



Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (III)

Jean Richard

Volume 33, Number 2, 1977

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705609ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705609ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (1977). Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (III). *Laval théologique et philosophique*, 33(2), 183–202. <https://doi.org/10.7202/705609ar>

SYMBOLISME ET ANALOGIE CHEZ PAUL TILlich (III)*

Jean RICHARD

II. SYMBOLISME ET PARTICIPATION

3. PARTICIPATION DU SYMBOLE RELIGIEUX

Deux niveaux de participation

Il semble, en effet, que le terme « participation » soit entendu en un sens différent, plus profond encore, dans le principe fondamental de Tillich, selon lequel tout être fini participe à l'être-même⁶⁶. Rowe tente pourtant de l'interpréter encore ici comme élément ontologique. Entre autres exemples de la polarité entre l'individuation et la participation, Tillich mentionnait, on l'a vu, l'existant concret qui participe à l'essence universelle. C'est selon ce modèle, pense Rowe, qu'il faudrait comprendre le rapport de participation de l'être concret à l'être-même, en identifiant l'être concret à l'existant et l'être-même à l'essence universelle : en participant à l'humanité on est « humain »; en participant à l'être-même on « est » sans plus. Même dans ce cas limite de la participation à l'être-même, on resterait donc dans le cadre du rapport entre particuliers et universaux, et partant dans le cadre des éléments ontologiques, qui constituent la structure de l'être⁶⁷.

Cette interprétation se trouve cependant contredite par l'affirmation explicite de Tillich : Dieu, en tant qu'être-même, est au-delà de l'essence et de l'existence, au-delà du contraste de l'être essentiel et de l'être existentiel⁶⁸. Plus directement encore, Tillich affirme que, en tant que fondement de l'être, Dieu est le fondement de la structure de l'être; par conséquent, il n'est pas soumis à cette structure⁶⁹. Cela nous invite donc à distinguer bien clairement la participation en tant qu'élément de la structure de l'être, et la participation qui exprime le rapport

* Pour les deux premières parties de cette étude, voir *Laval théologique et philosophique*, XXXII (1976), pp. 43-74 et XXXIII (1977), pp. 39-60.

66. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 237 : « . . . everything finite participates in being-itself and in its infinity. »

67. W. L. ROWE, *op. cit.*, pp. 48-49.

68. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 236 : « As being-itself God is beyond the contrast of essential and existential being . . . As classical theology has emphasized, God is beyond essence and existence. »

69. *Ibid.*, p. 238 : « Since God is the ground of being, he is the ground of the structure of being. He is not subject to this structure; the structure is grounded in him. » — Cf. *ibid.*, p. 239.

de la structure elle-même — ainsi que de chacun de ses éléments — à son fondement ontologique. Il y a, en somme, comme deux niveaux de participation : la participation au sens horizontal, selon laquelle tous les êtres de l'univers communiquent entre eux; et la participation au sens vertical, selon laquelle tous les êtres communiquent avec leur fondement créateur. Dans le premier sens, la participation s'oppose à l'individuation; dans le second sens, elle s'identifie à l'immanence, en opposition avec la transcendance. C'est donc dans ce second sens que chaque être particulier est dit participer à l'être-même.

Participation, pouvoir et valeur du symbole religieux

C'est dans ce sens aussi qu'il faudra entendre la participation dans le cas du symbolisme religieux. Car ce à quoi réfère le symbole religieux, c'est la réalité ultime, l'être-même, le fondement de l'être⁷⁰. Et comme tout symbole, le symbole religieux participe lui-même à ce à quoi il réfère⁷¹. Tillich dira encore que le symbole religieux participe au sacré qu'il représente, car cette dimension de la réalité ultime est précisément celle du sacré⁷².

Il n'y a pas cependant que ce thème de la participation. Il y a aussi le concept du pouvoir propre au symbole qui prend ici sa pleine signification ontologique. Car Dieu, en tant qu'être-même et fondement de l'être, doit aussi être conçu comme le pouvoir d'être (*the power of being*), c'est-à-dire le pouvoir de résister au non-être⁷³. Dieu, comme pouvoir d'être, constitue en effet la réponse de la foi à la question ontologique fondamentale, implicite dans toute prise de conscience de l'être face à la menace du non-être⁷⁴. Or ce pouvoir d'être est intrinsèque à tout être, par le fait même qu'il existe, par le fait même qu'il résiste, qu'il surmonte cette menace du non-être. Non pas évidemment au sens où tout être s'identifierait au pouvoir d'être, mais parce qu'il y participe⁷⁵. On voit ainsi comment le sym-

70. P. TILlich, « Theology and Symbolism », pp. 109-110 : « The religious symbol has special character in that it points to the ultimate level of being, to ultimate reality, to being itself, to meaning itself. That which is the ground of being is the object to which the religious symbol points. It points to that which is of ultimate concern for us, to that which is infinitely meaningful and unconditionally valid. »

71. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 45 : « Whatever we say about that which concerns us ultimately, whether or not we call it God, has a symbolic meaning. It points beyond itself while participating in that to which it points. »

72. P. TILlich, *Theology of Culture*, p. 59 : « The dimension of ultimate reality is the dimension of the Holy. And so we can also say, religious symbols are symbols of the Holy. As such they participate in the holiness of the Holy according to our basic definition of a symbol. »

73. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, pp. 235-236 : « Many confusions in the doctrine of God and many apologetic weaknesses could be avoided if God were understood first of all as being-itself or as the ground of being. The power of being is another way of expressing the same thing in a circumscribing phrase. Ever since the time of Plato it has been known . . . that the concept of being as being, or being-itself, points to the power inherent in everything, the power of resisting nonbeing. Therefore, instead of saying that God is first of all being-itself, it is possible to say that he is the power of being in everything and above everything, the infinite power of being. »

74. Cf. *Ibid.*, pp. 163-164.

75. *Ibid.*, p. 238 : « Christianity, which asserts finite freedom in man and spontaneity in the nonhuman realm, has rejected the category of substance in favor of the category of causality in attempting to express the relation of the power of being to the beings who participate in it. »

bole religieux réalise pleinement la condition essentielle de tout symbole : participer au pouvoir de la réalité qu'il représente. Car il participe lui-même au pouvoir du divin auquel il réfère⁷⁶. Et comme le sacré désigne précisément la présence de cet ultime pouvoir d'être en toute chose, on pourra dire dans le même sens que le symbole religieux participe à la sainteté de ce à quoi il réfère, ou qu'il participe au sacré lui-même⁷⁷. D'où le caractère sacré de tout symbole religieux, caractère sacré qui n'est en fait qu'une nouvelle expression du pouvoir qui l'habite. Mais il serait sans doute plus juste de dire inversement que le concept de « pouvoir d'être » constitue lui-même la nouvelle expression du caractère sacré reconnu spontanément dans toutes les religions. Car c'est là l'expression, l'interprétation ontologique de ce phénomène religieux.

Tillich insiste ici même. Parce qu'ils ne font pas que référer au-delà d'eux-mêmes à quelque chose d'autre, mais qu'ils participent aussi au pouvoir de ce à quoi ils réfèrent, les symboles religieux sont plus que de simples signes⁷⁸. Par conséquent aussi le langage symbolique est plus — et non pas moins — que le langage non-symbolique des simples signes. On ne doit donc pas se scandaliser ni se désoler d'entendre dire que le langage de la foi est le langage des symboles. Celui qui s'y objecte n'a pas compris ce pouvoir du langage des symboles religieux, qui surpasse en qualité et en force le pouvoir de tout autre langage⁷⁹. Tillich proteste donc contre l'identification qu'on fait confusément entre « symbolique » et « irréel ». Comme si l'interprétation symbolique du langage religieux signifiait la négation de son réalisme, de son pouvoir, de sa portée spirituelle. Tout au contraire, ce caractère symbolique qu'on reconnaît au langage religieux rehausse plutôt qu'il ne diminue son pouvoir et sa portée réelle⁸⁰.

