



Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (II)

Jean Richard

Volume 33, Number 1, 1977

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705593ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705593ar>

[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 (II). *Laval théologique et philosophique*, 33(1), 39–60. <https://doi.org/10.7202/705593ar>

SYMBOLISME ET ANALOGIE CHEZ PAUL TILLICH (II)*

Jean RICHARD

II. SYMBOLISME ET PARTICIPATION

Nous avons terminé la première partie de cet article en notant que la critique radicale que fait Tillich du langage religieux comme langage symbolique ne signifie pas l'élimination des symboles religieux, tout au contraire. C'est une « délittéralisation », non pas une « désymbolisation » de la foi qu'il propose. Il affirme donc la nécessité du symbole tout aussi énergiquement qu'il s'oppose à son interprétation littérale. Nous avons vu par ailleurs que cet aspect symbolique correspond à ce que Tillich appelle l'élément sacramental — ou même encore la « substance catholique » — qui doit être présent au cœur de toute foi authentique.

Il reste à montrer maintenant la valeur, on pourrait dire « sacramentelle », des symboles religieux. Il ne suffit pas, en effet, d'affirmer leur nécessité comme élément de médiation dans le rapport religieux de l'homme à Dieu. Il faut aussi les justifier, montrer qu'ils sont aptes à remplir cette fonction. Et l'on montre par là même le pouvoir du langage religieux comme expression de l'absolu transcendant. C'est donc l'aspect positif de la doctrine de Tillich que nous allons retracer maintenant. Et il importe d'autant plus d'y insister que cet aspect positif, affirmatif, a été davantage souligné dans l'interprétation traditionnelle de la doctrine catholique de l'analogie.

Or pour procéder à cette justification et valorisation du symbole religieux, il nous faut remonter encore une fois à la notion générale du symbole. Nous avons déjà suivi cette voie dans la première partie de cet article, en partant de la première caractéristique du symbole, son auto-transcendance, le fait qu'il renvoie au-delà de lui-même. Il nous faudra reprendre maintenant le même chemin, à partir de l'autre caractéristique essentielle du symbole, ce par quoi il se distingue du simple signe, son pouvoir proprement symbolique, le fait qu'il participe à ce à quoi il renvoie. Car si la qualité d'auto-transcendance du symbole est au principe de la critique du symbolisme religieux, le fait de la participation fonde la valeur positive et réelle de la signification religieuse.

* Pour la première partie de cette étude, voir *Laval théologique et philosophique*, XXXII (1976) 43-74.

1. POUVOIR DU SYMBOLE

Il s'agit donc d'analyser d'abord l'élément spécifique du symbole, ce par quoi il se distingue du simple signe. Tillich insiste. Cette caractéristique est la plus importante à ses yeux. C'est elle qui constitue la valeur propre du symbole, qu'il a malheureusement perdue dans l'usage courant du mot¹. McLean note très justement ici que Tillich aborde le symbole comme une réalité perdue pour nos contemporains, qui le réduisent au niveau du simple signe. Lui-même se propose donc comme tâche essentielle de le restaurer dans sa dignité première, en lui restituant ses notes distinctives².

Caractère spécifique du symbole

Dans son premier article sur *Le symbole religieux*, Tillich indique comme caractère spécifique du symbole son pouvoir intrinsèque inné. Voilà ce qui le distingue du simple signe, qui ne possède pas ce pouvoir. Il s'ensuit que le signe est conventionnel et contingent. Sa signification lui est comme imposée de l'extérieur, de façon délibérée. C'est une construction, une œuvre de l'homme. Il pourra donc aussi être changé à volonté, puisque l'homme qui l'a fait garde la maîtrise sur son œuvre. On pourra, à volonté, communiquer une autre signification à un signe, ou choisir un autre signe pour rendre la même signification. Il en va tout autrement du symbole. Sa signification ne lui est pas imposée de l'extérieur. Il la porte en lui-même, en raison justement de son pouvoir intrinsèque. Elle n'est pas purement accidentelle, mais essentielle : elle tient à sa nature même, comme le pouvoir qui la fonde. Et ce pouvoir n'est pas seulement intrinsèque, il est aussi inné, il vient de la nature. En ce sens, on pourra dire que le symbole est créé — i.e. donné par la nature — et non pas construit rationnellement par l'homme. À l'encontre du signe, purement conventionnel et contingent, le symbole sera donc conçu comme naturel et nécessaire³.

Tillich ajoute ici qu'à l'origine les mots et les signes — i.e. les signes linguistiques et non-linguistiques — possédaient ce caractère symbolique. Ils communiquaient le sens qu'ils exprimaient en raison de leur pouvoir intrinsèque. Avec le cours de l'évolution, ils ont cependant plus ou moins perdu ce pouvoir symbolique, tout en en conservant encore quelque chose. Et avec la perte de ce pouvoir

-
1. P. TILlich, « The Religious Symbol », dans *The Journal of Liberal Religion*, 2 (1940), p. 14, note 2 : « This characteristic is the most important one. It gives to the symbol the reality which it has almost lost in ordinary usage, as the phrase 'only a symbol' shows. . . ».
 2. G. F. MCLEAN, « Symbol and Analogy: Tillich and Thomas », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, ed. Th. F. O'Meara et D. M. Weisser, (Image Book), New York, Doubleday, 1969, p. 197.
 3. P. TILlich, « The Religious Symbol », pp. 13-14 : « The third characteristic of the symbol is its innate power. This implies that the symbol has a power inherent within it that distinguishes it from the mere sign which is impotent in itself. This characteristic is decisive for the distinction between a sign and a symbol. The sign is interchangeable at will. It does not arise from necessity, for it has no inner power. The symbol, however, does possess a necessary character. It cannot be exchanged. It can only disappear when, through dissolution, it loses its inner power. Nor can it be merely constructed; it can only be created. »

inné, ils sont devenus de simples signes. Dans ce contexte la remarque de Tillich a plus qu'une simple valeur d'érudition historique. Elle veut sans doute insinuer pourquoi la vraie notion du symbole est aujourd'hui perdue et à redécouvrir. Elle indique surtout son intention de retrouver une notion primordiale, en remontant à l'origine, par-delà toute une évolution culturelle de l'humanité. Or Tillich précise encore ici le sens de cette évolution. Il s'agit du passage d'une *weltanschauung* à une autre. C'est le passage d'une vue mystique ou sacrale du monde à une autre, empirique et technique. Pour recouvrer la notion primordiale, authentique, du symbole, il faudra donc retourner à ce contexte d'une vue sacrale du monde. Et ce n'est certainement pas là pour Tillich pur anachronisme. Car certains éléments de cette *weltanschauung* primitive sont encore bien vivants aujourd'hui; par ailleurs, d'autres valeurs authentiques ont été perdues en cours d'évolution, qu'il importe de récupérer aujourd'hui. Notons en tout cas que, pour Tillich, la notion — même la plus générale — du symbole ne peut s'élaborer que dans un contexte religieux. En somme, tout symbole authentique comporte des connotations religieuses. Inversement, on pourrait dire qu'il n'existe pas de vrais symboles purement profanes. La pure profanité serait ainsi caractéristique du simple signe. D'ailleurs l'exemple que propose ici Tillich est lui-même emprunté au domaine du symbolisme religieux. Il s'agit des images saintes de l'art sacré — pensons aux icônes grecques. Elles étaient originellement chargées d'un pouvoir que Tillich n'hésite pas à appeler magique. Elles ont depuis perdu ce pouvoir, et partant leur caractère authentiquement symbolique, pour devenir de simples signes conventionnels⁴.

Une explication insuffisante

Il nous faut tenter maintenant de déterminer un peu plus précisément la nature de ce pouvoir intrinsèque inné, qui, selon Tillich, caractérise le symbole authentique. Ford aborde directement la question, et il explique le pouvoir symbolique des mots par les nombreuses connotations qui s'ajoutent à leur signification première. La dénotation d'un mot, exprimée dans sa stricte définition logique, peut bien être imposée arbitrairement. Mais un mot acquiert aussi par l'usage, selon les différents contextes où il est employé, toute une gamme de nuances significatives, qui sont comme autant d'harmoniques dans l'ordre de la signification. Telles sont précisément les connotations qui confèrent au mot toute sa richesse de sens. Et, d'après Ford, le pouvoir symbolique dont parle Tillich proviendrait avant tout de l'addition de ces diverses connotations⁵. Il ne fait pas de doute que cette distinction entre la dénotation et les connotations d'un mot éclaire la différence entre le signe et le symbole telle que la conçoit Tillich. Nous

4. *Ibid.*, p. 14 : « Words and signs originally had a symbolic character. They conveyed the meaning which they expressed, with an inherent power of their own. In the course of evolution and as a result of the transition from the mystical to the empirical, technical view of the world, they have lost their symbolic character, though not entirely. Once having lost their innate power they became signs. The pictorial symbols of religious art were originally charged with a magical power, with the loss of which they became a conventional sign-language and almost forfeited their genuine symbolic character. »

5. L. S. FORD, « The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols », dans *The Journal of Religion*, 46 (1966), p. 119.

l'avons déjà noté d'ailleurs, c'est au niveau des connotations que se situe la signification transcendante, spécifiquement symbolique. Ainsi, le langage symbolique évoque et suggère, plutôt qu'il n'indique ou décrit⁶. Cela ne suffit pas cependant pour expliquer le pouvoir symbolique dont il est question ici. D'abord, cette explication de Ford ne vaut strictement que pour les symboles linguistiques. De plus et surtout, dans l'esprit de Tillich, c'est précisément cette richesse de connotations d'un mot qui doit s'expliquer par son pouvoir symbolique, et non pas l'inverse. On pourrait sans doute identifier les deux, et dire que la richesse de connotations, c'est la puissance évocatrice d'un mot, cette puissance évocatrice n'étant elle-même rien d'autre que le pouvoir de signification ou pouvoir symbolique. Mais alors, il faudrait affirmer que cette puissance évocatrice est intrinsèque et innée, tandis que dans l'explication de Ford, il s'agit là d'un caractère acquis par l'usage et le contexte. Et nous voilà à nouveau face au même problème, celui du caractère intrinsèque et inné de ce pouvoir symbolique.

