans la corrélation sans altérer l'indépendance des pôles. Tillich renvoie alors au cercle théologique pour dépasser le problème de l'interdépendance. Dans ce cercle, question et réponse sont dans la sphère de l'engagement religieux. La forme de la réponse théologique n'est pas indépendante de la forme de la question existentielle. L'humain ne peut pas créer la réponse « le Christ », mais il peut l'accueillir et l'exprimer à sa façon.

Cette méthode de corrélation lui permet aussi de dépasser des méthodes, qu'il considère inadéquates, parce qu'incapables de corréler les contenus de la foi chrétienne et l'existence spirituelle de l'humain. La méthode supranaturaliste s'impose à la situation humaine sans que l'humain puisse la médiatiser ; sans qu'il puisse poser sa question, la réponse est donnée d'en haut. La méthode naturaliste déduit le message chrétien à partir de la situation humaine. La situation est question et réponse ; la révélation est ici une production humaine qui ne l'ouvre pas à d'autre chose qu'à lui-même. La méthode dualiste mélange les deux premières méthodes. Elle use d'un corps de vérités théologiques que l'homme s'efforce d'obtenir ou reçoit par une révélation naturelle. Ces bricolages méthodologiques refusés par Tillich le conduisent à espérer relever positivement le défi de la corrélation.

Revenons maintenant sur le rôle joué par l'expérience dans la méthode corrélative. Comment l'expérience intervient-elle et quelles sont les expériences privilégiées ici ? Le point intitulé « théologie systématique et expérience » explore directement cette thématique de l'expérience[18]. « Les sources de la théologie systématique fonctionnent comme telles seulement pour celui qui y participe, autrement dit par le moyen de l'expérience. L'expérience est le médium par lequel les sources nous "parlent", par lequel nous pouvons les recevoir. […] La question de l'expérience est, donc, centrale[19]. » Si l'expérience est centrale, c'est à cause du support incontournable qu'elle donne à la réalisation de la méthode corrélative. Grâce à l'expérience de participation, les sources (Bible, histoire de l'Église, l'histoire de la religion et de la culture) sont interpellantes et accueillies par l'humain. Sans l'expérience, elles demeurent lettre morte.

---

18. Voir à ce propos par exemple A. GOUNELLE, « L'expérience dans la méthode théologique de Tillich » ; et H. DÖRING, « Theologie im Medium der Erfahrung », dans P. NEUNER et H. WAGNER, éd., *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge für Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für H. Fries*, Freiburg, Herder, 1992, p. 47-65, en particulier p. 50-53.

19. TS I, p. 64.

Ce caractère central de l'expérience est ensuite validé à travers l'histoire de la théologie. Tillich rappelle que l'école franciscaine a basé sa théologie « sur la participation du sujet connaissant aux réalités spirituelles, un toucher et un goûter de ce dont il traite[20] ». Leur travail s'inscrit dans la ligne de la tradition augustinienne et pose « un principe de la conscience immédiate de l'être même, qui est en même temps, la "vérité même[21]" ». Ce principe de l'expérience, cette immédiateté mystique, cette participation spirituelle, est parfois mis de côté, parfois mal exploité, mais jamais éliminé. Il trouve une expression classique dans la méthode de Schleiermacher. Aux dires de Tillich, il ne faut donc pas passer à côté de sa méthode expérientielle. Bien qu'il faille critiquer chez Schleiermacher et ses élèves de l'*Erlanger Schule* la méthode de la *Glaubenslehre* qui cherche, à partir de la conscience religieuse, à déduire les contenus de la foi chrétienne, il faut évaluer très positivement sa définition de la religion comme sentiment de dépendance absolue. Tillich reconnaît là le principe d'expérience qui transcende l'intellect et la volonté, le sujet et l'objet. Ce sentiment s'approche de ce qu'il appelle dans sa théologie et sa systématique le « fait d'être saisi par ce qui donne fondement et sens à notre être[22] ». En christianisme, ce qui saisit et fonde est l'événement Jésus de Nazareth. Tout dépend donc de la façon dont on use de l'expérience dans la méthode de la *Théologie systématique*. Des trois sens disponibles ou relevés par l'analyse et évalués par Tillich (ontologique, scientifique et mystique), seul le sens mystique est privilégié chez lui. Les deux autres sens contiennent trop d'inconvénients pour le système théologique. L'expérience mystique ou l'expérience par participation permet à l'expérience comme tout ou à l'expérience individuelle de révéler quelque chose de l'inconditionné. C'est dans la réponse à ce que l'expérience par participation révèle que réside la problématique de la théologie de l'expérience. « Que révèle l'expérience par participation[23] ? »

