

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

L'ANALOGIE ENTRE DIEU ET LE MONDE

*selon saint Thomas d'Aquin
et selon Karl Barth*

THÈSE

présentée à la Faculté de Théologie
de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de Docteur en Théologie
par

HENRY CHAVANNES

IMPRIMERIE SAINT-PAUL

PARIS 1969

**L'ANALOGIE ENTRE DIEU
ET LE MONDE**
selon saint Thomas d'Aquin
et selon Karl Barth

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

L'ANALOGIE ENTRE DIEU ET LE MONDE

*selon saint Thomas d'Aquin
et selon Karl Barth*

THÈSE

présentée à la Faculté de Théologie
de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de Docteur en Théologie
par

HENRY CHAVANNES

IMPRIMERIE SAINT-PAUL

PARIS 1969

La faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel autorise
l'impression de la présente thèse sans toutefois exprimer d'opinion
sur les propositions qui y sont énoncées.

Neuchâtel, le 25 juin 1968
Le doyen de la faculté de théologie
J.-J. von Allmen

Nous sommes comme des nains assis sur des épaules de géants. Nous voyons plus de choses que les anciens et de plus éloignées, non par la pénétration de notre propre vue ou par l'élévation de notre taille, mais parce qu'ils nous soulèvent et nous exhaussent de toute leur hauteur gigantesque.

BERNARD DE CHARTRES.

CHAPITRE I

INTRODUCTION

1. LE PROBLEME

La comparaison entre Karl Barth et saint Thomas d'Aquin peut sembler au premier abord paradoxale. Toute comparaison suppose non seulement des différences mais aussi des ressemblances. Or que peut-il y avoir de semblable entre deux théologiens que tout semble opposer : l'époque, l'appartenance confessionnelle, l'attitude à l'égard de la nature humaine, en particulier à l'égard de la raison ?

Mais c'est là une vue un peu sommaire. En fait, Karl Barth et saint Thomas sont moins éloignés qu'il ne paraît. Un point les unit et crée entre eux un accord profond, essentiel, parce qu'il s'agit d'un point central. Ils ont tous les deux la même notion de la théologie¹, et cette notion commune leur vient de ce qu'ils entendent tous les deux se placer sur le terrain de l'Eglise et y demeurer. Ils se situent l'un et l'autre à l'intérieur de la foi avec une pleine conscience de ce qu'ils font. Il est surprenant de constater leur accord sur la notion même qu'ils en ont.

Prenons la définition thomiste que nous trouvons au début de la partie de la *Somme théologique* qui traite de la morale spéciale : « la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son assentiment à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée² ». L'expression pourrait faire croire que la foi est réduite à n'être chez saint Thomas qu'un assentiment intellectuel à une suite de propositions ou à un corps de doctrine. On pourrait voir dans cette réduction l'influence de la conception aristotélicienne d'assentiment aux propositions du témoignage humain, qui corrompt la notion évangé-

1. Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, I/1*, p. 5. T.A. (texte allemand) I/1, p. 5, qui renvoie à S. THOMAS, *Sum. th.*, I, 1,5.

2. *Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum.* S. THOMAS, *Sum. th.*, IIa IIae, 1,1.

lique de la foi comprise comme adhésion personnelle de l'âme à Dieu. Mais lire ainsi saint Thomas serait le lire superficiellement. En fait, ces mots veulent dire simplement que la foi est avant tout adhésion de l'âme à Dieu, dans la mesure où Dieu se fait connaître. Saint Thomas sait bien que la foi est essentiellement personnelle et immédiate. Dieu est Vérité première, c'est-à-dire ultime réalité. L'ouverture volontaire de l'esprit humain à la Vérité première inconnue de nous parce qu'elle est invisible, implique nécessairement l'acceptation de vérités sur Dieu. Personne n'a jamais vu le Père des lumières. La connaissance de la Divinité telle qu'elle est en elle-même nous est refusée. La révélation divine, puisqu'elle a pour fin le salut de l'homme, doit atteindre celui-ci dans sa condition propre et être adaptée à ses facultés³. Dieu nous parle par des paroles humaines, des actes et des symboles qui tombent sous notre perception. Puisque la foi est adhésion de l'âme au Dieu vivant qui se révèle dans l'Écriture, croire en lui, c'est aussi croire à la révélation qui nous le fait connaître. Il en résulte une double conséquence :

1) Nous pouvons nous faire une idée du Dieu ineffable par l'intermédiaire de propositions humaines sanctionnées par Dieu.

2) Ces propositions humaines ne sont pas évidentes pour nous. Nous les acceptons à cause de l'autorité de Dieu lui-même qui ne peut ni se tromper ni nous tromper.

L'adhésion personnelle que nous donnons à Dieu au-dedans de nous est ainsi la seule source de notre acceptation de ces propositions.

Il en est de même chez Barth, qui ne peut rien reprocher à cette conception de la foi, car c'est aussi la sienne⁴. L'éditeur de la traduction anglaise de la *Dogmatique*, le théologien T. F. Torrance, pense que le dernier mot de la théologie barthienne est que « la connaissance de Dieu par sa parole est la connaissance de foi⁵ », ce qui veut dire que la foi qui donne la connaissance de Dieu « n'est pas un acte de l'homme seul, ni un acte de l'homme et de Dieu, mais exclusivement un acte de Dieu⁶ ».

3. *ibid.*, IIa IIae, 1,2.

4. K. BARTH, *Dog.*, I/1*, pp. 220-229. T.A. I/1, pp. 239-248.

5. T.F. TORRANCE, *Karl Barth : An Introduction to His Early Theology 1910-1931*. London S.C.M. Press, 1962, p. 163.

6. *ibid.*

L'éminent dogmaticien de Bâle réaffirme la doctrine évangélique selon laquelle la foi est obéissance à la Parole de Dieu ; elle est un don divin qui ne doit être en aucun cas confondu avec une partie ou une propriété de la nature humaine, ou identifié à quoi que ce soit qui serait accessible aux facultés humaines comme telles ou aux efforts de l'homme naturel. Il insiste sur le fait que la foi est une décision ; elle implique par conséquent l'exercice de la volonté et elle est en même temps connaissance. « Πίστις dit plus que γνῶσις, la connaissance, mais signifie aussi et toujours γνῶσις. » Et Barth de citer à l'appui de cette assertion plusieurs théologiens du passé, parmi lesquels on relève les noms de saint Augustin : « Si on supprime l'assentiment, on supprime la foi, puisqu'il n'y a pas de foi sans assentiment » (Enchir. 20), saint Thomas : « La foi est une connaissance d'un certain genre, vu que l'intellect est déterminé par la foi à l'égard d'un certain objet » (Sum. theol. I, 12,13), Calvin : « certes la foi ne giste pas en ignorance, mais en connaissance » (Inst. III, 2,2)⁷.

