

Laval théologique et philosophique



« Chaque religion est seule vraie ». Paul Tillich et Simone Weil sur la possibilité d'un dialogue interreligieux

Hans-Christoph Askani

Volume 58, numéro 1, février 2002

Théologies du pluralisme religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401391ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401391ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Askani, H.-C. (2002). « Chaque religion est seule vraie ». Paul Tillich et Simone Weil sur la possibilité d'un dialogue interreligieux. *Laval théologique et philosophique*, 58(1), 77–87. <https://doi.org/10.7202/401391ar>

« CHAQUE RELIGION EST SEULE VRAIE¹ »

PAUL TILlich ET SIMONE WEIL SUR LA POSSIBILITÉ D'UN DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Hans-Christoph Askani

Institut Protestant de Théologie, Paris

RÉSUMÉ : L'article présente d'abord la position de Tillich sur le dialogue interreligieux : sur la nécessité et sur les conditions d'un tel dialogue. Il montre ensuite comment la citation de Simone Weil peut être comprise et acceptée dans le contexte de la pensée de Tillich. L'auteur propose alors sa propre interprétation, beaucoup plus radicale, de la citation en cause, une interprétation qui accentue le caractère exclusif de chaque religion. En conséquence, dans la dernière partie de l'article, la théorie de Tillich se trouve contestée pour ne pas suffisamment tenir compte de l'unicité de chaque religion.

ABSTRACT : The paper first sets out Tillich's basic ideas on interreligious dialogue, that is, the necessity and the conditions of such a dialogue. And it shows how Simone Weil's quotation might be understood according to Tillich's thought. Then, the author puts forward his own radical interpretation of Weil's statement, stressing the exclusiveness of each religion. Consequently, he opposes Tillich's theory because it does not take enough into account the uniqueness of each religion.

Dans les réflexions qui suivent je ne vise pas simplement une interprétation de Tillich ; je me propose plutôt de dialoguer avec lui sur un sujet d'actualité. Et pour activer le débat, j'entends confronter ses idées, comme les miennes, avec la citation de Simone Weil qui figure dans le titre. D'une certaine façon tout le développement est centré autour de cette citation : d'abord comme préparation à sa relecture, ensuite comme explicitation de ce qu'elle peut apporter à une réflexion sur la rencontre des religions. L'article comportera donc quatre parties. Dans un premier temps, je rappellerai quelques traits de la position de Tillich en ce qui concerne la possibilité d'un dialogue interreligieux. Je tenterai ensuite de mettre la pensée de Tillich en relation avec la citation de Weil. Dans une troisième partie, je proposerai ma propre interprétation de cette citation, et je conclurai en signalant quelques

1. Simone WEIL, *Cahiers*, II, nouvelle édition, Paris, Plon, 1972, p. 118.

implications pour la question qui nous intéresse ici, celle de la possibilité d'un dialogue interreligieux.

I

La pensée de Paul Tillich semble particulièrement appropriée à un besoin et à un désir de notre temps, celui d'entrer dans une ère de dialogue entre les religions. Et cela, pour plusieurs raisons. (1) Tillich s'est posé la question des *avantages* et même de la *nécessité* d'un tel dialogue. (2) Il a réfléchi sur la *possibilité* et sur les *conditions* du dialogue. (3) Il a conçu le christianisme d'une façon suffisamment *ouverte* pour qu'un échange avec d'autres religions soit *pensable* et *souhaitable*, en d'autres termes, pour que le principe du dialogue avec les autres religions soit plus qu'une simple valeur ajoutée à une théologie chrétienne déjà bien constituée. (4) Il est lui-même entré en dialogue avec d'autres religions, notamment avec des bouddhistes, et il a ainsi donné l'exemple de ce que pouvait être un dialogue interreligieux². Voyons un peu plus précisément les deux premiers points mentionnés.

Tillich croit que la rencontre des religions est devenue inévitable — d'une certaine façon elle s'est déjà effectuée — à cause de la confrontation des religions « classiques » avec les « quasi-religions ». Non seulement cette situation, cette « offense³ », concerne-t-elle, *mutatis mutandis*, toutes les religions, les incitant ainsi à s'entendre entre elles, mais elle leur révèle également qu'elles ont des traits communs, qu'elles partagent même certaines caractéristiques avec les quasi-religions (sinon l'ébranlement des religions par les quasi-religions ne serait pas possible). Si les religions se rapprochent les unes des autres, c'est donc moins dans un simple esprit d'auto-défense, que dans une prise de conscience — sans doute incitée par l'extérieur — de leur commune parenté. Le texte de Tillich date du début des années soixante. Il est évident qu'on pourrait mentionner beaucoup d'autres raisons pour lesquelles s'impose aujourd'hui le rapprochement des religions, ou du moins une meilleure compréhension réciproque⁴. Nous n'entrerons pas dans cette problématique qui n'est pas ici notre préoccupation principale. Voyons plutôt, d'après Tillich toujours, le triple

