



Introduction à la doctrine du symbolisme religieux chez Paul Tillich

Jean Richard

Volume 29, Number 1, 1973

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020331ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020331ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (1973). Introduction à la doctrine du symbolisme religieux chez Paul Tillich. *Laval théologique et philosophique*, 29(1), 23–56.
<https://doi.org/10.7202/1020331ar>

INTRODUCTION À LA DOCTRINE DU SYMBOLISME RELIGIEUX CHEZ PAUL TILlich

Jean RICHARD

À des critiques lui reprochant de n'avoir pas suffisamment développé les fondements épistémologiques de son système théologique, Tillich répond qu'une telle doctrine de la connaissance se retrouve effectivement dans la Première Partie de sa *Théologie Systématique*, sous le titre « Raison et Révélation »¹. Et il ajoute peu après : « Le centre de ma doctrine théologique de la connaissance est le concept de symbole »². Quelques années plus tard, dans un article sur « La théologie et le symbolisme », il tire lui-même la conséquence de ce principe épistémologique quant à sa conception de la théologie. Il affirme alors que Dieu peut être dit sans doute l'objet de la théologie, mais son objet indirect seulement. Car l'objet direct, immédiatement, de la théologie n'est rien d'autre que le symbole religieux. L'objet de la théologie en effet n'est pas directement Dieu même, mais sa manifestation à nous. Or l'expression de cette manifestation se trouve précisément dans le symbole religieux³.

On voit dès lors l'importance capitale de cette doctrine du symbolisme religieux dans l'œuvre théologique de Paul Tillich. Il faut avouer cependant que cela n'apparaît pas si manifestement à une première lecture de sa *Théologie Systématique*. Pensons, par exemple, au cas de John A. T. Robinson, qui, dans *Honest to God*, a su assimiler et transmettre si brillamment tant d'éléments de la doctrine de Tillich, et qui semble pourtant tout ignorer de sa théorie du symbole religieux. Et c'est là plus qu'un exemple, car c'est par la traduction de *Honest to God* que Paul Tillich fut d'abord introduit dans la plupart des cercles théologiques de langue française. Cette omission, si grave soit-elle, s'explique aisément cependant. On peut fort bien lire en effet toute l'Introduction et toute la Première Partie de la *Théologie Systématique* sans soupçonner l'importance de cette doctrine du symbole, qui ne s'y trouve nullement soulignée. Et le paragraphe de la Seconde Partie qui en traite explicitement, sous le titre « Dieu

1. P. TILlich, *Reply to Interpretation and Criticism*, dans *The Theology of Paul Tillich*, éd. Ch. W. Kegley et R. W. Bretall, 2^e éd., New York, The Macmillan Co., 1964, p. 331. La première édition de cet ouvrage date de 1952.

2. *Ibid.*, p. 333.

3. P. TILlich, *Theology and Symbolism*, dans *Religious Symbolism*, éd. F. E. Johnson, New York, Harper and Bro., 1955, p. 108.

comme être et la connaissance de Dieu », est si bref et si condensé qu'un lecteur non averti peut difficilement deviner qu'il s'agit là du principe épistémologique qui commande tout le système⁴.

Heureusement, Tillich a lui-même comblé cette lacune dans une série d'articles qui s'échelonnent sur une période d'une trentaine d'années⁵. Doit-on croire avec B. Mondin qu'il ne s'est rendu compte de la place centrale qu'occupe le symbolisme dans son système qu'après la publication du premier volume de sa *Théologie Systématique*?⁶. Il n'est pas invraisemblable en effet qu'il ait d'abord pratiqué sa méthode théologique avant d'en faire la théorie. Si l'on se rappelle cependant que l'essentiel de sa doctrine se retrouve déjà dans son premier article de 1928, et que la traduction américaine de cet article en 1940 a suscité plusieurs commentaires critiques, il semble plus juste de penser que Tillich est constamment revenu sur ce sujet pour préciser et clarifier sa pensée, peut-être même pour corriger certains aspects de sa doctrine, et répondre par là aux questions et objections qu'on lui posait⁷.

I. LA PROBLÉMATIQUE

1. *Symbolisme et langage religieux.*

Avant de procéder à l'interprétation de la doctrine de Tillich sur le symbolisme religieux, il importe d'abord d'en préciser la problématique. De quoi s'agit-il en somme? D'une simple théorie de la signification et de la valeur du langage religieux?

4. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II : *L'être et Dieu*, Paris, Éd. Planète, 1970, pp. 155-160.

5. Voici, par ordre chronologique, la liste des principaux articles de Tillich sur le symbolisme religieux. La référence est donnée aux traductions françaises quand elles sont disponibles :

Le symbole religieux, dans le recueil *Aux frontières de la religion et de la science*, Éd. du Centurion / Éd. Delachaux et Niestlé, 1970, pp. 145-168. — Paru d'abord dans *Blätter für deutsche Philosophie*, 1, 4 (1928), pp. 277-291. — Traduit aux USA dans *Journal of Liberal Religion*, 2 (1940), pp. 13-33.

Nature and Sacrament, dans *The Protestant Era*, 2^e éd. abrégée, *The University of Chicago Press*, 1966, pp. 94-112. — Paru d'abord dans *Religiöse Verwicklungung*, Berlin, 1929.

Mythe et mythologie, dans *Aux frontières...*, pp. 131-143. — Paru d'abord dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. IV, 2^e éd., Tübingen, 1930, pp. 363-370.

Symbol and Knowledge, dans *The Journal of Liberal Religion*, 2 (1941), pp. 202-206.

Theology and Symbolism, dans *Religious Symbolism*, éd. F. E. Johnson, New York, Harper and Bro., 1955, pp. 107-116.

La nature du langage religieux, dans *Théologie de la culture*, Éd. Planète, 1968, pp. 107-125. — Paru d'abord dans *The Christian Scholar*, 38 (1955), pp. 189-197.

Analyse existentielle et symboles religieux, dans *Aux frontières...*, pp. 111-129. — Paru d'abord dans *Contemporary Problems in Religion*, éd. H. A. Basilius, Détroit, Wayne University Press, 1956, pp. 35-37.

Les symboles de la foi, dans *Dynamique de la foi*, Casterman, 1968, pp. 57-69. — Dans l'édition originale : *Dynamics of Faith*, New York, Harper and Row, 1957, pp. 41-54.

Sens et justification des symboles religieux, dans *Aux frontières...*, pp. 169-179. — Paru d'abord dans *Religious Experience and Truth*, éd. S. Hook, New York University Press, 1961, pp. 3-12.

6. B. MONDIN, *Paul Tillich e la trasmissione del cristianesimo*, Turin, Borla, 1967, pp. 147-148.

7. C'est ce qu'il nous laisse entendre lui-même à la suite du passage cité plus haut : *Reply to Interpretation and Criticism*, dans *The Theology of Paul Tillich*, pp. 333-334 : « The center of my theological

Il faut bien reconnaître en effet que Tillich aborde le plus souvent la question du symbolisme religieux par le biais du langage religieux. Ainsi, le chapitre de *Dynamique de la foi* consacré aux « Symboles de la foi » commence par cette affirmation : « Il faut que la préoccupation ultime de l'homme reçoive une expression symbolique, car seul le langage symbolique est capable d'exprimer l'absolu »⁸. La section correspondante de la *Théologie Systématique* nous laisse cette même impression qu'il s'agit d'une analyse des propositions théologiques : « L'affirmation que Dieu est l'être en soi est une affirmation non symbolique . . . Mais, une fois cela dit, on ne peut rien énoncer d'autre de Dieu comme Dieu qui ne soit pas symbolique . . . Il ne peut y avoir de doute que toute assertion concrète sur Dieu doit être symbolique . . . »⁹ Le titre même du chapitre parallèle de *Théologie de la culture* nous oriente encore dans le même sens : « La nature du langage religieux ». D'autres passages nous laissent entendre que l'intention de Tillich serait tout simplement de valoriser le langage religieux en tant que langage symbolique : « Affirmer que le langage religieux est symbolique est devenu un lieu commun. Mais ce que l'on sait beaucoup moins, c'est que le langage religieux exprime une vérité dans ses symboles, une vérité qui ne peut être exprimée et communiquée par aucun autre langage »¹⁰

Si son intention se limitait à cela, on devrait s'attendre à voir Tillich se livrer à de minutieuses analyses logiques et linguistiques, en utilisant toutes les ressources des philosophies du langage. Or il n'en est rien. D'ailleurs, dès qu'il amorce son analyse du symbole, il nous ouvre lui-même un horizon beaucoup plus vaste. Il s'agit alors du symbole dans toute son extension, étudié en rapport avec le signe, dont le domaine, là encore, déborde de beaucoup celui du langage. On verra par exemple que le symbole, tout comme le signe, renvoie à autre chose que lui-même. Et le signe typique qui nous est proposé est celui du feu rouge à l'angle d'une rue. À la différence du signe cependant, le symbole participe à la réalité à laquelle il renvoie. Et l'exemple d'un tel symbole est alors le drapeau, qui participe au pouvoir du roi ou de la nation¹¹. En abordant l'étude des textes de Tillich sur le symbolisme, il importe donc de bien retenir la distinction proposée par W. L. Rowe entre signes et symboles linguistiques

doctrine of knowledge is the concept of symbol, and it is natural that for many years this part of my thought has been under question. An early criticism by Professor Urban of Yale forced me to acknowledge that in order to speak of symbolic knowledge one must delimit the symbolic realm by an unsymbolic statement... »

Pour ce qui est d'une évolution possible de la pensée de Tillich sur cette question du symbolisme religieux, on peut s'en tenir pour l'instant aux remarques de David H. KELSEY, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, New Haven, Yale University Press, 1967, p. 41, note 23 : « Tillich's discussion of this topic began in 1928 and has continued in at least five different important essays. Each essay involves a slight modification of the immediately preceding one, and it is difficult to tell whether these verbal changes indicate changes in theory. This perplexity is made more acute by the fact that Tillich has continued to have his earliest essay republished (in 1940, 1958, 1961), most recently as an "appendix" to the work in which the newest version of his position is published. Whether this juxtaposition is intended to emphasize the shift in his views or to suggest that the newer statement is simply a commentary on the earlier is unclear. I believe that in his effort to clarify his position Tillich has changed it at some points. »

8. P. TILlich, *Dynamique de la foi*, p. 57.

9. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, pp. 155-156.

10. P. TILlich, *Analyse existentielle...*, dans *Aux frontières...*, p. 121.

11. P. TILlich, *Théologie de la culture*, pp. 108-109.

d'une part, signes et symboles non linguistiques d'autre part¹². La théorie du symbolisme s'applique effectivement aux deux catégories¹³. La priorité revient cependant aux symboles non linguistiques qui sont les plus fondamentaux¹⁴.

En somme, ce ne sont pas seulement les propositions religieuses et théologiques qui doivent être interprétées symboliquement. Les sujets de ces mêmes propositions sont eux-mêmes des symboles. Ainsi, tous les « sujets » traités en théologie doivent être considérés comme de vrais symboles, qu'il s'agisse de Dieu, du Christ, de l'Église ou des sacrements. Et nous rejoignons par là la classification des symboles religieux proposée par Tillich lui-même. Au niveau transcendant, il énumère : Dieu lui-même, ses attributs et tous ses actes dans l'histoire. Au niveau immanent, il signale les incarnations du divin et tout l'ordre sacramentel¹⁵. On a déjà perdu de vue ici le langage symbolique comme tel ; on ne retient plus que les réalités sous-jacentes, les « sujets » (*sub-jecta*) de ce langage. Ce qui ne signifie pas que Tillich se désintéresse du problème que constitue le langage religieux et théologique, tout au contraire. C'est bien de ce problème classique qu'il part, nous l'avons vu, et il y reviendra pour lui apporter des solutions originales. Mais ses analyses pénétrantes nous invitent à voir le fond du problème au-delà du langage, dans les réalités sous-jacentes elles-mêmes.

2. Symbolisme et connaissance religieuse.

Il s'agit donc ici de beaucoup plus que d'un simple problème linguistique. Il faut maintenant pousser plus loin la question et nous demander en quel sens il pourrait s'agir d'un problème épistémologique. On a vu, en effet, que par sa doctrine du symbolisme Tillich entend répondre au problème épistémologique. Il lui arrive aussi d'aborder sa théorie du symbole religieux par le biais du problème de la connaissance de Dieu plutôt que par celui du langage religieux. Notons encore une fois que le paragraphe de la *Théologie Systématique* qui en traite explicitement est intitulé « Dieu comme être et la connaissance de Dieu »¹⁶. Notons aussi que l'article reproduit dans *Théologie de la culture* sous le titre « La nature du langage religieux » était lui-même intitulé à l'origine « Les symboles religieux et notre connaissance de Dieu »¹⁷. Là pourtant où le point de vue épistémologique apparaît le plus clairement est la communication intitulée « Symbole et connaissance »¹⁸. Les thèses qui dans la

12. W. L. ROWE, *Religious Symbols and God, A Philosophical Study of Tillich's Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, p. 99.

13. Quand il écrit avec plus de précision, Tillich reconnaît lui-même que le langage n'est qu'un cas particulier, ne constitue qu'une partie du domaine des signes et des symboles : « Le langage nous offre un très bon exemple de la différence qui existe entre les signes et les symboles » (*Théologie de la culture*, p. 110).

14. W. L. Rowe observe que Tillich propose et discute très rarement un exemple de signes linguistiques (*op. cit.*, p. 103). De même, dans l'examen de la notion de symbole, on est réduit à des exemples de symboles non linguistiques (*ibid.*, p. 126).

