



## Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (1)

Jean Richard

Volume 32, numéro 1, 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020510ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020510ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

Richard, J. (1976). Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (1). *Laval théologique et philosophique*, 32(1), 43–74. <https://doi.org/10.7202/1020510ar>

# SYMBOLISME ET ANALOGIE CHEZ PAUL TILLICH (I)

Jean RICHARD

LA comparaison entre S. Thomas et Paul Tillich sur la question du langage théologique supposait d'abord une reconsidération de la doctrine thomiste des noms divins. Tel fut l'objet d'un article précédent<sup>1</sup>, où nous avons reconnu, chez S. Thomas, comme deux synthèses parallèles : celle de la dénomination propre et celle de la dénomination analogique de Dieu. Dans chacun de ces deux schémas est apparu aussi un double élément, critique et positif, maintenant l'équilibre de la voie négative et affirmative. La négation du mode propre de signifier, dans la doctrine de la dénomination propre, correspond à la critique de l'univocité dans celle de la dénomination analogique. De même, l'affirmation de la propriété des noms divins quant à la réalité signifiée correspond à la négation de l'équivocité dans la doctrine de l'analogie.

Quant à la doctrine de Tillich sur cette question des noms divins, elle semble de prime abord l'exacte antithèse de celle de S. Thomas. Celui-ci soutient en effet la thèse de la non-exclusivité du sens symbolique ou métaphorique : « Tous les noms divins ne sont pas dits au sens métaphorique ; certains doivent s'entendre au sens propre »<sup>2</sup>. Tillich affirme au contraire que « tout ce que la religion peut dire de Dieu — y compris ses perfections, actions et manifestations — a un caractère symbolique »<sup>3</sup>. Il maintient pourtant que sa doctrine du symbolisme religieux correspond exactement à la doctrine thomiste de l'*analogia entis*<sup>4</sup>. C'est ce paradoxe que nous nous proposons d'éclaircir dans cette étude. Car si cette prétention de Tillich est vérifiée, on peut supposer que

---

1. J. RICHARD, « Analogie et symbolisme chez saint Thomas », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 30 (1974), pp. 379-406.

2. S. THOMAS, Ia, q. 13, a. 3, Sed contra.

3. P. TILLICH, *Systematic Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, vol. II, p. 9.

4. Voir la problématique générale exposée au début de l'article précédent : J. RICHARD, *art. cit.*, pp. 379-382.

chacune des deux doctrines, celle de S. Thomas comme celle de Tillich, gagnerait à être complétée par l'autre<sup>5</sup>.

Pour procéder à cette vérification, il nous faudra d'abord déterminer la notion de symbole chez Tillich. On peut prévoir, en effet, que « symbolique » chez lui n'est pas l'exact équivalent de « métaphorique » ou « symbolique » chez S. Thomas. Une conception plus compréhensive du symbolique lui permettrait ainsi d'y inclure non seulement le métaphorique, mais encore l'analogique de S. Thomas. Or cette notion de symbole, Tillich l'exprime bien clairement par les deux traits suivants : tout comme le signe, le symbole renvoie au-delà de lui-même à quelque chose d'autre ; mais à la différence du simple signe, le symbole participe à ce à quoi il renvoie. Nous verrons donc à la suite chacune de ces caractéristiques du symbole, en montrant comment elles correspondent au double élément, critique et positif, que nous avons déjà signalé chez S. Thomas, tant dans sa doctrine de la dénomination propre que dans celle de l'analogie.

## I. SYMBOLISME ET TRANSCENDANCE

### 1. AUTO-TRANSCENDANCE DU SYMBOLE

La première caractéristique du symbole est qu'il renvoie au-delà de lui-même à quelque chose d'autre. Et c'est là un trait générique, que le symbole partage en commun avec le signe<sup>6</sup>. À première vue, Tillich ne fait que reprendre ici la définition classique du signe, qui remonte elle-même à la distinction augustinienne entre les choses (*res*) et les signes (*signa*)<sup>7</sup>. Mais il insiste déjà dans cette définition sur la fonction transcendante des signes et des symboles, implicite dans ce rapport à l'autre que comporte toute signification. Les symboles signifient, et partant ils invitent à les dépasser eux-mêmes, en dirigeant l'esprit vers quelque chose d'autre : *they point beyond themselves*. Ils sont, en somme, « auto-transcendants »<sup>8</sup>.

---

5. Du côté catholique, on admet bien que l'analogie est le présupposé nécessaire du symbolisme, mais on est beaucoup plus réticent pour reconnaître le bénéfice que pourrait retirer la doctrine thomiste d'un contact avec la pensée de Tillich. Ainsi, par exemple, G. WEIGEL, « The Theological Significance of Paul Tillich », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, New York, Doubleday Image Book, 1969, p. 53 : « Thomas does not need Tillich's kindly justification of Thomistic analogy by reducing it to symbolism. Rather, Thomas finds some justification for Tillich's symbolism because it is a weak pointer to solid, inevitable, ontological analogy. »

6. P. TILlich, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959, p. 54 : « Symbols are similar to signs in one decisive respect : both symbols and signs point beyond themselves to something else » (*Théologie de la culture*, trad. de J.-P. Gabus et J.-M. Saint, Paris, Éd. Planète, 1968, p. 108). Cf. *Dynamics of Faith*, New York, Harper and Row, 1957, p. 41 (*Dynamique de la foi*, trad. de F. Chapey, Paris, Casterman, 1968, p. 57).

7. S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, c. II ; Bibl. Aug., t. 11, p. 182 : « Ex quo intelligitur quid appellem signa : res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est ; quod enim nulla res est, omnino nihil est : non autem omnis res etiam signum est. »

8. M. SIMPSON, « Paul Tillich : Symbolism and Objectivity », dans *The Heythrop Journal*, 8 (1967), p. 296 : « The function of symbols is to point to some reality "beyond" themselves ; they are "self-transcendent". »

*Le symbole comme figure*

Dans une étude antérieure, sur *Le symbole religieux*, Tillich parle plutôt de cette première caractéristique du symbole comme étant sa « qualité figurative », et il entend toujours par là sa fonction auto-transcendante<sup>9</sup>. F. Chapey rend très bien, il me semble, l'intention de Tillich, quand il traduit ici : « La première et essentielle caractéristique du symbole est qu'il ne signifie pas au sens propre, mais au figuré »<sup>10</sup>. Le symbole se trouve ainsi défini comme la « figure » qui renvoie au « figuré ». Et l'on rejoint par là la distinction du sens propre et du sens figuré. Notons une plus grande précision apportée ici dans l'expression de cette première caractéristique du symbole, dans la ligne de la signification toujours. Le symbole se rencontre, en effet, avec le simple signe dans la fonction de signifier : il réfère à quelque chose d'autre. Il signifie cependant de façon spéciale, pour autant qu'il signifie comme indirectement, par l'intermédiaire d'un premier signifié. C'est là justement le cas du sens figuré, lorsque le signifié n'est atteint que par l'intermédiaire d'une figure. L'altérité du référent, la transcendance de la signification se trouve alors davantage encore accentuée. Ces considérations s'appliquent tout particulièrement au cas du langage, qui nous concerne ici de plus près. Tout langage, en effet, comme réalité signifiante, renvoie à quelque chose d'autre que lui-même. Mais cela se vérifie tout spécialement dans le cas du langage symbolique, qui signifie indirectement, au sens figuré, et qui par conséquent réfère à un signifié encore plus lointain<sup>11</sup>.

Tout cela est repris et précisé plus clairement dans le dernier article de Tillich sur cette question du symbolisme religieux. Il rappelle d'abord la première caractéristique du symbole, qui est de renvoyer au-delà de lui-même. Il précise ensuite que cette fonction référentielle suppose, dans tout symbole, un double élément, qu'on pourrait appeler l'aspect empirique et l'aspect transcendant. Cette distinction, encore une fois, correspond assez bien à celle posée par Augustin entre le signe pris matériellement comme chose, et le signe considéré formellement comme signe<sup>12</sup>. Le premier élément dans tout symbole sera donc la matière concrète et empirique qui le constitue et sur laquelle porte immédiatement le regard. Mais cette matière symbolique n'est elle-même que l'instrument d'une signification transcendante. Et c'est là justement le second élément du symbole, la visée transcendante de ce qui est ultimement signifié et exprimé par l'intermédiaire d'une matière symbolique. Cette distinction se trouve illustrée ici par différents exemples. C'est la distinction entre la figure empirique d'une personne historique et l'idéal d'humanité ou de vie sociale qu'elle représente ; entre les traits concrets d'un visage humain et la profondeur ou l'intériorité de la personne qui

9. P. TILLICH, « The Religious Symbol », dans *The Journal of Liberal Religion*, 2 (1940), p. 13 : « The first and basic characteristic of the symbol is its figurative quality. This implies that the inner attitude which is oriented to the symbol does not have the symbol itself in view but rather that which is symbolized in it. »

10. P. TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, trad. de F. Chapey, Paris, Éd. du Centurion, 1970, p. 145.

11. Cf. J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, New York, Charles Scribner's Sons, 1966, p. 123 ; *God-Talk, an Examination of the Language and Logic of Theology*, Londres, SCM Press, 1967, pp. 193-194.

12. Cf. *supra*, note 7.

se trouve ainsi représentée dans une peinture; entre la description théâtrale d'un drame humain et la dimension cachée de l'existence qui est ainsi manifestée. Voilà autant d'exemples empruntés au domaine des symboles non-linguistiques. Mais Tillich propose aussi le cas du langage symbolique. La matière du symbole, c'est alors le mot pris dans son sens immédiat, tel qu'exprimé dans une définition courante, précise et logique; quant à l'élément transcendant, il résidera plutôt dans les diverses connotations de ce mot<sup>13</sup>. Et l'on retrouve par là, encore une fois, la distinction du sens propre et du sens figuré. Tillich lui-même d'ailleurs parle parfois de cette distinction des deux aspects du symbole comme étant celle de la signification littérale et de la signification transcendante<sup>14</sup>.

### *Visibilité du symbole*

De la « qualité figurative » du symbole se rapproche aussi ce que Tillich appelle sa « visibilité » (*perceptibility*). C'est là, en effet, la fonction du symbole de rendre visible, perceptible, saisissable, ce qui de soi est invisible, idéal ou transcendant. Le symbole confère ainsi l'objectivité à quelque chose en le représentant comme un objet, comme une chose concrète, alors qu'il s'agit en fait d'une réalité transcendante, ou d'une dimension transcendante de la réalité<sup>15</sup>. C'est bien ainsi effectivement que S. Thomas conçoit la métaphore ou le symbole, comme une figure sensible représentant une réalité d'ordre spirituel ou intelligible: par exemple, le lion comme symbole de la force et du courage. Pour Tillich cependant, la visibilité ou perceptibilité du symbole n'est pas nécessairement d'ordre sensible et corporel. Il pourra s'agir d'une simple représentation de l'imagination, ou même d'une simple représentation conceptuelle; et ce sera toujours un symbole, si par là quelque chose d'insaisissable et de transcendant peut être objectivé et perçu comme tel<sup>16</sup>. Le concept de symbole prend ainsi chez Tillich une extension beaucoup plus vaste que chez S. Thomas.

Il s'ensuit aussi une autre différence qui apparaît assez manifestement dans les deux derniers textes que nous venons d'analyser. Dans la conception thomiste, ce qui est exprimé symboliquement par le moyen d'une figure sensible ou métaphore peut toujours être rendu plus directement par une expression propre. La théorie du symbole chez Tillich suppose au contraire que ce qui est exprimé par le symbole ne peut pas être saisi de façon immédiate et directe, précisément parce que c'est quelque chose d'essentiellement invisible et transcendant.

13. P. TILlich, « The Meaning and Justification of Religious Symbols », dans *Religious Experience and Truth*, A Symposium, éd. par S. Hook, Londres, Oliver and Boyd, 1962, p. 4 (*Aux frontières de la religion et de la science*, pp. 170-171).

14. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. II, p. 9: « Every religious symbol negates itself in its literal meaning, but it affirms itself in its self-transcending meaning. » Cf. B. MONDIN, *Paul Tillich e la trasmissione del cristianesimo*, Turin, Borla, 1967, p. 152.

15. P. TILlich, « The Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), p. 13 (*Aux frontières...*, p. 146).

16. *Ibid.*, p. 13: « The perceptibility of the symbol need not be sensuous. It can just as well be something imaginatively conceived, as in the example already given of the crucifixion or as in poetic figures. Even abstract concepts can become symbols if their use involves a perceptible element. Thus perhaps the concept of "surplus value" as a symbol of economic exploitation in the consciousness of the proletariat or the idea of the "Supreme Being" as a symbol of the unconditioned transcendent in the consciousness of the religious community may serve as examples. »

*Dénotation et connotations d'un mot*

Malgré ces divergences, on entrevoit déjà que la théorie du langage symbolique chez Tillich se situe dans la ligne de la doctrine thomiste du langage figuré et métaphorique, plutôt que dans celle de l'analogie. Mais avant de pouvoir conclure plus définitivement là-dessus, il nous faut scruter davantage le sens d'une distinction mentionnée plus haut. C'est la distinction entre la définition logique d'un mot et ses diverses connotations. Le premier niveau constitue la signification littérale et matérielle du mot ; le second donne la signification transcendante, spécifiquement symbolique. Macquarrie parle de même du langage mythique et symbolique comme d'un langage où les connotations des mots sont plus vastes que leurs dénotations. C'est un langage à différentes dimensions, qui comporte une profondeur de signification. C'est, en somme, un langage évocateur, qui suggère encore plus qu'il ne dit<sup>17</sup>.