2. Je m'appuie ici surtout sur l'ouvrage *Le christianisme et les religions* (1963), traduit de l'anglais par F. Chapey, Paris, Aubier-Montaigne, 1968 (ce texte est la traduction de *Christianity and the Encounter of World Religions*, New York, 1963 ; cf. « Das Christentum und die Weltreligionen », dans P. TILlich, *Gesammelte Werke*, V. *Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1964, p. 51-100). D'autres textes importants pour la problématique se trouvent dans le même volume et dans les volumes VIII, IX et X des *Gesammelte Werke*. Voir aussi : « Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie », *Kantstudien*, 27 (1922), p. 446-469 (cf. *Gesammelte Werke*, I. *Frühe Werke*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, p. 365-388). *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, éd. par W. SCHÜBLER, Düsseldorf, Patmos, 1986, surtout les § 4-13 (*Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925*, trad. par P. Asselin et L. Pelletier, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1997). « La prétention du christianisme à l'absoluité et les religions du monde » (1963), trad. par J.-M. Aveline, *Pour une théologie christologique des religions*, thèse de doctorat, Paris et Québec, 2000, annexe 1. Dans la *Théologie systématique*, la problématique apparaît aussi à plusieurs reprises.

3. *Le christianisme et les religions*, p. 75-76.

4. Tillich lui-même en a d'ailleurs parlé à d'autres occasions. (Cf. par exemple « La prétention du christianisme à l'absoluité et les religions du monde ».)

avantage que comporte une meilleure connaissance mutuelle des religions. Non seulement (a) sert-elle à améliorer la compréhension de l'autre religion (et quasi-religion), mais (b) elle fait aussi progresser la compréhension qu'a d'elle-même une religion donnée, et (c) elle aide chaque religion à reconnaître qu'elle participe à quelque chose qui dépasse toute religion particulière et dont elle reçoit à la fois sa particularité concrète et son esprit universel.

Nous venons de voir, en suivant Tillich, pourquoi la rencontre entre des religions est inévitable et combien elle est féconde. Demandons-nous maintenant, en marchant encore dans son sillage, comment elle est possible et à quelles conditions. La possibilité d'un dialogue entre plusieurs religions vient du fait qu'elles sont toutes particulières et qu'elles ont toutes aussi un esprit d'universalité, une même tendance vers l'universalité. Ce n'est donc pas seulement le caractère universel (faisant l'économie des particularités) qui rend possible le dialogue ; c'est plutôt le caractère particulier *en liaison* avec l'ouverture universelle qui le permet et qui y conduit. On peut dès lors proposer une définition commune, valable pour toute religion :

Le concept de religion qui offre une extension aussi large que possible doit être ainsi défini : la religion est l'état d'être saisi par une préoccupation ultime, par une préoccupation qui rend toutes les autres préoccupations provisoires et qui en elle-même comprend la réponse à la question du sens de notre vie⁵.

Pour ce qui est de la préoccupation ultime, il me semble utile de souligner quelques aspects, évoqués directement dans la citation précédente ou ailleurs dans ce même écrit de Tillich. Elle se rapporte à « la question du sens de notre vie », et elle comprend elle-même la réponse à cette question⁶. La dimension ultime n'est pas accessible directement, elle ne peut être indiquée qu'à travers des symboles. Elle « exige le sacrifice de toute préoccupation finie qui entrerait en conflit avec elle⁷ ». On peut dire alors des diverses religions : chacune est un ensemble de représentations symboliques, qui à l'aide d'éléments finis renvoient à l'infini ; celui-ci lie les adhérents de cette religion et les rend prêts à sacrifier toute préoccupation finie pour ce qui est d'une importance infinie. Cela implique, d'après Tillich, que chaque religion se fonde sur une base commune (« la question du sens de notre vie »), et qu'elle renvoie à une dimension transcendante, elle-même commune à toutes les religions (l'« Absolu »).

De nouveau, cela comporte des implications pour chaque religion, ainsi que pour les rapports des religions entre elles. (a) Chaque religion, sans jamais pouvoir se défaire de sa particularité, doit toujours s'interroger elle-même dans un esprit d'*auto-critique*, pour ne pas identifier la dimension infinie, qui est son ultime enjeu, avec les moyens d'y accéder, qui sont eux-mêmes des moyens finis. Ainsi, aucune religion ne peut se passer de ses particularités, mais aucune ne peut non plus s'en contenter. Là réside à la fois la diversité permanente des religions et leur possibilité — leur tâche

5. *Le christianisme et les religions*, p. 66-67.