Sur tous ces points, Barth est profondément catholique ; les nombreuses citations non seulement de saint Augustin ou de saint Thomas, mais de tous les Pères de l'Eglise, qui émaillent les pages de sa *Dogmatique* en font foi. Il le dit d'ailleurs lui-même, ou peu s'en faut, dans l'avant-propos du premier volume de l'œuvre : « J'étais, en effet, un protestant pour qui l'histoire de l'Eglise n'avait pas commencé en 1517 ; j'étais capable de citer Anselme et Thomas d'Aquin sans éprouver la moindre aversion ; il existait, sans aucun doute, pour moi, quelque chose comme un vieux dogme chrétien ayant une certaine valeur normative ; enfin, j'enseignais dans ses détails la doctrine de la Trinité et même, quand il le fallait, celle de la naissance virginale. » Et il ajoute : « Ce dernier point eût suffi à lui seul à me rendre suspect de 'crypto-catholicisme' aux yeux de nombre de mes contemporains⁸. »

« Cryptocatholicisme » ? Pourquoi ne pas convenir aujourd'hui que c'est être ouvertement et profondément catholique, que d'accepter par exemple la définition de la foi contenue dans la constitution *De fide* du premier concile du Vatican : « Nous croyons vraies les choses qu'il a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue à la lumière naturelle de la raison, mais

7. K. BARTH, *Dog.*, I/1*, p. 222. T.A. 1/1, p. 241.

8. *ibid.*, p. XII. T.A. p. IX.

à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle et qui ne saurait ni être trompé, ni tromper » ? Le dégel qui marque les relations entre catholiques et protestants depuis le deuxième concile du Vatican doit nous inciter à reconnaître avec joie tout ce qui nous unit déjà, afin que nous puissions travailler ensemble à surmonter ce qui nous sépare encore. Barth ne devrait éprouver aucune gêne à reconnaître que certaines positions essentielles qu'il tient appartiennent à un passé chrétien identique pour tous et que la bataille de la Réforme s'est déroulée sur un terrain commun, grâce auquel les deux parties en présence maintenaient un accord fondamental au sein même du désaccord violent qui les opposait. Cet accord fondamental portait sur la nature de la foi. Ce dont il était question entre les adversaires, c'était de fidélité au vrai Dieu, qui s'est révélé en Jésus-Christ, son Fils. Ils ne mettaient en doute, ni les uns ni les autres, que dans le débat, il s'agissait de théologie et non d'histoire, de philosophie, de critique littéraire ou d'anthropologie.

L'embarras de Barth devrait être d'autant moins grand qu'il s'oppose par ailleurs au catholicisme. Ainsi, il nie la validité de la théologie naturelle et il affirme que l'esprit humain s'exerçant indépendamment de la révélation historique qu'accepte la foi et s'appuyant sur les seules données accessibles à la raison naturelle, ne peut arriver à aucune conclusion sur Dieu. Cela le conduit à rejeter une autre affirmation de la constitution *De fide* de Vatican I : « La même sainte Eglise, notre mère, tient et enseigne que par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses créées¹⁰ » et à faire sienne la proposition complémentaire condamnée par un canon du même concile : « Anathème à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne

9. *Credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Conc. Vatic. Const. dogm. de fide cathol. cap. 3, Denzinger 1789. Cit. apud K. BARTH, Dog., I/1*, p. 261. T.A. I/1, p. 289. Cf. VACANT, Etudes théologiques, t. II, p. 5.*

10. *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certe cognosci posse. Cap. 2 De revelatione, 24 avril 1870, Denzinger n° 1785. Cit. apud K. BARTH, Dog., II/1*, p. 78. T.A. II/1, p. 86. Cf. VACANT, Etudes théologiques, t. I, p. 12.*

peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses créées ¹¹ ».

Barth joint à cette thèse l'idée que l'analogie de l'être est « le dogme cardinal du catholicisme ¹² » et que cette notion fonde en particulier la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu. D'où la phrase fameuse de l'avant-propos de la *Dogmatique* : « Je sais la grandeur et la misère d'une prétendue connaissance naturelle de Dieu, telle qu'a essayé de la définir le Concile du Vatican. C'est pourquoi je tiens l'analogie de l'être pour une invention de l'Antichrist, et j'estime que c'est à cause de cela qu'on ne peut pas devenir catholique. A quoi je me permets d'ajouter que toutes les autres raisons qu'on peut avoir de ne pas se faire catholique, me paraissent puériles et de nul poids ¹³. »

Laissons de côté pour l'instant la condamnation portée contre l'analogie de l'être. Nous verrons plus loin ¹⁴ que Barth n'a pas vraiment connu la doctrine de saint Thomas et qu'il a confondu l'analogie thomiste avec les spéculations du P. Przywara sur l'analogie de l'être. Or le P. Przywara avait certainement conscience d'employer cette expression dans un sens très personnel. Le refus de la théologie naturelle est un motif beaucoup plus sérieux. Il institue entre le catholicisme et la doctrine de Barth une différence considérable qui modifie profondément la perspective de pensée dans l'un et l'autre cas. En effet la critique de Barth est radicale. Elle ne vise pas une forme particulière de théologie naturelle, telle preuve de l'existence de Dieu, ou telle conception de la nature divine à laquelle parvient la raison humaine. Elle déclare que toute connaissance de Dieu obtenue à la seule lumière naturelle de la raison est impossible. Le Dieu des philosophes n'est pas le Dieu des patriarches, le Dieu vivant d'Abraham,

11. *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit. De Rev.*, Denzinger, n° 1806. *Cit. apud K. BARTH, ibid.* Cf. VACANT, *op. cit.*, p. 15.

12. K. BARTH, *Dog.*, II/1*, p. 245. T.A. II/1, p. 274. On pourrait faire observer à K. Barth que ce « dogme cardinal » n'a jamais été défini par l'Eglise romaine et que l'expression *analogia entis* ne se trouve nulle part sous la plume de saint Thomas, qui préfère dire : *ens, quod analogice dicitur* (*Sum. th.* I, 13, 10, ad 4m). Cf. *Cont. Gent.*, II, 15, 1 : (*ens*) non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam.

13. K. BARTH, *Dog.*, I/1*, p. XII. T.A. I/1, pp. VIII-IX.

14. Cf. *infra*, chap. IV, pp. 212 ss.

d'Isaac et de Jacob. C'est une « idole »¹⁵ forgée par l'esprit humain, qui prend la place du vrai Dieu que nous fait connaître la révélation biblique¹⁶.

Mais si le fait de rejeter la théologie naturelle a des répercussions importantes dans toutes les parties de la théologie, n'avons-nous pas tort de souligner le catholicisme de Barth ? Il se pourrait qu'il ait raison de prendre soigneusement ses distances et de marquer sa fidélité aux principes de la Réforme en insistant sur l'opposition entre sa doctrine et celle de l'Eglise romaine. Cela ne semble pourtant pas exact. Le lecteur averti a parfois l'impression que Barth s'est mépris sur plusieurs des affirmations romaines qu'il a rejetées. Sans doute, il les a rejetées à juste titre, étant donné le sens erroné où il les avait comprises ; mais mieux informé, et les saisissant alors dans leur signification véritable, pourrait-il continuer à s'opposer à des enseignements catholiques qui disent en d'autres termes - et parfois dans les mêmes termes¹⁷ - ce que lui-même ne cesse de répéter ? Deux points sont particulièrement dignes d'attention. Le premier touche le caractère de la théologie surnaturelle¹⁸. Barth ne peut qu'approuver la différence absolue entre la théologie naturelle et la théologie proprement dite. Le second concerne l'analogie, et c'est celui qui sera traité ici.

Nous espérons démontrer dans les pages qui suivent les deux propositions suivantes :

1) Karl Barth n'a pas vraiment connu la doctrine de saint Thomas sur l'analogie et les théories sur l'analogie de l'être qu'il critique sous le nom de cet auteur n'ont que d'assez lointains rapports avec ce que ce dernier a enseigné en fait.