L'intention de Tillich n'est donc pas de réduire ou dissoudre le langage religieux de la foi, mais bien plutôt de le revaloriser et de fonder son réalisme en lui rendant toute sa puissance et sa portée. Sa doctrine de la participation lui permet, en effet, de résoudre le problème crucial de la connaissance et du langage religieux. Car ce qu'il s'agit ici de connaître et d'exprimer, c'est la réalité ultime, le fondement même de l'être, ce qui par conséquent transcende infiniment toute réalité, tout être concret. Or pour ce faire, nous n'avons d'autre moyen que la matière de notre expérience quotidienne, tous les êtres finis qui nous entourent⁸¹.

76. *Ibid.*, p. 239 : « Therefore, the religious symbol, the symbol which points to the divine, can be a true symbol only if it participates in the power of the divine to which it points. »

77. P. TILlich, « Theology and Symbolism », p. 110 : « This is how we should understand a religious symbol. It is material taken out of the world of finite things, to point beyond itself to the ground of being and meaning, to being itself and meaning itself. As a symbol it participates in the power of the ultimate to which it points; or, to use a word which we commonly use when we speak of the power of ultimate being, it participates in the 'holy'. 'Holy' and 'sacred' point to the presence of the ultimate power of being and of meaning in an individual thing or situation. The religious symbol participates in the holiness of that to which it points, that is, to the holy itself. »

78. *Ibid.* : « I repeat, they are more than signs. They not only point beyond themselves to something else; they also participate in the power of that to which they point. »

79. Cf. *supra*, note 44.

80. Cf. *supra*, note 46.

81. P. TILlich, « Theology and Symbolism », p. 110 : « Religious experience is the experience of that which concerns us ultimately. The content of this experience is expressed in religious

En d'autres termes, nous ne pouvons approcher Dieu par la connaissance et la parole autrement que par le moyen des éléments de la structure de l'être, alors qu'il est lui-même le fondement transcendant de cette structure⁸². Comment dès lors un segment de la réalité finie peut-il devenir la base d'une connaissance et d'une affirmation valable sur l'infini ? Cela est possible, répond Tillich, parce que l'infini est l'être-même et que toute chose participe à ce fondement de l'être⁸³. McLean remarque très justement ici que Tillich, ayant fortement insisté sur la transcendance du Dieu tout-autre, s'est pourtant protégé du danger d'un agnosticisme radical, en élaborant une doctrine du symbolisme religieux qui pose les fondements d'une authentique connaissance de Dieu⁸⁴. Il résout aussi par là même, en principe du moins, le grand problème du Protestantisme, qui est celui des médiations entre l'homme et Dieu, de la participation du créé au divin⁸⁵.

Le principe de la participation occupe donc une place centrale chez Tillich, tant dans sa doctrine de Dieu que dans celle du symbolisme religieux. C'est par là que s'opère la synthèse de la transcendance et de l'immanence de Dieu. En tant qu'être-même, Dieu transcende infiniment tout être fini. Le fondement et pouvoir de l'être se trouve au-delà de tout ce qui est⁸⁶. Par ailleurs, l'être-même n'existe pas à part les êtres. Il est présent en eux comme le pouvoir qui les fait être. Il est donc aussi immanent. Voilà ce qu'exprime immédiatement le principe de la participation de tout être à l'être-même, au fondement de l'être⁸⁷. Mais le terme « participation » connote aussi la transcendance. Car participer, c'est avoir de façon partielle, limitée et finie, alors que la réalité ultime à laquelle toute chose

symbols. How can this be done? The ultimate transcends all levels of reality; it is the ground of reality itself. It transcends all levels of meaning; it is the ground of meaning itself. But in order to express it, we must use the material of our daily encounter. We cannot do it otherwise. Therefore, religious symbols take their material from all realms of life, from all experiences—natural, personal, historical. All realms of being have contributed to religious symbolism. In themselves they all are of preliminary import. They have a limited meaning, they have a conditioned validity; but they are used in order to point beyond themselves to that which has unconditional, unlimited, and infinite meaning. »

82. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 238 : « Since God is the ground of being, he is the ground of the structure of being. He is not subject to this structure; the structure is grounded in him. He is this structure, and it is impossible to speak about him except in terms of this structure. God must be approached cognitively through the structural elements of being-itself. »

83. *Ibid.*, p. 239 : « The crucial question must now be faced. Can a segment of finite reality become the basis for an assertion about that which is infinite? The answer is that it can, because that which is infinite is being-itself and because everything participates in being-itself. »

84. G. F. McLEAN, *art. cit.*, pp. 195-196, 220.

85. *Ibid.*, p. 196.

86. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 237 : « God is being-itself, not a being. On this basis a first step can be taken toward the solution of the problem which usually is discussed as the immanence and the transcendence of God. As the power of being, God transcends every being and also the totality of beings—the world. Being-itself is beyond finitude and infinity; otherwise it would be conditioned by something other than itself, and the real power of being would lie beyond both it and that which conditioned it. Being-itself infinitely transcends every finite being . . . »

87. *Ibid.* : « On the other hand, everything finite participates in being-itself and in its infinity. Otherwise it would not have the power of being. It would be swallowed by nonbeing, or it never would have emerged out of nonbeing. » — Cf. J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, New York, Ch. Scribner's Sons, 1966, pp. 126, 130.

participe est elle-même illimitée et infinie⁸⁸. C'est cette même dialectique de la transcendance et de l'immanence de Dieu qu'on retrouve dans le symbole religieux. Car le sacré auquel il réfère transcende infiniment la matière de ce symbole. Par ailleurs, le sacré est bien présent, inhérent au symbole. Voilà encore ce qu'exprime le concept de la participation. Il dénote immédiatement la présence du pouvoir sacré qui fait toute la valeur du symbole religieux. Mais il connote aussi la limite de ce même symbole et sa subordination à l'Autre qu'il représente⁸⁹. Comme le dit Tillich bien explicitement, « participation n'est pas identité »⁹⁰.

Caractère théonome de la matière symbolique

Tillich a souvent insisté sur le fait que toutes les dimensions de la réalité peuvent fournir la matière d'un symbole religieux, parce que toute chose est enracinée dans le divin fondement de l'être⁹¹. C'est par là qu'il explique la prolifération des symboles religieux, et partant la multiplicité des formes de la religion au cours de l'histoire. Tout ce qui existe dans le temps et dans l'espace a pu devenir à tel moment de l'histoire un symbole du sacré. Cela s'explique par le fait que tout ce qui existe dans le monde repose sur le fondement ultime de l'être. Or c'est précisément cette participation au pouvoir de l'être qui constitue la condition essentielle de tout symbole religieux⁹². Mais on peut aussi se demander

88. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, p. 237 : « This double relation of all beings to being-itself gives being-itself a double characteristic. In calling it creative, we point to the fact that everything participates in the infinite power of being. In calling it abysmal, we point to the fact that everything participates in the power of being in a finite way, that all beings are infinitely transcended by their creative ground. » — Ce texte capital de Tillich auquel nous venons de référer (notes 86-88) suffit pour résoudre les difficultés soulevées dans un récent article de Lewis S. FORD, « Tillich's Tergiversations toward the Power of Being », dans *Scottish Journal of Theology*, 28 (1975), pp. 323-340. Ford note chez Tillich des textes où le « pouvoir de l'être » est identifié à Dieu, l'être-même, et il en conclut, de façon purement arbitraire, que ce pouvoir de l'être doit alors être conçu comme extrinsèque aux êtres finis. Il s'étonne donc que Tillich puisse par ailleurs parler du « pouvoir de l'être » comme intrinsèque aux êtres finis. Il se demande alors s'il n'y a qu'une différence de degré ou d'intensité entre le pouvoir de l'être-même et celui de tout être fini, et finalement s'il y a continuité ou discontinuité entre l'infini et le fini. En somme, Ford n'arrive pas à comprendre comment, dans sa théorie de la participation, Tillich puisse concilier transcendance et immanence, altérité et continuité. Et s'il n'y arrive pas, c'est qu'il s'enferme lui-même dans une problématique tout à fait étrangère à Tillich, celle du théisme traditionnel fondée sur l'approche cosmologique de la causalité.