6. *Ibid.*, p. 67 ; cf. p. 77-78, 134.

7. *Ibid.*, p. 67.

aussi — d'échanger entre elles. (b) Chaque religion a donc plus ou moins⁸ tendance à dépasser son propre statut en tant que religion. Chaque religion gère, à travers ses éléments « sacramentels », « mystiques » et « éthiques⁹ », son rapport à ce qui la dépasse. Non seulement l'adepte¹⁰ d'une religion se réfère à quelque chose qui *le* dépasse, mais aussi chaque religion renvoie à une dimension qui l'excède. Dans les termes de Tillich, on pourrait dire aussi : non pas Dieu, mais Dieu au-dessus de Dieu (*God above God*) est la dernière instance.

C'est ce mouvement d'autodépassement qui — non pas *malgré* la gestion toujours particulière des « éléments » religieux (sacramentels, mystiques, éthiques) de chaque religion, mais *en* elle, *à travers* elle — permet et invite à la rencontre des religions, lesquelles se trouvent alors, pour ainsi dire *ensemble*, sur le chemin qui conduit vers l'au-delà de la religion.

II

Revenons maintenant à la citation de Simone Weil, qui figure dans le titre : « Chaque religion est *seule vraie* ». Tillich aurait-il pu dire cela ? Nous répondons : oui et non.

Il aurait pu le dire — et il l'a presque dit — sur un plan provisoire : chaque religion est seule vraie, parce que chacune est une façon individuelle et unique de vivre le rapport entre le fini et l'infini. À ce niveau-là chaque religion a droit à sa particularité incomparable :

[...] je voudrais faire une remarque d'ordre général concernant toutes les religions et — plus largement encore — tous les groupes sociaux. Si un groupe — ou un individu — se croit en possession d'une vérité, il refuse par principe toute affirmation d'une vérité qui s'opposerait à la vérité qu'il détient. J'appelle cela l'affirmation de soi naturelle dans le domaine de la connaissance ; ce n'est là qu'une autre façon de désigner la certitude personnelle. Cette attitude va tellement de soi et est si inévitable que je n'ai encore jamais rencontré un seul sceptique qui ne manque d'affirmer son scepticisme en s'opposant en même temps à tous ceux qui ne veulent pas en reconnaître le bien-fondé. Si donc le sceptique lui-même réclame le droit d'affirmer son scepticisme (si tant est qu'il prenne une position) et de s'opposer à ceux qui le mettent en doute, pourquoi le membre d'un groupe religieux serait-il privé de ce droit — droit de l'homme, si l'on peut dire — de soutenir la doctrine fondamentale du groupe auquel il appartient et de s'opposer à ceux qui refusent cette doctrine. Il est naturel et inévitable que le chrétien proclame l'affirmation fondamentale du christianisme qui est que Jésus est le Christ et qu'il repousse tout

8. Plus, pour les « religions de l'Esprit » (cf. *ibid.*, p. 74, 89, 115), moins, pour « les religions primitives à caractère sacramentel » (cf. *ibid.*, p. 83, 93).

9. *Le christianisme et les religions*, p. 83, 93, 129.

10. Expression d'ailleurs suffisamment abstraite pour s'appliquer (peut-être) à chaque religion sans trop porter atteinte à sa spécificité, mais suffisamment abstraite aussi pour ne rien dire qui serait adéquat. (Dans une perspective chrétienne, on parle des « croyants », mais déjà cette expression qui nous semble aller de soi, n'est pas la bonne pour presque toutes les autres religions.)

ce qui contredit cette doctrine. Ce que l'on accorde au sceptique ne peut pas être refusé au chrétien, ni non plus à l'adepte de n'importe quelle autre religion¹¹.

Tillich aurait donc pu accepter l'énoncé de Weil, mais il l'aurait assumé sur un plan *avant-dernier*. « Chaque religion est seule vraie », parce que, objectivement, il est tout à fait naturel que celui qui tient à une vérité ne puisse pas être d'accord avec la remise en question de cette même vérité. Sur un plan avant-dernier, chaque religion a donc droit à une telle exclusivité. Mais sur le plan *dernier*, devant l'ultime instance religieuse, chaque religion entre dans un mouvement d'autocritique et d'autotransformation vers un au-delà de toute religion, vers une dimension où aucune religion est la seule vraie, où toutes se réfèrent avec leurs « moyens » limités à une vérité illimitée¹².