Cette même distinction se trouve encore chez Tillich dans un autre contexte, où il s'agit cette fois de la distinction entre signes et symboles, et partant entre un langage de simples signes et un langage symbolique. En tant que simple signe, le mot réfère à une signification bien précise et définie ; il indique un objet bien déterminé, d'ordre utilitaire le plus souvent. Mais si à cette première signification objective et pragmatique s'ajoutent des connotations qui confèrent au mot une signification transcendante, nous sommes alors en présence d'un véritable symbole<sup>18</sup>. Gabus commente très bien ici : « Le langage non-symbolique décrit et indique ; le langage symbolique seul suggère et exprime, communique véritablement le Sens »<sup>19</sup>. Et lui-même, croyons-nous, prolonge la pensée de Tillich, plutôt qu'il ne la corrige, lorsqu'il fait appel ici à la distinction de l'univocité et de la multivocité : « Dans cette nouvelle perspective, le signe n'apparaît pas nécessairement comme l'extrinsèque, le conventionnel, l'arbitraire, mais plutôt comme l'*univoque*, ce qui nous renvoie en clair et sans ambiguïté à une chose, une personne, un événement déterminé. Cette univocité du signe constitue la clarté du langage objectif, mais en même temps sa pauvreté et son manque de profondeur. Le langage du signe reste un langage empirique et superficiel.

17. J. MACQUARRIE, *God-Talk*, pp. 172-173 (à propos du mythe) ; pp. 204-206 (à propos du symbole).

18. P. TILLICH, *Theology of Culture*, pp. 55-56 : « Language is a very good example of the difference between signs and symbols. Words in a language are signs for a meaning which they express. The word "desk" is a sign which points to something quite different — namely, the thing on which a paper is lying and at which we might be looking... But there are words in every language which are more than this, and in the moment in which they get connotations which go beyond something to which they point as signs, then they can become symbols ; and this is a very important distinction for any speaker. He can speak almost completely in signs, reducing the meaning of his words almost to mathematical signs, and this is the absolute ideal of the logical positivist... » — Tillich dénonce ici le véritable adversaire de sa théorie symbolique : c'est le positivisme logique. Un récent article confirme qu'il avait vu juste : D. R. BURRILL, « The Meaning of Religious Symbols: Paul Tillich and his Critics », dans *The Personalist*, 54 (1973), p. 274 : « Tillich's critics — most of whom on this point seem to be analytic philosophers — maintain that symbols are *substitution* words that "stand in place" of clearly specifiable literal equivalents. Tillich, on the other hand, contends that symbols are *participatory* terms that not only stand in place of referents but also "point to hidden reality" that lies beyond. » La suite de l'article montre bien que l'obstacle insurmontable pour un philosophe analytique n'est pas uniquement le langage symbolique au sens où l'entend Tillich, mais d'abord et avant tout le langage métaphysique et théologique comme tel. Tillich a donc bien raison de parler ici d'un positivisme logique.

19. J.-P. GABUS, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, P.U.F., 1969, p. 119.

Le symbole au contraire se caractérise par son extrême richesse de sens, sa *multivocité* qui fait aussi son *équivocité* et son opacité, son instabilité fondamentale »<sup>20</sup>.

Ce dernier texte de Gabus pourrait nous suggérer que Tillich développe sa doctrine du langage symbolique dans la ligne de l'analogie, puisqu'il l'oppose à l'univocité du simple signe. Par opposition au langage univoque, on concevrait alors le langage analogique comme un langage plus riche en connotations, plus dense et chargé de signification. Mais ce serait là concevoir l'analogie dans un sens très large et très éloigné de la conception proposée par S. Thomas lui-même. Il ne s'agit pas chez lui, en effet, de la distinction entre la dénotation et les connotations d'un mot. Il s'agit plutôt du rapport entre deux ou plusieurs significations distinctes d'un même mot, coordonnées entre elles de façon bien précise. En somme, le langage analogique, chez S. Thomas, est encore — ou déjà — un langage conceptuel bien précis, bien déterminé par une logique rigoureuse. C'est tout différent du langage primordial, indifférencié, que Tillich tente de redécouvrir et de définir dans sa théorie du symbolisme. Celle-ci se rapproche donc bien davantage de la conception thomiste du langage figuré, métaphorique ou symbolique. D'ailleurs Tillich lui-même ne parlera jamais d'analogie dans ce contexte que nous venons de décrire.

## 2. AUTO-TRANSCENDANCE DU SYMBOLE RELIGIEUX

De l'analyse de cette première caractéristique du symbole, nous retiendrons surtout la distinction fondamentale entre la matière constitutive du symbole et sa visée ou signification transcendante. Dans l'étude de tout symbole, il faudra donc porter une attention spéciale sur ces deux éléments : la nature de la matière symbolique et le niveau de la transcendance.

### *L'absolu transcendant et son expression symbolique*

Il s'agit maintenant de reconnaître cette première caractéristique du symbole dans le cas-type du symbole religieux, et nous commencerons par le second élément que nous venons de rappeler, celui de la transcendance. Si le symbole religieux est pour Tillich le symbole par excellence, c'est précisément parce que le transcendant auquel il renvoie est lui-même le transcendant par excellence, l'absolu transcendant. C'est la réalité qui dépasse absolument toute représentation, toute conception humaine : « *this reality is absolutely beyond human comprehension* »<sup>21</sup>. Toute représentation, toute expression de cette réalité ultime qui fait l'objet de la religion sera donc nécessairement symbolique. Inversement, on devra dire que cette réalité ultime ne peut recevoir d'autre expression que symbolique, qu'elle ne peut être exprimée que dans un langage symbolique<sup>22</sup>.

Tillich pose ici explicitement la question du fondement du symbolisme religieux : pourquoi cet objet de la religion et de la foi doit-il recevoir une telle expression

---

20. *Ibid.*, pp. 126-127.

21. P. TILLICH, « The Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), p. 28.

22. P. TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 41 (*Dynamique de la foi*, p. 57).

symbolique; pourquoi ne peut-il pas être exprimé directement et proprement? La réponse à cette question du fondement est évidemment d'ordre ontologique. C'est que la réalité ultime transcende infiniment tout le domaine de la réalité finie. Par conséquent, aucune réalité finie ne pourra l'exprimer directement, adéquatement, comme au sens propre. Elle ne pourra l'exprimer qu'en référant au-delà d'elle-même, de façon symbolique donc. En d'autres termes, aucune réalité finie ne pourra jouer le rôle d'expression propre pour l'infini; elle ne sera toujours que « matière symbolique » dans l'expression de la réalité ultime<sup>23</sup>. Dans un excellent commentaire, Mondin rappelle la doctrine de la participation sous-jacente au texte de Tillich. Toute chose participe à Dieu, mais rien n'est identique à lui, puisqu'il ne s'agit toujours que d'une participation finie. Rien ne pourra donc être conçu comme une manifestation adéquate, littérale, de Dieu. Ce ne sera toujours que l'instrument indirect, le médium de sa révélation<sup>24</sup>.

Tillich précise lui-même, plus concrètement et de façon plus strictement ontologique, en quoi consiste cette transcendance de l'absolu. Il le fait dans un paragraphe de sa *Théologie Systématique* intitulé justement: « Dieu comme être et l'être fini ». Il pose là comme thèse fondamentale que Dieu est « l'être-même » et non pas « un être » à côté d'autres êtres ou au-dessus d'autres êtres<sup>25</sup>. Macquarrie reconnaît là pour sa part la fameuse « différence ontologique » entre l'Être et les êtres, pierre angulaire de toute l'ontologie de Heidegger. Heidegger lui-même d'ailleurs parle de l'Être comme « incomparable » et « tout autre », comme absolument transcendant donc par rapport à tout être particulier<sup>26</sup>.

### *La réalité exprimée et la forme de son expression*

Cette thèse du symbolisme religieux semble avoir été dès l'origine une idée-maîtresse dans la formation de la pensée systématique de Tillich. Elle se trouve déjà parfaitement formulée dans ce passage de la *Philosophie de la Religion*: « Dans un symbole vrai, on saisit la réalité; mais le symbole est la forme impropre d'expression qui est toujours nécessaire là où l'expression propre est essentiellement impossible. Le caractère symbolique des représentations religieuses n'enlève donc rien à leur réalité, mais il élève cette réalité au-delà du conditionné jusque dans la sphère inconditionnée, i.e. la sphère religieuse »<sup>27</sup>.

Tillich distingue ici clairement la réalité elle-même et la forme de son expression. Cette réalité de la sphère religieuse est inconditionnée, transcendante, et partant sa forme d'expression sera nécessairement impropre et symbolique. Nous retrouvons ici la distinction entre la matière symbolique et la visée ou signification transcendante du

23. *Ibid.*, p. 44: « That which is the true ultimate transcends the realm of finite reality infinitely. Therefore no finite reality can express it directly and properly. »

24. B. MONDIN, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, La Haye, M. Nijhoff, 1963, p. 134.

25. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, p. 235 (*Théologie systématique*, t. II, trad. de F. Ouellet, Paris, Éd. Planète, 1970, p. 149).

26. J. MACQUARRIE, *God-Talk*, pp. 221-222.

27. P. TILLICH, *Philosophie de la Religion*, trad. de F. Ouellet, Genève, Éd. Labor et Fides, 1971, p. 64.

symbole. Mais nous retrouvons également par là, énoncée en termes exactement équivalents, la distinction thomiste entre la réalité signifiée et le mode de la signification. Et Tillich, tout comme S. Thomas, maintient un parfait équilibre entre l'impropriété du mode d'expression d'une part, et la vérité de la signification d'autre part. S. Thomas reconnaissait l'impropriété du mode de signifier des noms divins ; mais il n'en maintenait pas moins que ces noms conviennent à Dieu proprement — i.e. véritablement, bien réellement — quant à la réalité signifiée<sup>28</sup>. De même, Tillich souligne fortement l'impropriété de la forme d'expression de toute représentation et de tout langage religieux — i.e. leur caractère symbolique. Mais il insiste tout autant sur le fait que la réalité ultime est vraiment atteinte et saisie, quoique de façon indirecte et impropre, par ces expressions symboliques. Il y reviendra d'ailleurs pour défendre la vérité et le réalisme de l'expression symbolique, dans le domaine religieux tout spécialement. Il protestera contre l'impression d'irréel que connote le terme « symbolique » dans l'esprit de plusieurs. Il se distinguera alors nettement de tous les mouvements théologiques qui ont interprété symboliquement le langage religieux pour affaiblir sa portée, pour dissoudre le contenu réel de sa signification, et il se rangera finalement du côté de la théologie classique des noms divins, avec laquelle il se sent en parfaite harmonie<sup>29</sup>.

### *Symbolisme, analogie et transcendance*

On voit dès lors pourquoi le symbole est par excellence la forme d'expression de la religion, parce que c'est essentiellement le mode d'expression de la transcendance. Or il n'en va pas exactement de même pour l'analogie. Sans doute, l'analogie est aussi, comme le symbole, un mode d'expression indirect : il y a dénomination analogique, quand quelque chose est dénommé par rapport, par l'intermédiaire d'un premier analogué. À cause de cela précisément, l'analogie pourra aussi servir comme mode d'expression du transcendant. Mais l'analogie n'est pas de soi, essentiellement, le langage de la transcendance. Rappelons-nous l'exemple le plus courant chez S. Thomas : la nourriture et l'urine sont dites « saines » par rapport à la santé du vivant. Il n'y a rien de particulièrement transcendant dans ce genre de dénomination ! C'est qu'il s'agit alors d'un rapport bien précis et déterminé entre deux termes bien déterminés aussi. La possibilité reste ouverte cependant, dans la structure logique de l'analogie, pour un rapport indéterminé d'un terme transcendant avec un premier analogué. Et c'est précisément cette possibilité qu'explore S. Thomas dans sa théorie de l'analogie de proportionnalité, distinguée de la simple analogie de proportion<sup>30</sup>.

---

28. S. THOMAS, Ia, q. 13, a. 3. Cf. F. MANRESA, « El simbolismo religioso en la teología de Paul Tillich », dans *Estudios Eclesiásticos*, 49 (1974), p. 197. Manresa indique très bien ici la convergence entre la doctrine symbolique de Tillich et la distinction « res praedicata » — « modus praedicandi » chez S. Thomas. Notons cependant que cette dernière distinction n'appartient pas au contexte doctrinal de la dénomination analogique de Dieu (a. 5), comme le suppose ici Manresa, mais à celui de la dénomination propre (a. 3).

29. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 241 (*Théologie systématique*, t. II, pp. 159-160).

30. S. THOMAS, *De Veritate*, q. 2, a. 11.

## 3. « DIEU » COMME SYMBOLE

*Classification des symboles religieux*

Voilà pour l'aspect transcendant du symbole religieux. Examinons maintenant brièvement l'aspect empirique, soit la matière constitutive de ces mêmes symboles religieux. Nous avons vu qu'il s'agit là de l'élément concret et perceptible dans le symbole, mais que cette perceptibilité n'est pas nécessairement celle d'un objet sensible et corporel. Tel sera justement le principe d'une première classification des symboles religieux. Tillich distinguera deux niveaux de symboles religieux : le niveau immanent des manifestations du divin sous les conditions de l'espace et du temps dans la réalité empirique qui nous entoure, et le niveau transcendant des simples représentations imaginatives ou conceptuelles de l'absolu<sup>31</sup>. À ce niveau transcendant, il distinguera encore trois éléments : Dieu lui-même, les perfections ou attributs divins et les actes de Dieu (création, envoi du Fils, etc.). Au niveau immanent, il y a d'abord les incarnations du divin, puis tout l'ordre des sacrements, enfin ce qu'on pourrait appeler les « sacramentaux »<sup>32</sup>. Notons que Tillich propose aussi ailleurs une autre classification de ces mêmes symboles religieux<sup>33</sup>. Celle-ci semble cependant plus fondamentale, plus complète et mieux équilibrée. Elle suffit en tout cas pour notre propos.