Tillich rappelle que, pour les Réformateurs, l'expérience ne révèle rien de neuf ; elle n'est pas une source de révélation, mais témoigne du message biblique. Pour les enthousiastes de cette époque, au contraire, l'expérience spirituelle est source de la vérité religieuse et ainsi de la théologie systématique. Ils déduisent de nouvelles révélations de la présence de l'Esprit de Dieu qu'ils limitent cependant à l'intérieur du message chrétien. Dans la théologie contemporaine de l'expérience, cette réserve n'existe plus ; l'expérience est stimulée de toute part, de sorte qu'elle devient une source inépuisable pour la théologie. Cette ouverture dépasse les expériences chrétiennes et crée une tension chez le théologien de l'expérience entre le centre du cercle théologique (événement Jésus comme Christ) et l'ouverture expérientielle. Le théologien travaille toujours dans un cercle, mais un cercle dont la périphérie est extensible et dont le centre est variable. Des réactions contre cette forme de théologie de l'expérience viennent de la néo-orthodoxie et du biblicisme évangélique.

---

20. TS I, p. 64-65.
21. TS I, p. 65.
22. Voir W. STOKER, « The Mystical in Religious Experience : Tillich's Transcendental Theology of Experience », dans G. HUMMEL et D. LAX, éd., *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie*, Münster, LIT, 2000, p. 89-110.
23. TS I, p. 69.

Cette présentation historique des théologies de l'expérience permet enfin à Tillich de déployer sa position. Encore une fois, à son habitude, il se faufile entre des positions insatisfaisantes pour exposer sa pensée. Si l'expérience est comprise comme médium, dans lequel les sources objectives sont accueillies, la théologie repose sur un événement unique, Jésus le Christ, norme de toute expérience religieuse ; cet événement est donné à l'expérience qui l'accueille. La force créatrice de l'expérience est limitée à la transformation de ce qu'elle accueille, mais la transformation n'est pas le but. Tillich insiste donc sur le lien du théologien au message chrétien. Sa subjectivité n'est pas la norme, mais elle est impliquée comme un médium qui colore ce qu'il médiatise. Il évite cependant deux extrêmes : une trop petite influence du médium n'entraînerait que répétition et non transformation ; sa trop grande influence conduirait à une nouvelle production au lieu d'une transformation. Cette seconde dérive est plus importante aujourd'hui car, selon Tillich, l'anthropologie moderne présuppose une unité entre l'humain et la source de cette expérience religieuse, la puissance spirituelle. L'Esprit ne vient pas de l'humain, mais à lui, contre lui et à travers lui. Connaître la situation humaine contraint la théologie à refuser l'expérience comme source au lieu de médium. L'expérience vivifie, si je puis dire, les pôles de la corrélation, renvoie à la révélation de la source, l'événement de Jésus le Christ, et renvoie à l'expérience existentielle, mélange de finitude, d'aliénation et de présence spirituelle. Le médium médiatise ce qui est donné dans l'événement fondateur du christianisme ; il nous y fait prendre part.

Résumons-nous. Nous avons tout d'abord rappelé le dilemme schleiermacherien posé aux théologies modernes de la médiation et les critiques générales faites aux théologies de la corrélation. Tillich relève le défi en développant sa méthode de la corrélation, espérant répondre aux conditions de l'autonomie et de la réciprocité mutuelle. Il nous faut d'une part insister sur l'*a priori* mystique à la base de tout ce travail théologique qui conditionne l'expérience religieuse comme le point d'identité entre un sujet expérimentant l'irruption de l'ultime. L'expérience religieuse est ici une rencontre immédiate qui est par la suite développée dans l'histoire et l'existence. La corrélation repose sur l'articulation entre un message chrétien immuable, mais transformable pour la situation existentielle. D'autre part, on doit affirmer l'importance de la proposition méthodologique tillichienne ; elle est un stimulus indéniable du travail de médiation en théologie. Cette méthode de corrélation eut un impact réel, tant en théologie systématique, en théologie pratique qu'en théologie contextuelle. E. Schillebeeckx est un de ceux qui ont reformulé cette méthode de corrélation.