15. P. TILlich, *Théologie de la culture*, pp. 117-122.

16. Cf. *supra*, note 4.

17. P. TILlich, *Religious Symbols and our Knowledge of God*, dans *The Christian Scholar*, 38 (1955), pp. 189-197.

18. P. TILlich, *Symbol and Knowledge*, dans *The Journal of Liberal Religion*, 2 (1941), pp. 202-206.

Théologie Systématique concernant le langage religieux sont reprises ici à propos de la connaissance de Dieu. Ainsi, toute connaissance de Dieu a un caractère symbolique et pourtant toute connaissance symbolique repose sur la base d'une connaissance non symbolique. Tillich s'applique alors à distinguer l'élément symbolique et l'élément non symbolique dans la connaissance de Dieu. Il rappelle ensuite le caractère concret de cette connaissance symbolique de Dieu. Ce point de vue épistémologique de la connaissance lui permet enfin de faire un rapport avec les notions de « révélation » et de « vérité »¹⁹.

Pour préciser en quel sens on parle ici de connaissance symbolique, il faudrait, il me semble, faire le même commentaire que plus haut à propos du langage symbolique. Nous avons vu en effet que ce ne sont pas seulement les affirmations du langage religieux qui ont un sens symbolique ; le « sujet » de ces affirmations est lui-même un symbole. De même, il faudrait dire ici, à propos de la connaissance religieuse, que ce n'est pas seulement la forme ou la méthode de cette connaissance qui est symbolique ; son contenu, son « objet » est lui-même un symbole. Ainsi, tous les objets de la foi, comme tous ceux de la théologie — Dieu, le Christ, l'Église, etc. — sont de vrais symboles. On comprend par là le titre du troisième chapitre de *Dynamique de la foi* : « Les symboles de la foi ». On rejoint aussi par là un passage auquel nous nous sommes déjà référés plus haut, où Tillich affirme que ce sont les symboles religieux qui constituent l'objet immédiat, direct, de la théologie²⁰.

II. GENÈSE DE SA CONCEPTION DU SYMBOLE

1. *Sémantique du symbole.*

Ces précisions sur la problématique nous ont déjà fait entrevoir le caractère radical de la position de Tillich sur le symbolisme religieux : tout langage, toute connaissance religieuse est nécessairement symbolique. Or dans sa démarche pour expliquer et fonder cette thèse, lui-même commence par déterminer la notion de symbole. La question qui se pose alors est celle des fondements de cette définition du symbole. On n'est pas sans s'étonner en effet du caractère aussi résolu que schématique (presque dogmatique !) du procédé de Tillich. Entend-il nous imposer, de façon purement arbitraire, sa propre conception du symbole ? Sinon, quels en sont les fondements ? D'où provient-elle ?

Dès l'abord, Tillich fait ici allusion aux « nombreuses discussions qui se poursuivent, aux États-Unis comme en Europe, sur la signification des symboles ». Son appréciation là-dessus est plutôt négative cependant. Il y voit « le symptôme de l'état de confusion dans lequel se trouve le langage de la théologie, de la philosophie et des disciplines qui en dépendent ». Devant cet état de confusion sémantique, lui-même entend donc procéder « à une clarification des concepts »²¹. Dans le chapitre

19. *Ibid.*, pp. 203-204.

20. Cf. note 3.

21. P. TILlich, *Théologie de la culture*, pp. 107-108.

parallèle de *Dynamique de la foi*, il reconnaît à nouveau « l'abondance des recherches contemporaines qui portent sur le sens et la fonction du symbole ». Mais c'est pour en conclure : « il faut que chaque auteur qui utilise le terme de "symbole" explique sa façon de le comprendre »²². La question posée plus haut devient alors plus pressante encore : entend-il nous proposer tout simplement sa définition du symbole, de façon purement arbitraire ?

Disons d'abord qu'on peut faire ici confiance à Tillich, il connaît bien ces discussions et recherches contemporaines auxquelles il fait allusion. On peut même supposer qu'il les utilise plus souvent que ne laisseraient croire les rares références explicites qu'il y fait. P. Barthel a souligné par exemple l'influence de C. G. Jung sur plus d'un point de la doctrine symbolique de Tillich²³. J.-P. Gabus note pour sa part que « cette influence (jungienne) est loin d'avoir été la seule décisive sur la pensée tillichienne ». Il mentionne alors Schelling, Otto, Cassirer et bien d'autres, pour conclure finalement : « On le voit, les influences sont si multiples et diverses qu'elles finissent par ne plus rien expliquer du tout. Ce n'est pas à l'aide d'une méthode réductionniste, quelle qu'elle soit, que l'on parviendra à comprendre la pensée de Tillich »²⁴. En somme, Tillich est un penseur original qui a bien assimilé les auteurs qu'il a lus. On pourrait sans doute souhaiter qu'il tienne compte davantage de la pensée de ses prédécesseurs, qu'il confronte davantage sa doctrine avec la leur. C'est là cependant une lacune que pourront combler jusqu'à un certain point des études comme celle menée par M. Simpson sur les rapports entre la théorie du symbolisme chez Cassirer et chez Tillich²⁵.

Si Tillich semble traiter assez cavalièrement ses prédécesseurs en ce domaine, il prend soin par ailleurs de se référer à l'usage courant des termes « signe » et « symbole ». Il revient constamment sur l'exemple du feu rouge à l'angle d'une rue et sur les autres signaux routiers qu'on reconnaît spontanément comme des signes (*road signs*). Il nous rappelle souvent aussi l'exemple du drapeau reconnu comme un symbole (l'emblème national). W. L. Rowe indique très bien ici l'intention et le procédé de Tillich, en se référant à la règle logique de l'*extensio* et de la *comprehensio*. Tillich cherche d'abord à déterminer l'« extension » du concept, en indiquant des exemples ou cas de symboles, pour pouvoir ensuite découvrir sa « compréhension », les notes ou caractéristiques constituant le concept. Il n'entend donc pas tout simplement nous proposer sa propre conception du symbole ; il cherche vraiment à établir sa nature essentielle²⁶.

Ainsi, devant la confusion sémantique, Tillich reprendrait au tout début l'analyse du concept de symbole, à partir de l'usage même du terme. Encore là cependant,

22. P. TILlich, *Dynamique de la foi*, p. 57.

23. P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologique biblique*, Leiden, E. J. Brill, 1967, pp. 166, 171-172.

24. J.-P. GABUS, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 112-113.

25. M. SIMPSON, *Paul Tillich : Symbolism and Objectivity*, dans *The Heythrop Journal*, 8 (1967), pp. 297-306.

26. W. L. ROWE, *op. cit.*, pp. 99-101.

on n'est pas sans noter des lacunes dans le procédé. Rowe par exemple reproche à Tillich de refuser comme un abus tout symbole en mathématiques, alors qu'il s'agit là d'un usage bien établi²⁷. Gabus, qui fait la même remarque, mentionne aussi un autre cas où l'usage de toute une tradition religieuse est manifestement méconnu : « quoi que nous en dise Tillich, le langage religieux a toujours désigné les sacrements comme des signes et non comme des symboles »²⁸. On ne pourra donc pas encore ici expliquer adéquatement la conception du symbole chez Tillich en se référant tout simplement à l'usage courant du terme. Malgré les apparences, Tillich ne se contente pas de faire ici la besogne sémantique du philologue. Il ne néglige pas sans doute l'apport de ses prédécesseurs. Il tient compte aussi de l'usage. Mais un autre élément intervient aussi, qu'il importe maintenant de déterminer.

Cet autre élément, qu'on pourrait qualifier d'*a priori*, c'est le système même de Tillich, son système ontologique et théologique. Il n'est pas rare en effet qu'à l'intérieur d'un système donné un terme traditionnel prenne une coloration et des connotations nouvelles. C'est là précisément le fait de tous les termes « techniques » dans chaque système de pensée. Ainsi, il est bien évident que le terme « transcendantal » prend un sens spécial dans et d'après chaque système philosophique. On trouve tout récemment chez Jacques Monod un bel exemple de ces termes techniques, où le sens d'un mot est légèrement infléchi et finalement déterminé par le système où il se trouve inséré. Monod note en effet très lucidement : « Peut-être faut-il souligner que j'emploie ici les qualificatifs "animiste" et "vitaliste" dans une acceptation particulière, quelque peu différente de l'usage courant »²⁹. Or il est bien évident que cette nouvelle acception des termes dépend ici directement des éléments de la problématique et du système de l'auteur : postulat d'objectivité, principe d'invariance et principe téléonomique, évolution biologique et évolution cosmique, etc.³⁰. Ainsi en sera-t-il, on peut le supposer aisément, dans le cas d'un penseur aussi systématique que Paul Tillich. Bien qu'on ne puisse négliger l'apport des prédécesseurs et qu'il faille tenir compte de l'usage courant, c'est le système, le contexte doctrinal, qui finalement déterminera chez lui le sens du terme « symbole ».

2. *Symbole en général et symbole religieux.*

Mais avant d'aborder ce contexte doctrinal, il nous reste à examiner un autre aspect de la démarche de Tillich. Dès son premier article sur le sujet, lui-même affirme bien clairement : « Le symbole religieux unit aux caractéristiques du symbole en général les caractéristiques particulières qui sont les siennes en tant que symbole religieux »³¹. Le symbole religieux ne serait donc qu'une « espèce » particulière du

27. *Ibid.*, p. 99.

28. J.-P. GABUS, *op. cit.*, pp. 114-115.

29. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Éd. du Seuil, 1970, p. 39, note 1.

30. *Ibid.*, pp. 37-39.

31. P. TILlich, *Le symbole religieux*, dans *Aux frontières* . . . , p. 145.

« genre » symbole. D'où le procédé de Tillich, ici comme dans les études qui suivront : il déterminera d'abord les caractéristiques du symbole en général, pour les appliquer ensuite au symbole religieux, tout en notant alors les différences spécifiques. Cette démarche sera suivie également par tous ses commentateurs, qui l'adoptent spontanément sans discussion. Plusieurs parmi eux croiront même respecter encore plus fidèlement que lui la méthode du maître, en faisant totalement abstraction du symbole religieux dans leur étude du symbole en général.

Or les résultats de ce procédé sont extrêmement décevants. On le voit surtout chez W. L. Rowe, qui s'y conforme avec le plus de rigueur. Au terme de son chapitre sur les signes et les symboles en général, il avoue lui-même qu'il a dû laisser tomber au moins trois caractéristiques du symbole chez Tillich : la participation, l'ouverture de la réalité et l'ouverture de l'âme. La notion de participation serait beaucoup trop imprécise chez Tillich pour spécifier quoi que ce soit. Quant à l'ouverture, sous ses deux aspects, il ne voit pas comment elle peut être considérée comme une caractéristique générale applicable à tous les symboles³². S'il fallait s'en tenir à ces conclusions, il faudrait avouer en effet que la théorie de Tillich est gravement déficiente. On lui aurait supprimé comme illusoire ses principaux fondements. Car Rowe reconnaît ici que la participation constitue, d'après Tillich, le trait caractéristique fondamental qui distingue le symbole du simple signe. Et Tillich soutient lui-même que l'ouverture de la réalité et de l'âme constitue la principale fonction du symbole³³.

Rowe nous met lui-même cependant sur la piste d'une autre interprétation possible de la démarche de Tillich, quand il observe que cette notion d'ouverture peut être valable pour certains cas de symboles, comme pour certaines grandes œuvres d'art, mais qu'on voit difficilement quel sens cela peut avoir dans le cas du drapeau national par exemple³⁴. Ainsi, les caractéristiques générales du symbole ne s'appliqueraient pas aussi adéquatement, ne se retrouveraient pas aussi manifestement dans tous les cas de symboles. Il y aurait des cas où ces caractéristiques se réalisent avec plus d'intensité qu'ailleurs.

Or il est évident que pour Tillich le cas type où toutes les caractéristiques du symbole apparaissent en pleine lumière est celui du symbole religieux. C'est l'illustration par excellence du symbole, et il ne peut éviter de s'y référer constamment même en traitant du symbole en général. « Il y a, écrit-il, d'authentiques symboles dans les différentes sphères où la culture humaine est créatrice. Nous avons déjà parlé du domaine politique et du domaine artistique. Nous pourrions y ajouter l'histoire et, surtout, la religion »³⁵. Il écrit encore à propos de ces mêmes symboles religieux : « ils apparaissent . . . comme les créations les plus révélatrices de l'esprit humain, les plus authentiques, les plus puissantes, celles qui contrôlent la conscience humaine et peut-être plus encore l'inconscient »³⁶. Presque toutes les caractéristiques

32. W. L. ROWE, *Op. cit.*, pp. 124-125.

33. P. TILlich, *Théologie de la culture*, pp. 111-113.

34. W. L. ROWE, *op. cit.*, p. 125.

35. P. TILlich, *Dynamique de la foi*, p. 59. C'est nous qui soulignons.

36. P. TILlich, *Théologie de la culture*, pp. 115-116.

du symbole se retrouvent dans ce texte, et elles sont dites, au superlatif, du symbole religieux.

La définition générale du symbole que nous propose Tillich ne s'applique donc pas uniformément à tous les cas particuliers. En d'autres termes, on ne peut concevoir le symbole chez Tillich comme un concept univoque. Il y a chez lui un cas type, un symbole par excellence, un premier analogué, et c'est le symbole religieux. Il serait donc illusoire de vouloir expliquer cette définition générale du symbole en faisant abstraction du symbole religieux, puisque, tout au contraire, c'est ce premier analogué qui donne son sens à tout le reste.

On voit aussi par là comment il nous faudra procéder pour une véritable explication génétique de la pensée de Tillich : à partir du symbole religieux toujours. Ainsi, l'ordre génétique de sa pensée serait exactement l'inverse de celui de son exposé. Alors que, dans la plupart des articles mentionnés, il commence par indiquer les caractéristiques générales du symbole pour les appliquer ensuite au cas particulier du symbole religieux, en fait, c'est dans ce cas type du symbole religieux qu'il aurait d'abord reconnu toutes ces caractéristiques, pour s'efforcer de les découvrir ensuite, réalisées à un degré moindre mais réel, dans toutes les autres espèces de symboles. Que telle soit bien la pente naturelle de la pensée de Tillich, une brève réflexion de son premier article nous le fait déjà voir : « Les théories du symbole religieux sont à bien des égards également valables pour le symbole en général »³⁷. Rien de surprenant d'ailleurs. C'est là tout simplement la pente théologique de sa pensée.