Cette simple nomenclature suffit, en effet, pour nous faire entrevoir toute l'envergure de la doctrine du symbolisme religieux chez Tillich. Elle n'inclut pas seulement tout le traité de Dieu, mais également celui du Christ, de l'Église, des sacrements, toute la théologie en somme. Ce n'est pas seulement une théorie du langage, des propositions théologiques ; les sujets — les réalités sous-jacentes — de ces propositions sont eux-mêmes interprétés comme symboles<sup>34</sup>. Et tous ces sujets sont ramenés finalement au sujet principal de la théologie, Dieu lui-même, puisqu'il s'agit toujours en tout cela de ses actes et de ses manifestations dans la nature et dans l'histoire. Cette problématique du symbolisme religieux chez Tillich déborde donc de toutes parts celle de l'analogie des noms divins. La classification des symboles proposée par Tillich nous permet même de situer assez précisément cette question des noms divins et de reconnaître par là le point précis de comparaison entre Tillich et S.

31. P. TILlich, *Theology of Culture*, p. 61 : « There are two fundamental levels in all religious symbols : the transcendent level, the level which goes *beyond* the empirical reality we encounter, and the immanent level, the level which we find *within* the encounter with reality. »

32. *Ibid.*, pp. 61-65 (*Théologie de la culture*, pp. 116-122) ; cf. *Dynamics of Faith*, pp. 45-48 (*Dynamique de la foi*, pp. 61-63).

33. P. TILlich, « The Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), pp. 26-31 (*Aux frontières...*, pp. 160-165) ; « The Meaning... », dans *Relig. Exper. and Truth*, pp. 8-9 (*Aux frontières...*, pp. 175-177). Tillich distingue alors des symboles primaires et secondaires, selon qu'ils réfèrent directement à l'absolu transcendant, ou indirectement, par l'intermédiaire des premiers. Cf. W. L. ROWE, *Religious Symbols and God, A Philosophical Study of Tillich's Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 171-172, 194-197. Rowe suggère ici que la distinction des symboles du niveau transcendant et immanent serait une subdivision de la catégorie des symboles primaires.

34. Cf. J. RICHARD, « Introduction à la doctrine du symbolisme religieux chez P. Tillich », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 29 (1973), pp. 24-26.

Thomas. Il s'agit du second élément du niveau transcendant : les perfections attribuées à Dieu.

Avant d'y arriver, il nous faudra cependant voir brièvement ce que dit Tillich du premier élément, Dieu lui-même, qui détermine tout le reste. Encore une fois, ce n'est pas seulement tout ce que nous disons de Dieu qui a valeur symbolique. Dieu lui-même, sujet de toutes ces affirmations, est vraiment un symbole. La critique du langage théologique chez Tillich est donc des plus radicales. Non seulement pose-t-il la question classique : comment pouvons-nous parler de Dieu ; quel est le sens et la valeur de ce langage ? Il se demande aussi : comment pouvons-nous prononcer le nom même de Dieu ; ce mot « Dieu » a-t-il lui-même un sens finalement ?<sup>35</sup> Notons pourtant que S. Thomas lui-même, dans son traité des noms divins, s'interroge aussi sur le sens, la portée et la valeur du mot « Dieu »<sup>36</sup>. Ces questions débordent sans doute le problème de l'analogie, puisqu'il ne s'agit plus ici d'un nom commun au Créateur et à la créature. Elles demeurent cependant dans la ligne de la tradition dionysienne<sup>37</sup>. Et elles se terminent justement par la question du terme le plus propre — Celui-qui-est — pour désigner Dieu, ce qui laisse déjà supposer qu'il pourrait y avoir quelque chose d'impropre et de symbolique dans le mot « Dieu » lui-même<sup>38</sup>.

### *L'Être suprême, symbole de l'absolu transcendant*

L'affirmation du caractère symbolique de « Dieu » s'inscrit dans la ligne de la protestation de Tillich pour la transcendance de l'absolu, l'être-même, contre tout ce qui pourrait le rabaisser au niveau du fini, en faisant de lui « un être » parmi les autres. Or c'est bien ce qui arrive effectivement quand on conçoit Dieu comme l'Être suprême. On a beau lui donner le premier rang, le considérer comme le premier des êtres, on l'inclut toujours par là dans la série des êtres. Ainsi, tous les superlatifs qu'on peut lui attribuer ne réussissent alors qu'à le diminuer au niveau de la finitude<sup>39</sup>. Cette conception de Dieu comme l'Être suprême n'est pas non plus purement hypothétique. C'est bien là, selon Tillich, la conception du théisme traditionnel. Plus fondamentalement encore, c'est la conception courante de Dieu dans toute religion, polythéiste ou monothéiste. Une simple description phénoménologique de l'objet de toute religion nous donnera en effet cette définition approximative : les dieux — et Dieu lui-même — sont des êtres plus élevés que les autres en puissance, en bonté, en importance, avec qui les hommes entrent en relation personnelle de type tout spécial<sup>40</sup>.

Devant ce fait de la conception religieuse traditionnelle de Dieu, l'attitude de Tillich n'est pas celle de l'iconoclaste. Il n'a pas du tout l'intention de détruire cette image de l'Être suprême pour lui en substituer une autre plus adéquate. Il nous invite tout simplement à en reconnaître le caractère et la valeur symbolique. Car il ne s'agit

35. Cf. J. MACQUARRIE, *God-Talk*, p. 213.

36. S. THOMAS, Ia, q. 13, aa. 8-11.

37. Cf. S. THOMAS, *In De Divinis Nominibus*, c. XII, lect. 1.

38. S. THOMAS, Ia, q. 13, a. 11.

39. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 235 (*Théologie systématique*, t. II, p. 149).

40. *Ibid.*, pp. 211-212 (*ibid.*, p. 106).

toujours là que d'une représentation de l'absolu transcendant, une représentation qui nous renvoie au-delà d'elle-même, un véritable symbole donc<sup>41</sup>.

Effectivement, nous sommes ici en présence du cas type d'un symbole de niveau transcendant, dont la matière est une pure représentation de l'esprit. En ce sens, on peut donc dire avec Rowe que le Dieu des religions et du théisme traditionnel est un être purement imaginaire, qu'il ne se trouve rien de tel dans la réalité<sup>42</sup>. Mais cela signifie tout simplement que notre conception de Dieu est une représentation symbolique et non pas l'exacte définition d'une réalité existante. En d'autres termes, il y a bien une réalité qui correspond à notre idée de Dieu, et celle-ci nous y renvoie ; mais cette réalité n'est pas l'exact équivalent de notre représentation religieuse, elle la dépasse infiniment.

Voilà pourquoi aussi Tillich rejettera toujours comme vaine et absurde toute question sur l'existence de Dieu, pour autant du moins qu'une telle question suppose qu'on prend à la lettre la représentation de Dieu comme Être suprême et qu'on se demande si cet Être existe effectivement dans la réalité extra-mentale. Ce serait là, on le voit, manquer complètement le sens symbolique de l'expression « Dieu ». Ainsi, vouloir démontrer Dieu en ce sens serait plus impie encore que le nier, car ce serait le réduire à l'état d'objet et de chose. D'où la fonction purificatrice de l'athéisme. Tillich parlera même ici d'un athéisme immanent à toute religion authentique, qui se refuse à toute objectivation de Dieu et qui reconnaît les représentations pour ce qu'elles sont, pour les symboles de l'absolu transcendant<sup>43</sup>.

La vraie question n'est donc pas celle de l'existence de « Dieu ». C'est plutôt celle de la représentation la plus adéquate, la moins idolâtrique. Mais c'est aussi et surtout celle de la réalité à laquelle réfère la représentation symbolique de « Dieu ». Et c'est ici que Tillich défend la réalité objective des représentations religieuses, à l'encontre des théories de la projection d'inspiration psychanalytique. Celles-ci expliquent en effet ces représentations comme de simples projections des désirs et pulsions de l'inconscient. Qu'il y ait projection d'éléments de l'inconscient dans les représentations religieuses, Tillich l'admet volontiers. Mais ces représentations n'en sont pas pour autant de simples expressions de l'inconscient. Prolongeant l'analogie de la projection, Tillich fait voir ici la distinction entre la projection et l'écran ou le fond sur lequel elle se produit. C'est en somme la distinction entre la matière de la représentation et sa signification transcendante<sup>44</sup>.

C'est sur l'arrière-plan de cette discussion qu'il faut comprendre la question que pose ici explicitement Tillich. Si « Dieu » est un symbole, qu'est-ce qu'il symbolise, à quelle autre réalité réfère-t-il : « *A symbol for what ?* » Et il répond sans plus : « *God is symbol for God* »<sup>45</sup>. Ce qui signifie immédiatement que Dieu n'est pas tout

41. P. TILLICH, « The Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), pp. 26-27 (*Aux frontières...*, p. 160).

42. W. L. ROWE, *Religious Symbols and God*, pp. 151-152.

43. P. TILLICH, « The Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), p. 27 (*Aux frontières...*, pp. 160-161) ; *Dynamics of Faith*, p. 47 (*Dynamique de la foi*, p. 62).

44. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, p. 212 (*Théologie systématique*, t. II, pp. 107-108). Voir là-dessus le commentaire très pertinent de W. L. ROWE, *op. cit.*, pp. 163-164.

45. P. TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 46 (*Dynamique de la foi*, p. 61).

simplement le symbole de l'Homme ; il réfère vraiment à ce qui transcende l'homme absolument. Ce n'est pas le symbole des profondeurs de l'homme, mais vraiment celui des profondeurs de Dieu. Mais la formule : « Dieu symbole de Dieu » introduit aussi à cette autre : « Dieu au-delà de Dieu », popularisée par la finale de l'ouvrage désormais classique de Tillich : *Le courage d'être*. Il s'agit encore là évidemment de la distinction entre la représentation symbolique et sa signification transcendante. Le Dieu du théisme traditionnel, l'Être suprême, voilà le symbole. Le Dieu au-delà du Dieu du théisme, voilà bien la réalité transcendante à laquelle réfère notre symbole de Dieu <sup>46</sup>.

### *Double élément dans l'idée vivante de Dieu*

Cette distinction entre Dieu comme symbole et Dieu symbolisé nous conduit à cette autre affirmation de Tillich, souvent rappelée dans ce contexte, que le mot « Dieu » comporte une double signification : l'idée d'un Être suprême d'abord, mais aussi celle du transcendant absolu, de la réalité ultime. Le premier élément est l'objet immédiat de la conscience religieuse. Mais la conscience religieuse authentique perçoit aussi qu'il ne s'agit là que d'une représentation symbolique, et par l'intermédiaire de celle-ci elle s'oriente vers la réalité transcendante ainsi représentée. Le mot « Dieu » a donc cette caractéristique de transcender son propre contenu conceptuel <sup>47</sup>. Ce qui signifie tout simplement qu'il s'agit là d'un terme symbolique. Et par conséquent, la distinction qu'on vient de voir n'est rien d'autre non plus que celle qu'on retrouve dans tout symbole entre sa matière symbolique et sa signification transcendante <sup>48</sup>.

Nous avons déjà fait le parallèle entre cette distinction de Tillich et celle proposée par S. Thomas entre le *modus significandi* et la *res significata*. Il s'applique encore ici. Le premier élément de la signification, la matière symbolique, doit être nié en raison de son inadéquation, de son mode impropre ; mais le second doit être affirmé, puisque « l'acte de religion signifie bien réellement ce à quoi il réfère ». Il y a donc impropriété quant au mode de la représentation et propriété quant à la réalité représentée. Ce qu'exprime ici Tillich de façon équivalente, quand il affirme qu'un élément de la signification est symbolique et figuratif, alors que l'autre ne l'est pas.

Le texte que nous venons d'analyser parlait d'un double élément « dans l'idée vivante de Dieu ». Cela nous reporte à un autre passage, de la *Théologie Systématique* cette fois, où Tillich procède à une description phénoménologique de l'expérience religieuse comme expérience de la préoccupation ultime (*ultimate concern*). Il reconnaît là aussi « une tension interne inéluctable dans l'idée de Dieu ». C'est la tension, le conflit, entre l'aspect concret et l'aspect ultime de la préoccupation ultime. Impossible, en effet, d'être préoccupé, saisi, si ce n'est par quelque chose qu'on

---

46. P. TILlich, « Theology and Symbolism », dans *Religious Symbolism*, éd. par F. E. Johnson, New York, Harper and Bro., 1955, p. 114 : « The God of traditional theism is a symbol for the God beyond the God of theism. »

47. P. TILlich, « The Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), pp. 27-28 (*Aux frontières...*, p. 161).

48. P. TILlich, « Theology and Symbolism », dans *Religious Symbolism*, p. 114 : « The God Who is really God is the abyss of the symbolic material which we apply to Him. »

rencontre de façon concrète. D'autre part, la préoccupation ultime doit être préoccupation de la réalité ultime, qui transcende par conséquent tout le domaine du fini et du concret<sup>49</sup>. Or la doctrine du symbolisme religieux chez Tillich répond exactement à cette problématique de la préoccupation ultime<sup>50</sup>. Nous avons déjà vu, en effet, que la fonction du symbole consiste précisément à conférer un caractère perceptible, objectif et concret à ce qui est de soi essentiellement invisible, idéal et transcendant<sup>51</sup>. On ne sera donc pas surpris de voir Tillich reprendre sa distinction des deux éléments, symbolique et non-symbolique, de la notion de Dieu, en les caractérisant cette fois comme le concret et l'ultime. L'image concrète est symbolique pour autant qu'elle renvoie au-delà d'elle-même. Quant à la réalité ultime représentée et visée par cette image, elle est l'au-delà, le transcendant lui-même. Elle constitue par conséquent l'élément non-symbolique dans l'idée vivante de Dieu<sup>52</sup>.