Essayons de résumer. Si l'on regarde la conception tillichienne de la religion dans ses traits principaux, on peut constater que sa force consiste dans le fait qu'elle rend justice à deux aspects essentiels de la problématique : chaque religion revendique la vérité, et il en va ainsi dans toute l'humanité, même dans des religions très diverses qui s'opposent dans leur prétention à la vérité. Tillich sait rendre justice à ces deux éléments, parce qu'il ne se limite pas à l'introspection d'une seule religion, mais qu'il élargit l'horizon en prenant en considération une dimension qui dépasse chaque religion particulière. Ce dépassement de la religion (comme religion particulière) va dans deux directions : en direction de ce qui est à la base de chaque religion (« la question du sens de notre existence¹³ »), et en direction d'un *au-delà*, qui peut être indiqué par des mots comme « la préoccupation ultime¹⁴ », « la sainteté¹⁵ », « l'Absolu¹⁶ », « Dieu¹⁷ », ou plus précisément « Dieu au-dessus de Dieu¹⁸ ». À propos de cette dimension transcendante, précisons encore que (a) elle ne peut pas être atteinte sans les religions (en faisant l'économie de la religion¹⁹), et que (b) les religions ne

11. *Le christianisme et les religions*, p. 94-95.

12. Il est intéressant de voir que Tillich déduit le droit d'une religion (de réclamer la vérité) du même droit que revendique de son côté le sceptique. Comme si les deux et leurs rapports à la vérité se trouvaient sur le même plan. C'est ce que je vais contester dans la suite de cet exposé. La relation à la vérité du sceptique et celle du « membre d'un groupe religieux » ne sont justement pas les mêmes. Ils ne se trouvent pas au même niveau. Ce qui pour le sceptique est *naturel* (à savoir que même si toute vérité est relative, du moins cette relativité doit être défendue avec rigueur totale) est pour l'adhérent d'une religion, du moins en ce qui concerne la rigueur totale, justement *a-naturel*. Lui ne connaît pas de rapport à la vérité qui va de soi. Son droit à croire que *tout* soit pour lui dans la vérité (à laquelle il tient), n'est pas pour lui « le moindre que l'on puisse dire », mais au contraire quelque chose que personne d'autre que lui-même ne mesure. C'est peut-être ce qui distingue au fond le croyant du sceptique, non pas une vérité naturelle ou surnaturelle, à laquelle il croit, mais sa revendication *a-naturelle* à la vérité. (Mais nous anticipons sur des choses qui ne seront compréhensibles que plus loin.)

13. *Le christianisme et les religions*, p. 134 : « [...] la question à laquelle tous les types de religions proprement dits et de quasi-religions donnent une réponse, intentionnellement ou non. Cette question, c'est celle de la fin inhérente à toute existence — en grec, du *telos* de tout existant ».

14. *Ibid.*, p. 67.

15. *Ibid.*, p. 115.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 67.

18. *Ibid.*, p. 166.

19. Cf. pourtant *ibid.*, p. 167 : « [...] il y a une participation immédiate au fondement divin ». L'ambiguïté qui se fait jour ici dans le développement de Tillich ne me semble pas un hasard, mais la pointe et en même temps le point crucial de son approche.

l'atteignent pas, elles *tendent* vers elle, elles *renvoient* à elle, elles *témoignent* d'elle. Sous ce double conditionnement (base et dépassement de la religion qui ne sont pas *dans*, mais à l'*extérieur* de chacune), la formulation « chaque religion est seule vraie » peut être acceptée sans se heurter à ce que l'on pourrait appeler « l'inter-religieusement correct ».

III

Je dois cependant avouer ici une certaine hésitation. Elle vient du fait que j'ai compris autrement la formulation de Simone Weil ; je l'ai entendue de façon plus pointue, plus paradoxale. Dans une paradoxalité qui n'est pas levée (non résolue).

Toute religion a la revendication d'être vraie. Cette revendication n'est pas seulement une de ses caractéristiques parmi d'autres, elle est sa marque essentielle, sa condition *sine qua non*. C'est là, dans son rapport avec la vérité, qu'elle a son essence, que se joue sa « religiosité ». Ce lien avec la vérité est pour chaque religion *unique, incomparable, total*. Et dans ce lien — ce qu'exprime l'énoncé de Weil — elle ne peut pas reconnaître d'autres liens comparables²⁰. Cette « exclusivité » n'est donc pas une sorte d'arrogance superfétatoire, à laquelle on pourrait facilement renoncer si l'on était suffisamment gentil ; non, cette exclusivité vers l'extérieur est le reflet d'un engagement infini à l'*intérieur*. Pour le dire méthodologiquement, on ne peut pas être en même temps au-dehors et dedans. Vu du *dehors*, il est absurde de vouloir réserver la vérité à une seule religion ; il est absurde de ne pas accorder une part de vérité à chacune. Vu du *dedans*, le « croyant » ne sait même pas que d'autres religions existent ! L'expression « une part de vérité » est aussi inadéquate que celle d'« exclusivité » est in-authentique²¹.