89. P. TILLICH, « Theology and Symbolism », pp. 110-111 : « They not only point beyond themselves to something else; they also participate in the power of that to which they point. This participation, which, on the one hand, is the reason for the greatness and holiness of the symbol, and, on the other hand, accounts for its smallness and limitation, must be understood in reference to every religious symbol. »

90. P. TILLICH, *Theology of Culture*, p. 59 : « As such they participate in the holiness of the Holy according to our basic definition of a symbol. But participation is not identity; they are not themselves the Holy. The wholly transcendent transcends every symbol of the Holy. »

91. P. TILLICH, « An Afterword: Appreciation and Reply », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 374 : « I have often emphasized that all dimensions of reality can provide for symbolic material, because they are rooted in that which they are supposed to symbolize, the divine Ground of Being. »

92. P. TILLICH, *Theology of Culture*, p. 59 : « Religious symbols are taken from the infinity of material which the experienced reality gives us. Everything in time and space has become at some time in the history of religion a symbol for the Holy. And this is naturally so, because everything that is in the world we encounter rests on the ultimate ground of being. This is the key to the otherwise extremely confusing history of religion. »

pourquoi tout n'est pas actuellement symbole du sacré, si toute chose participe effectivement au sacré. Tillich s'est lui-même souvent posé cette question et il lui a apporté différentes réponses. J'ai déjà fait ailleurs l'exposé d'une solution d'ordre ontologique, qui remonte à la distinction de l'être essentiel et de l'être existentiel⁹³. Dans le contexte de sa théorie du symbolisme religieux, on reconnaît l'esquisse d'une autre solution, de type historique cette fois, par le processus de la sécularisation. Elle nous intéresse tout particulièrement, parce qu'elle apporte une lumière nouvelle sur plus d'un point demeuré en suspens jusqu'ici.

Tillich rappelle d'abord la double orientation des symboles religieux, en direction de l'infini qu'ils symbolisent, et du fini par le moyen duquel ils le symbolisent. Il y a comme un abaissement de l'infini au niveau du fini et un élèvement de la réalité finie à l'ordre du sacré. C'est l'immanence du divin au niveau de l'humain et la transcendance de l'humain à l'ordre du divin. C'est surtout ce second aspect de l'élévation et de la transcendance de la matière symbolique qui nous intéresse ici. Pour qu'un segment de la réalité finie puisse ainsi être élevé à la dignité de symbole religieux, il doit posséder une aptitude fondamentale, que Tillich désigne ici de différentes façons : caractère sacré, caractère théonome, dimension sacramentelle. Plusieurs exemples sont proposés. Pour que Dieu puisse être dit Père, il faut que la paternité soit considérée dans sa profondeur théonome, sacramentelle. S'il est appelé Roi, cela suppose reconnu le caractère sacré de toute royauté. Si l'on dit de Dieu qu'il sauve ou guérit, on souligne par là même le caractère théonome et sacré de toute guérison. Enfin si la révélation de Dieu est appelée sa Parole, cela suppose encore une fois la caractère sacré de toute parole. Ainsi, sans ce caractère sacré, théonome, rien ne peut devenir matière d'un symbole religieux. On ne fabrique pas un symbole religieux avec un segment de réalité séculière. Or c'est là justement l'effet d'une culture séculière : le caractère sacré de la réalité disparaît, et partant aussi les symboles religieux, qui puisaient là leur matière symbolique⁹⁴.

93. Cf. J. RICHARD, « Introduction à la doctrine du symbolisme religieux chez Tillich », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 29, (1973), pp. 55-56.

94. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, pp. 240-241 : « Religious symbols are double-edged. They are directed toward the infinite which they symbolize and toward the finite through which they symbolize it. They force the infinite down to finitude and the finite up to infinity. They open the divine for the human and the human for the divine. For instance, if God is symbolized as 'Father', he is brought down to the human relationship of father and child. But at the same time this human relationship is consecrated into a pattern of the divine-human relationship. If 'Father' is employed as a symbol for God, fatherhood is seen in its theonomous, sacramental depth. One cannot arbitrarily 'make' a religious symbol out of a segment of secular reality. Not even the collective unconscious, the great symbol-creating source, can do this. If a segment of reality is used as a symbol for God, the realm of reality from which it is taken is, so to speak, elevated into the realm of the holy. It no longer is secular. It is theonomous. If God is called the 'king', something is said not only about God but also about the holy character of kingship. If God's work is called 'making whole' or 'healing', this not only says something about God but also emphasizes the theonomous character of all healing. If God's self-manifestation is called 'the word', this not only symbolizes God's relation to man but also emphasizes the holiness of all words as an expression of the spirit. The list could be continued. Therefore, it is not surprising that in a secular culture both the symbols for God and the theonomous character of the material from which the symbols are taken disappear. »

Ce qui est dit ici du caractère sacré de la matière symbolique — de la paternité, de la royauté, de la parole — nous rappelle la thèse développée dans *Nature et sacrement* à propos de la matière ou éléments du sacrement. Tillich alors reconnaissait à l'eau une qualité ou caractère spécial, un pouvoir naturel propre qui la rend apte à devenir porteuse du pouvoir sacré en tant qu'élément sacramentel⁹⁵. Il reconnaissait de même à la parole, en tant même que phénomène naturel, un pouvoir naturel intrinsèque qui l'habilite à devenir porteuse d'une signification et d'un pouvoir transcendant en tant que parole sacramentelle⁹⁶. Ainsi en est-il du symbole religieux. Sa matière qu'il emprunte à la réalité finie comporte déjà un caractère, un pouvoir sacré, qui la rend fondamentalement apte à exprimer le divin. Par là, Tillich répond donc encore une fois affirmativement à la question concernant la valeur et la portée réelle du symbole religieux, et tout spécialement du langage religieux. Et il y répond par analogie avec sa doctrine des sacrements. Quand il parle ici de la dimension sacramentelle du phénomène humain de la paternité, c'est bien à cet ordre sacramentel qu'il nous réfère. On pourrait dire finalement que Tillich conçoit le symbole religieux à la façon d'un sacrement, qu'il reconnaît une structure sacramentelle dans tout symbole religieux.

Ce qu'il nous dit par ailleurs du mouvement de sécularisation, qui dépouille la nature de tout caractère sacré, correspond exactement au passage de la conception primitive magico-sacramentelle à la conception moderne rationnelle-objective, dont il était aussi question dans *Nature et sacrement*. Dans la conception primitive, la nature est considérée comme investie de toutes parts d'un pouvoir sacré. Elle échappe au pouvoir de l'homme, qui ne peut l'approcher que de façon religieuse, magique. A l'extrême opposé de cet état d'hétéronomie, on se trouve à l'époque moderne face à la pleine autonomie de la nature, qui est elle-même définie par des lois propres, naturelles, abstraction faite de toute intervention divine, de tout contrôle divin. C'est alors la domination, le pouvoir, le contrôle de l'homme qui s'impose à la nature. Par là cependant, la nature est réduite à ce qui peut être mesuré, quantifié, manipulé par l'homme. A la suite de penseurs comme Schelling, Goethe et Rilke, Tillich se propose donc de redécouvrir la profondeur de la nature à l'intérieur même de ses structures physiques, objectives; donc sans nier ces structures, mais sans superposer non plus à la nature cette valeur ou ce pouvoir sacré comme un ordre à part, surnaturel. Car ce serait là deux façons de retomber dans l'hétéronomie. Ainsi la conception que Tillich propose là sous le nom de « néo-réalisme » pourrait fort bien être dite aussi « théonome », soit intermédiaire entre la pure hétéronomie et la pure autonomie⁹⁷.