En somme, l'explication de Ford est insuffisante, précisément parce que trop facile, séculière et profane. Elle fait abstraction du contexte, du fondement religieux ou sacré, où Tillich veut ramener l'explication de tout symbole authentique. C'est donc de ce côté plutôt qu'il faudrait chercher la solution du problème. On devrait concevoir le pouvoir intrinsèque du symbole comme un véritable pouvoir sacré, on pourrait même dire un véritable pouvoir sacramentel. Ainsi, à la différence du simple signe, le symbole ne ferait pas que signifier de façon extrinsèque la réalité qu'il exprime. Il contiendrait déjà en lui-même d'une certaine façon cette réalité. En d'autres termes, il re-présenterait, au sens fort, la réalité symbolisée, en la rendant déjà présente en lui-même de quelque façon. Et ce pouvoir sacré ou sacramentel n'advierait pas au symbole par le fait d'une quelconque consécration, qui l'élèverait au-dessus de sa nature en lui communiquant un pouvoir surnaturel. Il serait le fait de la nature même, la nature comportant elle-même cette dimension sacrée, sacramentelle. Ainsi, le symbole spécifiquement religieux trouverait déjà dans la nature une assise, un fondement éloigné mais réel. Car la nature ne devrait pas être conçue elle-même comme purement « naturelle » ou profane, de sorte qu'elle devrait être d'une façon ou d'une autre surélevée, ou qu'on devrait lui ajouter quelque chose pour qu'elle puisse exprimer symboliquement le divin. Elle posséderait déjà cette capacité fondamentale, qu'il suffirait d'actualiser dans le symbole religieux. Tout cela n'est encore évidemment qu'une simple hypothèse, que nous avons cru pouvoir échafauder avec les minces indices fournis par ce premier texte de Tillich. Nous trouvons cependant chez Tillich un autre texte de la même époque, beaucoup plus élaboré, qui nous permettra de vérifier notre hypothèse. C'est un article intitulé *Nature et sacrement*, où il tente de retrouver la notion primordiale du sacrement⁷.

6. Cf. J. RICHARD, « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 32 (1976), pp. 47-48.

7. P. TILlich, « Nature and Sacrement », dans *The Protestant Era*, (éd. abrégée), Chicago, The University of Chicago Press, 1957, pp. 94-112 (paru d'abord en 1929).

Pouvoir sacramental de la nature

La question plus précise posée ici est celle du rapport entre nature et sacrement, soit entre l'élément naturel et le sens ou la réalité sacrée exprimée par le sacrement. Tillich commence par l'exemple le plus facile, celui du baptême. Quel est le rapport entre l'eau et le baptême; quelle est la fonction de l'eau dans le baptême ? Trois réponses possibles se présentent ici. La première conçoit la fonction de l'élément de façon « symbolico-métaphorique ». Ainsi, l'eau, ou plus précisément le geste d'aspersion ou d'immersion dans l'eau, est une simple image, une simple représentation sensible de ce qui est exprimé de façon plus spirituelle par les paroles sacramentelles. La seconde réponse est d'ordre purement « ritualiste » ou positif. Si l'eau est choisie comme élément dans le baptême, ce n'est pas d'abord en raison d'une similitude ou convenance quelconque, mais uniquement en raison d'une détermination, d'un ordre d'autorité divine. C'est donc par cet ordre divin que l'eau acquiert toute sa signification, tout son pouvoir sacramental. Notons surtout ici que dans l'une et l'autre de ces explications aucun lien intrinsèque et nécessaire n'est établi entre l'élément naturel qu'est l'eau et la réalité signifiée par le sacrement du baptême. Dans l'interprétation ritualiste, la relation entre les deux est purement accidentelle. Elle est établie de façon purement positive et extrinsèque par l'institution divine, de sorte que n'importe quel autre élément naturel aurait pu remplir la même fonction si tel avait été le bon plaisir divin. Dans l'interprétation symbolico-métaphorique, on reconnaît sans doute une certaine convenance entre l'élément naturel et l'essence du sacrement. Mais il s'agit alors d'une simple représentation, d'une simple illustration, qui pourrait tout aussi bien être remplacée par une autre. Il n'y a donc encore là aucun lien nécessaire entre les deux; et l'on pourrait même ajouter que ce lien n'est pas intrinsèque, puisque finalement c'est l'instance institutrice divine qui décidera, qui déterminera l'une ou l'autre des différentes représentations possibles⁸. Tillich délaisse donc ces deux premières explications pour en proposer une troisième, qu'il appelle l'interprétation « réaliste » de l'élément naturel. Cette nouvelle solution rejette l'idée qu'il y aurait un rapport purement arbitraire ou conventionnel entre l'élément matériel et la signification transcendante du sacrement. Elle suppose au contraire entre les deux un lien nécessaire et intrinsèque. Elle attribue ainsi à l'élément naturel qu'est l'eau un caractère ou qualité spéciale, un pouvoir intrinsèque naturel, qui la rend apte à devenir porteuse d'un pouvoir sacré comme élément sacramental⁹.

8. *Ibid.*, pp. 95-96.

9. *Ibid.*, p. 96 : « The third answer gives a realistic interpretation of the element. It explicitly raises the question as to whether there is not a necessary relationship between water and baptism. It questions Luther's view that water is 'simply water', although accepting his repudiation of the magical conception of the sacraments. A special character or quality, a power of its own, is attributed to water. By virtue of this natural power, water is suited to become the bearer of a sacral power and thus also to become a sacramental element. A necessary relationship between baptism and water is asserted. This realistic conception seems to me to be adequate to the true nature of the sacrament. It rejects the idea that there is a merely arbitrary connection between the idea and the material element. »

Tillich pose encore la même question, et il procède à la même analyse, à propos de cet autre élément du sacrement qu'est la parole : quel est le rapport entre le mot et la signification qu'il exprime ? Selon l'interprétation « ritualiste », c'est uniquement le fait de l'institution divine qui confère à la parole sa valeur sacramentelle. Dans la conception « symbolico-métaphorique », les mots sont de simples signes (*only signs*) qui véhiculent le sens, comme des pièces de monnaie qui n'ont en elles-mêmes aucune valeur (*only empty tokens*), qui ne font que représenter une valeur réelle¹⁰. Selon l'une et l'autre de ces explications, le rapport entre le mot et la signification qu'il exprime est donc purement extrinsèque et contingent. Le mot est alors un simple signe conventionnel et il peut être remplacé à volonté par un autre terme équivalent. C'est qu'on ne lui reconnaît alors aucune valeur en lui-même, aucun pouvoir intrinsèque. Voilà au contraire ce que va soutenir l'interprétation « réaliste » de Tillich. Il distinguera d'abord le mot comme phénomène naturel, et le sens, la signification qu'il exprime. Le phénomène naturel du mot, c'est le son (*vox*), le mot en tant que prononcé (*the speaking of the word*), et partant le processus naturel de la parole (*the natural process of speaking*). Or pour Tillich, la parole ainsi entendue comme phénomène naturel — i.e. comme phénomène sensible, matériel — n'est pas que le simple canal communiquant une signification spirituelle. C'est un instrument très actif, chargé d'un pouvoir naturel spécifique. De sorte que le mot possède d'une certaine façon en lui-même le pouvoir actif de signifier. En raison de ce pouvoir naturel, on doit donc reconnaître un lien beaucoup plus intime, voire même nécessaire, entre le mot et la signification qu'il exprime. Et c'est par ce même pouvoir naturel que la parole sera fondamentalement habilitée à recevoir un pouvoir transcendant en devenant parole sacramentelle¹¹. Ford objecte ici à Tillich le fait de la pluralité des langues qui contredit la théorie d'un lien intrinsèque et nécessaire entre tel mot particulier et telle signification¹². Bien sûr, Tillich sait tout aussi bien que Ford que les mots ne poussent pas dans les champs. Il note lui-même que les éléments de l'eucharistie, le pain et le vin, ne sont pas des