Il peut être utile d'introduire ici une précision. Le terme « vérité » a une histoire particulière, liée à la philosophie grecque et à la tradition judéo-chrétienne. Dans d'autres religions, il n'apparaît peut-être pas, ou du moins pas avec les mêmes connotations. Il est donc inadéquat d'appliquer ce terme à n'importe quelle religion. Simone Weil l'a fait, et elle l'a fait dans une « comparaison » des religions. Mais en l'appliquant, elle a justement mis en question son application et la comparaison qui s'ensuit. Ce qu'elle a voulu dire pourrait s'exprimer ainsi : chaque religion est un monde ; ou encore, ce qui revient au même, chaque religion particulière est universelle, mais d'une universalité qui rend impossible la comparaison avec une autre. La perspective extérieure de l'affirmation « chaque religion est seule vraie » est donc mise en échec par le terme même de la vérité. En somme, la perspective extérieure ne comprend rien (rien de ce qui est l'essentiel) d'une religion. Comprendre cela, c'est la

20. C'est donc le contraire de ce que Tillich déduit à partir du paradigme du sceptique.

21. Le terme « exclusivité » que je viens d'utiliser est donc pris dans un sens impropre. Malgré les apparences et les histoires souvent cruelles entre les religions, il faut concéder que l'exclusivité d'une religion ne l'intéresse pas au plus profond. Ce sont toujours les dogmaticiens — et plutôt les dogmaticiens faibles — qui introduisent ce concept et cette problématique. À regarder sans préjugé, on s'aperçoit que pour une religion son « exclusivité » est toujours un problème secondaire, une (auto-)interprétation *après-coup*.

connaissance la plus haute que l'on puisse avoir d'une autre religion — et de la sienne²².

La revendication de la vérité dans une religion n'a donc pas la même signification que dans une philosophie. Dans ce dernier cas, la revendication entraîne et exige la confrontation et le dialogue entre les philosophies²³. Mais dans la religion, il y a une manière d'être saisi et de se lier qui est si forte, si extrême, si unique que chaque comparaison²⁴ serait alors une *indiscrétion* profonde.

IV

Je viens d'opposer ma propre interprétation du paradoxe de Simone Weil à la position de Tillich concernant un rapport possible entre les religions. Pour expliciter les conséquences des deux approches en ce qui concerne la rencontre entre les religions, je vais essayer de confronter ce qui pourrait être la définition de la religion chez Tillich et avec ce que je viens de dire²⁵.

D'après Tillich, la religion est un ensemble de symboles (« rites » et « mythes »), dans et à travers lesquels la personne humaine (et la communauté humaine) vit et exprime sa préoccupation ultime. Chaque religion se réfère à une question qui est commune à toute l'humanité et renvoie à une dimension qu'elle (cette religion concrète) n'atteint jamais complètement.

D'après moi, la religion est un ensemble de symboles (rites, mythes, traditions) dans et à travers lesquels la personne humaine (et la communauté humaine) *se lie pour rien*. (À la différence de Tillich, je m'arrête ici, sans ajouter une deuxième proposition.)

L'expression « se lier pour rien » est peut-être surprenante. Je l'ai choisie parce qu'elle rend compte d'un aspect important du domaine religieux : l'engagement inconditionné, incomparable et qui dépasse tout calcul. La seule expression apte à formuler ce dépassement radical me semble être « *pour rien* ». Il ne s'agit pourtant pas d'adorer un néant ou « quelque chose de semblable » ; la formulation n'a de sens que dans son intégralité : « *se lier pour rien* ». Par là, plusieurs éléments profondément religieux se trouvent exprimés : la gratuité par opposition à la récompense ; la transcendance contre l'immanence ; l'inséparabilité du contenu et de la forme (autrement dit :

22. « Chaque religion est seule vraie » est donc une phrase qui de l'extérieur dit qu'à partir de l'extérieur rien ne peut être dit, qui par la comparaison dit l'incomparabilité, et qui formule dans une expression choquante (mais elle ne peut être dite autrement que de manière choquante) une prétention qui va de soi et qui doit aller de soi pour chaque religion, à savoir que sa particularité est universelle (et qu'une universalité au-delà de cette particularité serait en même temps le désaveu et de l'universalité et de la particularité).

23. C'est d'ailleurs pour cela que l'affirmation de Simone Weil appliquée à la philosophie (aux philosophies) n'aurait aucun sens.