15. Tout relâchement du lien qui unit la connaissance de Dieu à la Parole de Dieu donnée à l'Eglise, « signifie aussitôt l'abandon du vrai Dieu pour les faux dieux, pour ce qui n'est pas lui » (*bedeutet den Uebergang zu den falschen Göttern, zu den Nicht-Göttern*). K. BARTH, *Dog.*, II/1*, p. 5. T.A. II/1, p. 5.

16. Pour K. Barth, l'expression « théologie naturelle » a une extension plus large que pour les théologiens catholiques. Elle comprend outre la connaissance naturelle de Dieu, celle de l'homme naturel et de la morale naturelle, en tant qu'un rapport à Dieu y est inclus sans que l'on se réfère à la révélation biblique. Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth, Genèse et évolution de la Théologie dialectique*, Aubier, Paris, 1957, p. 138, n. 4.

17. Cf. *infra*, p. 160 ce que dit Barth de la personnalité de Dieu et qui est très semblable à ce que dit M. T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931, II^e partie, chap. I, III.

18. L'expression « théologie surnaturelle » se trouve chez K. BARTH, *Dog.*, I/1*, p. 151. T.A. I/1, p. 160.

2) Karl Barth se sert malgré lui de l'analogie dans un sens très voisin de celui de saint Thomas. Cela est admirable, car le théologien de Bâle a ainsi redécouvert par ses propres moyens l'usage chrétien traditionnel, puisqu'il n'a pu l'apprendre de l'auteur qui aurait pu le mieux l'en instruire. Il n'en reste pas moins que si on considère sa propre doctrine de l'analogie, on est obligé de constater qu'il dit une chose et qu'il en fait une autre.

Si ces deux parties de notre thèse sont exactes, il en découle deux conséquences qui peuvent avoir une certaine importance pour le débat entre catholiques et protestants aujourd'hui.

1) Il est possible de se servir de l'analogie sans recourir à l'analogie de l'être au sens où Barth l'entend, puisque c'est ce qu'il fait lui-même.

2) Il est possible d'admettre une certaine connaissance naturelle de Dieu sans s'appuyer nécessairement sur la doctrine de l'analogie de l'être au sens où Barth la refuse, puisque c'est ce que saint Thomas a fait.

Ces conclusions ne paraîtront pas d'emblée déraisonnables au lecteur attentif aux deux faits suivants : d'abord Karl Barth se défend d'opposer une négation du concept d'analogie à la conception catholique de l'analogie de l'être. Il admet une analogie mais nie qu'elle soit *entis*. Pour préciser le genre d'analogie qu'il accepte, il reprend une expression de saint Paul : « Nous disons que l'analogie en question n'est pas une analogie de l'être, mais selon Ro. 12,6, une 'analogie de la foi' (*analogia fidei*, ἀναλογία τῆς πίστεως) : c'est-à-dire ce qui correspond à l'objet connu dans l'acte de connaître, à la Parole de Dieu dans la parole humaine pensée et dite, ce qui distingue de toute fausse prophétie la prophétie chrétienne prononcée dans la foi ¹⁹ ». Seule l'*analogia fidei* permet de rester fidèle à la Parole de Dieu. « Une prédication chrétienne authentique est impossible sur le terrain de la doctrine de l'analogie telle que l'entend la théologie naturelle. Elle n'est possible que sur le terrain où l'on conçoit l'analogie comme une œuvre et un fait découlant de la révélation elle-même ²⁰. » La théologie naturelle a notoirement abusé de la notion d'analogie, parce qu'il n'est pas en notre pouvoir de conférer aux termes que nous utilisons leur signification authentique et première ²¹. L'in-

19. *Dog.*, I/1*, p. 236. T.A. I/1, p. 257.

20. *ibid.*, II/1*, p. 234. T.A. II/1, p. 262.

21. Cf. *ibid.*, p. 232. T.A. p. 260.

tention première de la doctrine de l'analogie enseignée par la théologie naturelle est certainement de mettre en évidence le fait que l'Eglise connaît par grâce. Mais « son erreur consiste à voir dans ce don un donné, à parler d'être là où on doit parler de devenir, et à interpréter ainsi le miracle que Dieu accomplit par sa révélation, comme une chose acquise, constatable également en dehors de la révélation et autrement que par la foi²². » C'est cette conception purement statique de l'analogie que Karl Barth attribue au catholicisme romain et qu'il rejette expressément.

Le second fait dépend étroitement du premier. Karl Barth semble avoir soupçonné que cette opposition tranchée entre la doctrine catholique romaine et la position réformée au sujet de l'analogie ne fait peut-être pas entièrement justice au catholicisme. « Certes il n'est pas absolument certain que la réponse catholique romaine à la thèse dans laquelle nous affirmons que Dieu ne peut être connu que par sa révélation, soit aussi simple que pourrait le laisser croire la théorie de l'*analogia entis*²³. » Son attention a été mise en éveil par deux études intitulées : *Analogia fidei*²⁴, où l'auteur, Gottlieb Söhngen, expose un point de vue qui paraît à Barth s'écarter notablement de la doctrine traditionnelle, et qu'il résume ainsi : « La connaissance de l'être de Dieu serait celle de son faire, en sorte qu'il faudrait, en bonne théologie, considérer l'*analogia entis* non pas comme préalable, mais comme subordonnée à l'*analogia fidei* : *Pulchra et altissima theologiae utilis est philosophia Aristotelis, si non secundum mentem humani auctoris, sed secundum mentem Verbi divini applicatur, i. e. secundum mensuram seu analogiam fidei. Ergo : gratia non est ens ut qualitas, quomodo metaphysicus ens et qualitatem intelligit et de hac re loquitur, sed secundum veram analogiam entis ut qualitatis concipitur et haec analogia entis est sub mensura fidei* » (p. 136). « *Operari sequitur esse* - le faire vient après l'être. C'est là une vérité valable dans l'ordre de l'être. En ce sens le métaphysicien s'efforce de ramener les actions à leurs fondements ontiques. Mais la nécessité de cette démarche démontre précisément que notre connaissance suit le mouvement inverse :

22. *ibid.*, p. 233. T.A. p. 261. Le texte allemand ajoute l'opposition du *er* et du *es*. L'analogie enseignée par la théologie naturelle a pour Barth l'inconvénient de parler d'une chose là où il faudrait parler d'une personne.

23. *ibid.*, p. 81. T.A. p. 89.