Or c'est précisément en ce sens que Tillich parle ici du caractère théonome de la réalité naturelle qui fournit la matière des symboles religieux. Il s'agit toujours de son caractère sacré ou sacramentel, mais reconnu à l'intérieur même de sa structure physico-objective, comme sa profondeur même, et non pas comme un

95. Cf. *supra*, note. 9.

96. Cf. *supra*, note 11.

97. Cf. *supra*, notes 15-17.

ordre superposé. Rappelons cependant que pour Tillich la théonomie parfaite constitue l'idéal eschatologique du royaume de Dieu accompli; c'est l'accomplissement final où Dieu sera tout en tout⁹⁸. Alors seulement tout segment de la réalité finie sera effectivement symbole sacré. Notons comment cet état final correspond d'une certaine façon à l'état primordial de la conception sacramentelle de la nature, où tout est symbole sacré et sacrement. Il faudra cependant passer par le long processus de la sécularisation et de l'autonomie pour que cette conception primitive hétéronome se retrouve parfaitement purifiée dans la théonomie finale.

Phénoménologie et ontologie du symbole religieux

Nous sommes donc confrontés, jusque dans la *Théologie Systématique*, à une double interprétation du fondement et de la valeur ou portée réelle des symboles religieux. Si le symbole religieux, si le langage symbolique de la religion peut vraiment et réellement exprimer le divin, c'est, venons-nous de voir, grâce au pouvoir sacré, au caractère théonome du segment de la réalité naturelle qui lui sert de matière, de point d'appui. Mais à la page précédente, Tillich venait tout juste d'affirmer que si un segment de la réalité finie peut fournir la base d'une assertion sur l'infini, c'est parce qu'il participe au fondement divin de l'être. Il n'est pas difficile cependant de préciser le rapport entre ces deux réponses, l'une par le caractère sacré ou théonome de la nature, l'autre par sa participation à l'être-même. Nous reconnaissons là, en effet, les deux dimensions ou deux étapes de la méthode de Tillich : la description phénoménologique de l'expérience religieuse et son interprétation ontologique. La solution par le caractère théonome de la réalité finie se situe donc au niveau de la phénoménologie du sacré, tandis que celle procédant par le fait de la participation est plutôt d'ordre ontologique. Notons par ailleurs que le premier type de solution caractérise davantage la doctrine de Tillich par rapport aux traités classiques sur les noms divins. Cette phénoménologie du sacré est complètement absente, par exemple, de la doctrine thomiste de l'analogie. Il ne fait pas de doute cependant que ce soit là un aspect qui mérite d'être retenu. On redécouvre par là la portée authentiquement religieuse des « noms divins » et de tout le langage religieux, tel qu'il s'offre à nous tout particulièrement dans les sources bibliques de la révélation.

On pourrait se demander maintenant s'il n'y aurait pas aussi une interprétation ontologique du processus de sécularisation que nous venons de décrire phénoménologiquement comme la réduction du caractère théonome ou de la dimension sacrée de la nature. Cette interprétation n'est qu'implicite chez Tillich, et pourtant elle semble bien présente au départ de sa pensée philosophique et théologique. Il y a, en effet, un rapport évident entre la perte du sens du sacré dont fait état Tillich et « l'oubli de l'être » dont parle si souvent Heidegger. Ce sont les premiers mots de *L'Être et le Temps* : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli . . . » Traduite en termes ontologiques, la tentative de Tillich signifie donc finalement un effort pour retrouver cette dimension

98. Cf. J. RICHARD, *art. cit.*, p. 39.

perdue de l'être, pourtant bien réelle au fondement de toute chose, et de rendre ainsi à la nature comme à l'humain sa capacité d'exprimer Dieu.

Rapport entre les deux sens de « participation »

Un dernier point reste à déterminer cependant, concernant les deux sens du concept de participation que nous avons distingués jusqu'ici : le sens « horizontal », selon lequel tout individu participe à tout ce qui l'entoure — il s'agit alors de la participation comme élément de la structure de l'être — et le sens « vertical », selon lequel tout ce qui est participe au fondement de l'être, au fondement même de la structure de l'être. Nous avons vu que Tillich propose comme exemple du premier sens le symbole qui participe à ce à quoi il réfère. Il ne fait pas de doute par ailleurs que dans le cas du symbole religieux, c'est bien le second sens qui s'applique. Est-ce à dire qu'il faudrait entendre différemment le concept de participation dans la définition du symbole en général et dans celle du symbole religieux ? Pourtant Tillich passe directement de l'une à l'autre : comme tout symbole participe à la réalité symbolisée, ainsi le symbole religieux participe-t-il à la réalité sacrée et divine qu'il représente.

Il est sans doute assez normal que le symbole religieux actualise de façon transcendante la définition générale du symbole. Mais on doit se demander si la réciproque n'est pas tout aussi vraie. La définition générale du symbole ne contiendrait-elle pas déjà implicitement celle du symbole religieux ? Ne s'orienterait-elle pas déjà vers elle, de sorte qu'elle trouverait en elle son parfait accomplissement ? Et par conséquent, la notion la plus profondément ontologique de la participation, comme participation à l'être-même, ne serait-elle pas déjà implicite dans la définition de tout symbole ? Nous avons déjà vu que le symbole religieux est pour Tillich le cas type du symbole, et que par conséquent tout autre symbole doit toujours être compris en référence à lui. Deux indices plus particuliers nous orientent dans la même direction, dans le sens d'une réponse affirmative aux questions que nous venons de poser. Le pouvoir naturel intrinsèque, propre à tout symbole, possède déjà certaines connotations sacrées; du moins, il n'est pleinement intelligible qu'en référence au pouvoir sacré. Tillich affirme aussi que ce pouvoir de tout symbole est comme le rayonnement du pouvoir d'être (*power of being*) de ce qu'il représente, nous situant déjà là dans un contexte pleinement ontologique⁹⁹. On comprend dès lors pourquoi le destin du symbole était nécessairement lié à celui du sacré et de l'être, pourquoi on a perdu le sens du symbolisme avec celui du sacré et de l'être.

Quant à la question plus précise des deux sens du concept de participation, il est parfaitement normal, dans le système de Tillich, qu'on passe de l'un à l'autre, puisqu'il est parfaitement légitime de parler du fondement de l'être à partir des éléments de la structure de l'être. Ainsi, le sens « horizontal » serait bien le sens premier, littéral, de la participation. Et l'on passerait de là au sens « vertical » — qu'on pourrait dire aussi transcendant, symbolique ou analogique — par une transposition du premier sens pour exprimer le rapport au

99. Cf. *supra*, note 41.

fondement de l'être. C'est donc cette même transposition qu'on observerait dans le passage du symbole en général au symbole religieux, transposition qui se situe par ailleurs exactement dans la ligne du symbolisme, qui est la ligne de la transcendance.

4. PARTICIPATION ET ANALOGIE

Participation, « analogia entis » et symbolisme

Notre analyse de la participation comme fondement ontologique du symbolisme religieux nous permettra maintenant de mieux situer les textes de Tillich sur l'analogie. Car c'est précisément sur ce point de la participation qu'il voit lui-même la rencontre entre la doctrine classique de l'analogie et sa propre théorie du symbolisme religieux.

Cette doctrine classique de l'analogie lui est d'abord rappelée par Urban dans une critique de son premier article sur *Le symbole religieux*. Urban exprime alors sa conviction qu'il est parfaitement vain de parler de symbolisme religieux si l'on n'admet pas d'abord l'analogie de l'être entre le Créateur et la créature¹⁰⁰. Tillich se montre ici pleinement d'accord avec Urban. Le symbolisme religieux présuppose que la réalité de notre expérience immédiate, que nous utilisons comme matière du symbole, a quelque rapport avec la réalité transcendante qui se trouve ainsi symbolisée. C'est là, croit-il, le sens fondamental de la doctrine classique de l'*analogia entis*. Il peut donc l'accepter sans difficulté¹⁰¹. Il précise ensuite le sens de ce rapport, quand il affirme que les symboles, à la différence des signes, sont étroitement reliés à la réalité qu'ils expriment, pour autant que leur matière doit comporter une affinité naturelle avec ce qu'ils symbolisent. Et il revient ici à l'exemple de l'eau baptismale, qui par ses propriétés naturelles constitue une matière adéquate au rite sacramentel¹⁰². D'une certaine façon, Tillich retrouve ici le sens primordial de l'analogie thomiste, qui signifie d'abord, d'après l'étymologie même du terme, ordre (*ordo*), relation (*respectus*), rapport (*proportio*). Il s'agit cependant pour Tillich d'un rapport, d'une relation bien spécifique : cette relation nécessaire entre le symbole et son référent dont nous avons déjà parlé à propos du pouvoir intrinsèque du symbole. Et Tillich peut facilement admettre pour cela l'expression *analogia entis*, puisque cette relation, comme ce pouvoir, se situe déjà au niveau ontologique.