C'est ici que se pose, pour Tillich, la question du caractère personnel de Dieu, et c'est dans ce contexte qu'elle peut trouver une solution adéquate. La personne individuelle est l'être le plus concret qui soit. C'est donc elle qui fera l'objet de la préoccupation, de la relation la plus profonde, celle de l'amour<sup>53</sup>. Or telle est précisément la relation de religion, la relation la plus personnelle qui soit : aimer Dieu de tout son cœur, par-dessus tout. Pour être l'objet d'une telle relation, Dieu doit être rencontré comme être concret personnel, il doit être rencontré comme « Tu » par le « Moi » le plus profond et intime. Mais d'autre part cet amour qui constitue le fond de la religion doit être un amour absolu. L'objet de cet amour doit donc être lui-même absolu, infini. Par conséquent, il doit transcender toutes les polarités de la structure de l'être : transcender la composition, la division du sujet et de l'objet, et partant celle du « je » et du « tu ». Nous retrouvons par là les deux éléments de notre idée vivante, religieuse, de Dieu : l'élément concret, personnel, symbolique, qui renvoie lui-même à l'élément ultime, transcendant, trans-personnel<sup>54</sup>.

#### *L'élément non-symbolique : l'être-même*

Il nous reste ici un dernier texte à analyser, qui marque, croyons-nous, une évolution importante dans la pensée de Tillich. Il s'agit toujours du double élément constitutif de notre idée de Dieu. L'élément symbolique consiste toujours aussi dans l'image de l'Être suprême. Mais l'élément non-symbolique est précisé, déterminé davantage. Tillich ne le caractérise plus tout simplement comme l'ultime, l'inconditionnel, le transcendant. Il a pris plus vivement conscience depuis qu'il doit y avoir une affirmation non-symbolique à la base du discours théologique : c'est l'affirmation que Dieu est l'être-même. Tel sera aussi l'élément non-symbolique dans notre idée de

49. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 211 (*Théologie systématique*, pp. 105-106).

50. Cf. J. RICHARD, « Introduction à la doctrine du symbolisme religieux chez Paul Tillich », dans *Laval Théol. Phil.*, 29 (1973), pp. 44-46.

51. Cf. *supra*, note 15.

52. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 46 (*Dynamique de la foi*, pp. 61-62).

53. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 211 (*Théologie systématique*, t. II, pp. 105-106).

54. P. TILlich, *Theology of Culture*, pp. 61-62 (*Théologie de la culture*, pp. 117-118).

Dieu. On pourra désormais l'indiquer plus précisément en disant que c'est l'être-même<sup>55</sup>.

Rowe pose ici deux questions pertinentes<sup>56</sup>. D'abord, lorsque le simple croyant prononce le nom de Dieu, est-ce bien là ce qu'il entend : l'être-même ? Cette notion de « l'être-même » serait-elle alors un concept philosophique, bien distinct de l'idée religieuse de « Dieu » ? La réponse à cette seconde question ne fait pas de doute. Il est bien évident, en effet, qu'il s'agit là pour Tillich d'un double élément de la signification de « Dieu », d'une double dimension dans notre idée de Dieu. L'idée religieuse de Dieu, nous l'avons vu, comporte elle-même cette double dimension : la dimension concrète, empirique, et la dimension ultime, transcendante. Lorsque Tillich parle de Dieu comme de l'être-même, c'est donc à cette dimension transcendante de l'expérience et de la signification de Dieu qu'il réfère. Mais il interprète par là ontologiquement cette expérience religieuse contenue bien réellement dans la signification du mot « Dieu ». D'où la réponse à la première question. Quand le simple croyant prononce le nom de Dieu, il se représente immédiatement un objet, l'Être suprême. Mais si son expérience religieuse est authentique, il sait aussi que ce n'est là qu'une représentation ; du moins, son acte de foi dépasse-t-il cette représentation concrète pour atteindre l'absolu transcendant. Il pourra sans doute n'avoir aucune idée précise de cet absolu. Il reste que c'est là pour lui une dimension bien réelle de la signification du mot « Dieu » qu'il prononce dans la foi. Car lorsqu'il prononce ainsi le nom divin, l'absolu transcendant est au moins connoté indirectement avec l'image concrète qui le représente. Tillich ne fait donc pas autre chose ici qu'identifier cet absolu visé confusément dans la foi et connoté indirectement dans la signification de Dieu. Et il le fait justement en identifiant ce terme ultime de l'intention religieuse au terme ultime de la recherche ontologique, l'être-même.

À ce point cependant, la question revient, plus urgente encore. Car dans la conscience religieuse du croyant, la réalité ultime n'est visée qu'*indirectement* par l'intermédiaire d'une représentation figurative, et que *négativement* dans l'idée plus ou moins confuse qu'il ne s'agit là que d'une représentation. En somme, cette réalité ultime absolue, est alors visée, saisie et exprimée de façon symbolique. La double dimension de la signification du mot « Dieu » correspond vraiment alors à la double dimension du symbole : la signification immédiate, empirique, littérale, et la signification indirecte, transcendante, spécifiquement symbolique. Mais lorsque Tillich identifie cet élément transcendant de la signification de Dieu comme étant l'être-même, entend-il vraiment exprimer *directement* et *positivement* l'au-delà visé par la représentation figurative du simple croyant ? On aurait alors une expression directe, conceptuelle, non-symbolique de l'absolu transcendant, bien distincte par conséquent de l'expression indirecte et symbolique qu'en a le croyant. On pourrait

55. *Ibid.*, p. 61 : « The basic symbol on the transcendent level would be God himself. But we cannot simply say that God is a symbol. We must always say two things about him : we must say that there is a non-symbolic element in our image of God — namely, that he is ultimate reality, being itself, ground of being, power of being ; and the other, that he is the highest being in which everything that we have does exist in the most perfect way. If we say this we have in our mind the image of a highest being, a being with the characteristics of highest perfection. That means we have a symbol for that which is not symbolic in the idea of God — namely, "Being Itself". »

56. W. L. ROWE, *op. cit.*, pp. 31-32, 172-176.

dire alors qu'il s'agit là d'une traduction en clair de ce que veut dire le croyant quand il se représente l'image de l'Être suprême. Mais il faudrait avouer du même coup qu'il s'agit là d'une expression philosophique de ce qu'exprime la religion de façon symbolique, puisque tel est bien le mode d'expression de la religion. Serait-ce à dire qu'une même réalité ultime fait l'objet et de l'ontologie et de la religion? Et si oui, est-ce sous le même rapport qu'elle est atteinte selon ces deux dimensions de l'esprit humain? Et puis, « Dieu » n'est-il pas l'expression religieuse de cette réalité ultime; n'exprime-t-il pas cet absolu transcendant en tant qu'objet de l'expérience religieuse? Ne devrait-on pas alors lui reconnaître sans plus une signification vraiment symbolique?

Mais la question fondamentale ici demeure toujours celle-ci: la réalité ultime peut-elle être exprimée autrement que de façon symbolique? Comment entendre alors cette affirmation de Tillich, qu'il y a un élément non-symbolique dans notre idée de Dieu, savoir l'être-même? Il ne veut sûrement pas dire qu'il s'agit là d'une définition conceptuelle de la réalité ultime: ce serait retomber dans l'objectivation de Dieu; ce serait ramener le transcendant à la limite du fini. Ce n'est sûrement pas son intention non plus de proposer une expression non-symbolique du transcendant qui pourrait remplacer avantageusement l'expression symbolique de l'expérience religieuse. Car il dit bien qu'il s'agit d'un élément non-symbolique « dans l'idée de Dieu », « dans notre image de Dieu ». Or il s'agit vraisemblablement ici, comme ailleurs chez Tillich, de l'idée vivante et de l'image religieuse de Dieu, le mot « Dieu » étant lui-même pour Tillich un terme du vocabulaire religieux. De plus, il semble bien que dans cette idée de Dieu l'élément non-symbolique est absolument inséparable de l'élément symbolique. Il ne s'agit donc pas d'une expression purement conceptuelle de l'ultime, sans aucun substrat symbolique. Quant à la question du sens précis où Tillich peut parler de l'être-même comme d'un élément non-symbolique dans l'idée de Dieu, nous en différons la discussion pour l'instant, car nous la retrouverons dans une étude ultérieure portant sur le problème de la seule affirmation non-symbolique sur Dieu.

### *L'être de Dieu chez Tillich et S. Thomas*

Si nous voulons maintenant établir une comparaison entre Tillich et S. Thomas sur cette question de la signification symbolique de « Dieu », il est clair que nous devons remonter jusqu'au fondement ontologique de leur interprétation du nom divin. Macquarrie laisse ici poindre le soupçon que la différence ontologique n'aurait pas été perçue avec autant d'acuité par S. Thomas, de sorte que certaines de ses expressions pourraient prêter à confusion et laisser croire que Dieu n'est qu'un autre être, bien que d'un ordre différent, plutôt que l'être-même. Cette confusion serait particulièrement manifeste dans le développement de ses preuves de l'existence de Dieu<sup>57</sup>. Tillich lui-même se montre ici plus conciliant. Bien des théologiens, croit-il, — et sans doute S. Thomas lui-même — ont parlé de l'Être suprême, tout en le concevant effectivement comme l'absolu et en sauvegardant par là la différence ontologique entre l'être-même et tout être particulier<sup>58</sup>. Ce qu'il dit un peu plus bas de

57. J. MACQUARRIE, *God-Talk*, p. 223.

58. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, p. 235 (*Théologie systématique*, t. II, p. 149).

la cause première nous concerne encore directement ici, puisqu'il s'agit d'une expression typiquement thomiste, utilisée pour exprimer la relation de l'être-même aux être finis, tout particulièrement dans le contexte des preuves de Dieu<sup>59</sup>. En soi, concevoir Dieu comme cause, c'est l'inclure par le fait même dans la série des causes et des effets. Mais s'il est appelé cause *première*, c'est précisément pour le dégager de cette série, pour l'élever dans un ordre transcendant. Le qualificatif « première » fonctionne donc ici comme correctif pour exclure le sens littéral et faire entendre la causalité comme symbole<sup>60</sup>. On pourrait appliquer le même raisonnement à l'expression « Être suprême » — *primum ens*, dans les termes mêmes de S. Thomas. Concevoir Dieu comme un être, ce serait sans doute l'inclure dans la série des êtres finis. Mais on peut fort bien supposer que le qualificatif « suprême » (*primum*) confère encore ici une valeur symbolique à l'expression, pour lui permettre de signifier symboliquement l'absolu transcendant.

Il semble donc que S. Thomas sauvegarde tout aussi bien que Tillich la différence ontologique et partant la transcendance même de Dieu. Il faudrait plutôt chercher ailleurs, plus profondément encore, la différence entre les deux, qui semble bien être une différence d'ontologies, une différente conception de l'être. Cette différence apparaît assez manifestement quand Tillich propose comme équivalents de son expression « *being-itself* » les deux expressions scolastiques « *esse qua esse* » et « *esse ipsum* »<sup>61</sup>. Deux remarques s'imposent ici. D'abord ces deux dernières expressions ne sont sûrement pas équivalentes chez S. Thomas. La première (*esse qua esse*, l'être en tant qu'être) désigne l'objet de l'ontologie ; la seconde (*esse ipsum*, l'être par essence) indique celui de la théologie. Or quoi qu'il en soit des difficultés de la pensée d'Aristote sur ce sujet, l'interprétation de S. Thomas ne fait pas de doute. L'objet de l'ontologie, l'être en tant qu'être, c'est l'*ens commune* ; l'objet de la théologie, l'être par essence, c'est la cause universelle de l'être. Entre l'*esse ipsum* et l'*ens commune*, il y a donc le rapport, et partant toute la différence, de la cause à son effet propre<sup>62</sup>. L'autre remarque concerne l'objet de la théologie philosophique (*Philosophical Theology*, selon l'expression reçue dans l'école de Tillich). Il ne suffit pas de dire ici « *esse ipsum* ». L'expression traditionnelle, scolastique et thomiste, est plutôt « *esse ipsum per se subsistens* ». Car à la différence de Tillich, l'être-même est conçu par S. Thomas comme subsistant. Il subsiste cependant de façon absolue, sans les conditions et limites d'aucune puissance, sujet ou matière individuée. D'où l'expression « *per se subsistens* ».

On retrouve donc aussi chez S. Thomas une tension interne dans l'idée de Dieu. C'est la tension entre l'abstrait (*esse ipsum*) et le concret (*per se subsistens*). Cette distinction n'est pourtant pas, comme chez Tillich, la distinction de l'absolu et du conditionné, du transcendant et du particulier, de l'infini et du fini. Et partant cette

59. *Ibid.*, pp. 237-238 (*ibid.*, p. 153).

60. *Ibid.*, p. 238 : « In order to disengage the divine cause from the series of causes and effects, it is called the first cause, the absolute beginning. What this means is that the category of causality is being denied while it is being used. In other words, causality is being used not as a category but as a symbol. »

61. P. TILlich, *Theology of Culture*, p. 61 : « We can call it "Being Itself", *esse qua esse, esse ipsum*, as the scholastics did. »

62. S. THOMAS, *In Metaphysicam Aristotelis, Prooemium*.

distinction n'est pas celle du non-symbolique et du symbolique. Car de part et d'autre toute condition délimitante est exclue par les qualificatifs « *ipsum* » et « *per se* ». Le mode impropre de signifier se retrouve pourtant encore ici. Non pas cependant exactement là où le perçoit Tillich. Non pas dans le concret plutôt que dans l'abstrait, mais dans la distinction même entre la forme abstraite (*esse*) et concrète (*ens*) du mot. C'est ce que nous avons montré dans l'article précédent, en concluant que les deux formes sont également inadéquates et impropres en tant que modes de signifier<sup>63</sup>.

Cela vaut pour la double forme, abstraite et concrète, de tous les vocables attribués à Dieu : vie-vivant, vérité-vrai, bonté-bon, etc. Parmi tous ces noms qui peuvent le désigner, il en est un cependant qui, selon S. Thomas, lui est tout particulièrement propre. C'est le nom de la révélation mosaïque, « Celui-qui-est ». Et il est le plus approprié précisément parce que Dieu se trouve alors désigné comme être sans plus, sans autre détermination<sup>64</sup>. La doctrine de S. Thomas se rapproche donc ici beaucoup de celle de Tillich. Notons pourtant qu'il ne s'agit pas alors d'un élément non-symbolique dans la signification même de « Dieu » ; il s'agit plutôt d'un autre nom, « Celui-qui-est », plus approprié encore que celui de « Dieu »<sup>65</sup>.