24. Gottlieb SOEHNGEN, *Analogia fidei*, Catholica, 1934, cah. 3 et 4. Cit. apud K. BARTH, *Dog.*, *ibid.*

esse sequitur operari - la connaissance de l'être vient après celle de l'action » (p. 198). « *L'analogia et la participatio entis* ne saurait conduire automatiquement à l'*analogia et participatio divinae naturae*. Sur cette voie, nous ne pouvons espérer, nous autres hommes, accéder à l'être de Dieu. Nous ne pouvons accéder à l'être de Dieu que par sa propre révélation » (p. 204). Pour que l'analogie de l'être s'impose à nous, il faut qu'elle soit assumée par la foi ; elle a besoin d'une *assumptio* opérée par l'*analogia fidei* - « *l'analogia fidei est sanans et elevans analogiam entis* » - c'est-à-dire par Jésus-Christ : « *Verbum Divinum assumens humanam naturam est nostra analogia fidei assumens analogiam entis* » (p. 208). « L'appel de Dieu a... pour conséquence de faire de nous des enfants de Dieu. La *participatio fidei* ne saurait donc être opposée à la *participatio entis* : elle est au contraire participation réelle à l'être de Dieu - ' non pas en vertu d'une aptitude naturelle de l'homme, mais en vertu de la seule grâce de Dieu ' (pp. 134 s.). On ne saurait donc parler d'une *actualitas verbi et fidei* qui ne serait liée ' à la *substantia verbi et fidei*, s'il est vrai que c'est la substance de la Parole de Dieu et de la foi qui détermine et informe entièrement l'événement de notre participation à l'être de Dieu ' (p. 185) ²⁵. »

Ce n'est pas ainsi que Barth interprète la doctrine catholique de l'analogie de l'être. Fort honnêtement, il avoue : « Si la doctrine catholique romaine de l'*analogia entis* était vraiment cette doctrine-là, il ne me resterait plus qu'à reconnaître que je me suis trompé en affirmant qu'elle était ' une invention de l'Antichrist ' (I/1*, p. XII) ²⁶. » Mais il ne pense pas que l'exposé de

25. K. BARTH, *ibid.* Contrairement à l'usage français, les auteurs allemands ne répugnent pas à introduire dans le discours des citations en langues étrangères. Par fidélité au texte de Barth, nous reproduisons dans notre exposé les citations latines ou grecques du théologien allemand, et nous donnons en note la traduction des passages qui pourraient faire difficulté. Voici le sens des textes de Söhngen : « La philosophie d'Aristote est belle et utile à la théologie la plus haute si elle est appliquée non selon l'esprit de son auteur humain, mais selon l'esprit du Verbe divin, c'est-à-dire selon la mesure ou l'analogie de la foi. Donc, la grâce n'est pas un être ou une qualité à la manière dont le métaphysicien comprend l'être et la qualité et en parle ; mais la grâce est conçue selon la véritable analogie de l'être ou de la qualité, et cette analogie de l'être est soumise à la mesure de la foi. »

« L'analogie avec l'être et la participation à l'être ne sauraient conduire automatiquement à l'analogie avec la nature divine et à la participation à cette nature. »

« Le Verbe divin assumant la nature humaine est notre analogie de la foi assumant l'analogie de l'être. »

26. *ibid.*

Söhngen soit conforme à la véritable doctrine de l'Eglise romaine : « Malheureusement, à ma connaissance, une telle interprétation de l'*analogia entis* fait nettement figure d'exception au sein de l'Eglise romaine. Et l'on peut se demander très sérieusement si elle ne risque pas d'être plutôt écartée qu'approuvée par l'ensemble des théologiens catholiques et, tout particulièrement, par les responsables du magistère. Car, du point de vue historique et doctrinal, je ne vois pas bien comment la solution qu'elle propose - et que j'accepte dans ses grandes lignes - pourrait être reconnue comme une expression authentique de la pensée catholique romaine ²⁷. »

Ces lignes ont paru en 1940. Or depuis cette date, le magistère romain n'a à notre connaissance porté aucune condamnation contre l'interprétation de Söhngen, dont l'orthodoxie ne semble pas avoir été suspectée. Karl Barth de son côté ne fait aucune difficulté pour admettre que la solution proposée par le théologien catholique serait dans ses grandes lignes acceptable pour lui. Voilà qui suffit à légitimer notre entreprise. Ajoutons que l'enjeu en vaut la peine : ne serait-il pas utile aujourd'hui de trouver une position commune à tous les chrétiens au sujet du pouvoir naturel de la raison en matière de connaissance de Dieu et de montrer qu'il est possible de reconnaître un exercice chrétien de la raison sans porter atteinte d'une manière quelconque aux droits et à l'honneur de Dieu ?

2. METHODE ET PLAN

Avant de produire cette conclusion, il convient de répondre à un certain nombre de questions préliminaires. Les deux premières qui viennent à l'esprit sont les suivantes :

Dans quelle mesure Söhngen est-il fidèle à la doctrine catholique et en particulier à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, en qui l'Eglise romaine reconnaît le plus autorisé de ses docteurs ?

Dans quelle mesure Karl Barth a-t-il interprété correctement la doctrine catholique qu'il rejette avec énergie ?

Ces deux questions déterminent notre méthode et le plan de l'ouvrage. Après ce premier chapitre d'introduction, le chapitre II

27. *Dog.*, II/1* *ibid.* T.A. II/1, p. 90.

sera consacré à l'exposé de la pensée de saint Thomas, que nous essaierons de comprendre pour elle-même en la situant dans l'histoire. Le problème le plus ardu que nous aurons à résoudre sera celui de la distinction des types thomistes de l'analogie. Le troisième chapitre exposera la conception barthienne de l'analogie en se plaçant successivement au niveau du langage, de l'épistémologie et de l'ontologie. Le chapitre IV analysera les différences entre les deux doctrines et cherchera à mesurer leur importance. C'est là que nous retrouverons Söhngen et son explication de l'analogie de l'être. Nous devons aussi constater l'insuffisance de la conceptualisation barthienne de l'analogie, qui apparaît rudimentaire à côté de celle de saint Thomas. Le chapitre V mettra en lumière l'accord profond des deux doctrines. Barth croit à plus de choses qu'il n'en dit ; il a clairement conçu que le monde est un analogue de Dieu au sens où saint Thomas l'affirmait. Mais alors que le théologien du Moyen Âge trouvait dans la philosophie d'Aristote principalement et secondairement dans le néo-platonisme les instruments qui lui permettaient de rendre compte de sa foi, Karl Barth n'a eu à sa disposition que les concepts façonnés par des philosophies issues de Kant et de Hegel. A cause de cet idéalisme, le théologien en lui a sans cesse martyrisé le croyant. Une brève conclusion essaiera de tirer la leçon de la comparaison instituée entre les deux théologiens.

CHAPITRE II

SAINT THOMAS ET L'ANALOGIE

Avant d'en venir au jugement que porte Barth sur saint Thomas, il importe de rechercher ce que ce dernier a voulu dire. Or en le lisant, on s'aperçoit que saint Thomas varie selon l'occasion dans la manière dont il parle de l'analogie, sans que le texte nous fournisse d'indication sur le motif qui a incité l'auteur à recourir à une conception plutôt qu'à une autre. En particulier, nous ne trouvons nulle part de synthèse ramenant à l'unité les divers types constatés. Cette diversité s'explique sans doute par le souci de conserver tous les éléments du donné traditionnel ; il n'en reste pas moins qu'elle a embarrassé les thomistes, qui ont cherché à unifier la notion. Mais cette unification a été faite trop souvent d'un point de vue qui différerait de celui de saint Thomas. C'est pourquoi il importe aujourd'hui de se laisser instruire par les historiens modernes dont les recherches nous restituent, autant que faire se peut, la pensée authentique du saint docteur¹. Peut-être ainsi pourrions-nous apercevoir ce qui fait l'unité réelle de l'analogie, et comprendre comment l'auteur peut passer d'une notion à l'autre sans éprouver le besoin de donner la moindre explication.