24. Un dialogue entre les religions comporte toujours la comparaison, comme le montre d'ailleurs l'exemple de Tillich.

25. Pour marquer mieux la différence, je me rapproche le plus possible de la terminologie de Tillich.

tout est dans la *manière*, rien n'est dans les *raisons*, dans le *pourquoi*). Ces trois éléments sont inséparables les uns des autres²⁶.

Voyons maintenant quelques implications de la différence entre les deux approches.

1. Si selon Tillich ce qui dépasse une religion est absolument central pour sa compréhension, dans ma propre conception il serait faux de parler d'un dépassement de la religion : aussi bien la base que l'au-delà de la religion sont ramenés à l'intérieur de la religion. Une religion est tout un monde, et à tout un monde on ne peut rien ajouter d'autre.

2. Pour le dire par rapport à la question du « sens de notre existence » : celle-ci ne trouve pas sa réponse dans la religion (ou dans les religions) ; elle n'est pas son fondement extérieur, elle est elle-même ramenée à l'intérieur de la religion, et c'est là, à l'intérieur de la religion, qu'elle est dépassée. La religion ne donne donc pas la réponse à cette question, mais elle la *suspend*, elle la laisse en arrière, elle la transforme dans un engagement dés-intéressé.

La question du sens de notre existence est une question avant-religieuse (avant-dernière) et non pas une question religieuse. On peut donner des exemples : (a) un rabbin qui dans la dernière heure de sa vie continue, comme toujours, à étudier le Talmud ; (b) Dietrich Bonhoeffer qui, lorsque les bourreaux viennent le chercher, dit à son co-prisonnier : « c'est la fin, pour moi le début de la vie » ; (c) un moine bouddhiste qui médite sans but, bien plus, pour laisser derrière lui tout but. Les trois ne s'intéressent plus à la question du « sens ». Je ne connais d'ailleurs aucune religion qui pose encore la question du sens de notre existence ; ou plutôt, si elles la posent, elles le font pour la mettre en suspens²⁷.

3. Dans la conception de Tillich, la dimension de l'au-delà de la religion (l'Absolu, Dieu, etc.) joue un rôle constitutif pour sa compréhension de la religion. Selon mon approche, cette dimension de l'au-delà de la religion n'existe tout simplement pas. Dit de manière provocatrice : Dieu se trouve à l'intérieur et non pas au-delà de la

26. Il est sans doute opportun de répliquer immédiatement à une objection inévitable : « Toute votre argumentation tend vers la négation d'un concept universel de la religion, et pourtant vous avez constamment recours à ce concept universel. » À cela, je dois répondre en plusieurs points. a) Mon intérêt n'est pas de nier une donnée comme la religion dans son importance anthropologique. Il me semble aussi naïf de vouloir la nier que de vouloir prouver qu'elle soit en principe la même pour toute l'humanité. b) Je me trouve un peu dans la situation de S. Weil : pour dire l'incomparabilité fondamentale des religions je ne peux que partir de leur comparabilité. c) Mais à la différence de Tillich (et de beaucoup d'adhérents d'un dialogue interreligieux), un concept plus ou moins général de religion n'est pas pour moi la dernière étape de la compréhension des religions, mais la première, qui se révèle elle-même de plus en plus provisoire à mesure qu'avance la compréhension. Je suis donc obligé de partir d'un concept universel de la religion pour pouvoir dire que cette universalité n'est pas ce qui unit les religions, mais ce qui les sépare ; autrement dit, dans le domaine de la religion la plus haute universalité et la plus haute particularité se tiennent et tombent ensemble.

27. De nouveau on va sans doute objecter que je me rapproche d'une comparabilité des religions. Je ne crois pas ; ce qui est commun entre les trois exemples n'est pas une base commune, ou une même attitude, mais — contre toute apparence — une voie incomparable. La question du sens est si universelle et va tellement de soi qu'elle est une base commune ; la suspension du sens va tellement peu de soi qu'elle est toujours en même temps la suspension de l'universel.

religion. En d'autres termes : je n'adhère pas à une religion pour que Dieu soit encore à l'extérieur ! Selon Tillich, cette affirmation se situerait probablement sur le plan d'une croyance, qui, à un niveau provisoire, a tout à fait le droit de se considérer ainsi, mais qui, considérée dans une perspective plus profonde (ou plus élevée), se méprend, car en fait, sans même s'en rendre compte, elle tend vers quelque chose qui dépasse tout contenu précis, même celui de Dieu. C'est cette idée d'une méprise de la foi sur elle-même que je n'accepte pas. Dans son engagement infini, la foi se comprend mieux elle-même que ne pourrait faire tout point de vue extérieur. La foi, dans l'excès de sa croyance (« se lier pour rien »), atteint la dernière dimension qui l'intéresse.