10. *Ibid.*, p. 99 : « Are the words that are here used only signs that indicate and communicate a meaning? Or are they words in which sound and meaning are so united that the speaking of the words, and therefore the natural process of speaking as such, has a power through which they can become bearers of a transcendent power? If the second question is answered in the affirmative, a realistic interpretation of the sacramental word would be implied, and the ritualistic conception, which traces the words back only to commands, as well as the symbolic-metaphorical interpretation, which makes words only empty tokens, would be precluded. »

11. *Ibid.*, p. 98 : « The word is, first of all, a natural phenomenon. As such, it can, like other natural elements, become a part of a ritual act in which it functions as the bearer of a transcendent power: it can become sacramental.—The word as breath, as sound, as something heard, is a natural phenomenon. At the same time, however, a word is the bearer of a meaning. There are two possible ways of understanding the relation between the word as a natural phenomenon and the word as a bearer of meaning. The one possibility is to deprive the word of its intrinsic power and to deny any essential relation between the word and the meaning it bears. The power, the significance, the penetrating force of words is then attributed to the meaning which could be expressed as well by other words. The words are thought of as arbitrarily interchangeable. The other possibility is to consider the sound and the meaning as bound together in such a way that the natural power of words becomes the necessary bearer of its power of meaning, so that the one is not possible without the other. Where this is asserted, words by their natural power are potential bearers of a transcendent power and are suitable for sacramental usage. »

12. L. S. FORD, *art. cit.*, p. 119.

éléments naturels au même titre que l'eau, puisque ce sont des produits de l'activité humaine transformant la nature¹³. A plus forte raison donc, ce n'est que par analogie qu'on peut parler du langage comme d'un phénomène naturel. L'analogie est pourtant réelle entre le pouvoir naturel de la parole et celui d'un élément naturel comme l'eau. La suite du texte de Tillich le montre beaucoup plus clairement. Malheureusement, Ford ne l'a pas suivi ici jusqu'au bout.

L'interprétation « réaliste » que vient de proposer Tillich n'est encore jusqu'ici, en effet, qu'une ébauche théorique qui doit être justifiée, qu'une hypothèse qu'il reste à vérifier. Or cette justification consiste ici à replacer la théorie en question dans le cadre plus vaste d'une conception générale de la nature, on pourrait même dire d'une vue générale du monde¹⁴. Et comme cette conception de la nature est elle-même déterminée de façon historique, par rapport aux conceptions prédominantes dans les principales étapes de l'évolution culturelle de l'humanité, il sera aussi possible de vérifier bien concrètement l'hypothèse en cause par rapport à des conceptions bien identifiées dans l'histoire. La conception « néo-réaliste » (*new realism*) de la nature que propose ici Tillich se situe en effet entre les deux extrêmes que sont la conception primitive « magico-sacramentelle » et la conception moderne « rationnelle-objective » ou physico-mathématique. Mais il serait sans doute plus juste de dire que Tillich cherche ici à faire la synthèse de ces deux conceptions, en critiquant et corrigeant l'une par l'autre. Dans la conception primitive, la distinction entre le sacré et le profane n'est pas encore accomplie. Toute chose est remplie d'une sorte d'énergie matérielle. Et ce pouvoir naturel omniprésent est en même temps un pouvoir sacré. Le rapport de l'homme à la nature est alors fondamentalement un rapport religieux. C'est pas une activité d'ordre sacré, magique, qu'on s'approche de la nature, pour percer ses secrets et prendre possession de son pouvoir, pour tous les besoins de la vie¹⁵. Dans la conception moderne au contraire, c'est l'attitude rationnelle et objective qui prévaut. Par l'activité de la raison scientifique et technique, la nature est objectivée. Elle est quantifiée, mesurée, exprimée par des

13. P. TILLICH, *The Protestant Era*, p. 96 : « . . . neither of these elements is an original natural element; both are rather the result of an artificial changing of natural products. »

14. *Ibid.*, p. 99 : « We have shown in our analysis of the two Protestant sacraments, as well as of the words used in them, that the 'realistic' interpretation alone provides an adequate explanation of their nature. We must, however, raise the question as to whether such an interpretation is logical and justifiable. . . . Above all, we must ask: What conception of nature is implied in such a realism and how can it be shown that such a conception of nature is necessary? »

15. *Ibid.*, pp. 99-100 : « The conception of nature that we find earliest in history, so far as we have knowledge of it, is the magical-sacramental conception. According to it, everything is filled with a sort of material energy which gives to things and to parts of things, even to the body and the parts of the body, a sacral power. The word 'sacral' in this context, however, does not signify something in opposition to the profane. Indeed, at this phase of cultural development the distinction between the sacred and the profane is not a fundamental one. The natural power in things is, at the same time, their sacral power, and any commerce with them is always both ritualistic and utilitarian. One could characterize this primitive view as pan-sacramentalism, but, if this is done, one must remember that what we today call the 'sacramental' is not thought of by the primitive mind as a separate or special religious reality. The primitive man holds to a magical interpretation of nature; the technical control of reality is supposed to be effected without reference to what we call 'natural law'. The control of reality is accomplished through the operations of magical energy without using the circuitous methods of rational manipulation. »

lois bien précises. Elle est ainsi domestiquée, ramenée sous le contrôle de l'homme et utilisée à ses fins. C'est par là une désacralisation de la nature qui s'opère. Et non seulement la nature est-elle dépouillée de son pouvoir sacré. Dans ce processus d'objectivation, elle perd même tout pouvoir naturel. C'est l'ordre inerte de la quantité qui remplace l'ordre vital de la qualité¹⁶. D'où les réactions du vitalisme et du romantisme pour rendre à la nature sa richesse perdue. Tillich cherche lui-même à dépasser l'opposition de ces deux conceptions. Il veut réunir pouvoir et dimension physique, sens et structure objective. Il veut lui-même retrouver toute la richesse de pouvoir et de signification de la nature. Non pas cependant en retournant à la conception primitive magico-sacramentelle, mais dans le cadre de la nouvelle conception physico-mathématique. C'est là le sens du néo-réalisme qu'il propose, où le pouvoir et le sens de la nature sont à chercher à l'intérieur même de ses structures physiques objectives¹⁷.

À la lumière de cette analyse historique et de cette synthèse théorique, Tillich revient maintenant sur les deux exemples présentés plus haut, pour confirmer de façon plus concrète l'interprétation qui en fut donnée. Il rappelle d'abord les vues de l'ancienne philosophie de la nature, qui reconnaissait un pouvoir naturel bien spécial à certains éléments inorganiques, à l'eau tout particulièrement¹⁸. Il y revient dans une note sur l'eau datant de la même époque. Quand Thalès parlait de l'eau comme du principe de toutes choses, c'était dans un sens bien différent de celui de la science moderne, quand elle traite des éléments chimiques ou de la structure de l'atome. Les conceptions de cette philosophie présocratique n'étaient pas purement objectives, ni surtout purement quantitatives. Si l'on a pu dire que l'Eau de Thalès était une eau « métaphysique », c'est qu'elle comportait pour lui une valeur, une qualité d'être, qui en faisait la meilleure de toutes choses, soit le

-
16. *Ibid.*, p. 100 : « It should be pointed out, however, that there has never been a merely magical relation to nature. The technical necessities somehow always assert themselves and create certain areas in which rational objectivity prevails.—When this occurs, generally the magical view of nature disappears and is replaced by the rational-objective attitude. Only when the latter view of nature is reached may we speak of 'things' in the strict sense, that is, as entities completely conditioned. Mathematical physics and the technical control of nature based on it are the most impressive and the most consistent expressions of this view. Nature is brought under control, objectified, and stripped of its qualities. No sacramental conception can find a root in this soil. Nature cannot become the bearer of a transcendent power, it can at most be an image of it, a witness to it. But the rational objective view of nature is also never fully applicable. The qualities of things resist any attempt at their complete eradication. Even in the structure of the atom there is something primordial, a Gestalt, an intrinsic power. »
17. *Ibid.*, pp. 101-102 : « The unsatisfactory character of all the interpretations of nature mentioned thus far drives us to a view which we may call 'new realism', a term in which elements of the medieval and of the modern use of the word 'realism' are united. Thinkers like Schelling and Goethe and Rilke in our day, have proposed this way of penetrating into the depth of nature. We must follow them with the means of our present knowledge of nature and man. The power and meaning of nature must be sought within and through its objective physical structures. Power and physical character, meaning and objective structure, are not separated in nature. We cannot accept the word of mathematical science as the last word about nature, although we do not thereby deny that it is the first word.—The power of nature must be found in a sphere prior to the cleavage of our world into subjectivity and objectivity. »
18. *Ibid.*, p. 104 : « We are still sensitive to the natural power residing in certain elements in inorganic nature. The four elements of the old philosophy of nature—of which water is particularly significant for us, because of its use in baptism—have always exercised a strong power over men, even when we have made a conscious effort to guard against it. »

principe de tout être¹⁹. Il ne s'agit pas sans doute pour Tillich de retourner sans plus à ces conceptions présocratiques. Mais il lui paraît nécessaire de retrouver ce pouvoir, cette valeur qualitative, « métaphysique » et « sacramentelle » de la nature, dont fait totalement abstraction la considération purement objective, physique et quantitative de la science moderne. En somme, il y a plus dans l'eau que ce que nous en dit la chimie, l'hydrologie et l'hydrodynamique. Et c'est ce « plus » qu'il importe de redécouvrir aujourd'hui.