Cette remarque détermine le plan du présent chapitre. Nous étudierons tout d'abord les textes dans leur diversité, en montrant dans la mesure du possible les influences qui se sont exercées. Nous passerons ensuite en revue les grandes interprétations des thomistes subséquents, spécialement celles de Cajetan, de Sylvestre de Ferrare et de Suarez. Enfin, ne pouvant admettre ni l'une ni l'autre de ces trois interprétations, nous dirons ce qui nous paraît faire le lien entre les différents types et ce qui les distingue. Nous pensons en effet qu'on peut parler d'une analogie thomiste,

1. Cf. Hampus LYTTEKENS, *The analogy between God and the world*, Upsal, 1952.

alors même que le concept d'analogie n'est pas univoque chez saint Thomas.

Mais avant de procéder à l'examen des textes, il n'est peut-être pas inutile de donner un bref aperçu du vocabulaire thomiste, à l'intention des lecteurs peu familiarisés avec cette pensée. Saint Thomas, à la suite d'Aristote, envisage la réalité extérieure à partir du concret. Il analyse les choses au moyen de couples antithétiques qui lui permettent de rendre compte de la manière dont elles se présentent.

Le premier de ces couples est celui de la matière et de la forme, destiné à expliquer le phénomène le plus général concernant les choses, qui est le fait de leur changement. Pour qu'une chose puisse changer, il faut qu'il y ait en elle deux principes, dont l'un est substrat du changement et est destiné à expliquer qu'à l'intérieur du changement, quelque chose ne change pas : c'est la matière. La forme au contraire est cause du changement. Aristote disait : « J'appelle matière le substrat premier pour chaque être, élément immanent et non accidentel de sa génération² » et saint Thomas traduit ainsi : « La matière est le premier sujet à partir duquel naît quelque chose, ce sujet étant principe essentiel et non accidentel de la chose ; en outre il subsiste après la génération³. » La forme, concept corrélatif de la matière, est ce qui donne à la chose son caractère défini : elle détermine sa structure. « Tout être est ce qu'il est en raison de sa forme⁴. » Afin d'éviter tout malentendu dans la comparaison qui suivra entre Barth et saint Thomas, il importe de noter que la forme et la matière n'ont pas d'existence indépendante et ne sont pas des éléments isolables des choses comme le sont les composants physico-chimiques des corps. Ce sont des principes métaphysiques, reconnus grâce à une analyse rationnelle qui prend appui sur la réalité constatable pour remonter aux causes suprasensibles. La méthode thomiste se situe à un niveau qui n'est plus celui de la constatation empirique des phénomènes ; elle fait intervenir le raisonnement.

La distinction de la puissance et de l'acte est aussi imposée par le fait du changement. Il est impossible de définir la puissance à proprement parler. C'est là une notion primitive que l'on

2. ARISTOTE, *Phys.*, I, 9, 192 a, 31-33.

3. *Primum subjectum ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens, et inest rei jam factae*. S. THOMAS, *Comment. Phys.*, I, lect. 15.

4. *Unumquodque (est) quod est per suam formam*. *Sum. th.*, I, 5,5.

peut seulement s'efforcer de saisir dans des exemples ⁵. Ainsi, la statue est en puissance dans le bloc de marbre, en ce sens que le bloc de marbre possède la faculté réelle de pouvoir être taillé et de donner une statue. On dira de même que la statue est en puissance dans l'intelligence de l'artiste, parce que l'artiste a le pouvoir de réaliser la statue en utilisant le bloc de marbre. Il faut donc distinguer le possible et ce qui est en puissance. Le possible est simplement ce qui n'est pas contradictoire, alors que la puissance correspond à une qualité réelle du sujet. Saint Thomas distingue une puissance active et une puissance passive ⁶. La première est une aptitude qui peut s'actualiser, telle la capacité d'écrire, de marcher ; la seconde est un pouvoir purement réceptif, tel celui que possède le bloc de marbre d'être transformé en statue. L'acte, qui correspond à la puissance, est tout aussi indéfinissable qu'elle. La notion nous en est donnée lorsque nous comparons l'être qui bâtit à celui qui a la faculté de bâtir, ou l'être éveillé à celui qui dort ⁷. Le premier terme est l'acte, le second la puissance. Il y a acte quand la chose est effectivement et qu'elle n'est pas comme en puissance ⁸. Si la puissance se dit par rapport à l'acte, l'inverse n'est pas vrai. L'acte est l'être achevé et il peut y avoir un acte pur qui n'est relatif à rien. Dieu est justement cet acte pur ⁹.

Le troisième couple qui explique la structure des choses singulières est celui d'essence et d'existence. Au sens propre, l'essence est ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. Elle lui donne sa nature. Elle est donc identique à la définition de la chose ¹⁰. Dans les choses composées, l'essence ne signifie pas seulement la matière ou la forme, mais l'union de ces deux éléments ¹¹. L'ange, qui est une pure intelligence, est composé d'acte et de puissance, mais n'a pas de matière. Aussi son essence est-elle pure forme ¹². L'existence est plus difficile à saisir : elle est la propriété qu'a l'essence d'être actuellement ; elle est ce qui fait qu'un être existe

5. Aristote avait déjà constaté l'universalité de la distinction d'acte et de puissance, et l'impossibilité d'en donner une définition. ARISTOTE, *Met.*, IX, VI, 1048 a 36-37. Cf. E. GILSON, *Le thomisme*, p. 499.

6. S. THOMAS, *Sum. th.*, I, 9, 2.

7. ARISTOTE, *Met.*, IX, chap. VI, 1048 a 37 ss.

8. *Actus est quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia.* S. THOMAS, *Met.*, IX, lect. 5, n° 1825.

9. *Con. Gent.* I, 16.

10. E. GILSON, *Le thomisme*, p. 45.

11. S. THOMAS, *Sum. th.*, I, 29, 2, ad 3m.

12. *Sum. th.*, I, 50, 2, ad 3m.

en fait. Tout ce qui est, est par son *esse* ¹³. L'*esse* est l'acte d'exister, d'avoir une existence.

La distinction de la substance et de l'accident enfin est étroitement liée au couple précédent. « La substance au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui ni n'est affirmé d'un sujet ni n'existe dans un sujet ¹⁴. » Cette double négation d'une limitation soit au plan du concept soit à celui de l'être signifie une perfection positive, celle d'être en soi. La substance est un être subsistant par soi ¹⁵. L'accident est au contraire ce qui est affirmé d'un sujet ou existe dans un sujet.

Saint Thomas a eu parfaitement conscience de n'avoir pas été un novateur en parlant d'analogie. Ce concept avait déjà à son époque une longue histoire, qui explique partiellement les différents emplois auxquels nous avons fait allusion ¹⁶.

L'analogie a d'abord été un concept mathématique. Le mathématicien Archytas appelle analogue le moyen terme d'une série arithmétique (par exemple six dans la suite deux, six, dix), et le second terme d'une proportionnalité à trois termes (par exemple, b dans la proposition : a est à b comme b est à c).