III. DE LA CORRÉLATION À L'INTERRELATION CRITIQUE D'EXPÉRIENCES CHEZ EDWARD SCHILLEBEECKX

Dans un article paru en néerlandais en 1970, puis repris et traduit entre autres en allemand, E. Schillebeeckx poursuit la réflexion sur la médiation entre la foi et le

monde[24]. Ce texte clé développe ce thème porteur pour tout le développement ultérieur de sa pensée théologique. Clarifiant tout d'abord le terme de « problématique », il insiste sur son caractère situé et historique, de telle sorte que les questions issues d'une problématique sont conditionnées par l'époque ; elles ne peuvent recevoir directement des réponses d'une autre époque. Si la problématique est changeante, elle n'est pourtant pas aléatoire ; elle contraint à prendre position ; elle oblige à se poser des questions qu'on ne se posait pas auparavant. Ainsi, la problématique d'aujourd'hui, marquée par le caractère sécularisé et moderne du monde, conduit à une reformulation de la question de Dieu. Cette reformulation est incontournable si le christianisme veut témoigner de sa Bonne Nouvelle et vraiment dialoguer avec le monde. Se cantonner dans une ancienne problématique, c'est apparaître comme déplacé, insensé et finalement insignifiant.

Pour Schillebeeckx, la problématique conduit à la question des conditions d'une vie religieuse et d'une foi chrétienne ou encore à la question d'un discours de Dieu cognitivement signifiant pour aujourd'hui. C'est en voulant explorer le dilemme contemporain du parler de Dieu qu'il aborde le thème de la corrélation, afin de travailler et de dépasser la problématique. Le fossé entre l'Église et le monde exige un nouveau faire théologique. Selon lui, la méthode de corrélation employée par plusieurs théologiens, dont Tillich, où elle occupe une place essentielle dans sa théologie systématique, est un outil de médiation à reprendre et à améliorer.

L'évaluation de Schillebeeckx souligne tout d'abord l'avantage de la méthode de corrélation chez Tillich. Ce dernier insiste pour que l'expression de la vérité du message chrétien réponde à la génération actuelle. Tillich évite ainsi de déployer une révélation chrétienne comme réponse à une question qui ne serait pas « problématique » ou issue de la situation de l'homme. Or, la situation pour Schillebeeckx en est une où croire en Dieu ne va plus de soi, où le fait de croire ou non en Dieu semble tout à fait indifférent à plusieurs. Comment alors inscrire la signifiance de Dieu et dans quel contexte humain ? Voilà les questions urgentes pour Schillebeeckx, sur lesquelles il faut nous pencher avant que la question de Dieu apparaisse définitivement comme une affaire classée, voire une hypothèse inutile. Son évaluation de la méthode tillichienne n'écarte pas deux problèmes méthodologiques importants. Cela le conduit à préciser et à intégrer ces critiques dans sa propre méthode de corrélation.

La première objection concerne la relecture théologique de la question humaine. Elle risque de devenir une simple opération de récupération pour que la question de l'humain corresponde à la révélation chrétienne. Le théologien voit-il que Dieu ne signifie souvent plus rien ? Ne perçoit-il pas le danger d'assimiler trop rapidement la question humaine à une réponse divine ? Cette reprise théologique ouvre la porte toute grande à une critique touchant le critère de l'autonomie de chacun des pôles. La seconde objection, soulevée par la philosophie analytique, et à laquelle Schillebeeckx

24. E. SCHILLEBEECKX, « Het correlatie-criterium. Christelijk antwoord op een menselijke vraag », dans *Geloofsverstaan : interpretatie en kritik*, Bloemendaal, H. Nelissen, 1971, p. 120-140 (« Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage ? », dans *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1971, p. 83-109).

est sensible, est celle de l'« erreur de catégorie » (*kategorie-blunder*). Comment une réponse religieuse peut-elle répondre à une question non religieuse ? N'y a-t-il pas confusion entre deux jeux de langage ? C'est comme si, à la question de savoir si la terre est ronde, on répondait qu'elle est belle. Cette confusion ne fut-elle pas implicitement corrigée chez Tillich par l'introduction du cercle théologique où la relecture du théologien de la question humaine amène à un niveau théologique la situation existentielle ? Mais cela ne valide-t-il pas la première objection ? Et ceci ne brise-t-il pas la prétention de la corrélation ? Un même jeu de langage ne doit-il pas intervenir dans une corrélation ?

Le jeu de langage moderne non religieux et le jeu de langage de Dieu, celui de la religion et de la foi chrétienne, sont non corrélatifs, dans la mesure où le second jeu (celui du parler de Dieu) est insensé à l'homme moderne, à moins que ce dernier ne se convertisse, c'est-à-dire qu'il soit initié au jeu de langage chrétien. Cette seconde objection et ces remarques sur les jeux de langage déplacent la compréhension de la méthode de corrélation chez Schillebeeckx et le conduisent à articuler le contexte expérientiel comme un terrain frontière, transitoire entre les deux jeux de langage.