Tout cela devient encore plus évident quand on se rappelle, avec G. F. McLean, l'intention et le contexte proprement théologiques de la doctrine du symbole chez Tillich. C'est en effet pour sauvegarder la transcendance de l'Absolu, en même temps que la possibilité pour l'homme d'une relation religieuse à Dieu, que Tillich a élaboré sa théorie du symbole³⁸. Nous revenons par là au contexte doctrinal auquel nous avons déjà fait allusion, et nous pouvons maintenant le préciser davantage. C'est à l'intérieur d'une réflexion sur la religion et sur le mystère de Dieu que germera la doctrine tillichienne du symbole.

III. LE CONTEXTE DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.

1. *La philosophie de la religion.*

La nécessité de rattacher à son contexte doctrinal la théorie du symbolisme religieux chez Tillich est d'autant plus urgente que nous nous trouvons ici en face d'un penseur très systématique, qui, par ailleurs, nous a livré les principaux éléments

37. P. TILlich, *Le symbole religieux*, dans *Aux frontières* . . . , p. 148.

38. G. F. McLEAN, *Symbol and Analogy: Tillich and Thomas*, dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, éd. Th. F. O'Meara et D. M. Weisser, éd. rev., (Image Books), New York, Doubleday, 1969, pp. 205, 220.

de sa doctrine sous forme d'articles et d'études spécialisées. Il importe donc de situer ces études dans le système, où elles prendront tout leur sens. Il apparaîtra par là également que la notion du symbole religieux se retrouve au cœur même du système théologique de Paul Tillich.

La tâche ici nous sera facilitée par le fait que la théorie du symbolisme religieux se trouve déjà esquissée dans deux œuvres systématiques fondamentales de Tillich. Il s'agit de la *Philosophie de la Religion* et de la doctrine de Dieu contenue dans la Seconde Partie de la *Théologie Systématique*. Le premier ouvrage parut d'abord en 1925, quelques années donc avant le premier article sur « Le symbole religieux » ; le second date de 1951, à l'époque des grandes études publiées dans *Théologie de la culture et Dynamique de la foi*.

Nous ne pouvons discuter au long ici en quel sens et jusqu'à quel point Tillich est philosophe dans le premier ouvrage et théologien dans le second. Qu'il nous suffise de rappeler ici qu'il conçoit la philosophie de la religion dans un sens beaucoup plus large que la conception traditionnelle, où sa tâche se limitait à définir et à fonder rationnellement le phénomène général de la religion, abstraction faite de toute révélation spéciale³⁹. Pour Tillich au contraire, si la philosophie de la religion « ne considère pas la prétention de la religion à être révélation, elle perd son objet et ne parle pas de la religion véritable »⁴⁰. La tâche décisive de la philosophie de la religion sera donc de trouver le point de jonction entre la doctrine de la révélation et la philosophie⁴¹. Tillich y revient dans les dernières lignes de l'ouvrage : « On a tenté d'élaborer une philosophie théonome de la religion qui surmonte le conflit entre la théologie et la philosophie de la religion et qui peut être jointe à la théologie ; celle-ci en est à la fois l'élaboration concrète et l'accomplissement »⁴².

On peut donc supposer une parfaite continuité entre la philosophie de la religion et la théologie de Paul Tillich⁴³. Quant à la question plus précise du symbolisme religieux, il faudrait dire, il me semble, que, dans la conception de Tillich, elle appartient de plein droit au domaine de la philosophie de la religion, la tâche propre de la théologie étant d'interpréter les symboles particuliers de la révélation chrétienne.

2. Une philosophie « théonome » de la religion.

Avant d'en arriver au concept plus technique de religion chez Tillich, il est nécessaire de nous rappeler d'abord la situation culturelle et théologique de ces années de crise qui, en Allemagne, suivent la première guerre mondiale. La religion est alors battue en brèche de toutes parts. Une nouvelle mentalité radicalement séculière se

39. Voir l'Introduction de J. L. ADAMS au recueil P. TILlich, *What is Religion?* New York, Harper and Row, 1969, pp. 16-18, 22.

40. P. TILlich, *Philosophie de la Religion*, Genève, *Labor et Fides*, 1971, p. 8 ; voir aussi la Préface de F. OUELLET, *ibid.*, p. 11.

41. *Ibid.*, p. 10.

42. *Ibid.*, p. 130.

43. F. OUELLET montre de façon plus concrète encore comment l'interprétation théonome de la religion qu'élabore la *Philosophie de la Religion* est une présupposition nécessaire à la méthode de corrélation sur laquelle se fonde la *Théologie Systématique* (*ibid.*, pp. I-II, VII-VIII).

propage rapidement, qui proclame ouvertement son émancipation de toute norme religieuse. Et si les nouvelles sciences de l'homme commencent à s'intéresser au phénomène religieux, c'est pour « l'expliquer » par les conditions historico-sociales, ou pour le « réduire » à des pulsions ou fonctions psychologiques plus fondamentales. La réaction théologique la plus résolue et la plus entendue venait alors de Karl Barth, qui, dans son commentaire de *L'Épître aux Romains*, en 1919, proclamait l'absolue et unique révélation de la Parole de Dieu, tout en insistant sur le fait que le christianisme ne devait pas être appelé une religion. Le concept de religion, discrédité de toutes parts, était donc laissé pour compte.

Tillich pour sa part réagira tout aussi fortement que Barth contre toutes les distortions courantes du concept de religion. Mais il n'entend pas pour autant abandonner l'idée même de la religion. Il cherchera au contraire à « récupérer le concept de religion », en redécouvrant le sens authentique de la religion au-delà de toutes ses déformations⁴⁴.

Il y a ici surtout deux dangers à éviter, qu'on pourrait appeler le « réductionnisme » et l'« isolationisme ». Contre la tendance à réduire la religion à une quelconque fonction de l'esprit humain, Tillich réagira en définissant résolument la religion par rapport à l'Inconditionné, assurant ainsi son objectivité, ou plutôt sa *réalité*, son fondement ontologique. Dès 1912, il soutenait lui-même, dans une thèse académique, que le concept de religion devait être dérivé du concept de Dieu, et non pas l'inverse⁴⁵. Contre l'autre tendance à isoler la religion comme une activité particulière, plus ou moins marginale, comme une région particulière de la vie spirituelle, Tillich réagira tout aussi vigoureusement en montrant le rapport intrinsèque de la religion à cette synthèse de toutes les activités spirituelles humaines que constitue la culture. La religion sera donc définie par rapport à l'Inconditionné d'une part, par rapport à la culture d'autre part : « La religion est l'orientation vers l'Inconditionné, la culture est l'orientation vers les formes conditionnées et leur unité »⁴⁶.

Cette intuition fondamentale de Tillich s'exprime ici cependant sous la forme plus technique d'une philosophie de l'esprit et de la signification, qu'il nous faut maintenant rappeler brièvement, puisque c'est en termes de signification que sera précisé le rapport de la religion à l'Inconditionné et à la culture⁴⁷. « Tout acte spiri-

44. P. TILlich, *The Conquest of the Concept of Religion in the Philosophy of Religion*, dans P. TILlich, *What is Religion?* pp. 122-154.

45. Cf. l'*Introduction* de J. L. ADAMS à P. TILlich, *What is Religion?* p. 14.

46. P. TILlich, *Philosophie de la Religion*, p. 49.

47. L'ontologie n'est pas totalement absente de cette philosophie de la signification, même si elle demeure comme à l'arrière-plan. À l'occasion, Tillich fait explicitement le rapport entre signification et être : « Les analyses de la signification sont des analyses de l'être, parce que la signification amène l'être à son accomplissement spirituel » (*ibid.*, p. 65). Ces deux sphères ou dimensions du sens et de l'être se trouvent encore distinguées et unies dans *Le courage d'être* (Casterman, 1967), p. 57 : « Le non-être menace l'homme dans sa totalité et c'est pourquoi il menace son affirmation de soi spirituelle comme il menaçait son affirmation ontique. Il y a affirmation de soi spirituelle toutes les fois que l'homme vit de façon créatrice dans les diverses sphères de sens ». Dans la *Théologie Systématique*, la dimension ontologique prédomine sans doute, mais sans exclure totalement la dimension du sens. Ainsi, la réalité ultime sera conçue comme fondement de l'être et de la signification : « l'expérience de l'ultime implique un fond ultime de l'être et de la signification qui préoccupe l'homme inconditionnellement, parce qu'il détermine son être et sa signification » (*Théologie systématique*, t. II, p. 139).

tuel, écrit Tillich, est un acte de signification . . . ; l'esprit est toujours actualisation de la signification. » Et il poursuit aussitôt : « Ce que recherche l'esprit, c'est toujours une interconnexion des significations »⁴⁸. Toute conscience de la signification suppose en effet « la conscience de l'interconnexion des significations dans laquelle se trouve toute signification particulière et sans laquelle elle serait absurde »⁴⁹. Aucune signification particulière n'est donc autonome. Aucun acte spirituel particulier n'a de sens sinon en référence à l'univers spirituel dans lequel nous nous mouvons. Or cet univers spirituel de la signification est sans doute reconnu spontanément comme « significatif » lui-même, puisqu'il confère sa signification à tout le reste. Mais cela ne va pas de soi ; il n'y a pas encore là parfaite autonomie. « La totalité de la signification n'est pas nécessairement significative ; elle pourrait, comme toute signification particulière, disparaître dans l'abysse de l'absurde si la présupposition d'une signification inconditionnée n'était pas présente dans tout acte de signification »⁵⁰. Ainsi, toute conscience de la signification présuppose ultimement « la conscience du caractère significatif de l'interconnexion des significations et avec elle de toute signification particulière, i.e. la conscience d'une *signification inconditionnée* qui est présente dans toute signification particulière »⁵¹.

D'où finalement la distinction et le rapport que pose Tillich entre les formes et la substance de la signification : « Si l'on appelle *formes de la signification* les particularités des significations individuelles et de toutes les interconnexions particulières jusqu'à l'interconnexion universelle des significations, on peut appeler *substance de la signification* la signification inconditionnée dans sa relation à cet univers des significations »⁵².

On saisit mieux maintenant le sens de la double définition de la religion et de la culture signalée plus haut. « Si la conscience est orientée vers les formes individuelles de la signification et vers leur unité, nous avons affaire à la *culture* ; si elle est orientée vers la signification inconditionnée, vers la substance de la signification, nous sommes en présence de la *religion* »⁵³. On comprend mieux surtout par là le rapport étroit qui unit religion et culture, qu'on peut définir maintenant comme l'unité de la forme et de la substance : « La forme et la substance sont inséparables ; il est absurde de poser l'une sans l'autre. Tout acte culturel contient la signification inconditionnée ; il repose sur le fondement de la signification . . . Par contre, l'acte religieux ne peut s'orienter vers la signification inconditionnée autrement qu'à travers l'unité des formes de la signification. En effet, la substance sans la forme ne peut être l'objet d'un acte de signification. » D'où cette conclusion que souligne Tillich : « *Le religieux est donc substantiellement présent dans l'acte culturel alors que dans le religieux le culturel est formellement présent* »⁵⁴.

48. P. TILlich, *Philosophie de la Religion*, p. 45.

49. *Ibid.*, p. 46.

50. *Ibid.*, p. 47.

51. *Ibid.*, p. 46.

52. *Ibid.*, p. 47.

53. *Ibid.*, p. 49.

54. *Ibid.*, pp. 49-50.

Nous aboutissons ainsi à cette conception « théonome » de la religion, à cette unité « théonome » de la religion et de la culture, par laquelle Tillich caractérise et synthétise toute sa philosophie de la religion : « L'unité de la religion et de la culture comme l'unité de la substance inconditionnée de la signification et de la forme conditionnée de la signification est la relation qui correspond à l'essence de l'une et de l'autre. Nous appelons *théonomie* cette unité et nous entendons par là le fait pour les formes de la culture d'être remplies de la substance de l'Inconditionné »⁵⁵.

Cette conception théonome s'oppose donc à toute séparation ou juxtaposition de la culture et de la religion. Dans cet état de séparation, la culture s'érige elle-même en absolu, refusant de reconnaître « le fondement et l'abysse inconditionnés de la signification ». C'est ce que Tillich appelle ici l'*autonomie* de la culture : « L'autonomie incroyante s'arrête à la synthèse des formes du monde et s'identifie immédiatement avec Dieu »⁵⁶. La religion, ainsi exclue de la culture, se constitue alors un domaine propre en marge de celle-ci. C'est l'*hétéronomie* de la religion : « L'hétéronomie croyante . . . fait du fondement et de l'abysse de la réalité une réalité particulière au-dessus du monde . . . Dieu devient un monde à côté du monde »⁵⁷. Dans cet état d'autonomie et d'hétéronomie, la forme et la substance de la signification sont donc séparées. La forme se détache de sa substance pour subsister par elle-même, et la substance est réduite à une forme particulière de la signification à côté des autres.

Inutile d'insister sur le fait qu'il ne s'agit pas là d'une possibilité purement théorique. C'est la situation contemporaine qu'analyse ici Tillich : celle d'une culture séculariste à laquelle s'oppose une religion de sacristie. Et c'est précisément une telle conception religieuse qu'il entend dépasser dans sa philosophie de la religion. Au lieu d'« autonomie » et d'« hétéronomie », il parlera plus tard, dans le même sens, de « naturalisme » et de « surnaturalisme » ; et c'est sous cette nouvelle forme que Robinson propagera sa conception théonome de la religion, « au-delà du naturalisme et du surnaturalisme »⁵⁸.