Dans la *Théologie Systématique*, au traité de la révélation, il parle de la connaissance révélée comme d'une connaissance analogique ou symbolique, pour autant qu'elle est connaissance de Dieu. Or le terme « analogique » réfère expli-

100. W. M. URBAN, « A critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol », dans *The Journal of Liberal Religion*, 2 (1940), p. 35.

101. P. TILlich, « Symbol and Knowledge », dans *The Journal of Liberal Religion*, 2 (1941), p. 203 : « Positive-symbolic terms presuppose—in this I agree fully with Urban—that the immediate reality which is used in the symbol has something to do with the transcendent reality which is symbolized in it. Therefore I can accept the classical doctrine of 'analogia entis', and I was challenged for this reason by Barth . . . »

102. *Ibid.*, p. 204 (cf. supra, note 49).

citement ici à la doctrine classique de l'*analogia entis* entre le fini et l'infini. Car sans cette analogie, aucune connaissance de Dieu ne serait possible, ni aucune affirmation sur Dieu. Nous sommes, en effet, contraints d'utiliser les éléments de la réalité finie comme moyen de connaître et d'exprimer Dieu. Mais cela ne diminue en rien la valeur de notre connaissance et de notre langage théologique, grâce justement à l'analogie qui assure la portée transcendante de cette matière symbolique. Et Tillich affirme ici également de la connaissance analogique ce qu'il dit souvent de la connaissance symbolique : elle ne comporte pas moins de vérité que la connaissance non-analogique, tout au contraire¹⁰³.

Dans le passage que nous venons de rappeler, Tillich nous réfère à son traité de Dieu pour une meilleure intelligence de ce type de connaissance, puisque c'est là que doit être précisée la relation entre Dieu et le monde. C'est bien là, en effet, qu'il pose la question cruciale : un segment de la réalité finie peut-il devenir la base d'une affirmation sur l'infini ? Et il répond affirmativement, en raison de la participation. Car l'infini, c'est l'être-même; or toute chose participe à l'être-même. Voilà justement par ailleurs ce qu'exprime la doctrine de l'*analogia entis*. Pour autant, c'est l'unique justification de tout langage sur Dieu¹⁰⁴.

La thèse de Tillich est désormais bien établie. On la retrouve tout particulièrement dans ses réponses à ses interlocuteurs catholiques, qui lui opposeront la doctrine thomiste de l'analogie. C'est ainsi qu'il indiquera bien clairement à Weigel le point précis où sa doctrine du symbolisme rencontre exactement celle de l'*analogia entis*. Il s'agit de la seconde caractéristique du symbole, par où il se distingue du simple signe, soit la participation au pouvoir de ce qu'il symbolise. On peut aussi exprimer la même chose d'un point de vue différent, dans le contexte de la doctrine de Dieu. On dira alors que Dieu est le fondement créateur de tout ce qui existe. Voilà donc ce qu'exprime l'*analogia entis* : la relation ontologique, la communication d'être entre le Créateur et la créature. Et c'est

103. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 131 : « The knowledge of revelation, directly or indirectly, is knowledge of God, and therefore it is analogous or symbolic. The nature of this kind of knowing is dependent on the nature of the relation between God and the world and can be discussed only in the context of the doctrine of God. But two possible misunderstandings must be mentioned and removed. If the knowledge of revelation is called 'analogous', this certainly refers to the classical doctrine of the *analogia entis* between the finite and the infinite. Without such an analogy nothing could be said about God. But the *analogia entis* is in no way able to create a natural theology. It is not a method of discovering truth about God; it is the form in which every knowledge of revelation must be expressed. In this sense *analogia entis*, like 'religious symbol', points to the necessity of using material taken from finite reality in order to give content to the cognitive function in revelation. This necessity, however, does not diminish the cognitive value of revelatory knowledge. The phrase 'only a symbol' should be avoided, because nonanalogous or nonsymbolic knowledge of God has less truth than analogous or symbolic knowledge. The use of finite materials in their ordinary sense for the knowledge of revelation destroys the meaning of revelation and deprives God of his divinity. »

104. *Ibid.*, pp. 239-240 : « The crucial question must now be faced. Can a segment of finite reality become the basis for an assertion about that which is infinite? The answer is that it can, because that which is infinite is being-itself and because everything participates in being-itself. The *analogia entis* is not the property of a questionable natural theology which attempts to gain knowledge of God by drawing conclusions about the infinite from the finite. The *analogia entis* gives us our only justification of speaking at all about God. It is based on the fact that God must be understood as being-itself. »

précisément cette communication ontologique — participation du côté de la créature, création du côté de Dieu — qui fait que tout être créé peut être l'instrument d'une vraie connaissance de Dieu. C'est donc l'*analogia entis* qui garantit la portée transcendante et partant la vérité de tout symbole religieux, de tout langage symbolique sur Dieu¹⁰⁵.

Tillich refuse encore l'opposition que veut dresser McLean entre lui et s. Thomas sur cette question de l'analogie et du symbolisme. Selon la doctrine thomiste, l'analogie a un fondement ontologique dans la réalité : la réalité est elle-même analogique. Voilà ce qui fonde finalement la possibilité d'une connaissance analogique et d'un langage analogique. Or Tillich maintient qu'il en est bien ainsi dans sa doctrine du symbolisme. Lui-même reconnaît un fondement ontologique qui garantit la valeur, et qui justifie l'usage des symboles dans notre langage sur Dieu. Ce fondement, c'est le fait de la participation, le fait que toutes les dimensions de la réalité sont enracinées dans l'être-même. Voilà pourquoi elles peuvent toutes fournir la matière d'un symbole religieux¹⁰⁶.

Ces quelques textes de Tillich, où il est explicitement question d'analogie, nous permettent déjà de tirer certaines conclusions. (1) Tillich parle habituellement d'analogie pour justifier l'usage de concepts empruntés à notre expérience du monde fini pour connaître et exprimer l'infini¹⁰⁷. (2) Cette justification, ce fondement ontologique de la connaissance et du langage religieux réside pour lui dans le fait de la participation. C'est donc immédiatement en rapport avec ce fait de la participation qu'il interprète la doctrine classique de l'analogie. (3) On pourrait dire dès lors que Tillich considère plutôt l'analogie comme le fondement du symbolisme. Mais comme le symbole est lui-même défini par la participation comme par son caractère spécifique, on comprend que Tillich puisse aisément

105. « Professor Tillich Replies », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 55 : « Signs point to something different in which they do not participate at all. Symbols participate in the power of what they symbolize. This is — if I understand Thomas and your interpretation of his thought rightly — the positive or proportional element in the *analogia entis* on which you insist. Such an insistence lies clearly in the line of my doctrine concerning God and of my use of metaphors like 'ground of being' and 'power of being' for God. If God is the creative ground of everything that has being, everything insofar as it is must express something knowable about God. In this I fully agree with Aquinas. Every symbol—if it is an adequate and not demonic symbol—says something positively true about God. »

106. P. TILlich, « An Afterword: Appreciation and Reply », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 374 : « The difference, according to him, is that for Thomas reality itself is analogous, while for me reality is neither analogous nor symbolic . . . I would reject the criticism that for me 'reality is neither analogous nor symbolic'. I have often emphasized that all dimensions of reality can provide for symbolic material, because they are rooted in that which they are supposed to symbolize, the divine Ground of Being. But, because I gave this justification for the use of symbols in our speaking about God, the accusation of a strong pantheistic element appeared . . . »