On retrouve cependant, chez S. Thomas lui-même, comme une amorce de la distinction proposée par Tillich entre les deux niveaux de signification du mot « Dieu », ou tout simplement entre les deux éléments de notre idée de Dieu. C'est la distinction entre la signification étymologique (*id a quo imponitur nomen ad significandum*) et sa signification actuelle, réelle (*id ad quod significandum nomen imponitur*). La première est d'ordinaire plus superficielle ; elle se rapporte aux propriétés ou opérations de la chose signifiée. La seconde est plus profonde ; elle réfère à la substance même du signifié<sup>66</sup>. Dans le cas du mot « Dieu », la signification étymologique, d'après la tradition de l'Aréopagite et du Damascène, se rapporte à l'action providentielle de Dieu dans le monde. Mais selon sa signification actuelle et réelle, le mot « Dieu » réfère bien à l'essence divine elle-même<sup>67</sup>. Il s'agit ici immédiatement, on le voit, de la distinction entre l'aspect fonctionnel et l'aspect ontologique de la signification de « Dieu ». C'est la distinction entre son être-pour-nous et son être-en-soi. Mais cette distinction n'est pas sans rappeler — et appeler — celle de Tillich. Le premier élément de la signification est en effet plus manifeste et plus concret ; c'est là ce que se représentent spontanément tous ceux qui parlent de Dieu. Quand au second élément, représenté par le premier, c'est le mystère absolu de l'essence divine. Or nous savons aussi que pour S. Thomas ce mystère de l'essence divine est celui de l'être-même, avec lequel elle s'identifie.

63. J. RICHARD, « Analogie et symbolisme chez saint Thomas », dans *Laval Théol. Phil.*, 30 (1974), pp. 387-388.

64. Cf. *ibid.*, p. 386.

65. S. THOMAS, Ia, q. 13, a. 11, ad 1 : « Dicendum quod hoc nomen "Qui est" est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen "Deus"... »

66. S. THOMAS, Ia, q. 13, a. 8.

67. *Ibid.* : « Hoc nomen "Deus" est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia... Ex hac autem operatione hoc nomen "Deus" assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam. » Cf. *In De Divinis Nominibus*, c. XII, lect 1 ; (Marietti, 1950), n. 948.

#### 4. LA DÉNOMINATION SYMBOLIQUE DE DIEU

En passant à la seconde catégorie des symboles du niveau transcendant, nous rejoignons exactement la problématique des traités classiques sur les noms divins. Il s'agit ici en effet des attributs de Dieu, de tout ce que nous disons de lui<sup>68</sup>. Tels sont précisément les « noms divins » de la théologie classique : les noms dits de Dieu (*nomina dicta de Deo*), tout ce que nous disons de lui (*ea quae de Deo dicuntur*). C'est donc bien directement le problème du langage théologique qui se trouve abordé ici, comme l'observe judicieusement Rowe<sup>69</sup>. Et cette problématique des noms divins est aussi celle dans laquelle s'élabore la doctrine classique de l'analogie, puisqu'il s'agit des noms qui sont dits de la créature et de Dieu, comme nous le verrons immédiatement.

##### *La matière symbolique des noms divins*

Il importe en effet d'analyser d'abord ici la matière symbolique de ces attributs ou noms divins. Quel genre d'attributs sont utilisés ? D'où proviennent-ils ? À quel secteur de la réalité créée sont-ils empruntés ? On pourrait dire encore, en termes scolastiques, qu'il s'agit de déterminer le *id a quo imponitur nomen ad significandum*.

Tillich énumère ici à titre d'exemples quelques attributs qu'on retrouve le plus fréquemment dans tout discours religieux : l'amour, la miséricorde, la force, l'omniscience, l'omniprésence, la toute-puissance. Et il ajoute que ces attributs proviennent de qualités dont nous faisons nous-mêmes l'expérience<sup>70</sup>. Ainsi, quand nous disons Dieu tout-puissant, c'est notre propre expérience humaine du pouvoir que nous utilisons pour la lui appliquer<sup>71</sup>.

On pourra donc désigner Dieu à partir de toutes les réalités créées, qu'elles appartiennent au domaine simplement organique ou même inorganique, mais le discours religieux privilégie de façon toute spéciale les noms divins provenant de qualités humaines, puisque Dieu s'y trouve représenté comme un être personnel<sup>72</sup>. Dans une réponse à Weigel, Tillich insiste sur ce fait que tout être fini n'exprime pas Dieu de la même façon. Il y a une grande différence par exemple entre l'homme et le simple caillou comme matière du symbole religieux. C'est que Dieu n'est pas manifesté dans tout être fini de la même façon. Il se manifeste selon sa nature la plus intime chez l'homme, non pas dans le caillou<sup>73</sup>. Tillich revient sur cette question à propos de la vérité des symboles religieux. Car il s'agit encore ici de la convenance du symbole, de sa capacité d'exprimer l'absolu auquel il réfère. Le critère de la vérité du symbole religieux est alors précisément la valeur de sa matière symbolique. Un

---

68. P. TILlich, *Theology of Culture*, p. 62 : « The second is the qualities, the attributes of God, whatever you say about him... »

69. W. L. ROWE, *op. cit.*, p. 180.

70. P. TILlich, *Theology of Culture*, p. 62 : « Those attributes of God are taken from experienced qualities we have ourselves. »

71. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 47 (*Dynamique de la foi*, p. 63).

72. P. TILlich, « The Meaning... », dans *Religious Experience and Truth*, p. 8 (*Aux frontières...*, p. 175).

73. « Professor Tillich Replies », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 55. Cf. G. F. McLEAN, *ibid.*, pp. 229-230.

symbole religieux sera donc d'autant plus valable que sa matière symbolique proviendra du domaine de la personnalité humaine. Et cela, parce qu'en l'homme seulement toutes les dimensions de la réalité se trouvent réunies<sup>74</sup>.

À propos de la matière du symbolisme religieux toujours, notons finalement qu'en énumérant certains exemples d'attributs divins, Tillich souligne parfois de façon spéciale la triade : pouvoir, amour et justice<sup>75</sup>. Or cette triade nous réfère directement au sujet d'une série de conférences où il procède à une analyse ontologique de ces trois concepts en montrant leur racine commune dans la nature de l'être-même<sup>76</sup>. Il suffit pour le moment de noter cette référence ; nous y reviendrons quand il sera question de la valeur analogique et ontologique — *analogia entis* — des noms divins chez Tillich.

### *Signification symbolique des noms divins*

Voilà donc le matériel qu'utilise la religion dans son discours sur Dieu. La thèse de Tillich sera maintenant que tous ces noms sont attribués à Dieu au sens symbolique, c'est-à-dire selon une signification transcendante par rapport à leur sens littéral. La réalité à laquelle réfèrent ces noms divins transcende infiniment leur sens littéral<sup>77</sup>. Car ils proviennent du domaine de l'expérience humaine (*id a quo imponitur nomen ad significandum*), et ils sont appliqués à ce qui transcende tout le contenu de cette expérience (*id ad quod significandum nomen imponitur*)<sup>78</sup>.

À l'appui de cette thèse de la dénomination symbolique de Dieu, on note d'abord chez Tillich un argument *ab absurdo*. Appliquer à Dieu tous ces attributs au sens littéral, c'est tomber dans une infinité d'absurdités, c'est discréditer par là tout discours religieux, et finalement la religion elle-même<sup>79</sup>. Voyons l'exemple concret qu'il nous propose ici, celui de la toute-puissance divine. Concevoir Dieu tout-puissant au sens littéral, c'est le concevoir comme un être supérieur qui peut faire tout ce qu'il lui plaît<sup>80</sup>. Cela implique qu'il y a quantité de choses qu'il ne veut pas faire, et nous sommes dès lors acculés à l'absurde<sup>81</sup>. On se rappelle, en effet, le problème classique de la théodicée : comment un Dieu tout-puissant et infiniment bon peut-il permettre le mal ?<sup>82</sup> On ne sortira sûrement pas de cette impasse tant qu'on persistera à entendre au sens littéral cette toute-puissance et cet amour infini de Dieu, comme s'il s'agissait d'un super grand-papa.

74. P. TILlich, « The Meaning... », dans *Relig. Exper. and Truth.*, pp. 10-11 (*Aux frontières...*, pp. 177-178).

75. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 47 : « All the qualities we attribute to him, power, love, justice, are taken from finite experiences... »

76. P. TILlich, *Love, Power, and Justice, Ontological Analyses and Ethical Applications*, Oxford University Press, 1969 (1<sup>re</sup> éd. en 1954).

77. P. TILlich, « The Meaning... », dans *Relig. Exper. and Truth*, p. 7 (*Aux frontières...*, pp. 174-175).

78. *Ibid.*, p. 8 (*ibid.*, p. 175).

79. P. TILlich, *Theology of Culture*, p. 62 (*Théologie de la culture*, p. 118).

80. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 47 (*Dynamique de la foi*, p. 63).

81. P. TILlich, *Love, Power, and Justice*, p. 110 (*Amour, pouvoir et justice, Analyses ontologiques et applications éthiques*, trad. de Th. Junker, Paris, P.U.F., 1964, p. 69).

82. *Ibid.*, p. 112 (*ibid.*, p. 70).

Quant à la raison positive et fondamentale de cette doctrine de la dénomination symbolique de Dieu, Rowe l'exprime ici bien clairement. Si tous les attributs divins doivent s'entendre au sens symbolique, c'est que selon leur acception première, au sens propre et littéral, ces noms désignent, décrivent *des* êtres, c'est-à-dire des réalités particulières soumises à la structure de l'être. Or, nous l'avons vu, le premier principe de Tillich en cette matière est que Dieu n'est pas *un* être, mais l'être-même. Tous les noms divins devront donc être utilisés en un sens second, dérivé et transcendant, soit symbolique<sup>83</sup>. En d'autres termes, tous les attributs divins sont symboliques, parce que ce sont immédiatement et directement les attributs de l'Être suprême, qui est lui-même le symbole de l'être-même. Que telle soit bien la pensée de Tillich, il est facile de le vérifier dans les textes auxquels nous nous sommes déjà référés, et qui l'expriment de différentes façons. Les attributs divins sont comme des déterminations de la nature divine : ce qui suppose que Dieu est alors conçu comme un objet, i.e. comme un être susceptible de certaines qualités<sup>84</sup>. Le langage religieux pose d'abord un être supérieur, auquel il attribue ensuite certaines déterminations<sup>85</sup>. Dans le cas plus particulier de la toute-puissance divine, tout se passe comme si on décrivait un être supérieur qui peut faire tout ce qu'il lui plaît, ce qui évidemment ne doit pas s'entendre au sens littéral<sup>86</sup>. Quant aux absurdités résultant d'une interprétation littérale des attributs divins et qui compromettent la religion, elles proviennent elles-mêmes d'une fausse interprétation radicale de « Dieu » comme une personne ou un être plus ou moins différent des autres. Voilà la source de nombreuses confusions dans la doctrine de Dieu et de nombreuses faiblesses apologétiques qui détruisent l'expérience religieuse en voulant la défendre<sup>87</sup>.

### *Noms divins, structure de l'être et fondement de l'être*

Les attributs divins sont donc des qualificatifs empruntés à notre expérience personnelle, qui désignent immédiatement, de par leur signification première, des êtres soumis à la structure de l'être. Explicitons maintenant un peu mieux ce dernier point, capital dans la pensée de Tillich. C'est là en effet l'intuition fondamentale de Tillich, que tout notre langage religieux est emprunté à la structure de l'être, et transféré symboliquement pour exprimer l'au-delà, le fondement de cette structure ontologique. Parmi ces parties intégrantes de la structure de l'être, on pense tout d'abord aux catégories, comme la substance (individuelle), la cause (action) et l'effet (passion), le temps et l'espace. Quand le discours religieux représente Dieu concrètement comme un être, il utilise toutes ces catégories pour le décrire. C'est à l'une ou l'autre de ces catégories qu'appartiennent finalement chacun des attributs que nous lui conférons. Mais ce sont là essentiellement les catégories de la finitude. Prises au sens

83. W. L. ROWE, *Religious Symbols and God*, pp. 177-178.

84. P. TILlich, « The Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), p. 28 : « The second group of objective religious symbols has to do with characterizations of the nature and actions of God. Here God is presupposed as an object. »

85. P. TILlich, « The Meaning... », dans *Relig. Exper. and Truth*, p. 8 (*Aux frontières...*, p. 175).

86. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 47 (*Dynamique de la foi*, p. 63).

87. P. TILlich, *Theology of Culture*, p. 61 (*Théologie de la Culture*, p. 117); *Systematic Theology*, vol. I, p. 235 (*Théologie systématique*, t. II, pp. 149-150).

littéral, elles ne peuvent donc exprimer qu'un être limité de toutes parts. Voilà pourquoi on doit nécessairement les entendre au sens symbolique<sup>88</sup>. Les catégories ne sont pourtant pas les seules constituantes de la structure ontologique. Tillich mentionne aussi les éléments ontologiques comme la dynamique et la forme, auxquels il rattache le mouvement (ou devenir) et le repos (ou l'être au sens statique). Il y a encore cet autre aspect de la structure ontologique marqué par la différence entre l'être essentiel et l'être existentiel, ou tout simplement entre l'essence et l'existence. Tillich soutiendra donc que ni l'être (au sens statique) ni le devenir, ni l'essence ni l'existence, ne peuvent être attribués à Dieu au sens littéral. Ils ne peuvent qu'y référer symboliquement, puisque l'être-même transcende toutes ces divisions bi-polaires, comme leur fondement commun et ultime. Autrement, on fait de l'absolu transcendant un être simplement plus élevé que les autres<sup>89</sup>.