Platon est le premier à avoir fait un usage proprement philosophique de l'analogie. Retenant l'origine mathématique du mot, il s'en sert pour désigner la proportionnalité, c'est-à-dire la ressemblance des rapports entre les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre ¹⁷. Il l'utilise aussi pour décrire les différentes formes du savoir humain : connaissance, opinion, pensée, imagination ¹⁸. Mais à son avis l'analogie n'est pas source de connaissance ; le sensible ne permet pas de connaître l'intelligible. Pour parvenir à la vraie connaissance, il faut se détourner du monde matériel et se tourner vers les Idées. Platon fait pourtant une exception à cette règle, lorsqu'il met sur les lèvres de Socrate la description de l'Idée du bien : celui-ci est placé au-dessus des Idées. Amené à confesser qu'il est incapable de le définir exactement, Socrate tente une définition indirecte au moyen d'une comparaison : le soleil dans le monde matériel est lié à la vision et

13. *Unumquodque est per suum esse. Cont. Gent.*, I, 22.

14. ARISTOTE, *Cat.*, V, 2a 12-13.

15. *Substantia enim est per se subsistens. S. THOMAS, Sum. th.*, I, 3, 5, 1.

16. Cf. H. LYTICKENS, *The analogy...* Chap. I, From the history of the analogy concept, pp. 15-163.

17. PLATON, *Tim.*, 32 c.

18. *Rep.*, 534 a.

aux choses visibles de la même manière que le Bien dans le monde intelligible est uni à l'intelligence et aux objets intelligibles¹⁹. Le soleil et le Bien ont en commun qu'ils donnent naissance à des effets qui leur sont semblables mais non identiques, étant au-dessous d'eux. Cette comparaison a une grande portée historique. Elle est le fondement de la doctrine ultérieure de la connaissance analogique de Dieu.

Aristote a étendu l'usage de l'analogie à la biologie, à l'éthique et à la logique. La notion lui a permis d'unir les espèces animales les plus diverses. Il établit ainsi un parallèle entre les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons, qui servent également à la locomotion²⁰. L'analogie géométrique, qui donne à chacun ce qui lui revient proportionnellement à sa valeur, permet de définir ce qu'il est juste d'accorder à des êtres inégaux²¹. Mais c'est en logique que la contribution d'Aristote à l'histoire de la notion a été la plus importante. Il établit dans l'*Organon* une classification des divers genres de signification et se livre à la première étude systématique de l'emploi logique de l'analogie, sans utiliser toutefois le mot. Il répartit les termes en trois classes : les univoques, qui n'ont qu'un seul sens ; les équivoques, qui en ont plusieurs ; enfin, les termes qui sont attribués à différents sujets dans un sens qui est en partie le même et en partie différent²². C'est seulement plus tard, au Moyen Âge, que l'on dira analogues les termes de cette dernière classe²³ et cette division des concepts est devenue banale en scolastique.

Le texte d'Aristote le plus intéressant pour notre propos est celui qui définit l'unité de l'objet de la métaphysique : l'être se dit en des sens multiples que l'on peut ramener à l'unité en se rapportant au sens fondamental de la substance²⁴. Nous retrouvons

19. *Rep.*, 508 b.

20. ARISTOTE, *De part. anim.*, I, 4, 644 a, 19 ss.

21. *Eth. Nicom.*, V, 3, 1131 a 20 ss.

22. *Top.*, I, 15 ss., 106 a 1-108 a 17.

23. Cf. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie*, p. 24.

24. « La dénomination de l'être est de signification multiple, impliquant cependant une relation avec quelque chose d'un, avec une seule et même nature : ce n'est pas une appellation équivoque (ou homonyme), mais une appellation pareille à celle de 'sain', qui implique toujours une relation avec la santé, tantôt parce que la chose appelée saine conserve la santé, tantôt parce qu'elle produit la santé, ou parce qu'elle est le signe de la santé, ou encore parce qu'elle en est le sujet récepteur. De même, tout ce qui est dit 'médical' est dénommé ainsi par relation avec l'art médical. Car tel être est appelé médical parce qu'il possède l'art médical, tel autre parce qu'il est naturellement bien

verons sous la plume de saint Thomas les exemples d'Aristote. Chaque fois que notre théologien reprend l'exemple de la santé ou de l'être dit de l'accident par référence à la substance, il renvoie de manière indirecte au texte que nous venons de citer et à ceux qui contiennent une doctrine semblable²⁵.

1. LES TEXTES

La comparaison des doctrines de Barth et de saint Thomas oriente notre enquête vers la connaissance de Dieu par le moyen de l'analogie. Nous nous attacherons aux textes de saint Thomas qui reflètent ce souci théologique plutôt qu'à ceux qui déterminent la place de l'analogie dans la philosophie de l'être. Il est évidemment impossible d'ignorer systématiquement ces derniers si l'on veut déterminer avec quelque précision le sens des premiers. Mais notre préoccupation est de mettre l'accent sur la signification théologique des positions philosophiques de saint Thomas et non pas de retracer pour elle-même sa philosophie en nous tenant sur un plan purement rationnel.

Mais même en nous limitant ainsi, nous ne pouvons pas dresser un répertoire complet des textes thomistes où apparaît l'analogie entre Dieu et le monde, et fonder nos conclusions sur une analyse fouillée de tous les textes existants. Il y en a trop et il faut faire un choix. Nous retiendrons principalement les passages sur lesquels la discussion s'est portée plus tard et nous mènerons notre recherche selon un ordre systématique des œuvres : d'abord les commentaires aux écrits de théologiens antérieurs, Boèce, Denys le pseudo Aréopagite et Pierre Lombard ; ensuite les *Questions disputées*, particulièrement le *De Veritate* et le *De Potentia* et

disposé pour posséder cet art, tel autre parce qu'il est l'œuvre de l'art médical. Au reste, nous pourrions trouver encore d'autres dénominations employées de la même manière que celles-là. Pareillement donc, la dénomination de l'être est employée en plusieurs sens, mais toujours par relation avec un seul et même principe. Car tels êtres sont appelés ainsi parce qu'ils sont des substances, tels autres parce qu'ils sont des accidents de la substance, tels autres parce qu'ils sont un achèvement vers la substance, ou des corruptions, ou des privations, ou des qualités, ou des agents productifs ou générateurs, soit de la substance, soit d'êtres dénommés par relation avec la substance, ou bien des négations, soit d'une de ces choses-là, soit de la substance elle-même. Ainsi, disons-nous, même du non-être, qu'il est non-être. » *Met.*, IV, 2, 1003 a 33 - b 10. Trad. Colle, p. 4. *Cit. apud* B. MONTAGNES, *La doctrine...*, p. 25, n. 3. 25. *Met.*, VII, 4, 1030 a 34 - b 3 et XI, 3, 1060 b 31 - 1061 a 10.

enfin les deux *Sommes*. Les commentaires sur les œuvres d'Aristote posent un délicat problème d'interprétation. Il est toujours nécessaire de se demander si saint Thomas reprend à son compte tout ce qu'il fait dire au philosophe, s'il se borne à l'expliquer ou s'il le tire de son côté. C'est la raison pour laquelle nous ne recourons qu'occasionnellement aux écrits de cette sorte.

a) *Les Commentaires théologiques*

Nous trouvons notre premier texte dans le commentaire de saint Thomas au *De Trinitate* de Boèce. Dans le préambule, à l'article 2 de la question 1, le commentateur se demande si l'esprit humain peut parvenir à la connaissance de Dieu, et il rencontre l'objection suivante : il faut qu'il y ait un rapport quelconque entre le connaissant et le connu pour qu'il y ait connaissance. Le connaissant doit être en puissance par rapport à l'objet connu. Or entre notre intellect et Dieu, il ne peut y avoir aucun rapport, pas plus qu'entre le fini et l'infini. La conclusion paraît donc s'imposer. Notre intellect ne peut parvenir à aucune connaissance de Dieu ²⁶.