Pour lui, la corrélation n'est pas d'abord entre la question humaine et la réponse révélationnelle ; à une question humaine répond une réponse humaine signifiante. La question posée par l'humain doit donc recevoir une réponse humaine avant de pouvoir entendre une parole religieuse. La foi chrétienne ne peut pas répondre directement à une question humaine. Faire cela court-circuiterait non seulement le jeu de langage et le possible jeu corrélationnel, mais risquerait de biaiser tant la question humaine que la réponse chrétienne. En plus de respecter l'autonomie humaine, celle du divin est ici aussi respectée car la réponse révélée de Dieu apparaît comme inattendue, surprenante et tout à fait gratuite. La réponse chrétienne dépasse la question, conduit à une prière. Elle n'est pas clarificatrice ou approfondissement de la question humaine ; elle est pure gratuité, surcroît de Dieu au cœur des réponses du monde.

Cette nouvelle corrélation chez Schillebeeckx est explicitée à travers l'analyse de deux aspects fondamentaux de la réalité humaine, qui deviennent des pré-compréhensions pour les réponses humaines et pour le parler chrétien de Dieu. « Cette dialectique négative, qui se trouve dans un horizon de sens positif, mais qui est toujours implicite quant à son caractère universel (vocation à l'*humanum*), je la saisis comme une pré-compréhension universelle, non seulement des réponses plurielles de l'homme à cette vocation et à ce défi, mais aussi du discours chrétien sur Dieu, de l'Évangile[25]. » Il souligne par là la valeur universelle du discours chrétien sur Dieu qui s'expérimente alors de manière indirecte. Il explore tout d'abord la négativité critique, puis les expériences positives partielles du sens. Notre résistance au négatif, à l'inhumain, est selon lui la pré-compréhension universelle de tous les projets humains positifs. Cette résistance, cette opposition, peu importe la multiplicité des expériences, est une réaction au mal-être, une conscience d'un humain authentique qui appelle des réponses humaines. Cette vocation à l'*humanum* est aussi le lieu du parler chrétien

25. *Ibid*., p. 132. Nous traduisons.

sur Dieu, de l'Évangile, car la Bonne Nouvelle est une réponse à cet appel à l'humain authentique. La méthode de corrélation donne ici un contexte expérientiel où le parler chrétien sur Dieu risque d'être sensé pour le monde et compréhensible à son écoute.

Le second aspect est en lien avec cette résistance contre ce qui veut éteindre la vocation à l'humain authentique. Nous faisons des expériences positives qui font espérer que l'aventure humaine n'échoue pas, qu'elle s'accomplit, bref peut pleinement s'achever. Ces clins d'œil d'un sens plénier renvoient plus loin à une transcendance du sens. L'homme cherche dans le monde, en dépit de tout, du sens. La réponse qu'il donne à cette question peut laisser entrevoir que le beau, le bon et le bien ne seront pas submergés. En l'homme, quelque chose n'origine pas de lui ; ce surcroît est donné à travers le sens que l'homme découvre dans le monde. La foi chrétienne identifie ce surcroît à la réponse de la révélation. Devant l'ambiguïté de l'histoire du monde, l'offre de Dieu surpasse notre quête de sens ; cette offre est pour Schillebeeckx, Jésus de Nazareth, le Christ, l'*humanum* authentique, la corrélation par excellence. « De cet examen de la réalité, du point de vue de la question humaine d'une réalisation authentique de la vie, autrement dit de la question humaine du salut, je vois le seul contexte explicitement non religieux où il est possible de parler corrélativement de Dieu, tout en respectant le critère du jeu de langage religieux[26]. »

Schillebeeckx reformule la méthode de corrélation en prenant en compte des objections importantes, grâce auxquelles il précise et articule mieux ses propres critères méthodologiques. Afin de conserver l'autonomie des pôles humain et divin, il importe que l'homme réponde lui-même à ses questions avant de les situer à la frontière du jeu de langage de la foi chrétienne. Cette frontière devient plus tard, dans les textes de Schillebeeckx, l'expérience des contemporains et celle de la tradition de foi chrétienne qu'il met ensuite en corrélation critique. Qu'est-ce à dire ?