Une attention plus spéciale doit être portée ici à ce que Tillich appelle la structure ontologique fondamentale, soit la structure sujet-objet de l'être, sur laquelle s'articulent les éléments ontologiques. À ce propos, Ford nous réfère à l'un des premiers essais de Tillich, où le caractère transcendant de l'inconditionné est fortement souligné, par rapport justement à cette structure sujet-objet de l'être. De par sa nature même, en effet, l'absolu transcende l'antithèse du sujet et de l'objet<sup>90</sup>. On ne peut l'identifier ni au sujet ni à l'objet, puisqu'il constitue lui-même le présupposé nécessaire pour toute distinction entre sujet et objet<sup>91</sup>. Or dans tout discours religieux, l'absolu est nécessairement objectivé: il devient par le fait même du discours le « ce dont on parle ». La polarité sujet-objet constitue en effet la structure, la forme même de toute proposition affirmative ou négative. Il en sera donc ainsi également dans le cas des affirmations religieuses, théologiques. Mais dans ce cas, la structure ou forme de la proposition est inadéquate; elle contredit même son contenu, l'absolu transcendant, qui ne peut être identifié à l'un ou l'autre terme de cette polarité<sup>92</sup>. C'est ce que Tillich appelle ici la forme paradoxale du langage religieux. C'est le paradoxe, l'incompatibilité, la contradiction entre la forme et le contenu du discours, où le contenu doit être affirmé, tandis que la forme est niée comme inadéquate<sup>93</sup>. Cette forme paradoxale, Tillich l'appellera plus tard la forme symbolique du langage religieux. Le langage symbolique comporte en effet ce même paradoxe, puisque sa signification littérale, empirique, est niée, tandis que la signification transcendante s'y trouve affirmée.

88. P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, p. 212 (*Théologie systématique*, t. II, p. 107). Cf. G. F. McLEAN, « Symbols and Analogy: Tillich and Thomas », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, pp. 231-232.

89. P. TILLICH, « The Meaning... », dans *Relig. Exper. and Truth*, p. 8 (*Aux frontières...*, pp. 175-176). Pour une description sommaire des différents niveaux de la structure ontologique, voir *Systematic Theology*, vol. I, pp. 164-166 (*Théologie systématique*, t. II, pp. 15-18).

90. P. TILLICH, « The Conquest of the Concept of Religion in the Philosophy of Religion », dans P. TILLICH, *What is Religion*, éd. par J. L. Adams, New York, Harper and Row, 1969, pp. 122-123: « ... by its nature the Unconditional stands beyond the antithesis of subject and object. »

91. *Ibid.*, p. 139: « ... the Unconditional is neither object nor subject, but rather the presupposition for every possible antithesis of subject and object. »

92. *Ibid.*, pp. 122-123, 138-139.

93. Cf. L. S. FORD, « The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols », dans *The Journal of Religion*, 46 (1966), p. 108.

### *Rapport avec la doctrine classique des noms divins*

Tillich semble bien rejoindre ici l'essentiel de la doctrine thomiste sur la dénomination propre de Dieu. Nous avons déjà analysé dans les textes de S. Thomas cette même distinction entre le contenu et la forme de la signification. L'absolu transcendant est bien le contenu exprimé, ou du moins visé par tout discours religieux. Mais la forme du langage restera toujours inadéquate par rapport à cette réalité transcendante qu'il veut signifier. Et cette inadéquation ou impropriété de tout discours humain sur Dieu se manifeste tout particulièrement dans le mode composite de la proposition, où le nom divin posé comme prédicat se distingue du sujet divin auquel on l'attribue<sup>94</sup>.

D'ailleurs, Tillich lui-même considère sa doctrine du symbolisme religieux non pas comme une revendication de la transcendance de Dieu contre la théologie traditionnelle, mais bien plutôt comme une reprise des intuitions profondes de cette théologie classique, sous une nouvelle forme plus contemporaine. C'est en ce sens qu'il y réfère fréquemment dans ses textes sur le symbolisme. Ainsi, la théologie classique a toujours soutenu que ce qui est désigné par les noms divins transcende infiniment leur sens littéral<sup>95</sup>. Pour exprimer ce passage du sens littéral au sens transcendant et symbolique, Tillich utilise même ici l'expression classique « *via eminentiae* »<sup>96</sup>. La voie symbolique qu'il propose recoupe donc exactement la voie d'éminence de la théologie traditionnelle, puisqu'il s'agit de part et d'autre d'une voie de la transcendance. Son accord fondamental avec la théologie classique et thomiste, Tillich le montre encore en se référant à la question plus particulière de la distinction des attributs divins<sup>97</sup>. La doctrine traditionnelle de l'identité réelle de toutes les perfections attribuées à Dieu montre bien, en effet, que notre discours religieux, qui en mentionne un grand nombre, ne peut être interprété au sens littéral. C'est vraiment un langage symbolique qui réfère au-delà de lui-même à l'Un parfaitement simple et identique en lui-même<sup>98</sup>. Nous l'avions déjà noté d'ailleurs dans notre analyse de la doctrine thomiste : la pluralité des vocables manifeste déjà par elle-même le mode impropre de signifier de tout discours humain sur Dieu<sup>99</sup>.

### *Controverse avec Hartshorne*

Ce dernier point est approfondi à l'occasion d'une controverse entre Hartshorne et Tillich. La thèse de Hartshorne est l'exacte antithèse de Tillich. Les conceptions ultimes et les catégories métaphysiques s'appliquent directement à Dieu, c'est-à-dire parfaitement, adéquatement, littéralement, tandis qu'elles ne conviennent à la

94. J. RICHARD, « Analogie et symbolisme chez saint Thomas », dans *Laval Théol. Phil.*, 30 (1974), pp. 387-388.

95. P. TILlich, « The Meaning... », dans *Relig. Exper. and Truth*, p. 7 (*Aux frontières...*, pp. 174-175).

96. *Ibid.*, p. 8 (*ibid.*, p. 175).

97. P. TILlich, « The Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), p. 28 : « The question concerning the reality and the real differentiation of the attributes of God likewise indicates that we are concerned with symbols here. »

98. P. TILlich, « Theology and Symbolism », dans *Religious Symbolism*, p. 114.

99. Cf. *supra*, note 94.

créature que de façon déficiente et inadéquate. C'est donc de la créature plutôt que de Dieu qu'il faut simultanément les affirmer et les nier<sup>100</sup>. Ainsi Dieu seul « connaît » — plus spécialement « nous connaît » — adéquatement, et donc littéralement, tandis que notre connaissance comporte toujours une part d'ignorance<sup>101</sup>. De même, la catégorie « substance » s'applique très littéralement à Dieu seul, car c'est à lui seul qu'elle convient de façon absolue, sans restriction, tandis qu'il faudra toujours ajouter la détermination « de façon déficiente » quand on la dira des individus créés<sup>102</sup>. Finalement, le concept même de « personne », dans sa teneur immédiate et littérale, convient beaucoup mieux à Dieu qu'à l'homme. Pourquoi ne pas dire alors que Dieu seul est littéralement une personne?<sup>103</sup> Et Hartshorne se réfère ici à la thèse de Barth : c'est parce que nous connaissons Dieu que nous pouvons concevoir ce qu'est la personnalité, de sorte que c'est plutôt notre compréhension de la personnalité humaine qui provient de la connaissance que nous avons de la personnalité divine<sup>104</sup>.

Tillich s'abstient de discuter ici les fondements métaphysiques de la thèse de Hartshorne : la philosophie du devenir (*Process Philosophy*), selon laquelle finalement Dieu devrait être conçu comme « *Process-itself* » plutôt que comme « *Being-itself* ». Il résume très bien par ailleurs l'essentiel de cette thèse : ce qui est imparfait et déficient chez l'homme se retrouve en Dieu de façon complète et parfaite ; des concepts comme la personnalité, ainsi que tous les autres concepts ontologiques, s'appliquent donc à l'homme *per posterius*, à partir de leur parfaite actualisation en Dieu, où ils sont d'abord (*per prius*) réalisés. La réponse de Tillich est simple et claire. Il admet bien la prémisse du raisonnement de Hartshorne, mais il s'oppose à sa conclusion. Il est bien vrai, en effet, que toutes les catégories et tous les éléments de la structure de l'être trouvent leur parfaite actualisation en Dieu, puisque cette structure est elle-même enracinée dans l'être-même qui la fonde. Mais cette parfaite actualisation signifie en fait leur négation en tant que concepts définis et déterminés. Car en tant que tels ils s'opposent les uns aux autres de façon bi-polaire, selon la structure ontologique fondamentale (soi-monde, sujet-objet). Or ils se retrouvent en Dieu sans cette opposition bi-polaire, puisque l'être-même transcende la structure sujet-objet de la réalité créée. Et c'est là le sens profond de la doctrine classique selon laquelle tous les attributs divins sont identiques en Dieu. On devra donc conclure que tous ces concepts se retrouvent en Dieu de façon bien différente, sans les distinctions qui les spécifient dans la structure de l'être. En somme, ils se retrouvent en Dieu de façon non-littérale et symbolique. Finalement, Tillich considère la thèse de Hartshorne comme l'exacte inversion de la doctrine classique de l'analogie<sup>105</sup>.

Cette discussion nous permet de situer Tillich plus exactement encore par rapport à S. Thomas. Nous avons déjà rencontré, en effet, chez S. Thomas lui-même, la problématique de Hartshorne : les noms divins désignant des perfections absolues ne

100. Ch. HARTSHORNE, « Tillich's Doctrine of God », dans *The Theology of Paul Tillich*, éd. par Ch. W. Kegley et R. W. Bretall, New York, The Macmillan Co., 1964, p. 191.

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

102. *Ibid.*, p. 172.

103. *Ibid.*, pp. 182-183.

104. *Ibid.*, p. 179.

105. P. TILLICH, « Reply to Interpretation and Criticism », dans *The Theology of Paul Tillich*, p. 334.

conviennent-ils pas plus proprement et littéralement à Dieu qu'aux créatures? La réponse de S. Thomas était alors qu'effectivement, quant à la réalité signifiée, ces noms conviennent à Dieu plus proprement encore (*magis proprie*) qu'à la créature; non pas cependant quant au mode de signifier, qui lui est approprié à la créature<sup>106</sup>. Cette distinction fait défaut chez Hartshorne, alors qu'elle semble bien implicite à la base de la réponse de Tillich. De même, dans notre analyse de la doctrine thomiste de la dénomination analogique de Dieu, nous avons dû distinguer l'ordre ontologique du réel et l'ordre logique de la signification des noms. Selon l'ordre ontologique, on doit dire que la perfection signifiée par le nom divin se trouve d'abord (*per prius*) en Dieu, par essence, et ensuite (*per posterius*) seulement, par participation, dans la créature. Mais l'ordre logique de la connaissance et de la dénomination est exactement l'inverse du premier. Car c'est la perfection créée qui est connue et dénommée d'abord, de sorte que Dieu est lui-même connu et nommé à partir de ses effets créés et non pas l'inverse<sup>107</sup>. Tillich a donc bien raison encore ici de dire que la doctrine classique de l'analogie se trouve inversée chez Hartshorne. Car effectivement, selon toute la tradition scolastique, c'est bien la signification théologique du langage qui est analogique; c'est Dieu qui est dit bon, vrai, juste, par analogie avec la créature, et non pas l'inverse. En somme, la thèse de Hartshorne suppose la doctrine barthienne et même platonicienne de l'origine divine de nos concepts et noms divins. Il en va tout autrement si toutes nos connaissances et concepts proviennent de la réalité créée, de la structure de l'être. Or c'est bien là la position commune de S. Thomas et de Tillich.

#### *Les noms divins, attributs de l'être-même*

Pour mieux situer Tillich par rapport à S. Thomas et à la tradition théologique qui s'en inspire, il nous faut maintenant revenir à l'aspect fondamental de sa doctrine : la différence ontologique et ses conséquences quant à la dénomination de Dieu. D'après Rowe, c'est là que réside la véritable originalité de Tillich, ce qui le distingue et l'oppose à la théologie classique. Traditionnellement, les théologiens considéraient Dieu comme un être infini, absolument parfait, acte pur, donc immatériel. En conséquence, ils distinguaient les noms divins qui comportent dans leur signification première des éléments matériels, et ceux qui se réfèrent plutôt à des propriétés ou activités purement spirituelles. Les premiers ne peuvent s'appliquer à Dieu qu'au sens symbolique, tandis que les autres, les noms de perfections absolues, lui conviennent en toute propriété. Dans ce dernier cas, on prendra toutefois la précaution de dire qu'ils lui conviennent au plus haut degré possible. Ainsi Dieu sera vraiment conçu comme l'être le plus parfait, l'Être suprême<sup>108</sup>. Chez Tillich, on ne retrouvera pas cette distinction : les noms de la seconde aussi bien que de la première catégorie ne peuvent toujours être dits de Dieu qu'au sens symbolique. C'est que pour lui la distinction fondamentale se situe ailleurs. C'est la différence ontologique entre l'être-même et les

---

106. J. RICHARD, « Analogie et symbolisme chez saint Thomas », dans *Laval Théol. Phil.*, 30 (1974), pp. 390-391.

107. *Ibid.*, p. 406.

108. W. L. ROWE, *Religious Symbols and God*, pp. 178-179.

êtres. Or tous ces noms des deux catégories distinguées par les anciens sont toujours des attributs propres aux êtres particuliers, non pas à l'être-même<sup>109</sup>.