L'autre exemple sur lequel revient Tillich est celui de la parole. Le langage possédait à l'origine un pouvoir intrinsèque. Certains mots étaient même dotés d'une force magique. Qu'on pense aux mots sacrés des religions orientales. Qu'on pense encore à la puissance de la parole prophétique dans la Bible : elle ne s'explique que par un contexte culturel où le langage avait gardé tout son pouvoir originel. La liturgie ancienne comportait elle-même de nombreuses formules sacrées, qu'on n'aurait pu changer à volonté par d'autres expressions équivalentes. Tout autre est la signification du langage dans notre société technologique, où le mot n'est plus qu'un instrument de communication, où il n'est plus qu'un objet de consommation parmi les autres, qu'une marchandise qu'on échange comme les autres, à des fins purement utilitaires et commerciales²⁰. Il s'est produit ainsi, dans le processus de l'évolution culturelle, une dévalorisation du langage, avec la perte de son pouvoir originel. Pour illustrer ce processus de « banalisation » du langage, qu'on pense à l'expression « vrai de vrai » telle que formulée dans le Symbole de Nicée, et à ce qu'elle est devenue dans l'annonce de Coca-Cola. Encore là cependant, il ne s'agit pas simplement de retourner au langage plus puissant des siècles passés. Il faut retrouver cette puissance d'expression dans la langue bien concrète et réaliste de notre temps, en redécouvrant la dimension transcendante et sacrée de la parole²¹.

Application à la théorie du symbolisme

Il y a un parallélisme frappant dans la démarche des deux textes que nous venons d'analyser, celui sur *Le symbole religieux* et le second sur *Nature et*

19. P. TILlich, « Water », trad. par J. L. ADAMS, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York, Harper and Row, 1965, p. 62.

20. P. TILlich, *The Protestant Era*, p. 107 : « These examples, which could be augmented almost indefinitely, must suffice. But one natural process—the most important for the Protestant attitude toward nature—must be given considerable attention, namely, the 'word'. Like all other objects and complexes in nature, the word had originally a magical significance. It had a power in itself as, for instance, the holy word *Om* in India; the incantations and charms all over the world; and the remnants of this basic feeling in the liturgical formulas of the Christian churches. Indeed, the sense of this power has been so great that any suggested change in certain of these words would meet the most fanatical religious resistance. This fact shows that it is not the meaning as such, which could be expressed in different ways, but the inherent magical or quasi-magical power that is decisive. In direct contrast to the magical word we have the 'technical' word as it is employed, for instance, in commercial trade-names. We find the best examples of this type in artificial words, such as, for example, 'Socony', 'A and P', and 'C.I.O.', or in the attempt of Esperanto to create a purely utilitarian means of communication. The same meaning could be just as well expressed by some other combination of sounds. »

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

sacrement. La thèse est d'abord affirmée d'un pouvoir intrinsèque au symbole d'une part, à l'élément naturel du sacrement d'autre part, qui confère à l'un comme à l'autre un caractère de nécessité. Le sens de cette thèse est ensuite expliqué et justifié de part et d'autre par le rappel de l'évolution culturelle d'une vue mythique, sacrée, à une vue empirique et technologique du monde. Dans les deux cas, il s'agit toujours de redécouvrir une valeur perdue en dépassant le point de vue purement objectif, physique et utilitaire de notre culture moderne. Ces deux textes ne sont donc pas sans rapport. Ils devraient nous aider à percevoir l'évolution de la pensée de Tillich, et nous permettre ainsi de mieux saisir le sens de sa doctrine du symbolisme. Il semble bien, en effet, qu'on puisse retracer les origines de la théorie symbolique de Tillich dans ses efforts de théologien philosophe pour repenser la doctrine luthérienne des sacrements. Ce qu'il déplore avant tout, c'est la perte du sens sacramentel et même la « mort des sacrements » dans la tradition protestante. Pourtant, il s'agit bien là d'un aspect fondamental et essentiel du christianisme, comme de toute religion d'ailleurs²². Or pour retrouver cette valeur perdue des sacrements, Tillich croit qu'il faut redécouvrir d'abord le pouvoir intrinsèque, quasi sacré, de la nature, tel qu'en témoignent les cultures primitives avec leur vue mythique et sacramentelle du monde. Car ce pouvoir naturel est déjà pour lui comme la forme inchoative du pouvoir sacramentel²³. Et c'est précisément par ce pouvoir intrinsèque qu'il définira ensuite le symbole, en le distinguant par là du simple signe.

Plusieurs aspects de la doctrine de Tillich sur le symbole reçoivent par là un éclairage nouveau. Ainsi la fameuse expression « seulement un symbole » (*only a symbol*), sur laquelle il revient constamment et contre laquelle il réagit toujours fortement²⁴. Elle n'est en fait que l'écho, dans l'ordre symbolique, de l'expression du catéchisme de Luther : « de l'eau simplement » (*simply water*). Or c'est précisément cette conception luthérienne de l'élément sacramentel que Tillich remet en question au point de départ de sa théologie du sacrement. Car une telle conception désacralise totalement la nature, en la dépouillant de tout pouvoir intrinsèque²⁵. Puisque ce point de départ est également l'origine de sa théorie symbolique, on comprend que pour lui celui qui en est encore à la conception du

22. *Ibid.*, p. 94.

23. P. TILlich, « Water », p. 64 : « Hence we must ask if the spiritual situation that created the sacraments did not have access to sacramental elements that have been lost to us and can only be re-discovered by the roundabout ways of mythology and psychoanalysis. If we can obtain access to these elements today, we shall understand that water is not contingently and externally symbolic, but has reached sacramental significance by its own intrinsic power of being. »

24. P. TILlich, « Reply to Interpretation and Criticism », dans *The Theology of Paul Tillich*, éd. par C. W. Kegley et R. W. Bretall, New York, The Macmillan Co., 1964, p. 334 : « May I add here something which I repeat again and again in my classes. He who says 'only a symbol' has completely misunderstood the meaning of symbol; he confuses symbol with sign. . . »

25. P. TILlich, « Water », p. 64 : « Under these circumstances it must be made clear that the reference to 'plain (simple) water' in Luther's Catechism is not adequate for a description of the sacramental situation. Luther stood in necessary opposition to a sacramental magic that connected saving effects with the sacramental use of water as such. His opposite assertion was the complete profanization and removal of the potency of water as such. But there is no 'as such' in this sense; rather, there are various correlations of understanding in which different levels of being are opened up. »

« simple symbole » n'en a rien saisi du tout. C'est qu'il confond alors le vrai symbole avec le « simple signe ».

La réflexion initiale de Tillich sur les sacrements lui donne encore l'occasion d'analyser cet autre élément du sacrement qu'est la parole. À la parole aussi il reconnaît un caractère authentiquement sacramentel. Or la parole est tout d'abord pour Tillich un phénomène naturel. Cela lui permet de la considérer par analogie avec l'élément naturel — v.g. l'eau du baptême — et de lui attribuer un pouvoir naturel intrinsèque, fondement naturel du pouvoir sacramentel, tel qu'on peut l'observer dans les mots sacrés ou paroles magiques des cultures magico-sacramentelles. Nous trouvons là précisément la clé pour saisir le sens d'un autre aspect de la théorie symbolique de Tillich, soit la distinction entre symboles non-linguistiques et symboles linguistiques. Tillich passe constamment de l'un à l'autre, du symbole naturel au langage symbolique. C'est qu'il conçoit toujours celui-ci par analogie avec le premier, de sorte que toutes les caractéristiques du symbole se retrouvent aussi dans le langage symbolique, tout spécialement ce pouvoir intrinsèque qui distingue le symbole du simple signe, et par conséquent aussi le langage symbolique du simple langage des signes. Alston oppose ici à Tillich la conception selon laquelle le langage ne serait lui-même symbolique qu'en un sens dérivé, pour autant qu'il dénote un symbole. Ainsi l'affirmation « le Seigneur est mon berger » ne serait elle-même symbolique que pour autant qu'elle réfère au berger comme symbole de Dieu²⁶. Mais alors le langage ne serait qu'extrinsèquement symbolique. Ce serait un simple langage de signes, dépourvu de tout pouvoir intrinsèque, qui pourrait peut-être par ailleurs référer à de vrais symboles. Or c'est là précisément ce contre quoi réagit Tillich, qui veut redonner au langage sa valeur, son pouvoir spécifiquement symbolique.