Précisons la portée de la difficulté soulevée. La nécessité d'un rapport entre le connaissant et le connu est une thèse essentielle de la noétique thomiste et découle de la notion même de connaissance. Connaître, c'est avoir la capacité de s'assimiler les choses. « Les êtres doués de connaissance se distinguent des non connaissants en ceci que les êtres non connaissants ont pour les déterminer leur unique forme d'existence, alors que l'être connaissant a par nature la capacité de recevoir, en outre, la forme d'autres êtres ; en effet, la ressemblance de l'objet connu est dans le sujet connaissant. Et il est évident par là... que les êtres connaissants ont... une nature plus ample et plus d'extension, ce qui a fait dire au Philosophe que 'l'âme est d'une certaine manière toutes choses' ²⁷. » Pour que l'homme puisse connaître Dieu, il faut donc que l'assimilation soit possible et qu'une certaine ressemblance de Dieu se produise dans l'âme humaine. Or, en apparence tout au moins, c'est précisément ce qui ne se peut ; l'assimilation ne peut avoir lieu, car l'homme n'a pas par nature la faculté de connaître Dieu. La raison en est évidente, pour qui

26. S. THOMAS, *In Boet. de Trin.* Prooem. 1, 2, 3.

27. *Sum. th.*, I, 14,1, qui renvoie à ARISTOTE, *De Anima*, III, 8, 431 b 21. Cf. trad. fr. de Sertillanges, *ad loc.*, p. 158.

voit combien l'intellect humain est au-dessous de l'objet divin. La difficulté sur le plan épistémologique révèle tout simplement la profondeur du fossé métaphysique entre l'Être par soi, qui est son exister même et l'Être créé qui reçoit d'un autre son existence : il ne peut y avoir aucun rapport entre eux, parce qu'il n'y a aucune mesure commune entre le Créateur, qui est la plénitude de l'Être, et la créature humaine située à mi-chemin entre l'Être et le néant.

Dans sa réponse, saint Thomas précise d'abord ce qu'est un rapport (*proportio*) ; ce n'est rien d'autre que la relation réciproque de deux êtres qui s'accordent en quelque chose, relativement à quoi ils se ressemblent ou diffèrent. Or on peut comprendre la ressemblance (*convenientia*) de deux manières. Selon la première, les deux êtres s'accordent à l'intérieur d'un même genre, qualité ou quantité. On rapporte ainsi une surface à une surface ou un nombre à un nombre, en tant que l'un est plus grand que l'autre ou lui est égal. On peut aussi établir un rapport entre la chaleur de deux corps. Entre l'homme et Dieu, il n'existe aucun rapport de cette manière, parce que l'homme et Dieu ne peuvent se rencontrer à l'intérieur d'un genre. On peut concevoir un rapport d'une autre sorte, celui qui existe entre des êtres qui ont ordre l'un à l'autre. Ainsi, il y a un rapport entre la matière et la forme, entre l'ouvrier et son œuvre. La relation requise entre le sujet connaissant et l'objet connu est de cette nature, étant donné que l'objet connu est pour ainsi dire l'acte du pouvoir du sujet connaissant. En outre, le rapport qui existe entre la créature et Dieu est celui qui existe entre l'effet et la cause. C'est précisément ce qui rend possible le rapport du sujet connaissant à l'objet connu dans le cas de la connaissance de Dieu par l'homme. Mais, parce que le Créateur surpasse infiniment la créature, le rapport qui existe entre eux n'est pas tel que la créature reçoive l'influence divine dans toute sa puissance, ni qu'elle connaisse Dieu selon la connaissance parfaite que Dieu a de lui-même²⁸.

28. *Ad tertium dicendum, quod proportio nihil aliud est quam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo, secundum quod conveniunt aut differunt. Possunt autem intelligi aliqua esse convenientia dupliciter. Uno modo ex hoc quod conveniunt in eodem genere quantitatis vel qualitatis, sicut habitudo superficiæ ad superficiem ; aut numeri ad numerum, inquantum unus excedit alium vel æquatur ei, vel etiam caloris ad calorem ; et sic nullo modo potest esse aliqua proportio inter Deum et creaturam, cum non conveniant in aliquo genere. Alio modo possunt intelligi convenientia, ita quod conveniunt in aliquo ordine ; et sic attenditur proportio inter materiam et formam, faciens*

Ce texte est le premier que nous rencontrons et il mérite par conséquent quelques explications qui seront utiles pour la suite. C'est le problème de la possibilité pour l'esprit humain de parvenir à la connaissance de Dieu qui amène saint Thomas à aborder celui de l'analogie entre Dieu et le monde. Cette analogie est expliquée au moyen de la notion de rapport (*proportio*) entre deux termes ; deux espèces de *proportio* sont distinguées, dont l'une est rejetée parce qu'impropre à expliquer la relation qui lie le monde à Dieu, alors que l'autre est reconnue parfaitement valable. Le rapport de la première espèce est exclu parce qu'il implique que les deux êtres en question peuvent être comparés à l'intérieur d'un même genre. Il faut donc qu'ils puissent y entrer. Or cela est impossible : Dieu et le monde ne peuvent pas « former un ensemble »²⁹, parce que Dieu est en dehors des cadres où nous rangeons le réel. Il est au-dessus de tout genre. Le genre précède rationnellement ce qu'il contient et rien n'est antérieur à Dieu ni réellement ni logiquement³⁰. Le réel précède et fonde à la fois le rationnel et non l'inverse ; Dieu, qui est Cause première dans l'ordre du réel, l'est aussi dans l'ordre du rationnel. Ainsi, la raison déterminante du rejet d'un rapport de cette espèce pour rendre compte de la relation entre Dieu et le monde est le souci majeur de sauvegarder le primat divin. Dieu n'est plus Dieu s'il n'est pas premier dans la réalité et ce n'est plus Dieu que nous concevons si nous pensons que quelque chose est antérieur à Dieu.

La *proportio* du second type n'offre pas le même inconvénient. La convenance dans un genre y fait place à la convenance dans un ordre. L'exemple de la matière et de la forme montre dans quel sens l'idée d'ordre est utilisée ici. L'*ordo* dont il est question suppose une subordination : la matière et la forme constituent un ordre parce que la forme donne l'être à la matière³¹, et que

et factum : et talis proportio requiritur inter cognoscentem et cognoscibile, cum cognoscibile sit quasi actus potentiae cognoscentis, et sic est proportio creaturae ad Deum ut causati ad causam et cognoscentis ad cognoscibile. Sed secundum infinitum excessum Creatoris super creaturam, non est proportio creaturae ad Creatorem, ut recipiat influentiam ejus secundum totam virtutem ejus, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit. In Boet. de Trin. Prooem. I, 2, ad 3m.

29. *Sum. th.*, I, 3, 5, Sed contra. A.-D. SERTILLANGES, *Comm. Som. th.* I, 13, 7. Dieu, I. II, n. 55, p. 338.