Rowe exprime bien clairement par là l'opposition la plus apparente entre Tillich et S. Thomas. Mais en fait, tout n'est pas si simple. Il faut y voir de plus près. D'abord, il n'est pas exact de dire que S. Thomas conçoit Dieu comme « un être », sans plus. Nous avons déjà vu qu'il maintient à ce propos les deux pôles de l'abstrait et du concret : Dieu peut et doit être dit tout aussi bien l'être-même que l'Être premier. D'où la formule traditionnelle : *esse ipsum per se subsistens*. Nous avons vu aussi que pour répartir les noms symboliques et propres de Dieu, S. Thomas ne se contente plus de la distinction platonicienne — à laquelle Rowe fait ici allusion — entre le sensible et l'intelligible, le corporel et le spirituel. La différence se situe plutôt ailleurs : entre les noms de perfections déterminées, définies, limitées à tel genre ou espèce, et ceux désignant des perfections transcendant tout genre et espèce, possédant la même universalité que l'être-même<sup>110</sup>. On voit d'ailleurs aisément le rapport entre ces deux thèses. Les noms de perfections absolues, transcendantales, seront précisément ceux qui pourront être dits de l'être-même, dans toute son universalité. Ceux-là seuls seront susceptibles d'une application propre et analogique à Dieu.

Une question demeure cependant, qui se pose à l'occasion d'une certaine fluctuation qu'on peut observer chez S. Thomas entre ces deux acceptions de la perfection absolue, comme intelligible ou spirituelle, et comme transcendantale. Ainsi, Dieu peut être dit bon et vrai, pour autant qu'il est conçu comme un être concret, subsistant. Et on pourra dire tout aussi bien qu'il est la bonté et la vérité même, puisque ce sont là les attributs de l'être-même auquel Dieu s'identifie réellement. Mais S. Thomas dira aussi que Dieu est sage, juste et miséricordieux. Et là encore on utilisera tout aussi bien la forme abstraite : Dieu est la sagesse, la justice, la miséricorde même. Or une difficulté surgit ici du fait que ce sont là tout d'abord, selon leur sens immédiat du moins, des attributs spécifiques — bien que spirituels — de l'homme, et non pas ceux de l'être dans toute son universalité. De la pierre des champs, en effet, on ne dira pas qu'elle est sage, juste et miséricordieuse ; on pourra dire cependant que c'est une bonne et vraie pierre. Pourtant, identifier ainsi Dieu à la sagesse ou à la justice suppose bien que ces noms sont susceptibles aussi d'une application ontologique et transcendantale par rapport à l'espèce humaine comme telle. Car on n'identifierait pas Dieu à l'humanité ou à quelqu'autre espèce plus spirituelle de substances séparées. En somme, S. Thomas suppose que des noms comme la sagesse, la justice et la miséricorde peuvent entrer dans le jeu de l'*analogia entis*, et revêtir ainsi une valeur ontologique et transcendantale ; mais il s'en explique très peu dans ce contexte de la doctrine des noms divins.

On voit mieux par là où se situe la différence fondamentale entre Tillich et S. Thomas. Car pour Tillich, tous ces noms divins — amour, pouvoir, justice, etc. — sont des attributs spécifiquement humains, tirés de notre expérience humaine, qui ne peuvent donc être appliqués à Dieu que de façon symbolique, tout comme on dirait symboliquement de Dieu qu'il est rocher, lion ou homme. Et cette différence est

109. *Ibid.*, p. 179.

110. J. RICHARD, « Analogie et symbolisme chez saint Thomas », dans *Laval Théol. Phil.*, 30 (1974), pp. 384-386.

d'autant plus paradoxale que dans son essai : *Amour, pouvoir et justice*, Tillich approfondit beaucoup plus que n'a fait S. Thomas le sens premier, ontologique, de ces concepts. On doit donc se demander finalement si Tillich reconnaît même la possibilité d'un véritable transcendant, i.e. d'un véritable attribut de l'être comme tel, au sens où l'entend la tradition thomiste. C'est bien là la question fondamentale dont dépend celle qui nous concerne plus immédiatement ici, celle de la possibilité d'une dénomination non-symbolique de Dieu en tant qu'être-même. Il suffit pour l'instant d'avoir formulé la question. Nous la retrouverons dans notre étude sur la seule affirmation non-symbolique de Dieu.

## 5. VOIE SYMBOLIQUE ET VOIE NÉGATIVE

### *La voie négative en théologie*

Au terme de sa réponse à Hartshorne, Tillich fait la réflexion suivante. La *via eminentiae* utilisée constamment par Hartshorne doit être contrebalancée par la *via negationis*. Ainsi, dire que Dieu possède la personnalité de façon suréminente, absolument parfaite, ne signifie pas qu'il est « personnel » au sens le plus littéral. Tout au contraire, cela implique qu'il n'est pas « personnel » au sens ordinaire du mot, au sens « d'être une personne ». Cela implique, en somme, le caractère symbolique de l'attribut « personnel » en Dieu<sup>111</sup>. Macquarrie note, dans le même sens, que lorsque nous disons Dieu infiniment sage ou infiniment bon, selon la voie d'éminence, le qualifiant « infiniment » comporte alors une signification négative tout autant que transcendante. Il indique que les termes « sage » et « bon » ne doivent pas s'entendre ici selon leur sens habituel, littéral<sup>112</sup>. Il y a donc une affinité toute spéciale entre la voie d'éminence et la voie négative. Affirmer que Dieu est bon ou sage dans un sens transcendant, c'est nier qu'il est tel au sens habituel du terme, et c'est par là même nier qu'il est dit tel au sens littéral du terme. Tillich a donc bien raison d'affirmer ici que la *via symbolica* est comme la synthèse de la *via eminentiae* et de la *via negationis*.

En définissant ainsi le symbolisme par la voie d'éminence et la voie négative, Tillich a bien conscience de reposer sur le terrain solide de la tradition théologique. La théologie classique a toujours soutenu, en effet, que tout ce qu'on pouvait affirmer de Dieu devait être nié l'instant après<sup>113</sup>. En somme, la voie négative doit toujours alterner avec la voie affirmative et les deux doivent demeurer comme en tension dialectique. Cependant, cette dialectique de l'affirmation et de la négation est poussée de façon beaucoup plus radicale encore chez Tillich. Elle n'est pas restreinte aux attributs divins comme dans la théologie classique; elle s'applique encore au sujet même de ces attributs. Nous avons vu, en effet, que pour Tillich Dieu lui-même est un symbole. Conçu comme l'Être suprême, il est le symbole, la représentation de l'inconditionné transcendant. La voie d'éminence s'applique donc elle-même jusqu'ici, et par conséquent aussi la voie négative. Car l'inconditionné transcendant dépasse infiniment toutes les représentations objectives que nous pouvons concevoir. Pour

111. P. TILlich, « Reply to Interpretation and Criticism », dans *The Theology of Paul Tillich*, p. 334.

112. J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, p. 129.

113. P. TILlich, « Theology and Symbolism », dans *Religious Symbolism*, p. 114.

autant qu'une telle représentation est affirmée, elle doit donc être aussitôt niée. Pour autant qu'un tel objet est posé, il doit être aussitôt éliminé. Pour autant que l'existence est accordée à un tel être, elle doit lui être aussitôt refusée. Et si l'on conçoit le théisme comme la position d'une telle représentation objective, l'athéisme ne sera rien d'autre que l'actualisation nécessaire de la voie négative, par la déposition de cette même représentation, par la négation de cet objet, de cet être existant. Encore ici donc, on devra reconnaître dans toute religion authentique une tension dialectique entre l'affirmation et la négation, entre le moment du théisme et celui de l'athéisme. Ainsi, loin d'être vu comme un danger extérieur, l'athéisme sera plutôt considéré comme un élément intrinsèque de la religion. Loin d'être vu comme la destruction de la religion, il sera plutôt considéré comme l'antidote qui l'empêchera de se détruire elle-même en objectivant l'absolu<sup>114</sup>.

### *Symbolisme, analogie et voie négative*

Ce caractère fortement négatif de la doctrine du symbolisme religieux chez Tillich a été souvent noté. Urban écrivait déjà qu'on avait là une forme extrême de théologie négative et dialectique<sup>115</sup>. Dans le même sens, en rapport avec la doctrine thomiste cette fois, Weigel remarque que, dans ce domaine paradoxal de la connaissance de Dieu, S. Thomas s'attache à l'aspect positif, tandis que Tillich souligne plutôt l'aspect négatif<sup>116</sup>. Tillich lui-même concède ici à Weigel que sa version de l'analogie est plus négative-protestante que positive-affirmative. C'est qu'il est davantage préoccupé par l'absolutisation idolâtrique des représentations religieuses, plus courante qu'on croirait dans la théologie traditionnelle et les croyances populaires<sup>117</sup>. Tout comme Weigel, McLean note que Tillich est ici un théologien de notre temps. L'analyse existentielle de l'absurdité de l'existence, en tant qu'opposée à l'essence, exprime bien, en effet, la situation contemporaine. Or cet existentialisme contemporain mène à souligner de façon emphatique la *via negativa* en théologie<sup>118</sup>. Tillich admet encore ici l'exactitude de cette remarque. Une conscience plus vive de l'énigme de l'existence humaine et du mystère de l'être rend en effet impossible pour les hommes de notre temps l'acceptation d'un discours trop bien informé sur Dieu.

114. P. TILlich, « The Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), p. 27 (*Aux frontières...*, pp. 160-161).

115. W. M. URBAN, « A Critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol », dans *Journ. Lib. Relig.*, 2 (1940), p. 35 : « It seems quite clear that we have here an extreme form of the "negative theology" and a theory of symbolism which fits in with the "dialectical" theology. » — Sans doute, Tillich manifeste-t-il sa surprise d'être ainsi rangé avec Barth : cf. *Journ. Lib. Relig.*, 1941, p. 203. Mais c'est que pour lui la prétendue « théologie dialectique » de Barth reste étrangère à la véritable pensée dialectique : « This idea... has lead to a discussion between Hirsch and Traub concerning my "atheism", which has been made capital of even in church politics. This fact only indicates to me how strange dialectical thinking is to Protestant theology in a time when "dialectical theology" stands in the focus of all theological discussion » (*Journ. Lib. Relig.*, 1940, p. 27, note 14).

116. G. WEIGEL, « The Theological Significance of Paul Tillich », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 53.

117. « Professor Tillich Replies », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 55. Voir là-dessus l'excellent commentaire de G. F. McLEAN, *ibid.*, p. 225.

118. G. F. McLEAN, « Paul Tillich's Existential Philosophy of Protestantism », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 113.

C'est là, croit-il, une des raisons pour la vogue des religions orientales et des théologies séculières, où l'on ne parle tout simplement plus de Dieu. Ce n'est sûrement pas là la voie que désire suivre Tillich. Il tient fortement à la possibilité de la théologie, et partant à la possibilité d'un véritable discours sur Dieu. Mais il importe, aujourd'hui encore plus que jamais, que toute affirmation positive sur Dieu soit corrigée par le moyen de la *via negativa*<sup>119</sup>.

Il ne fait donc pas de doute qu'en parlant constamment de symbolisme là où la tradition théologique aurait plutôt parlé d'analogie, Tillich amplifie, aux oreilles de nos contemporains, la dimension négative de notre connaissance et de notre langage sur Dieu. La note de symbolisme qui affecte toute proposition théologique signifie immédiatement, en effet, la dénonciation de l'interprétation littérale, la reconnaissance de l'inadéquation de notre langage en raison de la transcendance du divin. Nous pourrions nous demander cependant si Tillich ne nous ferait pas réentendre par là certaines harmoniques d'une tradition théologique bien authentique, plus ou moins perdues aux temps de catholicité contre-réformiste. Je pense surtout ici à la tradition néoplatonicienne des cappadociens, reprise par l'aréopagite et toujours bien vivante chez S. Thomas. Nous avons vu en effet quel soin prend S. Thomas de détecter le mode impropre de signifier dans toute dénomination de Dieu, même la plus adéquate. Et c'est par là précisément qu'il justifie l'usage de la voie négative en théologie<sup>120</sup>. Or cette insistance sur la voie négative n'est pas moins forte dans la doctrine de l'analogie. On est porté à croire aujourd'hui que cette doctrine de l'analogie souligne davantage l'aspect positif de notre connaissance et dénomination de Dieu. Cette vague impression provient sans doute du fait qu'il ne nous reste plus qu'un concept bien édulcoré de l'analogie, entendue comme simple ressemblance. En fait, chez S. Thomas lui-même, l'analogie s'oppose tout autant, et même plus encore à l'univocité qu'à l'équivocité. McLean le notait déjà très justement : l'analogie thomiste se rapproche plus encore de l'équivocité que de l'univocité, et S. Thomas y a recours en théologie pour éviter avant tout l'anthropomorphisme dans notre connaissance de Dieu<sup>121</sup>. On sait qu'effectivement S. Thomas lui-même développe beaucoup plus cette partie négative de sa doctrine de l'analogie ; il met beaucoup plus d'insistance à montrer le caractère non-univoque de toute dénomination de Dieu. Il y a même un parallèle intéressant à noter entre l'analyse que fait Tillich de l'attribut « personnel » conféré à Dieu, et celle qu'on retrouve de l'attribut « sage » dans le contexte de la dénomination analogique de Dieu chez S. Thomas. Selon Tillich, en effet, dire que Dieu est personnel en un sens suréminent, c'est nier qu'il est tel au sens catégorial d'être une personne, un individu du genre substance<sup>122</sup>. De même pour S. Thomas, dire que Dieu est parfaitement, infiniment sage, c'est nier qu'il est tel au sens catégorial, c'est nier que la sagesse est en lui comme une qualité<sup>123</sup>.

119. P. TILLICH, « An Afterword : Appreciation and Reply », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, p. 377.

120. J. RICHARD, « Analogie et symbolisme chez saint Thomas », dans *Laval Théol. Phil.*, 30 (1974), pp. 387-390.

121. G. F. MCLEAN, « Symbol and Analogy : Tillich and Thomas », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, pp. 206-208.