107. Cf. L. S. FORD, « Tillich and Thomas: The Analogy of Being », dans *The Journal of Religion*, 46 (1966), p. 229 : « Any theory of non-univocal predication invites comparison with Thomistic analogy. Tillich introduces religious symbolism for the same reason that Thomas Aquinas uses analogies: to speak meaningfully and adequately about God in terms drawn from our experience of the finite world. » — Cf. M. SIMPSON, « Paul Tillich: Symbolism and Objectivity », dans *The Heythrop Journal*, 8 (1967), pp. 293-294.

présenter comme équivalents analogie et symbolisme¹⁰⁸. (4) C'est donc aussi dans un sens bien particulier qu'il parle d'analogie, un sens d'ailleurs vérifié chez s. Thomas lui-même. Il s'agit de l'analogie au plan ontologique de la réalité, de la relation ontologique qui relie tous les êtres à l'être-même, antérieurement à toute connaissance ou langage humain. (5) Par contre, l'aspect proprement logique de l'*analogia nominum* lui échappe entièrement. Sans doute, ses interlocuteurs thomistes lui présentent-ils là-dessus une version assez peu consistante de la doctrine thomiste. Il faut avouer par ailleurs que Tillich manifeste bien peu d'intérêt pour les questions logiques comme telles. Son mépris à peine voilé pour les philosophes analytiques le montre assez. (6) On comprend finalement pourquoi et en quel sens il parle constamment ici d'*analogia entis*. Sans doute, l'expression est-elle devenue classique dans la tradition thomiste — non pas chez s. Thomas lui-même cependant. C'est elle aussi qui faisait l'enjeu de la virulente polémique de Karl Barth, qui y voyait lui-même encore plus, l'expression de la tradition catholique comme telle. Mais surtout elle rencontre exactement le point de vue ontologique qui intéresse ici Tillich. Il faut donc entendre ici *analogia entis* au sens d'analogie au niveau ontologique de la réalité, et non pas au sens du mode analogique selon lequel le terme « être » est prédiqué des différents sujets auxquels il est attribué.

Analogie et similitude

Une question plus particulière se pose encore cependant relativement à la seconde et à la quatrième conclusion que nous venons d'énoncer. L'analogie, telle qu'entendue ici au plan ontologique de la réalité, en tant que fondement du symbolisme religieux, implique-t-elle d'après Tillich une certaine similitude ou ressemblance entre le symbole et son référent, entre le fini et l'infini ? Ford l'affirme tout simplement, sans discussion, comme allant de soi. L'*analogia entis*, en tant que fondement ontologique du symbolisme, présuppose une certaine ressemblance naturelle entre les êtres finis et la source ultime de l'être. Et Tillich reconnaîtrait lui-même la fonction importante que cette ressemblance ontologique doit jouer dans sa théologie¹⁰⁹. En fait, le texte de Tillich auquel Ford nous réfère

108. Cf. G. F. McLEAN, « Symbol and Analogy: Tillich and Thomas », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 212 : « Thus, while at times he seems to identify completely symbol and analogy, elsewhere he would appear to make a special connection between analogy and his conception of God as the ground of all, and to consider analogy as the basis for the symbol. Generally, however, he merely stresses that the symbol participates in the power of the thing symbolized. »

109. L. S. FORD, *art. cit.*, p. 229: « The 'analogy of being', on the other hand, concerns the ontological basis for any non-univocal predication of metaphysical concepts to God, analogical or symbolic. This ontological basis cannot be ignored. There must be some natural resemblance between finite beings and the ultimate source of being. Otherwise we would have no means for justifying either the use of analogy or symbols. Tillich fully appreciates the important role such ontological resemblance must play in his theology . . . » — Notons cependant que dans un article plus récent (« Tillich's Tergiversations . . . », pp. 335-340) Ford modifie sensiblement sa position là-dessus. Il soutient sans doute que la participation, au sens classique et platonicien du terme, importe toujours ressemblance, puisqu'il s'agit d'une participation aux formes éternelles. Mais il se demande si tel est bien le modèle d'après lequel il nous faut interpréter la théorie de la participation chez Tillich : « . . . we must also bear in mind that the power of being cannot be regarded as a Form. That which is participated in is not static, as in Plato, but dynamic. It is not

ici ne comporte aucune mention de similitude ou de ressemblance. Il y est seulement question de participation et d'*analogia entis*. Sans doute, Ford suppose-t-il que la notion de similitude est implicite dans l'un ou l'autre de ces deux concepts. À propos du concept de participation, tel qu'il apparaît dans la définition générale du symbole, Rowe pose lui-même la question, si on peut l'interpréter par la notion de similitude. Et il répond négativement, pour autant du moins qu'il s'agirait d'une similitude formelle et structurale. Les exemples donnés par Tillich le montrent bien. Le signal routier, tel la flèche courbe, ressemble beaucoup plus à la courbe du chemin qu'il signifie que le drapeau à la nation qu'il représente. Et pourtant, selon Tillich, on n'a dans le premier cas qu'un simple signe sans participation, alors que le drapeau, en tant que symbole, participe vraiment à la réalité de la nation qu'il symbolise¹¹⁰.

Nous reviendrons sur le concept d'*analogia entis*. Poursuivons pour l'instant les réflexions déjà amorcées. Ce n'est pas seulement dans ce texte mentionné par Ford que manque l'allusion à la similitude entre le symbole et le symbolisé. Il n'en est question nulle part ailleurs dans les textes de Tillich sur le symbolisme. Tout au contraire, lorsqu'il parle de similitude ou d'image, c'est toujours dans l'exposé des théories auxquelles il s'oppose lui-même. Ainsi, c'est dans l'interprétation symbolico-métaphorique des éléments du sacrement que l'eau est considérée comme une image ou une figure (*picture*, *Bild*) de ce qui s'accomplit dans le baptême¹¹¹. À propos de l'interprétation rationnelle-objective de la nature, Tillich note qu'aucune conception sacramentelle ne peut y germer. Car la nature ne peut alors devenir porteuse d'un pouvoir transcendant; elle peut tout au plus en être l'image¹¹². De même, c'est à propos du nominalisme qu'il parle de similarités. D'après la théorie nominaliste, en effet, les universaux ne sont que des signes verbaux qui indiquent les similarités entre les choses individuelles. Et l'on se rappelle que Tillich reproche au nominalisme son extrinsécisme, auquel il oppose sa conception de la participation¹¹³. Tout cela suffit pour nous convaincre que l'absence de tout terme dénotant la similitude ou la ressemblance dans sa doctrine du symbolisme n'est pas pur hasard ou simple oubli de la part de Tillich. S'il récusé tous ces termes, c'est qu'ils expriment d'après lui un rapport tout extérieur entre les choses. Or c'est bien ce type de rapport qu'on retrouve entre le signe et le signifié, mais la relation qui unit le symbole au symbolisé est beaucoup plus intérieure et profonde. Ainsi, tout comme le symbole est beaucoup plus qu'un simple signe, il est beaucoup plus aussi qu'une simple image, ressemblance, figure ou métaphore. Rowe avait donc vu juste en observant que la notion de similitude convenait davantage à un signe comme la flèche courbe qu'à un symbole comme le drapeau.

structure but power » (p. 338). Ford insinue par là l'explication qu'on trouvera développée ci-dessous : la participation chez Tillich doit être conçue comme participation à la dynamique plutôt qu'à la forme de l'être.