Aussi bien cet excès que la transcendance à laquelle il a affaire, ne laissent place à une quelconque dimension supérieure. Chaque comparatif appliqué à l'excès serait un *moins*, et chaque transcendance de la transcendance serait aussi un *moins*, car il n'y a pas un au-delà de l'au-delà, comme il n'y a pas un excès de l'excès. Tenter de dépasser la transcendance signifie la détourner en son contraire. En d'autres termes : Dieu est suffisamment Dieu, il n'a pas besoin d'être divinisé. « Dieu au-dessus de Dieu » est moins que Dieu²⁸.

4. Le quatrième point concerne le langage et ce qu'il dit. Nous sommes redevables à Tillich d'une théorie du langage symbolique et surtout des symboles religieux. Il montre que dans le domaine religieux il n'est pas possible de dire avec un autre langage que celui des symboles ce qu'il appelle notre « souci absolu » (*Ultimate Concern*) :

Tout ce que nous disons sur ce qui est pour nous l'objet d'un souci absolu, que nous l'appelions Dieu ou non, a une signification symbolique. [...] La foi n'a pas d'autre moyen d'expression adéquate. C'est pourquoi le langage de la foi est celui des symboles²⁹.

Il me semble que Tillich, dans ses conférences sur *Le christianisme et les religions*, n'a pas vraiment maintenu cette compréhension. Dans son dialogue entre chrétiens et bouddhistes, il se demande « s'il n'appartient pas à la nature même du sacré que chacun des deux partenaires possède, du moins virtuellement, l'élément qui prévaut chez l'autre. C'est ainsi que le symbole du "Royaume de Dieu" apparaît dans une religion où le sacré de "ce qui doit être" supplante le sacré de "ce qui est"³⁰ [...] ». Pour le Nirvana, c'est l'inverse : il s'agit d'un symbole où le sacré de « ce qui est » supplante le sacré de « ce qui doit être ». L'important pour nous ici n'est pas de savoir si l'interprétation que donne Tillich du Royaume de Dieu et du Nirvana est adéquate ou non. Beaucoup plus intéressant pour notre problématique est de constater que, dans le développement de Tillich, les formulations « ce qui est », « ce qui doit être » (de même que le terme « sacré »), sont plus fondamentales que tel ou tel

28. Il serait très éclairant, mais je ne peux pas le faire ici, de comparer dans cette problématique le « Dieu au-dessus de Dieu » de Tillich et le « *Deus absconditus* » chez Luther.

29. *Dynamique de la foi*, trad. de l'anglais par F. Chapey, Paris, Casterman, 1968, p. 60.

30. *Le christianisme et les religions*, p. 137-138.

symbole spécifique d'une religion particulière³¹. Ce qui permet à Tillich de découvrir une couche plus profonde que la vie interne, que le langage symbolique de chaque religion. C'est cette dimension plus profonde qui ouvre l'horizon de leur comparabilité.

Ces remarques confirment donc ce que nous avons affirmé, à savoir qu'aucun des divers éléments qui constituent la nature du sacré ne peut être totalement absent d'une authentique expérience du sacré et que, par conséquent, on les retrouve dans toute religion³².

Derrière, au-delà du système symbolique de chaque religion, il y a donc « l'absolu », « le sacré », « Dieu », ou bien « Dieu au-dessus de Dieu ». Contre cette conception, je voudrais maintenir l'idée qu'un tel au-delà n'existe pas. Il est vrai que chaque symbole tend vers quelque chose qui n'est jamais enfermé en lui (qu'il ne « comprend » pas), pas plus que dans toute autre manière de parler. Cependant, ce qui est exprimé en lui ne peut pas et ne doit pas être dépassé ; il est donné là et il est dit *suffisamment, précisément et indépassablement*. Il n'est donc aucun besoin (ni aucune possibilité) de chercher encore quelque chose derrière le symbole. L'effort métaphorique, le langage symbolique implique que l'idée d'un tel au-delà est dépassée. Elle appartient à la non-religion, à l'avant-religion, et non pas à la religion.

Ainsi, quand je prie « Notre Père », je dis exactement ce que je veux dire, et aucun Dieu qui serait autre chose que notre Père (par exemple, l'Absolu) ne saurait être plus authentique. La question : « est-ce que Dieu *est* "notre Père", ou est-ce seulement une façon de le nommer », a comme réponse : il *est* notre Père dans et à travers notre invocation. Dans la religion, l'usage symbolique — inséparable de l'expression de la foi — l'a emporté sur l'alternative entre ce que dit le langage et ce qu'il est destiné à dire.