3. *Symbolisme et religion.*

De cette conception théonome de la religion, où religion et culture sont unies comme substance et forme, découle tout naturellement la doctrine tillichienne du symbole. C'est dans ce cadre qu'elle se situe et qu'elle prend tout son sens. Nous avons déjà vu en effet que « l'acte religieux ne peut s'orienter vers la signification inconditionnée autrement qu'à *travers* l'unité des formes de la signification ». Et Tillich reprend aussitôt pour insister davantage : « Il est donc caractéristique pour la religion que les formes de la signification soient quelque chose à *travers* quoi on passe . . . »⁵⁹. Dans un essai antérieur, il proposait déjà cette thèse : « Le conditionné

55. *Ibid.*, p. 69.

56. *Ibid.*, pp. 77-78 ; cf. pp. 69-70.

57. *Ibid.*, p. 78 ; cf. pp. 70-71.

58. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. II, The University of Chicago Press, 1957, pp. 5-10 ; J. A. T. ROBINSON, *Dieu sans Dieu (Honest to God)*, 26^e éd., Paris, Nouv. Éd. Latines, 1964, pp. 40-44.

59. P. TILLICH, *Philosophie de la Religion*, p. 50. C'est nous qui soulignons.

est le médiateur dans et à travers lequel l'Inconditionné est appréhendé »⁶⁰. Ces formes conditionnées, en tant qu'objet de l'acte religieux, en tant que ce à travers quoi l'Inconditionné est visé et ce en quoi il est appréhendé, voilà précisément les symboles religieux. Ici même, Tillich parle de la synthèse accomplie de la signification comme du symbole de l'abysse ou fondement absolu de la signification⁶¹.

Il est encore plus explicite à propos de la foi. Car la foi, chez lui, répond exactement au concept de la religion : « Nous appelons foi l'orientation vers l'Inconditionné dont nous avons parlé dans la déduction du concept essentiel de la religion »⁶². Et il complète un peu plus loin cette définition, en mentionnant le médiateur à travers lequel s'accomplit cette orientation. Tout comme la religion avec laquelle elle s'identifie, la foi sera donc « l'orientation vers l'Inconditionné à travers les formes conditionnées »⁶³. Or la même formule se retrouve ici avec la notion de symbole : « La foi est l'orientation vers l'Inconditionné à travers un symbole emprunté au conditionné »⁶⁴.

Le symbole, c'est donc toujours ce médiateur, cette forme conditionnée, à travers quoi est visé l'Inconditionné. Car, encore une fois, la religion ne peut atteindre immédiatement l'Inconditionné ; elle l'atteint moyennant les formes conditionnées de la signification. Et c'est précisément ce mode indirect et médiat de la visée et de la perception de l'Inconditionné qui correspond au mode impropre d'expression du symbole : « le symbole est la forme impropre d'expression qui est toujours nécessaire là où l'expression propre est essentiellement impossible »⁶⁵.

L'Inconditionné n'est donc jamais visé et atteint directement, immédiatement. Inversement, il faudra dire que ce qui est atteint directement et immédiatement dans l'acte religieux n'est jamais l'Inconditionné lui-même, mais ce qui le représente et le rend accessible. Telle est précisément la nature et la fonction du symbole religieux. Tillich insiste tout autant sur cet autre aspect, négatif, de sa thèse : « Il est donc caractéristique pour la religion que les formes de la signification soient quelque chose à travers quoi on passe et ce, dans le double sens de passer à travers et de laisser derrière soi »⁶⁶. Les formes de la signification constituent donc une médiation nécessaire, mais en tant que médiatrices elles doivent être *dépassées*. Et c'est là justement les reconnaître comme des symboles, c'est-à-dire comme des représentations qui nous conduisent au-delà d'elles-mêmes : « La synthèse universelle n'est pas elle non plus un donné (où l'on s'arrête) mais un symbole »⁶⁷.

C'est le propre de l'incroyance *autonome* « de s'arrêter aux objets dans leur immédiateté, aux formes conditionnées et de ne pas parvenir jusqu'à la substance

60. P. TILlich, *The Conquest of the Concept of Religion* . . . , dans *What is Religion?* p. 137.

61. P. TILlich, *Philosophie de la Religion*, p. 51 ; cf. p. 64.

62. *Ibid.*, p. 71.

63. *Ibid.*, p. 74.

64. *Ibid.*, p. 72.

65. *Ibid.*, p. 64.

66. *Ibid.*, p. 50.

67. *Ibid.*, p. 64. La parenthèse est de nous.

qui la fonde »⁶⁸. Mais « la foi *hétéronome* s'arrête elle aussi aux formes conditionnées »⁶⁹, pour autant justement qu'elle identifie l'Inconditionné avec l'objet immédiat qu'elle atteint. Dans les deux cas, il y a méconnaissance du caractère symbolique de l'immédiat, de l'univers des formes conditionnées de la signification. On le voit, la doctrine du symbolisme religieux chez Tillich est un élément essentiel et central de sa conception *théonome* de la religion et de sa polémique contre l'*autonomie* de la culture et l'*hétéronomie* de la religion.

On comprend mieux par là le sens de la thèse radicale de Tillich, qui affirme le caractère symbolique de tout sujet de proposition théologique, de tout objet de foi ou d'acte religieux. Car l'objet de la foi est ce sur quoi elle porte directement, ce qu'elle atteint directement en tant qu'acte religieux. Or cela ne peut être l'Inconditionné lui-même. Ce ne peut être qu'un médiateur, qu'un symbole de l'Inconditionné : « La foi est l'orientation vers l'Inconditionné dans les actes théoriques et pratiques ; cependant, l'Inconditionné comme tel ne peut jamais être objet ; il ne peut qu'être le symbole dans lequel on intuitionne et on recherche l'Inconditionné »⁷⁰. Tillich insiste à nouveau, et de façon plus explicite encore : « L'acte de foi se réalise dans des actes théoriques et dans des actes pratiques ; chacune de ces catégories d'actes présuppose un objet vers lequel ces actes sont orientés. Mais l'Inconditionné n'est pas un objet. On ne peut que le symboliser par un objet, non le saisir. L'objet de la foi a nécessairement un caractère symbolique ; il n'exprime pas tout ce qu'il veut dire »⁷¹, c'est-à-dire qu'il n'est pas un donné où l'on s'arrête, mais un médiateur qui nous réfère au-delà de lui-même. C'est l'idée sur laquelle Tillich revient constamment ici, la transcendance dynamique de la foi : « La foi dépasse le caractère immédiat de toute chose pour parvenir jusqu'au fondement et à l'analyse dont il dépend »⁷².

Mais on entrevoit aussi une autre raison, qui sera davantage explicitée plus tard. Si l'objet ne peut être qu'un symbole de l'Inconditionné, c'est que cet Inconditionné se situe lui-même au-delà de la distinction de l'acte (ou du sujet) et de l'objet : « Dans l'abysse de l'Inconditionné, intention et objet disparaissent l'un et l'autre »⁷³. Il y a en tout cela une pointe polémique évidente contre le théisme traditionnel (la foi *hétéronome*), auquel Tillich reprochera toujours d'objectiver l'Inconditionné et de susciter par là le soupçon de la « projection religieuse », qui ne manquera pas d'être formulé de toutes parts : « L'intention de parler d'une manière non symbolique du religieux est irreligieuse ; en effet, elle prive l'Inconditionné de son caractère inconditionné et conduit au rejet justifié de cet Inconditionné objectivé comme une création de la fantaisie »⁷⁴.

68. *Ibid.*, p. 73.

69. *Ibid.*, p. 74.

70. *Ibid.*, p. 72.

71. *Ibid.*, p. 76.

72. *Ibid.*, p. 72.

73. *Ibid.*, p. 76.

74. *Ibid.*, p. 64.

4. *L'objet sacré comme symbole religieux.*

C'est dans ces passages sur le caractère symbolique de l'objet de la foi qu'apparaît tout d'abord la notion du sacré : « La foi est l'orientation vers l'Inconditionné à travers un symbole emprunté au conditionné. Tout acte de foi a donc une double signification : il s'oriente immédiatement vers un *objet sacré* ; cependant, il ne recherche pas l'objet mais l'Inconditionné qui est exprimé symboliquement dans l'objet »⁷⁵. L'autre passage indique des exemples concrets d'objets sacrés : « L'objet de la foi a nécessairement un caractère symbolique ; il n'exprime pas tout ce qu'il veut dire. Que la foi porte sur une pierre sacrée ou sur un esprit personnel tout-puissant, l'intention de la foi dépasse toujours l'objet de la foi »⁷⁶. Tout cela sera repris et développé quelques pages plus loin, dans le paragraphe intitulé « Le sacré et le profane ».

J.-P. Gabus a déjà noté l'influence de Rudolf Otto dans la *Philosophie de la Religion* de Paul Tillich⁷⁷. C'est bien à cette analyse phénoménologique du sacré que nous réfère ici Tillich. Mais c'est pour l'intégrer à sa propre philosophie de la religion. Les éléments de l'analyse phénoménologique seront donc repris, mais pour être interprétés dans les termes d'une philosophie de la signification : « Un acte qui accomplit la signification ou un objet de la signification est *sacré* dans la mesure où il est le porteur de la signification inconditionnée ; il est *profane* dans la mesure où il n'exprime pas la signification inconditionnée »⁷⁸. Encore ici donc, le sacré se trouve défini par rapport à la forme et à la substance de la signification : « La relation de la signification inconditionnée à la signification conditionnée... est le critère qui détermine l'apparition du sacré »⁷⁹.

Et tout comme l'objet immédiat de la foi ou de la religion est une forme conditionnée de la signification à travers laquelle l'Inconditionné est visé et atteint, de même devons-nous dire ici que l'objet sacré est lui-même une forme conditionnée à travers laquelle apparaît l'Inconditionné : « Le sacré fait irruption à travers la forme immédiate de la réalité purement existante et il possède des qualités extatiques. Tout être sacré est un être *extatique*, i.e. un être qui sort de sa structure immédiate ; il possède une transcendance interne sur sa factualité formelle, culturelle »⁸⁰. Ce caractère extatique ou auto-transcendant de l'objet sacré signifie qu'il n'est pas en lui-même la réalité finale, inconditionnée, mais qu'il y réfère comme à une réalité qui le dépasse pour autant qu'il en est le porteur et l'expression : « L'objet sacré n'est donc jamais sacré en soi mais il l'est par la négation de lui-même », i.e. par auto-transcendance⁸¹.

Or telle est précisément, nous l'avons vu, la condition du symbole religieux. Le caractère ou pouvoir sacré des réalités religieuses sera donc identifié finalement à leur

75. *Ibid.*, p. 72. C'est nous qui soulignons.

76. *Ibid.*, p. 76.

77. J.-P. GABUS, *Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich*, p. 112.

78. P. TILlich, *Philosophie de la Religion*, pp. 78-79.

79. *Ibid.*, p. 79.

80. *Ibid.*, p. 80.

81. *Ibid.*, pp. 79-80.

caractère ou pouvoir symbolique: « ... il n'y a dans les choses elles-mêmes aucun fondement de leur caractère sacré. Elles ne sont pas sacrées en elles-mêmes. Cependant, il existe bien des choses et des personnes, des formes et des événements qui possèdent un *pouvoir symbolique* supérieur et dont l'accomplissement de la signification est de devenir des choses sacrées »⁸². Le pouvoir symbolique en effet se définit lui-même par son caractère extatique, auto-transcendant: « La marque générale du pouvoir symbolique est le caractère extatique, la plénitude de la substance de l'Inconditionné qu'une chose possède ou qu'elle a acquise par intention subjective »⁸³.

Ce fait du sacré constitue cependant une rude épreuve pour la conception théonome de la religion. Car le sacré s'oppose au profane et leur rapport n'est pas du tout celui de la religion à la culture, tel que le conçoit Tillich. On l'a vu, culture et religion ne sont pas deux sphères juxtaposées, mais sont unies comme forme et substance de la signification. De sorte que, « en accord avec la présence de la substance inconditionnée de la signification dans tout être, toute réalité purement existante peut devenir un symbole de l'Inconditionné »⁸⁴. Mais ce n'est là qu'une possibilité théorique. Dans le concret de la réalité religieuse, certains objets particuliers sont reconnus comme sacrés par opposition à tout le reste, qui est ainsi qualifié de profane.

Toutes les formes conditionnées ne fonctionnent donc pas comme symboles de l'Inconditionné. Les symboles religieux sont des formes, des réalités particulières bien distinctes de toutes les autres. Et l'on retrouve par là le danger de l'hétéronomie ou du surnaturalisme, qui juxtapose religion et culture: « Le *surnaturalisme* affirme que le sacré s'est tellement uni à l'objet ou à l'événement sacré que ce dernier a été élevé dans une sphère supérieure et s'oppose à tout le reste comme à quelque chose de profane »⁸⁵. Tillich réagit fortement en nous référant encore une fois à sa conception théonome de la religion: « La théonomie qui voit idéalement le sacré dans toutes les formes doit rejeter le surnaturalisme parce qu'il sacralise une forme déterminée en elle-même et pour elle-même, excluant ainsi toutes les autres »⁸⁶. Il doit reconnaître cependant que la théonomie parfaite, la parfaite union de la religion et de la culture, n'est encore qu'un idéal: « Dans la théonomie idéale, toute réalité chargée de signification et tout acte de la signification sont sacrés. Mais la théonomie accomplie est le royaume de Dieu accompli, i.e. elle est un symbole et non une réalité »⁸⁷. Il s'agit en somme de l'idéal eschatologique, de l'accomplissement final où Dieu sera tout en tout.

Dans ses ouvrages postérieurs, Tillich expliquera plus longuement pourquoi la possibilité inhérente à toute forme déterminée de devenir objet sacré ou symbole religieux n'est pas toujours actualisée, et quelle est par conséquent l'origine de la distinction entre le sacré et le profane. Mais il maintiendra jusqu'au bout sa thèse

82. *Ibid.*, pp. 81-82.