Dans son *Interim Report* publié en 1980, Schillebeeckx fait le point sur les publications remarquées de *Jesus* et *Christ*[27]. L'*Interim Report* répond aux critiques majeures, mais clarifie les principes herméneutiques de son écriture. Ceci nous intéresse car son travail théologique propose de tenir ensemble dans une corrélation critique mutuelle les deux sources de la foi chrétienne, soit la tradition d'expérience du grand mouvement judéo-chrétien et les expériences humaines contemporaines. Coupé de la situation présente, le théologien ne peut découvrir Jésus et encore moins dire ce qu'il pourrait signifier aujourd'hui. Parler de Dieu sera signifiant pour notre situation, si le théologien donne une réponse libératrice à nos questions. Mais puisque la religion n'a plus le même statut social qu'auparavant, le théologien invite ses contemporains à une « expérience avec l'expérience », c'est-à-dire à interpréter dans l'horizon de la tradition chrétienne une expérience humaine ; le contemporain fait une expérience qui l'ouvre à une expérience chrétienne. Mais cette expérience avec l'expérience se réalise dans le cadre de sa méthode nommée corrélation critique mutuelle. L'analyse même brève de ces deux éléments souligne combien l'expérience herméneutique est

26. *Ibid*., p. 138. Nous traduisons.

27. ID., *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, London, SCM Press Ltd., 1980, 151 p.

devenue le terrain frontière, le tiers-jeu du langage, où la foi chrétienne et le monde peuvent être en corrélation.

L'ambiguïté des expériences contemporaines rend difficile une interprétation religieuse de l'expérience. En modernité, certaines expériences religieuses sont défavorisées, apparaissant comme irrationnelles ou passives. Les expériences modernes peuvent être interprétées religieusement ou non. Cette ambivalence confronte le moderne à un choix entre un désarroi face à l'ambiguïté ou une possible intégration des expériences ambivalentes dans une expérience religieuse, expérience anticipatrice d'une expérience de totalité. L'expérience religieuse avec les expériences humaines est ce processus de dépassement de l'alternative. L'expérience est chrétienne lorsqu'une personne, ayant entendu le récit des chrétiens, arrive à la conviction que ces récits lui permettent de donner du sens à sa vie ! La foi chrétienne est acceptée, non par des arguments d'autorité, mais par les récits et la vie des chrétiens qui permettent de saisir dans et à travers les expériences humaines l'expérience de la foi. L'expérience de Dieu est médiatisée à travers les événements et les histoires qui engagent les auditeurs, de telle façon que leurs expériences peuvent devenir des expériences chrétiennes avec et dans leurs expériences humaines.

Schillebeeckx insiste sur ce fait. La corrélation critique mutuelle entre les deux sources projette une lumière et fournit un cadre à un processus révélationnel qui s'inscrit dans l'histoire de l'expérience humaine. Le cadre raconté de la source chrétienne indique à l'interprète où chercher les traces révélationnelles de l'expérience humaine, car la révélation de Dieu se manifeste dans nos expériences. Elle n'est pas une déduction à partir de nos expériences, mais s'inscrit au cœur de celles-ci.

Ce qui permet de saisir la révélation de Dieu au cœur des expériences humaines et de faire une expérience religieuse avec les expériences humaines, c'est la corrélation critique. Cette méthode accorde la croyance et l'action d'aujourd'hui avec ce qui est dit dans la tradition d'expérience biblique. Cela exige 1) une analyse du monde actuel ou des mondes d'expériences ; 2) une analyse des structures constantes de l'expérience chrétienne fondamentale dont parlent le Nouveau Testament et la tradition ; et 3) une corrélation critique (parfois confrontation critique) entre ces deux sources. Schillebeeckx insiste pour que les expériences actuelles des chrétiens soient structurées avec certains éléments qui garantissent la continuité de la tradition vivante !

Il présente tout d'abord ces principes structurants dégagés de l'expérience de base du Nouveau Testament. Ces quatre éléments devraient structurer l'expérience de foi chrétienne aujourd'hui. Les voici : 1) le principe anthropologique et théologique, c'est-à-dire croire que Dieu veut sauver les humains ; 2) la médiation christologique, c'est-à-dire croire que Jésus de Nazareth révèle parfaitement Dieu ; 3) le message et la vie de l'Église, c'est-à-dire croire que cette aventure de Dieu avec les humains nous concerne encore et que nous pouvons encore le suivre aujourd'hui ; et 4) la réalisation eschatologique, c'est-à-dire croire que cette histoire a un dénouement eschatologique. Ces quatre éléments apparaissent comme une abstraction, un effort de modélisation de l'expérience croyante de foi. Ce sont des éléments interprétatifs structurant l'expérience de foi et ils devraient encore permettre de structurer chrétiennement l'expé-

rience moderne. L'analyse de l'expérience moderne chez Schillebeeckx renvoie aux expériences contrastées et à celles de l'espérance d'un futur meilleur. Suite à l'analyse des causes occidentales de cette expérience, il structure l'expérience grâce à ces éléments constitutifs de la foi chrétienne. Ainsi la collaboration chrétienne à ce monde apparaît.