5. Tillich a formulé, sur la rencontre des religions, une proposition très intéressante. Ce que nous mettons en jeu, en dialogue, dans la rencontre entre les religions, ce n'est pas telle ou telle dogmatique, tel ou tel dogme ; ce n'est pas non plus tel ou tel élément particulier de la vie religieuse (par exemple, le dimanche, le shabbat, etc.). Ce sont plutôt les éléments dans un sens plus fondamental : chaque religion est une synthèse d'« éléments sacramentels », d'« éléments mystiques » et d'« éléments éthiques³³ ». Et ce sont « ces éléments eux-mêmes³⁴ » qui dans un dialogue interreligieux sont mis en jeu et sont « comparés ». Cette approche peut, effectivement, aider à éliminer un certain nombre de faux problèmes et à découvrir des aspects qui, à un certain niveau, sont probablement communs aux diverses religions. Tillich donne lui-même un exemple de ce qu'il veut dire dans son dialogue avec un bouddhiste.

Pourtant, en lisant ce dialogue, on a l'impression que, de cette façon, on n'atteint le cœur ni de l'une ni de l'autre religion. Pour que le Nirvana et le Royaume de Dieu

31. Cf. *ibid.*, p. 167 : « [...] il y a une participation immédiate au fondement divin ; dans ce mouvement qui nous élève vers lui toutes les réalités finies, tous les symboles finis du divin et toutes les réalités sacramentelles sont laissés en arrière, le culte et le mythe disparaissent dans l'expérience abyssale de l'Ultime ».

32. *Le christianisme et les religions*, p. 138-139.

33. *Ibid.*, p. 129.

34. *Ibid.*, p. 128.

soient comparables (« dialoguables »), il faut un *tertium comparationis*, il faut une entité au-delà d'eux qui, d'une certaine manière, les dépasse et les englobe : le « *telos* » comme dit Tillich. Mais est-ce que le Nirvana peut être compris de cette façon ? Le Nirvana n'est-il pas plutôt le dépassement radical de tout *telos* et de toute idée, de tout désir d'un *telos* ? Et le Royaume de Dieu peut-il être lui-même compris, englobé par un terme plus grand, plus général ou plus précis ? On a l'impression que ce niveau-là, transcendant chaque particularité religieuse, demeure en fait assez vide ; il lui manque la vie, il lui manque l'engagement, il lui manque la particularité, il lui manque (je m'excuse de la *petitio principii*) l'incomparabilité.

Je pourrais être assez d'accord avec Tillich quand il suggère que chaque religion est une sorte de mélange entre plusieurs éléments fondamentaux ; mais il me semble que cela n'est vrai que si l'on ajoute que l'essentiel dans chaque religion n'est pas ses éléments, mais sa manière de les mettre en rapport. Il faudrait donc renverser le sens de l'investigation : non pas partir de la particularité d'une religion pour arriver, au terme de l'analyse, à ses éléments fondamentaux et universels, mais à *partir* des éléments essayer de comprendre *leur rapport* qui est toujours unique et qui dans son unicité définit chaque religion. Tout n'est pas dans les éléments, mais dans la manière de les mettre en rapport. « Les éléments ne sont rien, leur rapport est tout. » Cette pensée de Walter Benjamin, exprimée à propos de la poésie de Hölderlin³⁵, est la formule précise et exhaustive pour dire la religion. En d'autres termes, l'au-delà de la religion ne se trouve pas à l'extérieur, mais à l'intérieur d'elle-même. C'est cette intériorité, très spécifique et particulière, qui fait sa *religiosité*.

Cela a des conséquences énormes pour le dialogue interreligieux.

35. « An dem bedeutenden Beispiel Hölderlins wird deutlich, wie das Gedichtete die Möglichkeit der Beurteilung der Dichtung gibt, als durch den Grad der Verbundenheit und Größe seiner Elemente. Beide Kennzeichen sind untrennbar. Denn je mehr eine schlaffe Ausdehnung des Gefühls die innere Größe und Gestalt der Elemente [...] ersetzt, desto geringer wird die Verbundenheit, desto mehr entsteht — sei es ein liebenswertes kunstloses Naturerzeugnis, sei es ein kunst- und naturfremdes Machwerk » (W. BENJAMIN, « Zwei Gedichte von Hölderlin », in *Ges. Schriften*, II, 1, Frankfurt a.M., p. 107, cf. p. 108). Cf. p. 125 : « Der Aufbau des Gedichts ist ein Beweis der Einsicht dieser Schillerschen Worte : "Darin [...] besteht das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt [...]" »