83. *Ibid.*, p. 82.

84. *Ibid.*, p. 76.

85. *Ibid.*, p. 80.

86. *Ibid.*, p. 81.

87. *Ibid.*, p. 79.

initiale : « Dans la réalité, il n'y a pas de sphère spécifiquement sacrée qui s'oppose à la sphère profane »⁸⁸. C'est dire qu'il reconnaît le caractère symbolique du sacré et qu'il l'explique finalement par là. L'objet sacré n'est pas une réalité d'un autre ordre, i.e. surnaturelle. C'est une réalité finie et conditionnée comme toutes les autres, mais qui s'en distingue pour autant qu'elle est porteuse, expression, symbole de l'Inconditionné.

5. *Symbolisme et révélation.*

La notion du sacré nous conduit directement à celle de la révélation. L'objet sacré, avons-nous dit, est une forme conditionnée à travers laquelle apparaît ou fait irruption l'Inconditionné. Or la révélation consiste précisément dans cet acte d'irruption de l'Inconditionné à travers la forme conditionnée : « La révélation est l'irruption de la substance inconditionnée à travers la forme de la signification »⁸⁹. Et un peu plus loin : « Toutes les saisies intra-religieuses sont d'accord pour voir dans la révélation l'irruption de la substance inconditionnée à travers la forme »⁹⁰. Or cette forme conditionnée, médiatrice de la révélation, voilà encore une fois le symbole religieux, le symbole de la révélation.

C'est lorsqu'il oppose sa conception théonome à l'incroyance autonome et à la foi hétéronome que Tillich fait ici explicitement mention du caractère symbolique de la révélation. L'incroyance autonome n'admet que la forme limitée dans son entité propre ; elle ne reconnaît pas le caractère extatique, auto-transcendant, de cette forme qui s'ouvre sur la substance inconditionnée qui la fonde. Par contre, la foi hétéronome ne reconnaît pas la médiation de la forme finie par laquelle s'opère la révélation. Elle conçoit plutôt la révélation comme l'apparition immédiate de l'Inconditionné lui-même ; ou encore, ce qui revient au même, « elle donne au médiateur de révélation le caractère absolu de la révélation elle-même ». Tillich conclut donc : « On ne peut résoudre la lutte entre l'interprétation hétéronome et la négation autonome de la révélation que par l'intuition du caractère paradoxal et symbolique de la révélation »⁹¹. Et il explicite davantage peu après en parlant du pouvoir extatique-symbolique des différents éléments médiateurs de la révélation : « On peut surmonter l'opposition de la doctrine autonome et de la doctrine hétéronome de la révélation par l'intuition du caractère de la révélation comme irruption de la substance à travers la forme. Le miracle est le phénomène naturel qui possède un pouvoir extatique-symbolique ; l'inspiration est l'accomplissement de l'esprit qui possède un pouvoir extatique-symbolique et le porteur de la révélation est la personnalité qui possède un pouvoir extatique-symbolique. Mais l'extase et le pouvoir symbolique sont des irruptions à travers la forme et non des destructions de la forme »⁹².

88. *Ibid.*, p. 79.

89. *Ibid.*, p. 111.

90. *Ibid.*, p. 113.

91. *Ibid.*, p. 111.

92. *Ibid.*, p. 114.

Il apparaît bien clairement qu'il s'agit en tout cela d'une révélation spéciale, à travers des formes et des médiateurs déterminés. Tout comme dans le cas du sacré, Tillich se réfère donc encore ici à la réalité concrète de la religion, qui reconnaît l'Inconditionné à travers des situations et des personnes particulières. Sans doute, affirme-t-il encore une fois : « Tout ce qui possède des qualités extatiques est un porteur de la révélation ; or il n'existe aucune réalité qui ne peut avoir cette qualité. Toute réalité est capable de devenir porteuse de la substance inconditionnée ». Mais il s'agit là d'une capacité radicale, qui ne s'accomplit et ne s'actue effectivement qu'en certaines formes particulières : « Sous l'influence de la critique de la forme, les choses perdent toujours plus leur qualité révélatrice. La révélation devient une action spéciale de l'être divin qui s'accomplit grâce au miracle de la révélation »⁹³. Notons que cette qualité révélatrice n'est rien d'autre ici que le pouvoir extatique-symbolique dont nous avons déjà fait mention. On pourrait donc traduire ainsi l'affirmation de Tillich : même si le pouvoir symbolique appartient radicalement à toutes choses, effectivement seules certaines réalités, les choses sacrées, deviennent symboles religieux, pour autant qu'elles portent et manifestent l'Inconditionné.

On voit suffisamment par là la place centrale du symbole religieux dans la pensée de Tillich. C'est le point où se rencontrent les mouvements inverses de la foi et la révélation. La foi, nous l'avons vu, est intention et saisie de l'Inconditionné par la médiation du symbole qu'est la forme conditionnée. Tillich nous le rappelle encore ici : « La foi est toujours foi à une révélation, car la foi est la saisie de la substance inconditionnée à travers les formes conditionnées »⁹⁴. Quant à la révélation, elle consiste dans le mouvement inverse de l'Inconditionné, qui fait irruption, qui apparaît à travers ce même symbole de la forme conditionnée. Un autre passage du même paragraphe montre très bien ce double aspect, avec la forme symbolique comme point de convergence : « Tout acte de foi à la révélation contient deux choses : l'orientation vers la substance inconditionnée et la forme symbolique à travers laquelle l'Inconditionné se révèle »⁹⁵.

IV. LE CONTEXTE DE LA DOCTRINE DE DIEU

1. *Délimitation du contexte.*

Dans la *Théologie Systématique*, le paragraphe sur le symbolisme religieux se situe dans le contexte de la doctrine de Dieu, là exactement où se trouvaient les traités classiques des « Noms divins ». La problématique est fondamentalement la même aussi, puisqu'il s'agit toujours là d'une appréciation critique, de la valeur de notre connaissance de Dieu et de notre langage sur Dieu. Sans doute la doctrine du symbolisme religieux ne concerne-t-elle pas seulement le traité de Dieu. Et Tillich lui-

93. *Ibid.*, p. 111.

94. *Ibid.*, p. 111.

95. *Ibid.*, p. 115.

même l'appliquera largement aux autres traités de la théologie, tout spécialement à la christologie. Mais il faudrait en dire autant de tous les autres traités classiques des « Noms divins ». C'est tout le problème de la connaissance et du langage religieux qu'ils visaient en traitant de la connaissance et du langage sur Dieu. Car toute connaissance comme tout langage religieux est directement ou indirectement connaissance de Dieu et langage sur Dieu. C'est donc là, dans le contexte de la doctrine de Dieu, que toute la question épistémologique et onomastique en théologie trouve sa solution de principe. Tillich en est parfaitement conscient d'ailleurs, et il s'en explique clairement dans un passage de son traité de la révélation : « La connaissance de révélation, directement ou indirectement, est connaissance de Dieu ; elle est donc analogique ou symbolique. La nature de cette sorte de connaissance dépend de la nature de la relation entre Dieu et le monde et on ne peut la discuter que *dans le contexte de la doctrine de Dieu* »⁹⁶.

Le paragraphe sur le symbolisme religieux se situe plus exactement dans la partie ontologique, où Dieu se trouve défini comme « l'être-même » (*being-itself*)⁹⁷. Mais cette analyse ontologique de l'idée de Dieu renvoie elle-même à une section antérieure, intitulée « Une description phénoménologique », où Dieu est d'abord conçu comme « la préoccupation ultime » de l'homme (*ultimate concern*). Dieu comme préoccupation ultime, et Dieu comme l'être-même, ce sont là les deux pôles qui sous-tendent toute la doctrine de Dieu chez Tillich. D'après W. L. Rowe, la première expression indique l'aspect religieux, la seconde, l'aspect philosophique de cette doctrine de Dieu⁹⁸. G. F. McLean distingue pour sa part la conception phénoménologique de Dieu comme préoccupation ultime de l'homme, et la conception ontologique de Dieu comme l'être-même⁹⁹. J. Rieunaud parle plutôt à ce propos d'un « passage de l'existentiel à l'ontologique »¹⁰⁰. Tillich marque lui-même bien clairement l'aspect religieux de sa conception de Dieu comme préoccupation ultime. C'est le Dieu de la religion qu'il entend exprimer par là : « les concepts moraux et logiques de Dieu apparaissent valables dans la mesure où ils expriment un souci ultime. Autrement, ils sont des possibilités, mais non le Dieu de la religion »¹⁰¹. Il reconnaît par ailleurs que cette approche religieuse du mystère de Dieu est elle-même existentielle : « la religion s'occupe existentiellement de la signification de l'être ; la philosophie s'occupe théoriquement de la structure de l'être »¹⁰². Il faut dire aussi que la deuxième section, sur Dieu comme l'être-même, marque bien un passage à l'ontologique. Il s'agit

96. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. I, p. 256. C'est nous qui soulignons.

97. « *Being-itself* » est chez Tillich la traduction littérale de l'expression scolastique « *esse ipsum* ». Nous traduirons donc littéralement par « l'être-même ». Nous respecterons cependant dans les citations d'autres versions des traducteurs comme « l'être en soi » ou « l'être lui-même ». — De même, nous traduirons régulièrement « *ultimate concern* » par « la préoccupation ultime », tout en respectant dans les citations d'autres traductions équivalentes comme « le souci ultime » ou « ce qui importe ultimement ».

98. W. L. ROWE, *Religious Symbols and God*, p. 11.

99. G. F. McLEAN, *Symbol and Analogy: Tillich and Thomas*, dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 221.

100. J. RIEUNAUD, *Paul Tillich Philosophe et Théologien*, Paris, Éd. Fleurus, 1969, p. 65.

101. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, p. 122.

102. *Ibid.*, p. 138 ; cf. *Théologie systématique*, t. I, pp. 55-66. P. Barthel résume ainsi la doctrine de Tillich exprimée dans ce dernier passage : « Il note tout d'abord que la philosophie, tout comme la religion,

vraiment là, comme l'écrit Rowe, d'une explication ontologique du phénomène de l'expérience religieuse décrit antérieurement ¹⁰³.

C'est dans cette lumière ontologique que sera proposée ici la doctrine du symbolisme religieux. Mais elle présuppose évidemment la description phénoménologique qui précède, puisqu'il s'agit là comme du donné que l'analyse ontologique entend interpréter en profondeur. Quant à cette première section, elle contient déjà beaucoup plus qu'une simple description phénoménologique. Tillich y parle sans doute à deux reprises de « description phénoménologique ». Dans le premier cas, il s'agit de la définition nominale de « Dieu », telle que nous la propose l'histoire des religions : « les dieux sont des êtres qui transcendent le domaine de l'expérience ordinaire... » ¹⁰⁴. Dans le second cas, il s'agit de la description du sacré, telle qu'on la trouve dans l'ouvrage classique de R. Otto ¹⁰⁵. Mais dans ces pages, Tillich ne s'en tient pas là. Il nous propose déjà une première analyse philosophique, d'ordre existentiel sans doute, de ce donné phénoménologique. Et c'est là justement la fonction du concept de « préoccupation ultime » qu'il introduit ici. Nous avons déjà là une grille de lecture, un critère d'interprétation de la description phénoménologique. Car avec ce concept de préoccupation ultime, nous nous situons déjà au niveau de la philosophie de la religion.

2. Problématique de la préoccupation ultime.

Il y a d'ailleurs ici une correspondance évidente avec le concept de religion ou de foi dans la *Philosophie de la Religion*. On a vu que la foi, tout comme la religion, était définie là comme « l'orientation vers l'Inconditionné ». Or dans *Dynamique de la foi*, le concept de préoccupation ultime est introduit dans cette définition de la foi : « La foi consiste à être saisi par ce qui nous importe de façon ultime... Cette préoccupation inconditionnelle qu'est la foi est le fait d'être saisi par l'Inconditionné » ¹⁰⁶. Il devient alors manifeste que le concept de « préoccupation ultime » correspond bien à celui d'« orientation vers l'Inconditionné » qu'on trouvait dans la *Philosophie de la Religion*. La nouvelle expression souligne davantage cependant une certaine subordination et une certaine passivité (ou « passion ») de la foi devant l'Inconditionné. Celle-ci est plutôt « saisie par l'Inconditionné » que « saisie de l'Inconditionné ».

Reste à voir maintenant comment ce concept de « préoccupation ultime » peut servir à désigner Dieu tout aussi bien que la foi. Tillich s'en explique clairement dans

se soucie, en dernière analyse, d'une seule question : celle de l'Être . . . La philosophie, donc, s'inquiète de savoir ce que l'on affirme lorsque l'on prétend qu'une chose EST, et partant, ce qu'est l'Être en sa réalité dernière. La religion, à son tour, tente de traduire ce qu'exige de moi l'Être en son ultime réalité, c'est-à-dire ce en quoi il me concerne inconditionnellement. La religion pose donc le problème de l'Être sous la forme d'une question existentielle ; la philosophie sous la forme d'une saisie rationnelle » (*Interprétation du langage mythique* . . . , p. 161).

103. W. L. ROWE, *op. cit.*, pp. 142-143.

104. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, p. 106.

105. *Ibid.*, p. 113.