Ces considérations sur le langage symbolique concernent directement le sujet de cette étude, qui se situe dans le cadre des traités classiques sur les noms divins. S'il y a dans la Bible des mots chargés d'un pouvoir sacré tout spécial, ce sont bien ces noms divins. Il semble bien par ailleurs qu'ils aient perdu beaucoup de ce caractère sacré à être ainsi manipulés conceptuellement par les théologiens. On peut supposer dès lors que l'intention de Tillich est de leur redonner leur pouvoir sacré originel. Sa théorie du symbolisme voudrait ainsi fournir le cadre conceptuel approprié pour repenser cette dimension sacrée des noms divins et du langage religieux en général. Son intention est sans doute d'élaborer un langage religieux approprié à notre temps, qui signifie vraiment quelque chose pour l'homme d'aujourd'hui. Mais cela ne suffit pas. Il faut encore que ce langage contemporain puisse retrouver toute la puissance sacrée de la parole prophétique. Il s'agit en somme de redécouvrir pour notre temps une nouvelle parole sacramentelle²⁷.

26. W. P. ALSTON, « Tillich's conception of a Religious Symbol », dans *Religious Experience and Truth*, éd. par S. Hook, New York University Press, 1961, pp. 12-13.

27. P. TILLICH, *The Protestant Era*, p. 108 : "But it is not enough to rediscover and use the language of periods that possessed greater power of spiritual expression than ours does. It is necessary to find expressions adequate to our own situation, words in which the transcendent meaning of reality shines through a completely realistic and concrete language, the language of self-transcending realism."

Les deux textes que nous venons d'analyser nous permettent aussi de mieux saisir le sens de la démarche de Tillich, de mieux comprendre la genèse de sa conception du symbole. Nous avons déjà noté le caractère résolument *a priori* de sa définition du symbole, où il semble vraiment défier sans scrupule l'usage courant du terme. Nous disions alors que sa notion du symbole était largement déterminée par son système ontologique et théologique, qu'elle dépendait finalement du contexte doctrinal où elle se trouvait située et utilisée. Ce contexte étant celui de la philosophie de la religion et du traité de Dieu, on comprenait que le cas type du symbole était bien pour Tillich le symbole religieux; c'est à partir de là qu'il avait élaboré sa théorie générale du symbole²⁸. Tout en maintenant les grandes lignes de cette solution, nous pouvons maintenant la compléter par deux éléments nouveaux. Nous savons en effet l'importance de la question des sacrements à l'origine de la théorie symbolique de Tillich : quand il élabore sa doctrine du symbolisme, il se préoccupe déjà de redécouvrir le vrai sens des sacrements, il veut faire revivre les sacrements dans le christianisme protestant. Nous savons aussi que pour ce faire Tillich pense qu'il est essentiel de redécouvrir le pouvoir naturel intrinsèque des éléments ainsi que du langage; et ce pouvoir, il le qualifie même de sacré, car ce sont les cultures primitives mythiques et sacrales qui en témoignent avec le plus d'évidence. Or c'est précisément par ce pouvoir intrinsèque qu'il définira le symbole; c'est par là qu'il le distinguera du simple signe. On comprend mieux ainsi l'orientation fortement théologique de toute sa doctrine du symbole, qui trouvera lui-même dans le symbole religieux sa réalisation la plus parfaite. Car non seulement cette théorie du symbolisme est-elle élaborée en vue de redécouvrir le sens et la valeur de l'aspect sacramentel de la religion, mais le symbole en général est lui-même défini par un pouvoir naturel quasi sacré, qu'on ne peut redécouvrir qu'en remontant aux conceptions primitives magico-sacramentelles de la nature. On comprend mieux aussi par là comment Tillich peut transgresser si aisément la norme de l'usage courant dans sa définition du symbole. C'est qu'il est bien conscient d'être à la recherche d'une notion, d'une valeur perdue avec l'avènement de la culture scientifique et technologique. Se confiner à l'usage courant serait alors considérer cette perte comme définitive.

Symbole et métaphore

Nous voyons finalement par là la grande différence qui sépare Tillich et s. Thomas dans leur conception du symbole. Chez s. Thomas, le symbole s'identifie tout simplement à la métaphore et à la figure : le langage symbolique est un langage métaphorique et figuré. Le symbole ne comporte donc pas chez lui ce pouvoir intrinsèque qui lui conférerait un caractère nécessaire, quasi intangible. Par là, s. Thomas se conforme tout simplement à l'usage du terme. Or il est intéressant de noter que dans son article *Nature et sacrement* Tillich utilise encore le terme « symbole » en ce sens, comme synonyme de « métaphore ». Il parle alors de l'interprétation « symbolico-métaphorique » de l'élément sacra-

28. Cf. J. RICHARD, « Introduction à la doctrine du symbolisme religieux chez Paul Tillich », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 29 (1973), pp. 27-31.

mentel, qui n'y reconnaît qu'une simple illustration, une simple image du mystère sacré, sans aucun caractère de nécessité interne. Quand par la suite Tillich définira le symbole de façon plus spécifique, par son pouvoir intrinsèque, le distinguant ainsi du simple signe, il marquera bien aussi par là sa différence d'avec la métaphore, elle-même rangée du côté du simple signe²⁹. Il dira alors d'un symbole qui n'est plus vivant « qu'il tombe au niveau de la métaphore ou de l'image poétique »³⁰. Le langage symbolique que décrivait Alston n'est donc effectivement, dans l'esprit de Tillich, qu'un langage métaphorique. On retrouve même chez Tillich l'exemple précis auquel faisait allusion Alston : « Le Seigneur est mon berger ». Or d'après Tillich, dans cette proposition, « Seigneur » est un vrai symbole, tandis que « berger » n'est qu'une métaphore poétique³¹. C'est que le premier terme s'impose à l'esprit du psalmiste par le pouvoir sacré qu'il possède : c'est un vrai nom divin. Tandis que le second est choisi librement par lui comme une image appropriée.

2. PARTICIPATION DU SYMBOLE

Pouvoir et participation du symbole

Quand, dans les années cinquante, Tillich revient sur la question du symbole, il formule autrement la différence spécifique entre signes et symboles. Cette différence consiste en ceci que le symbole participe à la réalité symbolisée, tandis que le signe ne participe pas à cette réalité à laquelle il réfère³². Dans son premier article, il disait du pouvoir intrinsèque que c'était la caractéristique décisive pour la distinction entre signes et symboles³³. Il affirme maintenant que ce qui est décisif, c'est le fait que le signe ne participe pas à la réalité à laquelle il réfère.

29. P. TILLICH, « The Meaning and Justification of Religious Symbols », dans *Religious Experience and Truth*, éd. par S. Hook, New York University Press, 1961, p. 3 : "In order to understand religious symbols we must first understand the nature of symbols generally. And this is a difficult task, because the term symbol is being applied to things which should not be called symbols at all, e.g., signs, symptoms, metaphors, etc."

30. P. TILLICH, « The Meaning and Justification of Religious Symbols », p. 4 : "No representative symbol is created and maintained without acceptance by a group. If the group ceases to accept it, it may, like the ancient gods, become a metaphor or maintain its poetic-symbolic value, but, as a religious symbol, it becomes lost." — La traduction allemande, révisée par Tillich, est encore plus explicite ici ; elle ne parle plus que de métaphore et d'image poétique : "Wenn die Gemeinschaft aufhört, es anzuerkennen, dann sinkt es zu einer Metapher oder einem poetischen Bild ab, wie es mit den alten Göttern geschah, als sie ihre religiöse Bedeutung verloren hatten" (*Symbol und Wirklichkeit*, Göttingen, 1966, p. 5).

31. *Ibid.*, p. 9 : "These three basic levels of primary religious symbolism are permeated by a host of secondary religious symbols. Secondary are supporting symbols like water, light, oil, or poetic symbols in which a primary religious symbol is artistically resymbolized, or metaphoric expressions as they appear in parables or are used in poetry. They should not be raised to the rank of primary symbols. In the Psalmist's phrase 'The Lord is my shepherd', the word 'Lord' is a genuine and primary religious symbol, the word 'shepherd' is a poetic metaphor."

32. P. TILLICH, *Theology of Culture*, Oxford University Press, 1959, pp. 54-55 : "The difference between symbol and sign is the participation in the symbolized reality which characterizes the symbols, and the non-participation in the 'pointed-to' reality which characterizes a sign." — « The Meaning and Justification. . . », p. 4 : "The second characteristic of all representative symbols is to participate in the reality of that which they represent."

33. Cf. *supra*, note 3.

alors que le symbole y participe vraiment³⁴. Il y a donc eu évolution ici dans la doctrine de Tillich. Ford remarque très justement que cette notion de participation du symbole est absente dans les premiers essais de Tillich, alors qu'elle passe par la suite au premier plan³⁵. Kelsey va plus loin, et soutient même que Tillich aurait par la suite totalement abandonné l'idée de pouvoir intrinsèque, pour éviter le danger d'une conception quasi magique du symbole³⁶. Deux questions se posent ici pour préciser le sens de l'évolution de la pensée de Tillich, et par là même percevoir le sens exact de sa doctrine dans sa formulation finale. Tout d'abord, quel est le rapport entre la théorie du pouvoir intrinsèque et celle de la participation : celle-ci vient-elle se substituer à celle-là, ou est-ce bien toujours la même doctrine sous une forme nouvelle, plus approfondie ? Mais alors — et c'est notre deuxième question — quel est le sens de l'idée de participation dans ce contexte de la doctrine du symbole, et qu'est-ce qu'elle ajoute à la notion de pouvoir inhérent ?