La corrélation critique en pratique est l'articulation des deux pôles ; des ponts entre l'histoire de Jésus et nos expériences quotidiennes sont jetés. La foi en contexte moderne a un double rôle : elle est ferme conviction qui conduit à une vie « mystique » et à un style de vie correspondant ; elle est aussi modèle de recherche qui teste les nouvelles expériences contemporaines pour les confronter aux quatre éléments structurants… La corrélation critique mutuelle permet à Schillebeeckx de relever le dilemme de la médiation en insistant sur l'autonomie de chacun des pôles et sur leur dépendance mutuelle. Sans expérience, la révélation de Dieu n'a pas de lieu de manifestation ; sans expérience, la tradition de foi chrétienne ne peut que s'éteindre ; sans tradition d'expériences, les expériences modernes risquent de ne jamais devenir religieuses, c'est-à-dire être évaluées positivement, de manière sensée et non ambiguë. Cette corrélation autorise ensuite Schillebeeckx à mettre en lien la tradition d'expérience de la foi avec les expériences humaines contemporaines en posant, entre les deux jeux de langage, le tiers jeu de l'expérience herméneutique. Les expériences modernes peuvent être religieuses ou non. L'homme moderne peut faire une expérience avec l'expérience, c'est-à-dire qu'il peut situer dans l'horizon de la tradition de foi chrétienne son expérience moderne et la saisir comme une expérience religieuse, l'intégrer comme une expérience de foi. Finalement, cette méthode corrélative rend possible une formalisation ou modélisation de la corrélation entre les deux pôles. Leurs analyses conduisent à des relations sur la base de convergences et de divergences entre les expériences contemporaines et ce que Jésus a suscité chez ses auditeurs, le rejet ou la conversion. Dans ce dernier cas, c'est l'illumination, la transformation, la conversion, c'est-à-dire le passage à une confession de foi vivante pour la vie des humains de notre siècle.

IV. DISCUSSION DES CORRÉLATIONS D'EXPÉRIENCES

Les deux théologies de la corrélation exposées brièvement ci-dessus tentent de relever le dilemme schleiermacherien de la médiation, en conservant l'autonomie des deux pôles tout en insistant sur leur dépendance mutuelle. Ce dilemme conditionne encore notre lecture de la corrélation et critique les divers usages de la méthode. Mais ne faudrait-il pas distinguer entre une corrélation au sens fort, au sens du dilemme schleiermacherien, et une au sens faible, au sens de la médiation ou de la relation ? La corrélation au sens fort fonctionne difficilement, parce que les conditions épistémologiques et méthodologiques contemporaines permettent encore moins de relever le défi qu'à l'époque de Schleiermacher. Cette incapacité corrélative est dénoncée par plusieurs critiques de Tillich (caractère illusoire de l'influence mutuelle entre les deux pôles, confusion entre dialectique et corrélation, postulats idéalistes brisant la

possible dynamique de la méthode[28], …), qui dénoncent souvent l'aporie et cherchent parfois des voies de solution. Schillebeeckx cherche à améliorer la corrélation, mais se rend compte de la difficulté d'exercer la réciprocité critique. Les deux pôles peuvent être autonomes, mais la réciprocité suppose l'établissement d'une nouvelle stratégie relationnelle entre l'expérience de Dieu et celles de l'humain. Car si on définit la corrélation comme une méthode où chacun des deux pôles influence l'autre tout en conservant son autonomie, on peut se rendre compte que la corrélation au sens fort est finalement peu pratiquée ou même impraticable. Comment les nouvelles conditions sociohistoriques remettent radicalement en question l'idée d'une corrélation entre la foi chrétienne et le monde contemporain[29] ?