122. Cf. *supra*, note 111.

123. S. THOMAS, Ia, q. 13, a. 5, Sed contra 1 et corp.

*Critique religieuse des symboles religieux*

Ce n'est donc pas comme telle l'insistance sur la voie négative, sur la critique du langage religieux, qui distingue Tillich de S. Thomas. S'il fallait reconnaître chez Tillich un accent caractéristique, il faudrait plutôt noter l'aspect religieux et prophétique que prend chez lui cette critique. Car la critique du langage religieux comme langage symbolique et mythologique n'est pas tout d'abord et fondamentalement pour lui une critique rationnelle, historique, scientifique ou même théologique. En fin de compte, il s'agit ici d'une critique qui s'exerce à l'intérieur de la religion, qui est le fait de la foi religieuse elle-même<sup>124</sup>. L'enjeu est ici rien moins que l'honneur du Dieu très saint. Voilà pourquoi la foi religieuse combat avec acharnement le littéralisme, qui dépouille Dieu de sa majesté<sup>125</sup>. On pourrait dire encore que l'enjeu est ici la vérité même du langage symbolique de la religion. Non pas cependant sa vérité purement spéculative, mais sa vérité religieuse elle-même, qui s'oppose à cette fausseté radicale qu'est l'idolâtrie. L'idolâtrie n'est rien d'autre en effet que l'absolutisation des symboles religieux, leur identification avec l'absolu transcendant auquel ils réfèrent<sup>126</sup>. La vérité du symbole religieux consiste donc dans l'actualisation de son auto-transcendance, qui s'accomplit elle-même dans le fait de son auto-négation. Par là, le symbole devient vraiment transparent pour l'absolu qu'il révèle et auquel il conduit. C'est ce que réalise de la façon la plus parfaite la croix du Christ, le symbole fondamental du christianisme, qui par cela même surpasse en vérité tous les autres symboles religieux<sup>127</sup>.

La critique des symboles religieux n'est donc pas le fait d'une instance extérieure à la religion. Elle appartient à l'essence, à la logique même du symbole et de la religion. Ainsi, le premier commandement rejette toute idolâtrie, en affirmant l'absolue transcendance de Dieu<sup>128</sup>. C'est là le principe même de toute critique religieuse des symboles religieux. Cette critique est d'abord menée vigoureusement par les prophètes contre le polythéisme des mythologies païennes. Car cette multiplicité de dieux, cette division du divin en différentes figures divines, rabaisse le sacré en deçà de l'ultime et de l'absolu. Aucun de ces dieux, qui se distinguent et s'opposent les uns aux autres, ne peut prétendre à la dignité de l'absolu. Le pouvoir de chacun est limité par celui de tous les autres. Ils voilent ainsi le transcendant plutôt qu'ils ne le révèlent. La première étape de la critique religieuse du mythe et des symboles religieux consistera donc dans la revendication du monothéisme, dans la lutte pour le Dieu unique, sans égal, qui transcende le ciel et la terre<sup>129</sup>. La critique du symbolisme religieux n'est pourtant pas achevée avec l'institution du monothéisme. Car le Dieu unique est lui-même exprimé dans les termes d'un langage symbolique et mythique, pour autant qu'il est représenté de façon concrète, dans le cadre du temps et de l'espace. La critique religieuse devra donc poursuivre son œuvre — et la théologie

124. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 52 (*Dynamique de la foi*, p. 67).

125. *Ibid.*, p. 52 : « Literalism deprives God of his ultimacy and, religiously speaking, of his majesty. »

126. P. TILlich, « The Meaning... », dans *Relig. Exper. and Truth*, p. 10 (*Aux frontières...*, p. 177).

127. *Ibid.*, p. 10 (*ibid.*, pp. 177-178). Cf. *Theology of Culture*, p. 67 (*Théologie de la culture*, pp. 124-125).

128. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, pp. 50-51 (*Dynamique de la foi*, p. 66).

129. *Ibid.*, p. 49 (*ibid.*, pp. 64-65). Cf. « Mythe et mythologie », dans *Aux frontières...*, pp. 135-136.

poursuivre sa voie négative — tant et aussi longtemps que la religion sera elle-même bien vivante. Cette critique et cette voie négative ont pris aujourd'hui le nom de « démythologisation », et elles s'appliquent précisément là où le caractère concret, spatio-temporel, de Dieu est le plus fortement souligné, dans les récits bibliques qui décrivent ses interventions dans le monde et ses échanges avec l'homme<sup>130</sup>.

### *Le principe protestant*

Même si elle appartient à l'essence de la religion, il ne faut pas croire cependant que cette critique des mythes et symboles religieux va de soi, qu'elle s'accomplit sans peine. Elle rencontre au contraire la forte résistance du « littéralisme », selon lequel mythes et symboles doivent s'entendre dans leur sens propre, immédiat, et qui méconnaît par là leur signification transcendante. Or cette réaction du littéralisme est elle-même animée d'un zèle religieux. Elle craint que les vérités de la religion soient affaiblies par l'interprétation symbolique et mythologique qu'on en propose. Elle craint que l'incertitude et le doute soient par là introduits dans l'esprit des croyants<sup>131</sup>. On retrouve en somme ici, à l'intérieur de la religion, cette même tension entre le concret du symbole et l'ultime qu'il représente, que nous avons déjà reconnue dans l'idée vivante de Dieu. Car la religion vit de la vie de ses symboles. Elle veillera donc avec soin pour les préserver de toute érosion, pour leur conserver valeur et puissance. Mais elle risque alors de les absolutiser et de sombrer ainsi dans l'idolâtrie<sup>132</sup>. D'où la réaction critique, au nom de l'absolu transcendance de Dieu, représentée par la protestation prophétique.

Si la lutte pour la transcendance de Dieu est caractéristique du mouvement prophétique, la réaction du littéralisme pour la préservation du matériel symbolique concret est plutôt le fait de la hiérarchie sacerdotale et ecclésiastique. L'affirmation de Tillich est d'ailleurs plus violente encore : l'instrument de résistance et même de répression contre la libération prophétique de la signification transcendante du symbole est habituellement une autorité reconnue, comme l'Église et la Bible, qui s'arroge les prérogatives d'un pouvoir sacré, d'une autorité absolue<sup>133</sup>. C'est ici qu'apparaît le plus manifestement la pointe protestante de la doctrine de Tillich. Lui-même le reconnaît d'ailleurs très lucidement dans la formulation du « principe protestant ». Ce principe protestant consiste fondamentalement dans la protestation contre toute revendication absolue faite en faveur d'une réalité finie, conditionnée, relative. C'est l'expression théologique du vrai rapport entre l'inconditionnel et le conditionné, entre Dieu et l'homme. C'est par là même la condamnation de tout orgueil religieux, de toute arrogance ecclésiastique et de toute auto-suffisance séculière<sup>134</sup>. Le principe protestant n'est donc fondamentalement que la reprise du principe prophétique, mais dans une situation religieuse différente, qui fait que la

130. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, pp. 49-50 (*Dynamique de la foi*, p. 65).

131. *Ibid.*, p. 51 (*ibid.*, p. 66).

132. P. TILlich, « The Meaning... », dans *Relig. Exper. and Truth*, p. 10 (*Aux frontières...*, p. 178).

133. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 53 (*Dynamique de la foi*, p. 68).

134. P. TILlich, *The Protestant Era*, (Phoenix Books), The University of Chicago Press, 1957, p. 163. Cf. G. TAVARD, « Le principe protestant et le système de Paul Tillich », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 46 (1962), p. 244.

protestation prophétique doit être alors dirigée contre cette nouvelle idole qu'est une autorité ecclésiastique absolutisée<sup>135</sup>. On pourrait dire encore plus précisément que le principe protestant présuppose la réaction ecclésiastique en faveur du littéralisme. Ce littéralisme s'exprime dans les différents dogmes de l'Église, mais il se manifeste tout particulièrement dans l'absolutisation de la lettre de l'Écriture. Le principe protestant aura donc ici pour effet de libérer les croyants du joug du littéralisme biblique, et de permettre ainsi une démythologisation et une interprétation symbolique de la foi<sup>136</sup>.

### *Démythologisation et délittéralisation*

Nous venons de voir la critique radicale que fait Tillich des symboles religieux. Nous avons indiqué la dimension religieuse, prophétique et protestante de cette critique. Tillich poursuit donc jusqu'au bout la voie négative déjà ouverte par la théologie ancienne. Reste à préciser maintenant l'objet de cette critique et de cette négation. Car il importe de bien voir ici que ce à quoi s'oppose Tillich, ce qu'il nie et rejette, ce ne sont pas les mythes et symboles religieux comme tels, mais bien leur sens propre, leur interprétation littérale. Il s'en explique lui-même à propos de la « démythologisation ». C'est là un terme ambigu, croit-il. Il faut y distinguer deux significations bien différentes. Il peut signifier l'opposition à l'interprétation littérale des mythes et symboles religieux, et partant la reconnaissance du symbole comme symbole et du mythe comme mythe. Et en ce sens, Tillich se montre tout à fait d'accord avec le projet de la démythologisation. Mais l'expression pourrait aussi signifier l'élimination complète des mythes et symboles. On voudrait ainsi expurger la Bible, et en général le discours religieux, de tout mythe ou symbole. Au langage traditionnel, mythique et symbolique, de la religion, on voudrait substituer un autre type de discours, plus direct, conceptuel et scientifique. Ici, Tillich proteste vigoureusement<sup>137</sup>. Car mythes et symboles sont par excellence le langage de la foi. Ce ne sont pas simplement les expressions primitives de la religion, qui pourraient être ensuite avantageusement remplacées par les termes d'une culture scientifique. Ils ont au contraire leur fonction, leur vérité, leur pouvoir propre, irremplaçable dans l'activité spirituelle de l'homme. La réalité ultime, pour autant qu'elle est l'objet de la foi, de la préoccupation ultime de l'homme, ne peut en effet recevoir d'autre expression adéquate que celle-là<sup>138</sup>. Pour éviter toute ambiguïté, Tillich propose donc parfois de parler de « délittéralisation » — i.e. d'interprétation symbolique de la foi — plutôt que de « démythologisation »<sup>139</sup>. C'est là sans doute aussi la raison pour laquelle il préfère parler de symbolisme plutôt que de mythologie pour caractériser le langage de la Bible et de la religion en général<sup>140</sup>.

135. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 227 (*Théologie systématique*, t. II, p. 134).

136. *Ibid.*, p. 37 (*Théologie systématique*, t. I, p. 83). Cf. G. WEIGEL, « Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich », dans *Theological Studies*, 11 (1950), p. 188.

137. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 50 (*Dynamique de la foi*, p. 65); *Systematic Theology*, vol. II, p. 152.

138. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, pp. 51, 53 (*Dynamique de la foi*, pp. 66, 68).

139. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. II, p. 152.

140. Cf. G. WEIGEL, « Myth, Symbol, and Analogy », dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, pp. 247-248.

*Sacramentalisme et mysticisme*

On pourrait donc conclure ici avec Mondin que, dans sa doctrine du symbolisme religieux, Tillich tente de garder le juste milieu en évitant les deux dangers opposés que sont le littéralisme et le mysticisme : le littéralisme qui absolutise le symbole, en réduisant sa signification à sa matière symbolique ; le mysticisme qui tombe dans l'excès contraire en éliminant tout symbole, tout médium de la révélation, toute médiation concrète entre l'homme et l'absolu transcendant<sup>141</sup>. En fait, pour Tillich, le mysticisme n'est pas comme le littéralisme une valeur purement négative. Il lui reproche sans doute ses excès : supprimer tout élément concret et partant proposer une religion désincarnée. Il reconnaît cependant sa fonction importante, qui est d'indiquer le mystère de l'être au-delà de toute chose finie<sup>142</sup>. Pour Tillich d'ailleurs, la contrepartie du mysticisme n'est pas le littéralisme, mais le sacramentalisme. Et ce sont là pour lui les éléments caractéristiques de deux types différents de foi religieuse : l'une qui met davantage l'accent sur l'aspect concret, sacramentel, l'autre qui accentue plutôt l'aspect transcendant, mystique. Finalement toute foi religieuse authentique doit comporter l'un et l'autre de ces éléments<sup>143</sup>.

On voit les conséquences de tout cela pour le rapport « catholique-protestant ». Il est évident que l'élément sacramentel est davantage accentué dans le catholicisme, alors que l'élément mystique et prophétique est plus manifeste dans le protestantisme. Encore là, cependant, l'un ne va pas sans l'autre. Ainsi, le « principe protestant » ne va pas sans la « substance catholique », c'est-à-dire sans l'élément positif et concret de la matière symbolique<sup>144</sup>. D'où la formule : « principe protestant et substance catholique », pour exprimer la synthèse de l'élément sacramentel concret et de la signification symbolique transcendante<sup>145</sup>. Tillich cherche donc en tout cela à dépasser l'antinomie « catholique-protestant ». Et c'est bien là toujours le centre de sa doctrine du symbolisme religieux. On risquerait donc fort de se méprendre en l'opposant à la doctrine catholique de l'analogie, comme si elle n'était rien d'autre que l'expression du principe protestant.

(à suivre)

- 
141. B. MONDIN, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, pp. 141-142 ; *Paul Tillich e la trasmissionazione del cristianesimo*, p. 166. F. Manresa (*art. cit.*, pp. 193-194) reproduit exactement la problématique de Mondin sur le double péril — littéralisme et mysticisme — qui guette le symbolisme religieux. Et il conclut que Tillich évite bien le danger du littéralisme, mais qu'il succombe à la tentation du mysticisme en éliminant la matière symbolique qu'est le fait historique.
142. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 140 (*Théologie systématique*, t. I, p. 274).
143. P. TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 62 : « Like sacramentalism, mysticism is a type of faith ; and there is a mystical as well as a sacramental element in every type of faith. »
144. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. III, p. 245 : « The Protestant principle (which is a manifestation of the prophetic Spirit) is not restricted to the churches of the Reformation... It alone is not enough ; it needs the "catholic substance", the concrete embodiment of the Spiritual Presence... »
145. *Ibid.*, p. 122 : « The formula "Protestant principle and Catholic substance" refers definitively to the sacrament as the medium of the Spiritual Presence. »