106. P. TILlich, *Dynamique de la foi*, Paris, Casterman, 1968, p. 19 ; cf. p. 27.

Dynamique de la foi : « L'expression "préoccupation" renvoie aux deux termes de la relation : d'abord à celui qui est préoccupé et ensuite à l'objet de la préoccupation »¹⁰⁷. Et peu après, en des termes plus classiques encore : « Dans l'expression "préoccupation ultime" se trouvent réunis les deux aspects de l'acte de foi, l'aspect subjectif et l'aspect objectif — la *fides qua creditur* (ce par quoi on croit) et la *fides quae creditur* (ce qui est cru). La première expression exprime classiquement l'acte centré de la personne, la préoccupation ultime ou absolue. La seconde désigne ce vers quoi cet acte se dirige, l'absolu lui-même, que l'on exprime par les symboles du divin »¹⁰⁸. Tillich insiste alors sur l'interdépendance de ces deux aspects subjectif et objectif : « Il n'y a pas de foi sans un objet vers lequel elle se dirige. Il y a toujours "quelque chose" qui est signifié dans l'acte de foi et il n'y a pas moyen d'avoir le contenu de la foi, l'objet de la foi, en dehors de l'acte de foi. Tout discours sur les choses de Dieu qui n'est pas prononcé en état de préoccupation ultime est non-sens. La raison en est que ce qui est signifié dans l'acte de foi ne peut être approché d'autre façon qu'à travers l'acte de foi »¹⁰⁹. Dieu ne pourra donc jamais être défini de façon purement objective, mais toujours par rapport à la subjectivité humaine, comme la valeur suprême, ou plutôt comme le fondement de toutes les valeurs. Et c'est justement cette connotation « existentielle » qu'exprime le concept de préoccupation ultime : « Si le mot "existentiel" désigne une participation qui transcende la subjectivité et l'objectivité, on a alors raison d'appeler "existentielle" la relation de l'homme aux dieux. L'homme ne peut parler des dieux d'une manière détachée. Au moment où il tente de le faire, il a perdu le dieu et posé un objet de plus dans le monde des objets. L'homme ne peut parler des dieux qu'à partir de sa relation à eux »¹¹⁰.

Dans la *Théologie Systématique*, Tillich ne développe pas longuement ce concept de préoccupation ultime¹¹¹. Par contre, c'est à partir de là qu'il pose le problème de Dieu, en termes d'une tension interne dans l'idée même de Dieu : « L'expression "être ultimement préoccupé" désigne une tension dans l'expérience humaine. D'une part, il est impossible d'être préoccupé par quelque chose qu'on ne peut rencontrer concrètement, que ce soit dans le domaine de la réalité ou dans le domaine de l'imagination. Les universaux ne peuvent devenir objets de souci ultime qu'à travers leur pouvoir de représenter des expériences concrètes. Plus une chose est concrète, plus il est possible d'être préoccupé à son égard. L'être complètement concret, la personne individuelle, est l'objet du souci le plus radical, le souci de l'amour. D'autre part, le souci ultime doit transcender tout souci préliminaire fini et concret. Il doit transcender tout le domaine de la finitude, afin d'être la réponse à la question sous-jacente à la finitude. Mais en transcendant le fini, le souci religieux perd le caractère

107. *Ibid.*, pp. 26-27.

108. *Ibid.*, p. 28.

109. *Ibid.*, p. 28.

110. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, pp. 111-112.

111. Voir cependant la première explication qu'il en donne au début de la *Théologie systématique*, t. I, pp. 36-42 ; voir aussi pour une documentation plus complète, l'Index de l'édition américaine : *Systematic Theology*, vol. III, p. 442 (*Ultimate concern*).

concret d'une relation d'être à être. Il tend à devenir non seulement absolu, mais aussi abstrait, provoquant des réactions de l'élément concret. C'est la tension interne inévitable dans l'idée de Dieu »¹¹².

Cette problématique de la préoccupation ultime deviendra maintenant la clé d'interprétation de toute la description phénoménologique qui suit. Elle permet d'abord de comprendre la dialectique de l'affirmation et de la négation dans toutes les conceptions de Dieu. Car les dieux sont des êtres bien concrets et particuliers, définis par tous les éléments et catégories de la finitude. On s'efforce par contre de dépasser toutes ces limites du temps et de l'espace, en les disant éternels, immenses, omniscients, etc. Tillich en conclut : « La tendance vers l'ultime continuellement s'oppose à la tendance vers le concret »¹¹³. Il en va de même pour les rapports religieux de l'homme avec Dieu. La prière de demande, par exemple, suppose une relation de personne à personne. Mais elle suppose aussi un Dieu tout-puissant ou Seigneur souverain parfaitement libre et indépendant de la créature : « Vue dans ce contexte, toute prière de supplication illustre la tension entre l'élément concret et l'élément ultime dans l'idée de Dieu »¹¹⁴. Il en est ainsi de tous les autres aspects de la pratique religieuse : « L'élément absolu du souci ultime de l'homme exige l'intensité absolue, la passion infinie dans la relation religieuse. L'élément concret pousse les hommes vers une quantité illimitée d'actions et d'émotions relatives, dans le culte où le souci ultime s'incarne et s'actualise, et aussi en dehors de lui »¹¹⁵. Enfin, cette même problématique, cette même dialectique de l'ultime et du concret est aussi « la clé permettant de comprendre la dynamique de l'histoire des religions »¹¹⁶. Tillich le montrera longuement dans sa typologie des religions. La thèse qu'il développe là est énoncée bien clairement dès l'abord : « La ligne générale de l'analyse typologique de l'histoire de la religion découle de la tension des éléments dans l'idée de Dieu. Le caractère concret du souci ultime de l'homme le pousse à des structures polythéistes ; la réaction de l'élément absolu contre celles-ci le pousse vers des structures monothéistes ; et le besoin d'un équilibre entre le concret et l'absolu le pousse vers des structures trinitaires »¹¹⁷.

3. *Le symbole religieux comme expression de la préoccupation ultime.*

Il n'est pas nécessaire ici de suivre Tillich plus avant dans sa description phénoménologique et sa typologie des religions. Les quelques exemples mentionnés suffisent pour illustrer ce que nous avons appelé la problématique ou le paradoxe de la préoccupation ultime. C'est à cela qu'il nous faut revenir maintenant, à cette tension interne dans l'idée de Dieu, puisque c'est là la problématique où se situe la doctrine du symbolisme religieux chez Tillich et où elle prend tout son sens. L.S. Ford l'a très bien

112. P. TILLICH, *Théologie systématique*, t. II, pp. 105-106.

113. *Ibid.*, pp. 107-108.

114. *Ibid.*, p. 109.

115. *Ibid.*, p. 112.

116. *Ibid.*, p. 106.

117. *Ibid.*, p. 123.

vu : « La solution de Tillich au problème conceptuel posé par cette tension interne dans l'idée de Dieu se trouve dans sa théorie du symbole. Le Dieu concret et personnel que nous adorons et que nous prions est lui-même un symbole »¹¹⁸. W.L. Rowe écrit dans le même sens : « C'est le symbole religieux qui, dans la théorie de Tillich, rend compte de la tendance au concret dans la conception religieuse et l'expérience de Dieu... Dans l'expérience de la préoccupation ultime, il y a toujours un contenu plus ou moins concret et en fait les symboles religieux s'identifient à ce nouveau concret »¹¹⁹. Les symboles religieux correspondent donc à l'élément concret dans l'idée de Dieu et dans l'expérience religieuse. Il serait plus juste de dire cependant que la doctrine du symbolisme religieux constitue déjà une interprétation de l'élément concret dans sa relation à l'ultime. En qualifiant de symbolique cet élément concret, on reconnaît qu'il ne vaut pas en lui-même et par lui-même, mais comme expression et représentation de l'ultime et de l'absolu auquel il réfère. Inversement, il faudrait dire aussi que la réalité ultime ne peut faire l'objet d'une préoccupation humaine qu'à travers un élément concret qui la symbolise : « L'ultime ne peut s'actualiser qu'à travers le concret, à travers ce qui est préliminaire et transitoire »¹²⁰. Et nous retrouvons exactement par là le point de vue de la *Philosophie de la Religion*.

Dans son paragraphe sur le symbolisme religieux, Tillich réfère assez manifestement à cette problématique de l'ultime et du concret dans l'idée et l'expérience de Dieu. L'affirmation la plus complètement non symbolique — l'affirmation que Dieu est l'être-même — est dite l'affirmation la plus abstraite. Par contre, « il ne peut y avoir de doute que toute assertion concrète sur Dieu doit être symbolique »¹²¹.

Signalons aussi un autre aspect de la préoccupation ultime qu'on retrouve dans le symbole religieux. C'est son caractère existentiel. Nous l'avons vu, dans l'expérience religieuse, l'homme n'atteint pas la réalité ultime de façon détachée, mais pour autant qu'elle le concerne, pour autant qu'elle confère sens et valeur à sa vie : « L'homme ne peut parler des dieux d'une manière détachée. Au moment où il tente de le faire, il a perdu le dieu et posé un objet de plus dans le monde des objets. L'homme ne peut parler des dieux qu'à partir de sa relation à eux »¹²². On s'explique par là ce même aspect existentiel et subjectif du symbole religieux : comment la personne du croyant est elle-même impliquée dans la constitution du symbole. Car un objet n'est pas symbole religieux en soi, mais pour telle personne pour qui il est vraiment l'expression de la préoccupation ultime : « Un symbole religieux possède quelque vérité s'il exprime adéquatement la corrélation où se tient une personne. Un symbole religieux est vrai s'il exprime adéquatement la corrélation d'une personne avec la révélation finale. Un symbole religieux ne peut mourir que si la corrélation dont il est une expression meurt elle-même »¹²³.

118. L. S. FORD, *The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols*, dans *The Journal of Religion*, 46 (1966), p. 112.

119. W. L. ROWE, *op. cit.*, pp. 128-129.

120. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, p. 118.

121. *Ibid.*, pp. 155-156.

122. *Ibid.*, pp. 111-112.

123. *Ibid.*, p. 157.

4. *Le symbole religieux comme actualisation du sacré.*

À la description phénoménologique du divin, Tillich joint ici celle du sacré. Les deux notions sont d'ailleurs étroitement connexes ; elles s'identifient même à la limite : « La sphère des dieux est la sphère du sacré. Un domaine sacré s'établit partout où le divin se manifeste. Tout ce qui entre dans la sphère divine est consacré. Le divin est le sacré »¹²⁴. Encore une fois cependant, cette description phénoménologique sera éclairée par le concept-clé de la préoccupation ultime. Tillich l'affirme ici explicitement, ce qu'il entend proposer, c'est « une doctrine de Dieu qui analyse la signification du souci ultime et qui en tire à la fois la signification de Dieu et celle du sacré ». Le sacré sera donc défini comme « la qualité de ce qui préoccupe l'homme ultimement »¹²⁵.

De ce paragraphe sur l'idée du sacré, nous ne retiendrons ici que deux questions, qui concernent directement la doctrine du symbolisme religieux : le rapport du sacré aux objets sacrés et le rapport du sacré au séculier. Tillich observe d'abord que cette qualité qu'est le sacré ne se réalise concrètement que dans des objets sacrés : « Le sacré ne se concrétise que dans des objets sacrés ». Et il précise ensuite que ces objets sacrés sont « les représentations du souci ultime de l'homme »^{125a}. On revient par là à la problématique de la préoccupation ultime, celle de l'ultime et du concret : la réalité ultime ne peut faire l'objet d'une préoccupation humaine que réalisée dans, qu'à travers des objets concrets. Et c'est là précisément la nature et la fonction des symboles religieux d'être des réalisations concrètes et partant des médiateurs du sacré et de la réalité ultime. Tillich l'affirme bien clairement ailleurs : « Les symboles religieux servent de médiateurs pour l'expérience de la réalité ultime à travers des choses, des personnes et des événements qui deviennent "sacrés" du fait de leur rôle médiateur »¹²⁶.

Ici même, il insiste plutôt sur l'aspect négatif de la thèse. Si les objets sacrés ne sont que les médiateurs du sacré et du divin, ils ne sont pas tels par eux-mêmes. Ils ne sont pas eux-mêmes la réalité ultime, mais ils y réfèrent comme à quelque chose qui les dépasse : « Le sacré ne se concrétise que dans des "objets" sacrés. Mais les objets ne sont sacrés qu'en se niant eux-mêmes pour indiquer le divin dont ils sont les médiums. S'ils s'établissent eux-mêmes comme sacrés, ils deviennent démoniaques ». Tillich insiste à nouveau : « Un nombre incalculable de choses, toutes les choses en un sens, ont le pouvoir de devenir sacrées d'une manière médiate. Elles orientent vers quelque chose qui les dépasse. Mais si leur caractère sacré en vient à être considéré comme inhérent, il devient démoniaque »¹²⁷. Les mêmes affirmations reviendront à propos des symboles religieux. Ils réfèrent à quelque chose qui les dépasse. Ils n'accomplissent leur fonction qu'en se niant eux-mêmes, qu'en étant reconnus comme de simples

124. *Ibid.*, p. 112.

125. *Ibid.*, p. 113.

125a. *Ibid.*, p. 114.

126. P. TILlich, *Sens et justification des symboles religieux*, dans *Aux frontières de la religion et de la science*, p. 172.

127. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, p. 114.

médiateurs du divin. Autrement, ils se transforment en idoles ; c'est la déviation de l'idolâtrie.

L'autre question que nous tenons à souligner ici est celle de la distinction du sacré et du séculier. Notons d'abord que le séculier est lui-même défini par rapport à la préoccupation ultime : « Le séculier est le domaine des soucis préliminaires. Il manque d'un souci ultime ; il manque de sacré ». Les lignes qui suivent montrent bien ce qui fait ici problème pour Tillich et le sens de la solution qu'il entend y apporter : « Le sacré et le séculier semblent s'exclure l'un de l'autre. Mais de nouveau, le contraste est ambigu. Le sacré embrasse à la fois lui-même et le séculier... » En somme, ce que refuse ici Tillich, c'est la juxtaposition du sacré et du séculier. Et il le fait sans doute toujours en raison de cette même conception théonome de la religion qu'il défendait dans sa *Philosophie de la Religion*. Ainsi, le sacré est bien distinct du séculier, mais les deux sont étroitement unis. Tillich n'utilise plus ici l'analogie de la substance et de la forme, mais la doctrine demeure fondamentalement la même. Le séculier constitue comme le médiateur à travers lequel peut s'exprimer le sacré pour devenir l'objet de la préoccupation ultime de l'homme : « le sacré a besoin d'être exprimé et il ne peut l'être qu'à travers le séculier, car c'est à travers le fini seul que l'infini peut s'exprimer. C'est par des "objets" sacrés que le sacré doit devenir actuel »¹²⁸.