110. W. L. ROWE, *Religious Symbols and God*, p. 112.

111. P. TILICH, *The Protestant Era*, p. 95 : « On this interpretation, sprinkling by water or baptism by immersion serves the purpose of setting forth in an understandable picture the idea that is expressed also by the accompanying word. »

112. Cf. *supra*, note 16.

113. Cf. *supra*, note 64.

En raison de tout ce contexte doctrinal, il serait donc bien invraisemblable que Tillich puisse signifier l'idée de ressemblance quand il parle d'analogie. Il ne fait d'ailleurs aucune violence au concept d'analogie, en faisant ainsi abstraction de sa connotation de ressemblance. Sans doute, une longue tradition nous a-t-elle habitués à associer les deux termes, analogie et ressemblance. Nous avons déjà montré cependant qu'à l'origine « analogie » signifie tout simplement « rapport ». Ainsi, dans l'exemple fréquemment utilisé par s. Thomas, la nourriture saine ne présente aucune ressemblance avec l'animal sain. Si dans le cas des noms divins il est effectivement question de similitude entre Dieu et la créature, c'est en raison du fondement ontologique de ce type d'analogie, avons-nous dit : parce que le rapport ontologique entre Dieu et la créature est celui d'un agent à son effet¹¹⁴. Or pour s. Thomas, un tel rapport inclut nécessairement l'idée de similitude. Car tout agent produit un effet semblable à lui-même, puisque la causalité n'est rien d'autre qu'une communication d'acte et de forme, et que la similitude n'est elle-même rien d'autre qu'une communication dans la forme. S. Thomas peut donc admettre une certaine similitude, quoique très éloignée, entre la créature et Dieu son Créateur¹¹⁵. Mais justement, le principe d'exemplarité fait défaut chez Tillich. Mondin note très bien la différence entre les deux, en disant que Tillich fonde l'analogie sur la participation sans plus, alors que s. Thomas ajoute à ce fondement le principe : *omne agens agit simile sibi*¹¹⁶. C'est que Tillich refuse l'application littérale de la catégorie de causalité pour exprimer la relation entre le pouvoir d'être et tous les êtres qui y participent¹¹⁷. Il retient donc la participation sans plus, sans la causalité. Voilà pourquoi il ne retient aussi que l'analogie sans plus, sans la similitude.

Participation à la forme et à la dynamique de l'être

Mais il y a peut-être une autre raison, plus fondamentale encore, pour laquelle l'idée de ressemblance répugne à Tillich, alors qu'elle convient parfaitement à s. Thomas. Cette fois, la différence entre les deux concernerait le sens même de la participation, indépendamment de toute notion de causalité. Chez s. Thomas, en effet, la participation est conçue comme participation à la forme de l'autre. Il y a sans doute différents degrés dans cette participation ou communication dans une même forme. La communication pourra s'établir au niveau de l'espèce; il y aura alors participation à la même forme spécifique. La communication pourra s'accomplir au niveau du genre, et ce sera une participation à la même forme générique. Enfin la communication pourra se réaliser à un niveau plus universel et plus profond encore, au niveau du genre des genres qu'est l'être. Il y aura alors participation à ce qu'on pourrait appeler la même forme ontologique, pour autant que l'être est commun à toutes choses. Or ce dernier cas est précisément celui qui nous intéresse ici. Car il s'agit vraiment là de la participation

114. Cf. J. RICHARD, « Analogie et symbolisme chez saint Thomas », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 30 (1974), pp. 405-406.

115. S. THOMAS, *Ia*, q. 4, a. 3.

116. B. MONDIN, *op. cit.*, p. 198.

117. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, p. 238.

au niveau ontologique, de la participation à l'être, et par conséquent de la communication entre Dieu et la créature. À ce niveau ontologique, la communauté de forme n'est plus celle de l'identité, mais celle de l'analogie. Ce n'est plus l'univocité de l'universel, telle celle du genre par rapport aux différentes espèces, ou celle de l'espèce par rapport aux différents individus. C'est la communauté beaucoup plus large des différents analogués, des différents êtres qui participent à la communauté de l'être. C'est dans ce contexte que prend tout son sens chez s. Thomas l'*analogia entis*, même si l'expression comme telle ne s'y trouve pas¹¹⁸.

Concluons brièvement. (1) La participation à l'être, ou la communication dans l'être, est pour s. Thomas une participation ou une communication de type analogique. (2) Mais cette participation à l'être se trouve toujours conçue sur le modèle d'une participation à la forme : c'est une communication dans une forme ontologique — la forme de l'être — analogiquement commune. (3) Partant, cette participation implique similitude, puisqu'il y a une similitude partout où se réalise une certaine communication dans la forme¹¹⁹. On pourrait alors parler de similitude ontologique et analogique.

Nous pouvons maintenant mieux situer Tillich par rapport à s. Thomas sur cette question de la participation et de l'analogie. La première conclusion que nous venons d'énoncer semble pleinement partagée par Tillich. La participation à l'être est un principe fondamental dans son ontologie. Par ailleurs, cette participation, cette communication entre le fondement de l'être et les êtres, entre l'infini et le fini, est sûrement conçue chez lui de façon non-univoque et analogique. En raison de cette participation ontologique et analogique, Tillich peut donc accepter sans réserve la doctrine de l'*analogia entis* comme telle. Là cependant où il semble différer radicalement de s. Thomas, c'est sur la seconde de ces conclusions. Il semble, en effet, que chez Tillich cette participation ontologique soit conçue comme une participation à la dynamique plutôt qu'à la forme de l'être.

Mais cela nous oblige à reprendre les choses de plus haut. Dans le système de Tillich, la dynamique et la forme sont deux autres éléments de la structure bipolaire de l'être, tout comme l'individuation et la participation¹²⁰. Ce nouveau couple d'éléments correspond un peu à la distinction classique de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte. Cependant la dynamique est conçue ici de façon plus active que dans l'ontologie thomiste. Tillich la reconnaît par exemple dans « la volonté de puissance » de Nietzsche et dans « l'élan vital » de Bergson.

118. S. THOMAS, Ia, q. 4, a. 3 : « Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis; non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. »

119. *Ibid.* : « Dicendum quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. »

120. Pour ce qui suit, voir P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, pp. 178-182. — Voir aussi là-dessus l'excellent commentaire de L. S. FORD, « The Appropriation of Dynamics and Form for Tillich's God », dans *Harvard Theological Review*, 68 (1975), pp. 35-41 (Dynamics and Form in Finite Beings).

Cette dynamique de l'être, Tillich la conçoit donc comme la potentialité de l'être, plus précisément encore comme le pouvoir d'être par contraste avec le non-être. Cela nous fait voir assez clairement que tel est bien le type de participation ontologique qu'il a en vue dans sa doctrine du symbolisme religieux : la participation à la dynamique, i.e. au pouvoir de l'être. Un autre trait corrobore d'ailleurs cette hypothèse. Cette dynamique de tout être explique la tendance universelle vers l'auto-transcendance. Le caractère dynamique de l'être implique en effet la tendance de toute chose à se transcender elle-même et à créer de nouvelles formes. Or nous avons suffisamment insisté sur cette qualité de tout symbole qu'est l'auto-transcendance. Cette auto-transcendance, nous voyons maintenant qu'elle n'a pas seulement une signification négative. Car la négation-de-soi qu'elle implique n'est que la condition du dépassement-de-soi que permet le pouvoir d'être, la dynamique qui habite tout être. Notons enfin la remarque de Tillich sur le caractère complexe et problématique de ce concept de dynamique, ainsi que de tous les concepts connexes. C'est que le principe d'intelligibilité de toute chose est la forme, alors que la dynamique n'est encore que tendance vers la forme. Cela explique, croyons-nous, pourquoi Tillich lui-même ne pouvait élucider davantage les concepts fondamentaux de sa doctrine du symbolisme, tels le pouvoir d'être et la participation à ce pouvoir d'être, ce qui lui a souvent valu le reproche d'obscurité. Cette différence fondamentale entre Tillich et s. Thomas explique finalement leur désaccord sur la troisième conclusion énoncée plus haut. La participation et l'analogie telles que conçues par Tillich n'impliquent pas similitude, puisqu'il s'agit alors d'une participation analogique à la dynamique plutôt qu'à la forme de l'être.