A la première question, nous pouvons répondre sans difficulté que cette nouvelle notion de participation, loin d'exclure l'idée d'un pouvoir intrinsèque, l'implique au contraire et l'exprime même explicitement. Nous n'avons présenté jusqu'ici que la formule la plus dépouillée de Tillich : le symbole participe à la réalité qu'il représente. Le plus souvent cependant, il explicite davantage cette formule et l'idée de pouvoir s'y trouve alors exprimée d'une façon ou d'une autre. Il dira parfois tout simplement que le symbole participe au pouvoir de ce qu'il symbolise³⁷. Il utilisera parfois une formule plus complexe : le symbole participe à la réalité et au pouvoir de ce à quoi il réfère; ou encore, il participe à la signification et au pouvoir de ce qu'il symbolise³⁸. Il en va de même pour les exemples plus concrets qu'il propose. Le drapeau participe au pouvoir de la nation qu'il représente et symbolise³⁹. Le roi symbolise le pouvoir du groupe qu'il représente,

34. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, New York, Harper and Row, 1957, p. 42 : "Decisive is the fact that signs do not participate in the reality of that to which they point, while symbols do."

35. L. S. FORD, *art. cit.*, pp. 118, 120-121.

36. D. H. KELSEY, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, New Haven, Yale University Press, 1967, p. 48.

37. P. TILlich, « Theology and Symbolism », dans *Religious Symbolism*, éd. par F. E. Johnson, New York, Harper and Bro., 1955, p. 109 : "Although the word, 'symbol', does not make this immediately clear, the symbol actually participates in the power of that which it symbolizes." — « 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."

38. P. TILlich, *Theology of Culture*, p. 54 : "The difference, which is a fundamental difference between them, is that signs do not participate in any way in the reality and power of that to which they point. Symbols, although they are not the same as that which they symbolize, participate in its meaning and power."

39. *Ibid.*, p. 55 : "For example, letters of the alphabet as they are written, an 'A' or an 'R' do not participate in the sound to which they point; on the other hand, the flag participates in the power of the king or the nation for which it stands and which it symbolizes. There has, therefore, been a fight since the days of William Tell as to how to behave in the presence of the flag. This would be meaningless if the flag did not participate as a symbol in the power of that which it symbolized." — *Dynamics of Faith*, p. 42 : « This leads to the second characteristic of the symbol: It participates in that to which it points: the flag participates in the power and dignity of the nation for which it stands. . . . An attack on the flag is felt as an attack on the majesty of the group in which it is acknowledged. Such an attack is considered blasphemy. »

parce qu'il exerce partiellement ce pouvoir, parce qu'il y participe⁴⁰. Le représentant d'une personne ou d'une institution — l'ambassadeur, le plénipotentiaire — participe à l'honneur, à la dignité de ceux qu'il représente⁴¹. Il en va de même finalement pour le langage symbolique, tel celui de la liturgie et de la poésie. Les mots de ce langage ont acquis à travers les siècles un pouvoir spécifique. Ce ne sont plus seulement des signes indiquant une signification déterminée. Ce sont de vrais symboles qui participent au pouvoir de la réalité qu'ils expriment⁴².

On peut voir encore d'une autre façon que Tillich n'a rien laissé tomber du pouvoir qu'il reconnaissait au symbole dans ses premiers essais. C'est qu'il s'oppose tout autant, et pour la même raison, à la fameuse expression « seulement un symbole ». Au début, c'est le fait du pouvoir intrinsèque du symbole qu'il opposait à cette formule. Maintenant, c'est le fait de la participation qu'il rappelle, mais le fondement de son objection est toujours le même⁴³. Ainsi en est-il du langage symbolique. Quand il qualifie de symbolique le langage de la foi, il s'attend toujours à la question : « seulement un symbole ? » Mais celui qui pose cette question, ajoute-t-il, montre qu'il n'a pas compris le pouvoir du langage symbolique, qui surpasse en dignité et en force le pouvoir de n'importe quel langage non symbolique. On ne devrait donc jamais dire « seulement un symbole » ; il faudrait dire plutôt « pas moins qu'un symbole »⁴⁴. Car le littéral n'est pas plus, mais moins que le symbolique⁴⁵. Ainsi, l'interprétation symbolique

40. P. TILLICH, *Theology of Culture*, p. 55 : « The whole monarchic idea is itself entirely incomprehensible, if you do not understand that the king always is both: on the one hand, a symbol of the power of the group of which he is the king and on the other hand, he who exercises partly (never fully, of course) this power. »

41. P. TILLICH, « The Meaning and Justification of Religious Symbols », p. 4 : « The second characteristic of all representative symbols is to participate in the reality of that which they represent. The concept of representation itself implies this relation. The representative of a person or an institution participates in the honor of those whom he is asked to represent; but it is not *he* who is honored, it is that which or he whom he represents. In this sense we can state generally that the symbol participates in the reality of what it symbolizes. It radiates the power of being and meaning of that for which it stands. »

42. P. TILLICH, *Theology of Culture*, p. 56 : « The other pole of this is liturgical or poetic language where words have a power through centuries, or more than centuries. They have connotations in situations in which they appear so that they cannot be replaced. They have become not only signs pointing to a meaning which is defined, but also symbols standing for a reality in the power of which they participate. »

43. P. TILLICH, « Reply to Interpretation and Criticism », dans *The Theology of Paul Tillich*, pp. 334-335 : « He who says 'only a symbol' has completely misunderstood the meaning of symbol; he confuses symbol with sign, and ignores that a genuine symbol participates in the reality of that which it symbolizes. »

44. P. TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 45 : « The language of faith is the language of symbols. . . . When saying this I always expect the question: Only a symbol? He who asks this question shows that he has not understood the difference between signs and symbols nor the power of symbolic language, which surpasses in quality and strength the power of any nonsymbolic language. One should never say 'only a symbol', but one should say 'not less than a symbol'. »

45. P. TILLICH, *Theology of Culture*, p. 64 : « Now you will ask perhaps, 'only symbolic?' That sounds as if there were something more than symbolic, namely, 'literal'. But the literal is not more but less than symbolic. »

rehausse plutôt qu'elle ne diminue le réalisme et le pouvoir du langage religieux⁴⁶.

Dans son premier article sur le symbolisme, Tillich mentionne comme conséquence de son pouvoir intrinsèque le caractère nécessaire du symbole, qui ne peut être changé à volonté. Le signe ne comportant pas ce pouvoir, il ne possède pas non plus ce caractère de nécessité; il peut être changé à volonté. Dans *Nature et sacrement*, il précise le sens de cette nécessité. Il parle alors d'une relation nécessaire entre l'eau et le baptême. Il parle encore d'une relation essentielle entre le mot comme phénomène naturel et la signification qu'il communique. Dans la *Théologie Systématique*, on retrouve la même formule, mais jointe cette fois à la notion de participation : tandis que le signe ne comporte aucune relation nécessaire avec ce qu'il signifie, le symbole participe à la réalité qu'il représente⁴⁷. Il y a donc maintenant équivalence entre relation nécessaire et participation. Ou plutôt, la notion de relation nécessaire se trouve désormais précisée davantage et expliquée par celle de participation. Ainsi, parce qu'il ne comporte aucune relation nécessaire à la réalité signifiée, parce qu'il ne participe pas à cette réalité, le signe est purement conventionnel : il est choisi arbitrairement et peut être changé à volonté. Tel n'est pas le cas du symbole cependant, qui lui participe vraiment à la réalité qu'il représente, et comporte par conséquent une relation nécessaire à cette même réalité⁴⁸.