Cette solution de principe n'est pas suffisante cependant. Car lorsque le sacré s'exprime à travers un objet concret du monde (*sæculum*), cet objet devient par là même sacré. Si le sacré s'exprimait ainsi à travers tous les objets séculiers, tout le séculier serait consacré, et finalement la distinction entre sacré et séculier serait elle-même abolie. Tillich soutient d'abord ici qu'en principe toute réalité séculière peut devenir sacrée de cette façon, pour autant qu'elle peut devenir porteuse et expression du sacré : « Toute chose séculière est implicitement reliée au sacré. Elle peut devenir porteuse du sacré. Le divin peut se manifester en elle. Rien n'est essentiellement et inévitablement séculier. Toute chose possède la dimension de profondeur, et au moment où cette troisième dimension est actualisée, le sacré apparaît. Tout ce qui est séculier est potentiellement sacré, ouvert à la consécration ». En fait cependant, il faut bien reconnaître que cette potentialité n'est pas actualisée partout. Et c'est par là qu'est réintroduite la séparation du sacré et du séculier, selon que cette potentialité se trouve actualisée ou non. Quant à ce fait que la troisième dimension de toute réalité ne soit pas actualisée partout, Tillich en donne ici une explication bien précise, qui est déjà d'ordre ontologique. C'est pour lui la conséquence la plus manifeste de la rupture existentielle, entendue comme le décalage entre l'ordre idéal de l'essence et l'ordre réel de l'existence, entre le monde créé et le monde concret, déchu : « Dans sa nature essentielle, le sacré ne constitue pas un domaine particulier en addition au séculier. Le fait que dans les conditions d'existence, il s'établisse lui-même comme un domaine particulier est l'expression la plus frappante de sa rupture existentielle. Le cœur même de ce que le christianisme classique a appelé "péché" est la dualité irréconciliable du

128. *Ibid.*, pp. 117-118.

souci ultime et des soucis préliminaires, du fini et de ce qui transcende la finitude, du séculier et du sacré. Le péché est un état de choses dans lequel le sacré et le séculier sont séparés, luttant l'un contre l'autre et essayant de se conquérir l'un l'autre. C'est l'état où Dieu n'est pas "tout en tout", l'état où Dieu est "en addition aux" autres choses »¹²⁹. Tout comme dans la *Philosophie de la Religion*, on doit donc conclure encore ici que l'état de théonomie parfaite constitue l'idéal eschatologique du Royaume de Dieu.

La doctrine du symbolisme religieux répond exactement à cette conception du sacré et du séculier. « Le sacré a besoin d'être exprimé, disait Tillich, et il ne peut l'être qu'à travers le séculier, car c'est à travers le fini seul que l'infini peut s'exprimer ». Or c'est bien là la nature et la fonction du symbole religieux d'être un segment de la réalité séculière et finie destiné à exprimer et à représenter le sacré, l'infini : « Les symboles religieux sont à double tranchant. Ils sont dirigés vers l'infini qu'ils représentent et vers le fini à travers lequel ils le représentent ». Et Tillich poursuit immédiatement : « Ils forcent l'infini à s'abaisser au niveau du fini et le fini à s'élever au niveau de l'infini. Ils ouvrent le divin à l'humain et l'humain au divin ». On retrouve ici la thèse énoncée plus haut à propos du sacré et du séculier. Pour que le séculier puisse exprimer le sacré, il doit être ouvert à la consécration, il doit s'actualiser dans sa troisième dimension qu'est la profondeur du divin : « Par exemple, si Dieu est représenté comme "Père", il est rabaissé à la relation humaine père-fils. Mais en même temps, cette relation humaine est consacrée en un modèle de la relation Dieu-homme. Si "Père" est employé comme symbole de Dieu, la paternité est vue dans sa profondeur théonome, sacramentelle. On ne peut "fabriquer" arbitrairement un symbole religieux à partir d'un segment de la réalité séculière... Si on utilise un segment de la réalité comme symbole pour Dieu, le domaine de la réalité d'où il est pris est pour ainsi dire élevé au domaine du sacré. Il n'est plus séculier. Il est théonome ». Encore une fois, l'idéal de la théonomie parfaite serait que la réalité finie tout entière puisse être ainsi élevée au domaine du sacré et devenir par là même symbole du divin. Mais il n'en est pas ainsi dans l'état actuel des choses, où la réalité finie résiste à cette consécration, où elle demeure le plus souvent fermée au divin. Et c'est là tout particulièrement le cas d'une culture séculière : « Il n'est donc pas surprenant de voir, dans une culture séculière, disparaître à la fois les symboles qui servent à parler de Dieu et le caractère théonome du matériel d'où ils sont tirés »¹³⁰. Les symboles religieux qui demeurent constituent alors un domaine à part. Et par voie de conséquence, la connaissance religieuse et le langage religieux deviennent eux-mêmes une connaissance et un langage particuliers, distincts et plus ou moins séparés des autres.

5. *Transcendance de Dieu et symboles religieux.*

À la description phénoménologique du divin et du sacré, et à une première analyse philosophique d'ordre existentiel par le concept de la préoccupation ultime,

129. *Ibid.*, pp. 117-118 ; cf. pp. 84-89.

130. *Ibid.*, pp. 158-159.

fait suite chez Tillich une analyse philosophique d'ordre ontologique sur la nature de cet « ultime », présent au cœur de toute expérience religieuse, et sur son rapport à toutes choses : « l'expérience de l'ultime implique un fond ultime d'être et de la signification qui préoccupe l'homme inconditionnellement, parce qu'il détermine son être même et sa signification. Pour l'approche philosophique, cet ultime est l'être en soi, *esse ipsum*, ce au-delà de quoi la pensée ne peut aller, le pouvoir de l'être auquel toute chose participe »¹³¹.

Cette analyse ontologique fait l'objet du paragraphe intitulé « Dieu comme être et l'être fini ». Tillich établit d'abord comme thèse fondamentale que Dieu est l'être-même et non pas un être : « L'être de Dieu est l'être en soi. On ne peut comprendre l'être de Dieu comme l'existence d'un être à côté d'autres êtres ou au-dessus d'autres êtres... On pourrait éviter bien des confusions dans la doctrine de Dieu et bien des faiblesses apologétiques si l'on concevait Dieu avant tout comme l'être en soi ou comme le fondement de l'être. Le pouvoir de l'être est une autre manière d'exprimer la même chose dans une expression ramassée »¹³². Cette thèse fondamentale est développée ici en montrant comment Dieu n'est lié à aucun des éléments ou des catégories de la finitude. Il transcende les catégories de l'espace et du temps : « Si Dieu est *un* être, il est soumis aux catégories de finitude, spécialement l'espace et la substance »¹³³. Il transcende la distinction de l'essence et de l'existence, tout comme la distinction du sujet et de l'objet : « En tant qu'il est l'être en soi, Dieu est au-delà du contraste de l'être essentiel et de l'être existentiel »¹³⁴. Il transcende aussi les catégories de la relation, comme la causalité dans son rapport aux effets et la substance dans son rapport aux accidents : « L'homme est lié aux catégories de la finitude. Il utilise les deux catégories de la relation — causalité et substance — pour exprimer la relation de l'être en soi aux êtres finis »¹³⁵.

Or la pensée de Tillich n'est certainement pas ici qu'il est illégitime d'utiliser ainsi les catégories de la finitude pour exprimer Dieu en lui-même ou dans sa relation aux êtres finis. Ce procédé est d'abord inévitable, puisque « l'homme est lié aux catégories de la finitude ». Il est nécessaire aussi pour obtenir une image concrète de Dieu, pour que Dieu soit vraiment la préoccupation ultime de l'homme. L'intention de Tillich est bien plutôt d'indiquer l'être de Dieu directement et proprement, de façon non symbolique donc. Et il s'en explique clairement dans son paragraphe sur le symbolisme religieux : « L'affirmation que Dieu est l'être en soi est une affirmation non symbolique. Elle n'oriente pas au-delà d'elle-même. Elle signifie ce qu'elle dit, directement et proprement ; si nous parlons de l'actualité de Dieu, nous affirmons d'abord qu'il n'est pas Dieu s'il n'est pas l'être en soi ». On pourra sans doute dire bien d'autres choses de Dieu. On pourra en parler à partir de toutes les catégories de la finitude. Mais il faudra reconnaître alors qu'il s'agit d'affirmations symboliques : « une

131. *Ibid.*, pp. 139-140.

132. *Ibid.*, pp. 149-150.

133. *Ibid.*, p. 149.

134. *Ibid.*, p. 150.

135. *Ibid.*, p. 153.

fois cela dit (que Dieu est l'être en soi), on ne peut rien énoncer d'autre de Dieu comme Dieu qui ne soit pas symbolique. Comme on l'a vu, Dieu comme être en soi est le fondement de la structure ontologique de l'être, sans être lui-même soumis à cette structure... En conséquence, si l'on dit de Dieu quelque chose qui dépasse cette assertion dépouillée, cela n'est plus une affirmation directe et propre, cela n'est plus un concept. C'est une affirmation indirecte, et elle oriente vers quelque chose qui la dépasse. En un mot, elle est symbolique »¹³⁶.

Tillich proposait déjà plus haut l'exemple des catégories relationnelles de la causalité et de la substance, telles qu'appliquées à Dieu pour exprimer ses rapports avec le monde. Si on l'entend au sens propre ou littéral, les deux voies sont sans issue. Affirmer au sens propre que Dieu est la substance du monde, c'est verser dans le panthéisme. Par ailleurs, affirmer, au sens propre toujours, que Dieu est la cause du monde, c'est l'inclure dans la série des causes et effets. Mais ce n'est pas ainsi que l'a entendu la théologie traditionnelle, pense Tillich : « Afin de dégager la cause divine de la série des causes et des effets, on l'appelle la cause première, le commencement absolu. Ce qui signifie que l'on nie la catégorie au moment où on l'utilise. En d'autres termes, on utilise la causalité non comme une catégorie, mais comme un symbole ». Et il en va de même pour la catégorie de la substance : « il s'agit de la substance comme symbole et non comme catégorie »¹³⁷. Sans doute, pourrait-on en dire autant finalement de cette fameuse affirmation contre laquelle s'insurge constamment Tillich : « Dieu est *un* être ». Elle est inadéquate si on l'entend au sens propre et littéral, mais elle peut très bien servir comme image concrète, comme symbole du divin¹³⁸.

6. *L'être-même, point de référence de tout symbole religieux.*

Tel est donc le premier résultat, le plus manifeste aussi, de l'analyse ontologique de Tillich : faire le départ entre affirmation non symbolique et affirmation symbolique sur Dieu, reconnaître comme symbolique toute affirmation en deçà de la thèse que Dieu est l'être-même. Mais il y a immédiatement un autre aspect plus positif de cette première analyse, de cette affirmation de la transcendance absolue de Dieu. Nous avons déjà dit que l'intention de Tillich n'était pas ici d'exclure toute représentation symbolique de Dieu. Nous devons aller plus loin maintenant et montrer comment, par cette thèse que Dieu est l'être-même, il entend plutôt poser l'affirmation de base, prérequis comme fondement de toute affirmation symbolique subséquente.

136. *Ibid.*, pp. 155-156.

137. *Ibid.*, pp. 153-154.

138. Cf. H. D. McDONALD, *The Symbolic Theology of Paul Tillich*, dans *Scottish Journal of Theology*, 17 (1964), pp. 415-416 : « For Tillich the word "God" has a twofold meaning. On one hand God is the "altogether other", or, as he prefers to put it, the "unconditioned transcendent" or "ecstatically transcendent". As a consequence Tillich advances an extreme form of "supra-rational theism", although it is a serious question whether in the end his is a genuine theism. The other sense of the term "God" connotes an object somehow endowed with qualities and actions. It is the object envisaged by the religious consciousness. In this sense the term "god" is a symbol: indeed the basic and all-embracing symbol of religion. Tillich therefore conceives of a "God beyond God". There is "God" as ultimate reality, as "being itself", or "the ground of all being", and "God" in relation to the religious consciousness as endowed with personal attributes. »

Il signalait déjà plus haut que « certaines assertions fondamentales sur la nature de l'être sont sous-jacentes aux différents types de symbolisation par l'homme de son souci ultime, assertions qui peuvent être ou ne pas être rendues explicites par l'analyse philosophique ». Et il montrait là également comment cette analyse philosophique pouvait être la tâche de la théologie : « La théologie peut s'occuper de ces assertions d'une double manière. Elle peut discuter leur vérité philosophique en se situant sur des terrains purement philosophiques, et elle peut s'y attacher comme expression du souci ultime en se situant sur des terrains religieux »¹³⁹. Or nous voyons ici que la théologie se doit d'accomplir cette tâche d'explicitation par l'analyse philosophique, parce que ces assertions ontologiques sont prérequis comme la base de toute affirmation symbolique sur Dieu : « si nous parlons de l'actualité de Dieu, nous affirmons d'abord qu'il n'est pas Dieu s'il n'est pas l'être en soi. On ne peut faire sur Dieu d'affirmations théologiques que sur cette base. Bien sûr, les assertions religieuses ne requièrent pas un tel fondement pour ce qu'elles disent de Dieu ; le fondement est sous-jacent à toute pensée religieuse concernant Dieu. Les théologiens doivent rendre explicite ce qui n'est qu'implicite dans la pensée et l'expression religieuse ; et, pour le faire, ils doivent commencer par l'affirmation la plus abstraite et la plus complètement non symbolique qu'il est possible, l'affirmation que Dieu est l'être en soi ou l'absolu »¹⁴⁰.