Mais les critiques justifiées de la méthode de corrélation de Tillich ne peuvent-elles pas servir de levier pour retravailler la corrélation d'expériences en tenant compte des nouvelles conditions épistémologiques contemporaines ? Que l'expérience soit le médium de la rencontre saisissante d'une altérité (irruption et ébranlement), qu'elle soit une relation ou une participation existentielle, une rencontre d'immédiateté d'un sujet avec une altérité, qui transforme et change le sujet, ces facettes du principe de l'expérience prêtent flanc à la critique. Comprendre l'expérience comme médium, c'est proposer que l'expérience médiatise les sources, que l'expérience vivifie et transfigure la relation entre questions et réponses. Elle est participation possible à un autre niveau du réel, celui du divin ou de sa révélation ou de sa réalisation. Malgré la critique de ce principe d'expérience chez Tillich, ne devrait-on pas retenir le moment dans l'expérience, qui ébranle et retourne l'existence, qui fait irruption ? Cette irruption est un mode qui joue pour les différents moments de l'expérience corrélationnelle : préparation, révélation parfaite en Christ et réalisation de cette révélation dans le temps et l'histoire[30]. La participation existentiale à ce fondement créateur, à cette aliénation et à ce dépassement est à la base de la théologie tillichienne, de sorte que l'existence de l'humain est baignée de Dieu. Si les gens d'aujourd'hui n'acceptent plus cette lecture théologique *a priori* de l'histoire et l'existence, doit-on écarter ce mode irruptionnel ou irruptif du théologal ? Ne peut-il pas faire irruption autrement, dans l'expérience *a posteriori* comme le propose Wessel Stoker, ou dans la lecture des récits bibliques ?

Tillich dans sa réponse au dilemme schleiermacherien, ne distingue pas entre les formes et les contenus dans sa pratique corrélative. Il corrèle la forme du message chrétien à la forme de la situation contemporaine. Il « transforme » finalement ce qui est immuable, la vérité éternelle du message chrétien, mais le contenu est peu af-

28. Voir par exemple J.P. CLAYTON, « Was ist falsch in der Korrelationstheologie ? », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 16, 1 (1974), p. 93-111 ; J. RINGLEBEN, « Paul Tillichs Theologie der Methode », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 17, 3 (1975), p. 246-268 ; P. HARRISON, « Correlation and Theology : Barth and Tillich re-examined », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 15, 1 (1986), p. 65-76 ; etc.

29. Voir par exemple T. GUARINO, « Postmodernity and Five Fundamental Theological Issues », *Theological Studies*, 57 (1996), p. 654-689 ; N. ORMEROD, « Quarrels with the Method of Correlation » *Theological Studies*, 57 (1996), p. 707-719.

30. Voir par exemple P. TILLICH, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, éd. W. Schüssler, Düsseldorf, Patmos, 1986.

fecté ; la situation n'altère en rien la substance ou le contenu de cette révélation. Les critiques générales de la corrélation de Schüssler Fiorenza (rapport contenu-forme esquivant le tournant langagier, accent sur la continuité et absence de critique de la tradition) s'appliquent à Tillich et touchent le cœur de la méthode de Tillich, mais atteignent-elles l'expérience d'une saisie théologale de la personne humaine, qui l'ébranle et la retourne, bref rend cette personne religieuse, en lien avec Dieu ?

Schillebeeckx, voulant dépasser certaines critiques majeures faites à la méthode tillichienne, innove en posant l'expérience humaine comme possible tiers-jeu, comme terrain frontière, où l'horizon de la foi chrétienne peut servir d'indicateur à ceux et celles qui cherchent à dépasser une existence problématique. Mais ce travail suffit-il pour affronter la problématique actuelle ? Schillebeeckx se déplace vers une interrelation critique. Il insistera certes sur la relation, mais sous un autre mode que celui de la corrélation tentant ainsi de répondre et de dépasser les critiques faites à la corrélation. On passe de l'*a priori* mystique, du point d'identité, du fondationnalisme à un modèle herméneutique ouvert et *a posteriori*. Il s'insère dans le tournant langagier, introduit l'expérience comme une discontinuité à travers la continuité et accentue la dynamique critique envers la tradition. Le déplacement schillebeeckxien vers l'horizon herméneutique en est-il un aussi vers le théologal[31] ? L'expérience comprise comme source au lieu de médium est-elle à confronter à la norme chrétienne en se frottant à celles racontées dans les Écritures ? Mais cette norme se module-t-elle au cours des siècles à travers le fil de la Tradition ? Et la tradition s'ouvre-t-elle au neuf de l'esprit de Dieu, à sa créativité, à son originalité ? Pour comprendre la tradition comme dépassant la corrélation et incluant le développement, la transformation et le changement, ne faut-il insister sur les résistances, les failles, les brisures et les ruptures dans la tradition elle-même ? Cette question est cruciale par rapport à l'expérience de Jésus Christ, qui n'est certes pas simplement à considérer comme une continuité. La discontinuité habite la foi des premiers chrétiens et toute leur aventure spirituelle est résistance à la continuité. La croix et la résurrection, mais aussi les faits et gestes de Jésus brisent les attentes du Messie, les reconfigurent et les transforment. L'expérience théologale n'apparaît-elle pas aussi comme une saisie, une rencontre, un étonnement, une surprise ? Les expériences prises ici en considération ne sont-elles que celles qui confortent l'identité chrétienne ou sont-elles aussi celles qui transfigurent, convertissent, ouvrent de nouveaux possibles ?