Notons encore ici une troisième notion, celle d'affinité, qui semble intermédiaire entre celle de relation nécessaire et celle de participation, et qui pourrait expliquer le passage de l'une à l'autre. À la suite de la parution américaine du premier article sur le symbolisme, le professeur Aubrey remettait en question le pouvoir intrinsèque attribué au symbole. Cette critique donne à Tillich l'occasion d'apporter là-dessus quelques précisions supplémentaires. Les symboles sont plus près de la réalité qu'ils expriment, en ce sens qu'il doit y avoir une affinité fondamentale entre la matière du symbole et le contenu de la représentation symbolique. Et Tillich revient ici à l'exemple de l'eau baptismale. Si l'eau est utilisée comme élément sacramentel, c'est qu'elle doit comporter certaines qualités naturelles qui la rendent apte à cet usage. Il doit donc y avoir

46. P. TILlich, *Systematic Theology*, (Three volumes in one), The University of Chicago Press, 1967, vol. I, 241 : « In this sense symbolic interpretation is proper and necessary; it enhances rather than diminishes the reality and power of religious language, and in so doing it performs an important function. »

47. *Ibid.*, p. 239 : « The general character of the symbol has been described. Special emphasis must be laid on the insight that symbol and sign are different; that, while the sign bears no necessary relation to that to which it points, the symbol participates in the reality of that for which it stands. »

48. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, pp. 41-42 : « Symbols have one characteristic in common with signs; they point beyond themselves to something else. The red sign at the street corner points to the order to stop the movements of cars at certain intervals. A red light and the stopping of cars have essentially no relation to each other, but conventionally they are united as long as the convention lasts. The same is true of letters and numbers and partly even words. They point beyond themselves to sounds and meanings. They are given this special function by convention within a nation or by international conventions, as the mathematical signs. . . . Decisive is the fact that signs do not participate in the reality of that to which they point, while symbols do. Therefore, signs can be replaced for reasons of expediency or convention, while symbols cannot. »

une certaine affinité, une certaine proportion entre l'eau et les effets du sacrement⁴⁹. Il faut écarter cependant deux fausses interprétations de ce texte de Tillich. Tout d'abord l'interprétation symbolico-métaphorique — contre laquelle réagit Tillich lui-même dans *Nature et sacrement* — selon laquelle l'eau ne serait qu'une illustration, qu'une image entre autres de la réalité sacramentelle. L'affinité dont il parle ici veut expliquer, non pas exclure, l'idée d'un pouvoir intrinsèque, d'une relation nécessaire entre l'eau et le baptême. L'autre interprétation à écarter est celle que suggère Ford en utilisant comme équivalentes les deux expressions « affinité naturelle » et « similitude intrinsèque » (*intrinsic similarity*)⁵⁰. Nous reviendrons sur cette question, qui concerne directement le problème de l'analogie. Il suffira de noter ici que Tillich n'utilise jamais les notions de similitude ou de ressemblance pour expliquer la relation entre le symbole et la réalité qu'il représente. En fait, entre le drapeau et la nation qu'il représente, il y a bien relation intrinsèque, affinité, participation; mais on chercherait en vain entre les deux une quelconque similitude ou ressemblance.

Pour récapituler notre réponse à la première question sur le rapport entre pouvoir intrinsèque et participation, nous ne saurions mieux faire que reprendre l'excellente synthèse de Mondin. Le symbole participe à la réalité à laquelle il réfère. De là découlent trois conséquences : (1) le symbole possède un pouvoir inné, intrinsèque et naturel; (2) le symbole est formé comme naturellement, il n'est pas un produit conventionnel; (3) voilà pourquoi il ne peut être modifié à volonté comme les signes⁵¹. Et cela nous introduit déjà à la seconde question sur le sens de l'idée de participation dans ce contexte de la doctrine du symbole, sur ce qu'elle ajoute à la notion de pouvoir inhérent. On peut, en effet, dans une première approximation, définir la participation par rapport au pouvoir inhérent qu'elle est censée inclure et expliquer. Dire que le symbole participe au pouvoir de la réalité symbolisée, c'est sans doute affirmer d'abord qu'il possède ce pouvoir. Mais l'idée de participation ajoute ici l'élément de relation avec la réalité représentée par le symbole. Elle précise surtout qu'il s'agit d'une relation de dépendance par rapport à cette réalité. En somme, le thème de la participation montre que le pouvoir du symbole n'est pas une entité absolue. Il doit être conçu en relation avec autre chose. Il provient, il découle de la réalité symbolisée. Le symbole, dira Tillich, rayonne le pouvoir de la réalité qu'il représente⁵². Il est

49. P. TILLICH, « Symbol and Knowledge », dans *The Journal of Liberal Religion*, 2 (1941), p. 204 : « This brings me to another set of questions, asked by Aubrey. He is puzzled by the statement that words and signs may have an inherent power of their own and he asks if it is not rather the context which gives meaning and emotional significance to symbols. To this I like to answer that signs certainly have not an inherent power; they are useful or not useful and can be changed arbitrarily. Just this, however, distinguishes them from symbols. Symbols are nearer to the reality expressed in them. Their direct, immediate, non-symbolic nature must have an original affinity to the symbolic content they represent. If water is used in religious rites, not the power of water as such has the religious effect; but the ritual context in which it stands. But it stands in this context, because it has natural qualities through which it is adequate to its ritual use (purification, regeneration, death and birth, etc.). »

50. L. S. FORD, *art. cit.*, p. 120.

51. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo*, Turin, Borla, 1967, pp. 151-152.

52. Cf. *supra*, note 41.

donc subordonné à cette réalité, de sorte que la transcendance du référent, sur laquelle nous avons déjà bien insisté, se trouve par là même mieux assurée.

La participation, une spécification inadéquate ?

On ne peut se contenter ici cependant de cette notion générale de la participation. Car il s'agit là d'un thème central dans le système philosophique et théologique de Tillich. Par là, il veut sans doute inclure sa conception du symbole dans le tout de son système, pour l'éclairer ainsi d'un jour nouveau. La question revient donc, plus urgente : quelle est la signification et la fonction de la participation dans la synthèse doctrinale de Tillich ? Il faut avouer qu'il n'est pas facile de répondre ici avec précision. Ford, par exemple, a tenté de classer les différents sens du terme « participation » dans la *Théologie Systématique*. Il est ainsi amené à distinguer cinq types différents de participation : (1) la participation « causale », qui est la participation de l'effet à sa cause; (2) la participation « inclusive », qui signifie la relation d'un être à ce qu'il inclut; (3) la participation « réceptive », qui est celle du connaissant dans le connu et de l'amant dans le bien-aimé; (4) la participation « environnementale », qui exprime la relation de l'individu à ce qui l'entoure; (5) et la participation « essentielle », qui explique la relation entre le particulier et l'universel⁵³. Or selon Ford, seuls ces deux derniers types de participation s'appliquent au cas du symbole, pour autant que la participation « environnementale » rend compte des connotations suggestives du symbole, tandis que la participation « essentielle » peut expliquer sa similitude intrinsèque. Mais comme l'idée de participation n'ajoute pratiquement rien à ces deux traits, on ferait mieux de la laisser tomber sans plus, et se contenter des notions plus claires de « connotation » et de « similitude »⁵⁴. Deux critiques semblent s'imposer ici. La première concerne la méthode lexicologique utilisée par Ford. Il compare quelques références de l'Index du premier volume de la *Théologie Systématique*. Quand il s'agit comme ici d'un concept-clé de la pensée de Tillich, il faudrait plutôt se reporter directement aux fondements mêmes du système. L'autre critique se rapporte à la conclusion de Ford. Notons qu'elle s'appuie immédiatement sur le fait que le caractère spécifique du symbole chez Tillich consiste dans ses connotations suggestives et dans sa similitude intrinsèque. Or le premier trait est insuffisant, tandis que le second est totalement absent de la pensée de Tillich.

L'analyse de Rowe semble au départ plus prometteuse. Il reconnaît d'abord que le concept de participation dans la doctrine du symbolisme doit être considéré comme un « concept ontologique ». Il s'agit plus précisément d'un « élément ontologique », appartenant à la structure de tout être. Rowe rappelle ici que dans le système de Tillich ces éléments sont bi-polaires, s'opposant deux à deux en tension dialectique. Or le premier couple d'éléments est précisément celui de l'individuation et de la participation⁵⁵. En nous conduisant ainsi directement aux

53. L. S. FORD, *art. cit.*, pp. 121-123.

54. *Ibid.*, p. 124.

55. W. L. ROWE, *Religious Symbols and God, A Philosophical Study of Tillich's Theology*, the University of Chicago Press, 1968, p. 117.

fondements ontologiques du système, Rowe nous ouvre sûrement la voie pour une compréhension plus adéquate du concept de participation dans la théorie symbolique de Tillich. Lui-même cependant juge insuffisante la tentative de Tillich de définir le symbole par ce concept de participation, comme par la différence spécifique qui devrait le distinguer du simple signe. Plus précisément, il reproche à cette définition, à cette spécification, d'être inopérante parce que « non-informative » (*uninformative*), pour autant qu'elle ne nous indique pas encore la différence exacte qui distingue le symbole du simple signe. L'argumentation de Rowe, elle-même assez diffuse, pourrait être récapitulée et structurée en trois objections qui s'enchaînent sous forme d'instances. (1) La première difficulté vient du fait que le concept de participation est utilisé par Tillich de bien des façons, et il est employé dans différents contextes selon toute une gamme de significations, qui ne sont pas davantage précisées ni distinguées les unes des autres. Ainsi, le symbole participe à la réalité qu'il symbolise, le connaissant participe au connu, l'amant au bien-aimé, l'existant concret à l'essence universelle, etc. Comment dès lors un concept d'une telle extension, un terme d'une telle flexibilité peut-il servir à spécifier quoi que ce soit ? (2) Tillich finit par identifier participation et relation, puisque toute relation comporte selon lui un genre quelconque de participation. Ainsi, tout ce que nous dit sa définition du symbole, c'est qu'il est d'une certaine façon relié avec ce qu'il symbolise. Pour que cette indication puisse servir de différence spécifique, il faudrait là encore préciser de quelle relation il s'agit, ce que ne fait pas Tillich. (3) De plus, tout signe comporte lui-même une certaine relation au signifié, puisqu'il y réfère. Et comme toute relation implique participation, on peut donc conclure que tout signe participe aussi d'une certaine façon à ce qu'il signifie. La participation ne serait plus dès lors un trait spécifique du symbole. A moins qu'il ne s'agisse, dans ce cas, d'une participation spéciale. Mais justement, Tillich ne précise pas en quel sens spécifique le symbole est dit participer à la réalité à laquelle il réfère⁵⁶. On pourrait, en somme, résumer d'un trait l'argumentation de Rowe, et la proposer de façon plus rigoureuse encore ainsi : si le concept de participation est vraiment un élément ontologique, comme le pense Tillich, il doit se retrouver dans la structure ontologique de tout être; comment dès lors peut-il servir à spécifier, à distinguer quoi que ce soit ?