Mais pourquoi faut-il ainsi une affirmation non symbolique comme fondement de toutes les affirmations symboliques ? Tillich s'en explique plus longuement dans un article ultérieur. Il s'agit en somme de pouvoir déterminer ce à quoi réfère le symbole religieux : « Ce qui est essentiel ici, c'est la question de savoir ce qui est signifié par un symbole et à quoi il se réfère. Si le symbole religieux renvoie à quelque chose qui ne peut pas être saisi autrement, comment pouvons-nous savoir alors s'il y a, après tout, quelque chose à quoi il se rapporte ? Et comment serions-nous certains que le signifié a même été atteint ? Ces questions légitimes nous conduisent à la question de principe : y a-t-il des affirmations non symboliques sur ce qui est signifié par les symboles religieux ? Si nous ne pouvions trouver à cette question aucune réponse positive, alors toute notre théorie du symbole s'effondrerait parce qu'il manquerait un point de référence à partir duquel on pourrait donner un fondement à la nécessité d'affirmations symboliques. Nous serions dans un cercle. C'est pourquoi nous posons la question : qu'est donc le signifié du langage symbolique de la religion et comment peut-il être saisi autrement que par le symbole ? »¹⁴¹.

Or Tillich montre ici que c'est là précisément le privilège de l'analyse ontologique d'indiquer le signifié transcendant du symbolisme religieux. Il nous rappelle d'abord brièvement le cheminement de cette analyse ontologique : « L'ontologie, pour son compte, procède à l'analyse de l'être de l'homme et de la relation qu'il entretient avec son monde. Elle analyse la finitude de l'être fini. Elle découvre du dedans l'expérience de la finitude : elle révèle ainsi l'angoisse de l'homme dans sa rencontre avec le non-être ; c'est en se fondant sur cette expérience que l'homme pose la question de l'être lui-

139. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, p. 139.

140. *Ibid.*, p. 155.

141. P. TILlich, *Sens et justification des symboles religieux*, dans *Aux frontières...*, p. 173.

même, fondement de tout ce qui est ». Voilà donc comment l'analyse ontologique en arrive à désigner plus directement et proprement ce à quoi le langage religieux ne peut référer que symboliquement : « Ce à quoi cette analyse introduit est le point de référence de tous les symboles religieux. On peut de façon métaphorique lui donner le nom d'« être lui-même », de « puissance de l'être », de « réalité ultime » ou de « ce qui nous préoccupe de façon inconditionnelle ». Ce ne sont pas là des noms pour un étant, mais des désignations pour une qualité de l'être. Le symbolisme religieux donne à cette qualité des noms divins. Mais la théologie classique a toujours insisté sur ce fait que ce qui est désigné par ces noms transcende infiniment tous les noms et toutes les images »¹⁴².

7. *La participation, fondement ontologique du symbolisme religieux.*

L'analyse ontologique doit aussi fonder d'une autre façon le symbolisme religieux. Car il ne suffit pas d'éclairer le terme auquel réfère tout symbole religieux. Il faut aussi justifier la capacité du symbole de référer au transcendant. Mais pour cela, il faut passer à l'autre versant de l'analyse ontologique. Celle-ci ne s'arrête pas en effet à montrer la transcendance de l'être-même. Elle doit expliquer aussi comment ce pouvoir de l'être rend compte de toute chose, comment tout participe à l'être. C'est là, écrit Tillich, « le double mouvement de la pensée philosophique du relatif à l'absolu et de l'absolu au relatif ». Et il ramène ce double mouvement à la problématique de l'ultime et du concret : mouvement vers l'ultime par la transcendance, mouvement vers le concret par la participation : « La tension dans l'idée de Dieu se transforme en la question philosophique fondamentale de savoir comment l'être en soi, si on le prend au sens absolu, peut rendre compte des relativités de la réalité. Le pouvoir de l'être doit transcender tout être qui participe à lui. C'est le motif qui pousse la pensée philosophique à l'absolu, à la négation de tout contenu, à l'Un transnumérique, à la pure identité. Par ailleurs, le pouvoir de l'être est le pouvoir de tout ce qui est, dans la mesure où il est. C'est le mobile qui pousse la pensée philosophique à des principes pluralistes, à des descriptions de l'être par des relations ou par des processus, à l'idée de différence »¹⁴³.

Dans son paragraphe sur « Dieu comme être et l'être fini », Tillich revient sur cette question philosophique fondamentale, cette fois dans les termes classiques du problème de la transcendance et de l'immanence de Dieu : « Dieu est l'être en soi, non un être. À partir de là, on peut faire un premier pas vers la solution du problème concernant l'immanence ou la transcendance de Dieu ». Il rappelle d'abord la thèse bien établie de la transcendance absolue de l'être-même : « Comme pouvoir de l'être, Dieu transcende tout être et aussi la totalité des êtres — le monde... L'être en soi transcende infiniment tout être fini. Il existe une brisure absolue, un "saut" infini ». Puis il insiste tout autant sur la participation de tout être fini à l'être-même, et c'est là le pôle de l'immanence divine : « Par ailleurs, tout ce qui est fini participe à l'être en soi et à son infinité. Autrement il n'aurait pas le pouvoir de l'être. Il serait englouti par le

142. *Ibid.*, pp. 174-175.

143. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, p. 141.

non-être ou il n'émergerait jamais hors du non-être ». Il récapitule finalement en deux mots, en parlant de l'être-même comme du fondement « créateur » et « abyssal » de toute chose : « Cette double relation de tous les êtres à l'être en soi donne à l'être en soi une double caractéristique. En l'appelant créateur, nous indiquons le fait que tout participe au pouvoir infini de l'être. En l'appelant abyssal, nous indiquons le fait que tout participe au pouvoir de l'être d'une manière finie, que tous les êtres sont infiniment transcendés par leur fondement créateur »¹⁴⁴.

Tillich reprend peu après la même idée, en comparant cette fois l'être-même à la structure de l'être, c'est-à-dire aux éléments et aux catégories de la finitude. Nous avons vu que Dieu transcende cette structure, qu'il n'est pas lié aux éléments ni aux catégories de la finitude. On voit maintenant qu'il est aussi immanent à cette structure, pour autant qu'elle se fonde en lui, pour autant qu'elle participe de toute part au pouvoir de l'être : « Puisque Dieu est le fondement de l'être, il est le fondement de la structure de l'être. Il n'est pas soumis à cette structure ; la structure se fonde en lui. Il est cette structure... » Et c'est ici que Tillich en tire toutes les conséquences quant au langage et à la connaissance religieuse, en tant que langage et connaissance symbolique. Il faut dire d'abord qu'il nous est *impossible* de parler ou de connaître Dieu autrement qu'à partir des éléments de cette structure de l'être : « il est impossible de parler de lui sauf dans les termes de cette structure. Il faut approcher Dieu cognitivement à travers les éléments structuraux de l'être en soi ». Il est par ailleurs *nécessaire* qu'il en soit ainsi pour que Dieu puisse prendre un visage concret et devenir ainsi la préoccupation ultime de l'homme : « Ces éléments en font un Dieu vivant, un Dieu qui peut être le souci concret de l'homme ». Il est enfin *légitime* de parler et de connaître ainsi Dieu à partir de ces éléments structuraux, puisqu'ils sont réellement fondés en lui, puisqu'ils participent vraiment à l'être-même : « Ils (ces éléments) nous rendent capables d'utiliser des symboles qui, nous n'en doutons pas, orientent vers le fondement de la réalité »¹⁴⁵.

Tout cela revient au paragraphe suivant sur le symbolisme religieux. Nous voyons alors que cet élément structural ou ce segment de la réalité finie qui sert à exprimer le divin devient par là même un symbole religieux : « Il ne peut y avoir de doute que toute assertion concrète sur Dieu doit être symbolique, car une assertion concrète est celle qui utilise un segment de l'expérience finie pour dire quelque chose de lui ». Et la raison fondamentale de ce pouvoir symbolique de la réalité finie est rappelée encore une fois. C'est l'immanence du divin en toute chose, ou inversement la participation de toute chose au fondement créateur de l'être : « Il faut maintenant affronter la question cruciale. Un segment de la réalité finie peut-il devenir la base d'une assertion sur ce qui est infini ? La réponse est qu'il le peut, parce que ce qui est infini est l'être en soi et parce que tout participe à l'être en soi ». Ce double mouvement de la transcendance et de l'immanence nous fait comprendre enfin pourquoi tout langage religieux, en tant que langage symbolique, se trouve soumis à la dialectique de

144. *Ibid.*, p. 152.

145. *Ibid.*, pp. 154-155 ; cf. W. L. ROWE, *op. cit.*, pp. 36-37, 97 ; B. L. CLARK, *God and the Symbolic in Tillich*, dans *Anglican Theological Review*, 43 (1961), pp. 305-306.

l'affirmation et de la négation. Car tout symbole religieux a le pouvoir d'exprimer le divin, grâce à l'immanence divine, mais il n'est pas divin en lui-même, par le fait de la transcendance absolue de l'être-même: « Le segment de la réalité finie qui devient le véhicule d'une assertion concrète sur Dieu est affirmé et nié en même temps. Il devient un symbole, car une expression symbolique est celle dont la signification propre est niée par ce vers quoi elle oriente. Et pourtant, elle est aussi affirmée par lui et cette affirmation donne à l'expression symbolique une base adéquate pour orienter au-delà d'elle-même »¹⁴⁶.

Il nous reste une dernière question à considérer, et L.S. Ford la pose très bien : si la participation du fini à l'infini est le fondement du symbolisme religieux, pourquoi toute réalité finie n'est-elle pas effectivement symbole religieux, symbole du divin?¹⁴⁷ B. Mondin répond à cette même question en disant que, si toute réalité est potentiellement un symbole du divin, puisque toute réalité participe à Dieu, ce n'est cependant que par une action spéciale de Dieu que telle réalité particulière devient effectivement, en acte, symbole religieux, et seule la foi peut reconnaître et indiquer ces lieux privilégiés de la manifestation de Dieu dans le monde¹⁴⁸.

Il ne faudrait pas penser cependant que l'analyse ontologique ne considère que l'ordre idéal des choses, l'ordre potentiel, alors que la foi se situerait, de façon plus ou moins parallèle, dans l'ordre existentiel des faits. Car l'analyse ontologique de Tillich reconnaît également la distinction de l'être essentiel et de l'être existentiel. Et c'est précisément à ce fait de la « rupture existentielle » que réfère Tillich pour expliquer pourquoi toute réalité du monde n'est pas sacrée et partant symbole religieux¹⁴⁹. Cette rupture existentielle de la « chute » et du « péché » consiste elle-même dans l'État d'aliénation dans lequel se trouve toute chose par rapport au fondement de l'être¹⁵⁰. Ainsi, toute chose se trouve sans doute enracinée dans le fondement de l'être par le fait même qu'elle est, et c'est par là qu'elle est potentiellement symbole du divin. Mais pour autant qu'elle se trouve aliénée par rapport à ce même fondement, elle ne peut être translucide au divin. Elle le redeviendra cependant par la réconciliation du salut, et quand cette réconciliation sera totale, quand Dieu sera vraiment tout en tout, alors tout ce qui participe à l'être sera effectivement symbole de Dieu.

146. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, pp. 156-157; cf. *Systematic Theology*, vol. II, p. 9: « If God as the ground of being infinitely transcends everything that is, two consequences follow: first, whatever one knows about a finite thing one knows about God, because it is rooted in him as its ground; second, anything one knows about a finite thing cannot be applied to God, because he is, as has been said, "quite other", or, as could be said, "ecstatically transcendent". The unity of these two divergent consequences is the analogous or symbolic knowledge of God. A religious symbol uses the material of ordinary experience in speaking of God, but in such a way that the ordinary meaning of the material used is both affirmed and denied. Every religious symbol negates itself in its literal meaning, but it affirms itself in its self-transcending meaning. »

147. L. S. FORD, *art. cit.*, pp. 121-122.

148. B. MONDIN, *Paul Tillich e la trasmissione del cristianesimo*, Turin, Borla, 1967, pp. 158-160; cf. D. H. KELSEY, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, p. 80: « There are three things ontological analysis cannot do. It is unable to show why one finite entity does in fact become a holy object occasioning a saving discernment for man while other finite entity does not . . . »

149. Cf. *supra*, note 129.

150. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. II, p. 44: « The state of existence is the state of estrangement. Man is estranged from the ground of his being, from other beings, and from himself. »

On voit par là comment l'événement salvifique de la réconciliation est également événement révélateur et partant événement constitutif du symbole religieux. Ici même d'ailleurs, à propos de la vérité du symbole, Tillich définit encore une fois le symbole religieux par rapport à la révélation, comme médiateur et expression de la révélation : « Un symbole a de la vérité : il est adéquat à la révélation qu'il exprime. Un symbole est vrai : il est l'expression d'une vraie révélation »¹⁵¹. Cela nous invite déjà à élargir le cadre du contexte doctrinal de la théorie du symbolisme religieux et à y inclure tout le traité de la révélation.

L'analyse que nous avons menée jusqu'ici suffit cependant pour établir une double conclusion. Elle montre bien clairement d'abord l'importance du contexte doctrinal, puisque nous avons pu, à partir de là, dégager l'essentiel de la théorie du symbole religieux chez Tillich. Elle montre aussi la parfaite continuité entre la *Philosophie de la Religion* et la *Théologie Systématique* sur cette question du symbolisme religieux : parfaite continuité donc entre Tillich philosophe et Tillich théologien ; parfaite continuité aussi entre le Tillich des années vingt et celui des années cinquante, qui achève déjà la construction de son système monumental.

151. P. TILlich, *Théologie systématique*, t. II, p. 157.