On entrevoit déjà quelles conséquences tout cela peut comporter quant à la connaissance symbolique. Si la forme confère à l'être sa structure rationnelle qui permet à la raison de pouvoir le saisir, comment concevoir cette connaissance symbolique qui se fonde elle-même sur le principe opposé de la dynamique ? Ce ne sera sûrement pas une connaissance par le moyen d'une similitude comme dans la théorie thomiste. Ce ne sera pas non plus d'aucune façon une connaissance conceptuelle. Sans doute y a-t-il d'autres voies de la connaissance que celles-là, et la théorie symbolique de Tillich nous invite à les explorer. Nous ne pouvons malheureusement poursuivre davantage ici. Il suffira d'avoir posé la question et amorcé la réflexion. Peut-être pourrions-nous aussi suggérer qu'une théorie complète de la connaissance symbolique et analogique devrait tenir compte des deux pôles de la dynamique et de la forme, et tenter ainsi d'opérer la synthèse entre le point de vue de Tillich et celui de s. Thomas. Tillich lui-même d'ailleurs suggère une telle synthèse dans son traité de la vie divine. Il constate que le Protestantisme, suivant en cela différents courants philosophiques contemporains, a favorisé la primauté de l'élément dynamique dans sa conception de Dieu. Et il souhaite que cette position soit balancée par le point de vue de la théologie traditionnelle — thomiste et catholique — qui insistait plutôt sur le pôle de la forme¹²¹.

121. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 248 : « And with respect to this question it is obvious that for more than a century a decision has been made in favor of the dynamic element. The philosophy of life, existential philosophy, and process philosophy agree on this point.

Dialectique de l'affirmation et de la négation

Nous avons jusqu'ici considéré l'analogie comme fondement de la valeur réelle de notre connaissance et de notre langage religieux. L'analogie se trouve ainsi associée à la participation pour garantir la valeur positive des symboles religieux : ils nous permettent une vraie connaissance de Dieu. Nous avons vu cependant que l'aspect négatif de l'inadéquation des symboles par rapport à leur référent se trouve aussi impliqué dans la notion de participation; car ce qui participe reçoit de façon limitée et partielle le pouvoir de ce à quoi il participe. Ainsi en est-il de l'analogie. La connaissance analogique, tout comme la connaissance symbolique, est une connaissance inadéquate. Dans le langage analogique, tout comme dans le langage symbolique, les termes ne sont pas utilisés dans leur sens habituel; ils ne sont pas utilisés dans un sens univoque ou littéral¹²².

Dans l'introduction au second volume de sa *Théologie Systématique*, Tillich présente par mode de récapitulation une magnifique synthèse de ce double aspect positif et négatif de toute connaissance analogique ou symbolique de Dieu. Le point de départ est toujours le principe que Dieu est le fondement transcendant de tout être. De là, une double conséquence. D'abord tout être fini nous dit quelque chose de Dieu, puisqu'il est enraciné en lui comme en son fondement créateur. Par ailleurs, aucun concept provenant de notre expérience des êtres finis ne peut s'appliquer tel quel à Dieu, parce qu'il est l'absolu transcendant, le tout-autre. Et Tillich conclut que c'est dans la synthèse de ces deux conséquences opposées que consiste la connaissance analogique ou symbolique de Dieu¹²³. Il reprend ensuite la même idée à propos du langage symbolique, en soulignant davantage encore la dialectique de l'affirmation et de la négation. Le segment de la réalité finie — la matière symbolique — qui devient l'instrument d'un discours sur Dieu est à la fois affirmé et nié dans cet usage symbolique. Il est nié dans sa signification propre et littérale, pour autant qu'il réfère à quelque chose qui le dépasse. Il est affirmé dans sa signification transcendante, qu'il comporte vraiment pour autant qu'il participe au pouvoir et au sens de ce qu'il symbolise¹²⁴. Essayons de préciser davantage.

Protestantism has contributed strong motives for this decision, but theology must balance the new with the old (predominantly Catholic) emphasis on the form character of the divine life. »

122. *Ibid.*, p. 131 : « . . . nonanalogous or nonsymbolic knowledge of God has less truth than analogous or symbolic knowledge. The use of finite materials in their ordinary sense for the knowledge of revelation destroys the meaning of revelation and deprives God of his divinity. »

123. P. TILlich, *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. »

124. *Ibid.* : « 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. It is not a sign pointing to something with which it has no inner relationship. It represents the power and meaning of what is symbolized through participation. The symbol participates in the reality which is symbolized. » — Cf. *ibid.*, vol. I, p. 239 : « The segment of finite reality which becomes the vehicle of a concrete assertion about God is affirmed and negated at the same time. It becomes a symbol, for a symbolic expression is one whose proper

Le symbole religieux est nié en tant qu'inadéquat par rapport à ce qu'il représente; il est affirmé en raison du pouvoir symbolique qu'il possède de le représenter vraiment. Il est nié dans ce qu'il est actuellement, en raison des limites de son être; il est affirmé dans sa visée transcendante, extatique, qui lui vient de sa participation au fondement infini de l'être. En d'autres termes, il est nié en raison de sa forme actuelle; il est affirmé en raison de sa dynamique, de sa capacité d'auto-transcendance.

On a déjà remarqué très justement que par cette dialectique de l'affirmation et de la négation Tillich rejoint le juste milieu de l'analogie thomiste, entre la pure univocité et la pure équivocité. La négation du sens littéral exclut l'univocité, tandis que l'affirmation de la signification transcendante en raison de la participation exclut la pure équivocité entre différentes significations qui n'auraient entre elles aucun rapport¹²⁵. La théorie symbolique de Tillich ne recouvre que partiellement cependant la doctrine thomiste de l'analogie. Nous avons vu, en effet, que Tillich ne retient que l'aspect ontologique de l'analogie, en négligeant tout l'aspect spécifiquement logique. Et quant à son fondement ontologique, il ne retient que la doctrine de la participation, en laissant tomber celle de la causalité. Aussi croyons-nous devoir maintenir l'hypothèse plus d'une fois suggérée au cours de cette étude. La doctrine de Tillich sur le symbolisme religieux se rapproche davantage de celle de s. Thomas sur la dénomination propre de Dieu, avec sa distinction du mode de signification et de la réalité signifiée. Cette doctrine, nous l'avons vu, n'a d'autre point d'appui que le principe de la participation, et c'est par elle directement que s. Thomas explique la dialectique de la voie affirmative et de la voie négative en théologie.

Conclusion

Nous avons procédé au cours de cette étude à l'analyse des deux éléments essentiels constitutifs du symbole dans la conception de Tillich : l'élément de la transcendence, qui est la première caractéristique, par laquelle le symbole s'assimile au signe; et l'élément de la participation, seconde caractéristique spécifique au symbole. Ce diptyque de la transcendence et de la participation se présente chez Tillich comme la polarité dialectique de la négation et de l'affirmation. Nous avons montré quelles en étaient les conséquences quant à la connaissance et à la dénomination symbolique de Dieu, et nous avons fait le parallèle avec la doctrine correspondante de l'analogie et de la dénomination propre chez s. Thomas.

Il nous faudrait maintenant poursuivre notre recherche en deux autres directions. Reste en effet la fameuse thèse de Tillich concernant la seule affirmation non-symbolique sur Dieu. L'étude de cette thèse nous permettrait sans doute de

meaning is negated by that to which it points. And yet it also is affirmed by it, and this affirmation gives the symbolic expression an adequate basis for pointing beyond itself. »

125. Cf. J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, pp. 132-133. — L. S. FORD, « The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols », dans *The Journal of Religion*, 46, (1966), pp. 105-107.

mieux percevoir encore les fondements ontologiques de la théorie symbolique de Tillich. Elle poserait aussi de façon plus pressante encore la question de l'*analogia entis* chez Tillich. Mais il resterait surtout à développer toute une dimension de cette théorie symbolique dont nous avons fait systématiquement abstraction jusqu'ici. C'est l'aspect existentiel de la participation du sujet connaissant et parlant à la constitution du symbole religieux. Cette dimension est sans doute la plus originale par rapport aux traités classiques des noms divins. Nous avons cru cependant pouvoir en faire abstraction ici et en remettre l'étude à plus tard, suivant en cela d'ailleurs la méthode de Tillich, qui commence toujours ses exposés sur le symbolisme par l'aspect plus objectif et ontologique de la transcendance et de la participation.