Que signifie donc ce déplacement de Schillebeeckx ? Tout d'abord que le texte de l'Écriture est comme une sédimentation d'expériences des hommes et des femmes à la recherche de Dieu et de ce dernier venant à leur rencontre. Seule l'expérience de la lecture rend ces textes vivants. L'acte de lecture n'ouvre pas simplement le sens du texte, mais aussi celui qui se dit à la communauté de lecteurs. Ces lectures peuvent servir d'horizon subversif aux expériences contemporaines et produire une résonance positive chez le lecteur contemporain. Ce déplacement est peut-être aussi une conscience nouvelle de la relation mutuelle exercée entre l'horizon d'expérience de la

31. Cette critique est justifiée dans l'horizon fondationnaliste, mais l'est-elle dans l'horizon herméneutique ? La critique développée par les féministes par exemple, ne relativise-t-elle pas cette troisième critique ?

tradition et le nôtre aujourd'hui. Ces expériences s'interpénètrent-elles ? L'aujourd'hui produit-il une lecture originale de la tradition ? Non seulement dans sa forme, mais aussi dans son contenu ? Les critiques développées par les théologies féministes par exemple ne relativisent-elles pas le troisième aspect de la critique de Schüssler Fiorenza ? Si on affirme la révélation continue de Dieu, celle-ci doit continuer de se réaliser encore et encore…

L'herméneutique est mise au défi par ce qui résiste. Cette résistance est ce que je nomme l'expérience théologale. Elle est le grain de sable qui interrompt l'intégration dans l'horizon de la tradition, qui permet une remise en question de l'horizon et fournit en même temps des balises pour faire du sens, du sens sacré, à rebrousse-poil de la consommation de l'idole, du sens iconique, qui conduit toujours plus avant le regard et le marcheur. L'expérience de Dieu est tension, déséquilibre continuel qui permet le pas-sage, pas fou tout de même !

Comment médiatiser la tradition à l'expérience contemporaine ? Comment être passeur de l'un à l'autre ? Mais n'y a-t-il pas confusion entre différents niveaux ? Entre celui des médiations et de ce qu'elles médiatisent, sachant que les médiations sont incontournables et nécessaires ? L'autre niveau, celui du théologal, celui de l'expérience de Dieu, donc de l'expérience théologale n'est-il pas inscrit tout aussi bien dans les multiples médiations de la tradition que dans les médiations plurielles d'aujourd'hui ? Les théologies de la corrélation ont le défaut de leur qualité. À trop vouloir faire le pont entre la tradition et le monde moderne, elles ont peut-être oublié la vie et le souffle théologal qui résiste à toute corrélation. Les théologies sont-elles inquiétées ou dérangées par l'aujourd'hui de Dieu, sont-elles ouvertes au théologal, qui résiste au théologique ? Sont-elles des théologies qui cherchent l'union à tout prix, la synthèse, en dépit des dangers de perdre ce qui en fait leur caractère essentiel et unique ou, au contraire, sont-elles des théologies qui appellent le contraste, la différence, la diastase ?

Corrélation ou relation ? Médiation en tout cas ! L'important est de lier l'aujourd'hui à ce qui porte la tradition et la fait vivre, c'est-à-dire aux traces de Dieu au cœur de la réalité, de l'histoire des humains, qui racontent comment il les saisit et les sauve. Les expériences quotidiennes et celles, sédimentarisées, du passé peuvent être frottées, afin de présenter un possible contexte de foi, permettant à ces expériences d'aujourd'hui de faire du lien, de la vie et du sens… La relation directe ou indirecte est toujours intriquée dans un réseau de médiations passées et actuelles. À nous de faire la corrélation pour que le neuf de Dieu ouvre le contemporain à une vie théologale…