La participation dans le système de Tillich

Pour y voir plus clair, nous retournerons maintenant au texte même de la *Théologie Systématique* auquel nous venons de faire allusion⁵⁷, et nous suivrons dans notre analyse la démarche de l'argumentation de Rowe. En tant qu'élément ontologique, la participation doit être conçue par rapport au pôle opposé qu'est l'individuation. Ce qu'exprime l'individuation, c'est l'idée de différence, qui, selon Platon, est « répandue sur toutes choses ». Aussi l'individuation n'est-elle pas une caractéristique d'une sphère particulière d'êtres; c'est une qualité de

56. *Ibid.*, pp. 118-119, 124-125.

57. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, pp. 174-178.

toutes choses, et partant un élément ontologique⁵⁸. Mais l'individuation ne va pas sans la participation. Car la différence ne va pas elle-même sans l'unité. Et c'est là justement ce que garantit l'élément de participation : l'unité du monde comme cosmos, comme univers⁵⁹. Ainsi, en faisant appel au thème de la participation pour définir le symbole, l'intention de Tillich est bien de nous ouvrir à une compréhension plus profonde de sa nature, en le rapportant à des coordonnées plus vastes, celles de la structure universelle de l'être. On comprend mieux par là comment le symbole se distingue de la réalité à laquelle il réfère, tout en ne faisant qu'un avec elle; comment celle-ci est à la fois transcendante et immanente par rapport au symbole qui l'exprime. Car on le voit maintenant à la lumière d'une loi universelle qui structure les différentes sphères de l'être⁶⁰.

On sait par ailleurs que l'analyse ontologique de Tillich distingue, outre les éléments ontologiques, les « catégories », qui sont les formes fondamentales de la pensée et de l'être⁶¹. Il poursuivra donc ici son analyse de l'individuation et de la participation en rapport avec la catégorie de la relation, en montrant comment ces deux éléments ontologiques sont les conditions fondamentales présupposées à la relation. C'est par l'individuation, en effet, que sont donnés les termes distincts de la relation. Et c'est grâce à la participation que la relation trouve une assise dans la réalité. Dans les termes de la tradition scolastique, on pourrait traduire ici : c'est la participation qui constitue le fondement réel de la relation. D'où la conclusion de Tillich : « toute relation inclut une sorte de participation »⁶². Conclusion qu'il faut entendre à la lumière de ce qui précède immédiatement : toute relation présuppose une certaine participation, pour autant qu'elle présuppose un fondement dans la réalité. Il semblerait dès lors plus exact de dire : toute relation « réelle » — par opposition à la relation « de raison » — présuppose une certaine participation. On voit bien encore ici ce qu'ajoute le thème de la participation dans la définition du symbole. Dans ses premiers essais, Tillich parlait tout simplement de la relation intrinsèque nécessaire entre l'eau et le baptême, entre le mot et sa signification, et de façon plus générale entre le symbole et la réalité qu'il représente. Par sa nouvelle définition, il explique et approfondit tout cela, en indiquant le fondement réel de cette même relation. On peut donc aisément répondre à la question de Rowe : de quelle relation s'agit-il ? Il s'agit évidemment

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

59. *Ibid.*, pp. 176-177.

60. *Ibid.*, p. 177 : « The concept of participation has many functions. A symbol participates in the reality it symbolizes; the knower participates in the known; the lover participates in the beloved; the existent participates in the essences which make it what it is, under the condition of existence; the individual participates in the destiny of separation and guilt; the Christian participates in the New Being as it is manifest in Jesus the Christ. »

61. Cf. *ibid.*, pp. 164-166, 192.

62. *Ibid.*, p. 177 : « In polarity with individualization, participation underlies the category of relation as a basic ontological element. Without individualization nothing would exist to be related. Without participation the category of relation would have no basis in reality. Every relation includes a kind of participation. »

de cette relation intrinsèque et nécessaire que mentionnait déjà Tillich dans ses premiers essais⁶³.

Reste cependant la question cruciale que nous avons déjà signalée : comment ce concept ontologique de participation peut-il spécifier le symbole en le distinguant du signe ? Tillich y répond ici même implicitement en discutant la doctrine du nominalisme. C'est bien là, en effet, le fond du nominalisme : en refusant toute réalité ontologique aux universaux, il exclut le pôle de la participation pour ne retenir que celui de l'individuation. Et partant la caractéristique principale du nominalisme sera son extrinsécisme. Sa conception de la connaissance le montre bien. La connaissance n'étant plus participation, elle devient tout simplement un acte externe de saisie et de maîtrise des choses. La connaissance contrôlée, l'empirisme et le positivisme sont alors les expressions et les conséquences logiques d'une telle ontologie nominaliste⁶⁴. Ce que décrit ici Tillich, c'est bien le passage du régime du symbole à celui du signe, caractéristique de la culture technologique moderne. Le sens se trouve alors imposé aux choses comme au langage, de façon purement extérieure et conventionnelle. Dans l'ordre du symbolisme au contraire, le sens est immanent; il habite les choses et les mots comme un pouvoir naturel, intrinsèque. Or c'est là justement ce qu'exprime le concept ontologique de la participation en polarité avec l'individuation. Par le fait de l'individuation, les choses sont extérieures les unes aux autres; par le fait de la participation, elles sont réunifiées, immanentes les unes dans les autres. Grâce à cet élément ontologique de la participation, la relation du symbole à son référent est vraiment une relation réelle, avec fondement dans la réalité. Il en va tout autrement de la relation du signe au signifié, qui, elle, est purement conventionnelle, fabriquée comme de l'extérieur — une simple « relation de raison » donc. Il manque au signe, nous l'avons vu, le pouvoir naturel intrinsèque que possède le symbole. Nous pouvons dire maintenant : il lui manque le fondement réel que donne la participation. Nous pouvons donc faire confiance à l'intuition ontologique de Tillich, quand il indique la participation comme caractéristique spécifique du symbole.

Rappelant la distinction posée par Tillich entre la description phénoménologique de l'expérience religieuse et l'explication ontologique qu'on peut en donner, Rowe conclut très justement que la participation, en tant que concept ontologique, doit se situer au niveau de l'explication ontologique⁶⁵. On

63. Nous avons déjà signalé un passage de Tillich qui met en parallèle « relation nécessaire » et « participation » (cf. *supra*, note 47). Même parallélisme, cette fois entre « relation intrinsèque » et « participation », dans « Theology and Symbolism », pp. 108-109 : « Signs also point beyond themselves. . . But there is no intrinsic relationship between this sign and the stopping of the car. . . Symbols have a different quality. Although the word 'symbol' does not make this immediately clear, the symbol actually participates in the power of that which it symbolizes. »

64. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, p. 177 : « The polarity of individualization and participation solves the problem of nominalism. . . According to nominalism, only the individual has ontological reality; universals are verbal signs which point to similarities between individual things. Knowledge, therefore, is not participation. It is an external act of grasping and controlling things. Controlling knowledge is the epistemological expression of a nominalistic ontology; empiricism and positivism are its logical consequences. »

65. W. L. ROME, *op. cit.*, pp. 116-117.

peut saisir par là le sens de l'évolution qu'on a pu noter dans la doctrine de Tillich sur le symbole. Quand il parle, dans ses premiers essais, du pouvoir naturel intrinsèque qui caractérise le symbole, c'est plutôt au niveau immédiat de la description phénoménologique qu'il se situe. Quand il introduit par la suite le concept de participation, c'est déjà l'interprétation ontologique de ce phénomène du symbolisme qu'il propose par là. Or ce phénomène du symbolisme n'est pas lui-même un phénomène purement profane. Le pouvoir intrinsèque du symbole n'est pas purement naturel; il comporte aussi un aspect sacré. De sorte que le type parfait du symbole — auquel se rapportent tous les autres comme à un premier analogué — sera toujours pour Tillich le symbole religieux et sacramentel. C'est donc dans sa doctrine du symbole religieux que la théorie symbolique de Tillich trouvera son parfait accomplissement. C'est là que tout symbole trouvera son ultime explication ontologique. Et l'on peut bien supposer qu'il faudra pour cela approfondir davantage encore la signification ontologique du concept de la participation.

(à suivre)