30. S. THOMAS, *Sum. th.*, I, 3, 5, Sed contra.

31. *Forma dat esse materiae. De Princ. nat.*, dans *Opuscula*, éd. Mandonnet, t. I, p. 8.

la matière n'a pas d'autre être que celui qu'elle tient de la forme. La matière et la forme sont liées par une relation selon l'avant et l'après. L'autre exemple, celui de l'ouvrier et de son œuvre, montre que l'antériorité peut être différente selon le cas envisagé. L'ouvrier précède son œuvre chronologiquement, parce qu'il existe avant elle, et ontologiquement, parce qu'il est présupposé par elle sans aucune réciprocité. Au contraire, dans l'être subsistant, la forme précède la matière logiquement et ontologiquement, mais non chronologiquement³². Ce type général de relation s'applique à la relation de Dieu et du monde. Il y a en effet entre Dieu et le monde une relation selon l'antérieur-postérieur, parce que Dieu est la cause du monde. La cause et l'effet constituent un ordre³³, parce que la cause détermine la nature de l'effet. Le rapport entre l'homme sujet de la connaissance et Dieu objet de la connaissance humaine est fondé sur le rapport entre Dieu qui crée et le monde qui est créé, ce dernier rapport étant fondé sur l'acte créateur lui-même. La relation qui existe entre Dieu et son œuvre est unilatérale³⁴. Le monde dépend de Dieu qui n'en dépend absolument pas : la création n'a rien ajouté à Dieu et l'anéantissement de son œuvre ne lui retirerait rien. Ce caractère non réciproque de la relation est essentiel et c'est pourquoi il est fait appel à l'ordre³⁵. D'autre part, le rapport qui découle de l'acte créateur fonde le rapport épistémologique en vertu de la ressemblance de la cause et de l'effet. La créature peut connaître le Créateur parce que tout effet ressemble à sa cause. Tout agent produit son semblable³⁶. Ces mots reviennent constamment sous la plume de saint Thomas. L'idée est empruntée à Aristote. Pour ce dernier, lorsque deux choses agissent l'une sur l'autre, elles doivent appartenir au même genre, mais être d'espèce différente. La cause donne sa forme propre à l'effet³⁷. Pour que la cause

32. ARISTOTE, *Cat.*, XII, 14 a 26 ss., a défini quatre espèces d'antérieur : le plus ancien, ce qui est présupposé par autre chose sans que l'inverse soit vrai, ce qui précède un autre terme, ce qui est supérieur en dignité.

33. *Ordo causae et causati*. S. THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 33, ad Nam his. Cf. III, 20.

34. *De Pot.*, 7, 10, ad 9m.

35. Le néo-platonisme avait posé une relation de cette nature entre le monde des Idées et le monde où nous vivons. Cf. H. LYTTIKENS, *op. cit.*, pp. 187 et 72.

36. *Omne agens agit sibi simile*. S. THOMAS, *Sum. th.*, I, 4,2 passim. *Cont. Gent.*, I, 29 ; II, 16, 23 passim. *De pot.*, 3, 6, c (secunda ratio) ; 7, 1 ad 8m ; 3, 15, c (secunda ratio) ; 3, 17 ad 6m.

37. ARISTOTE, *De gener. et cor.*, I, 7, 323 b, 31 ss. 324 a, 10 ss. *Met.*, VII, 7, 1032 a, 15 ss.

efficiente puisse communiquer sa forme à la matière de l'effet, il faut que celui-ci ait en puissance la capacité de recevoir cette forme. Aristote pensait aux relations immanentes à l'intérieur du monde sensible et il concevait une ressemblance univoque entre la cause et l'effet. Plus tard, les néo-platoniciens ont appliqué la relation de la cause et de l'effet au problème du Bien ; ils ont donné à cette relation une portée religieuse et cosmique, en marquant que la ressemblance s'accompagne d'une dissemblance³⁸.

Saint Thomas est l'héritier de cette double tradition : avec Aristote, il affirme que si l'agent volontaire peut être cause d'un effet ayant une forme d'existence très différente de la sienne, l'agent naturel au contraire tend à produire une forme d'existence de même espèce³⁹. Deux cas peuvent se produire : l'effet peut être tout à fait semblable à la cause, qui est alors dite univoque. La forme a le même mode d'existence dans l'effet et dans la cause. Ou bien la forme reçue dans l'effet a un tout autre mode d'existence que dans la cause. C'est de cette manière que le soleil est cause ; ce qu'il produit s'apparente à lui mais ne partage pas sa nature spécifique⁴⁰. On dit alors la cause équivoque. Quant à l'agent volontaire, la forme de l'effet est en lui selon le mode intelligible⁴¹. Dieu est cause à la fois équivoque et volontaire. Il crée librement et il est cause parfaite. Il produira donc un être aussi parfait que possible⁴². Le monde ressemble à Dieu à la manière dont une œuvre d'art ressemble à l'artiste qui en est l'auteur⁴³, mais parce que l'artiste agit par son intelligence et sa volonté - et non par sa forme propre, comme l'agent naturel - l'œuvre ne fait pas connaître la nature de son auteur. Cela n'empêche pas saint Thomas d'admettre une ressemblance naturelle entre Dieu et le monde⁴⁴ ; cette ressemblance sera toutefois faible, tant est grande la distance qui sépare la créature du Créateur.

Il n'y a pas contradiction entre l'impossibilité de connaître la nature de la cause équivoque à partir de son effet et la ressemblance naturelle admise par ailleurs. En effet, lorsqu'une cause

38. Cf. H. LYTICKENS, *op. cit.*, pp. 69 et 188.

39. S. THOMAS, *Sum. th.*, I, 19,9 ; 45, 8 ad 2m : Ia IIae, 1, 3.

40. *Sum. th.*, I, 4,3.

41. *Intelligibiler. Cont. Gent.*, II, 46, 4.

42. *Cont. Gent.*, II, 30, 45.

43. *De Pot.*, 3, 16 ad 3m.

44. *Sum. th.*, I, 4,3. *Cont. Gent.*, I, 29.

volontaire réalise une forme qu'elle a conçue, elle prend en dehors d'elle la matière dont elle a besoin. Dieu est cause première et il produit à la fois la forme et la matière de l'effet. Les formes des choses sont donc en Dieu de deux manières : elles sont dans l'intellect divin selon le mode intelligible et elles sont dans la nature divine en tant que celle-ci est leur cause équivoque ⁴⁵.

Il reste à expliquer à propos de notre texte que le rapport défini par l'ordre et illustré par l'exemple de la matière et de la forme ou celui de l'artisan et de son œuvre, est justement celui qui est exigé entre le sujet connaissant et l'objet connu dans le cas de la connaissance de Dieu par l'homme. La raison qu'en donne saint Thomas est la suivante : l'objet connu est pour ainsi dire l'acte de la faculté du connaissant, ce qui veut dire que l'objet connu est en puissance dans le sujet connaissant ; mais il ne faut pas entendre cette puissance comme une présence latente, en ce sens que quelque chose de l'objet préexisterait dans l'âme à la connaissance réelle qu'en a le sujet ou comme si la connaissance réelle de Dieu n'était que la manifestation de ce quelque chose de préexistant, un peu comme le bain révélateur en photographie fait apparaître l'image sur la pellicule sensible. La puissance dont il s'agit ici signifie simplement que le sujet a réellement la faculté de connaître Dieu. Il n'implique aucun pouvoir réel du sujet sur l'objet. S'il est vrai que dans tout rapport de déterminant à déterminé, le déterminant est du côté de l'acte et le déterminé du côté de la puissance, Dieu étant l'acte de la puissance de l'âme qui le connaît, c'est lui qui détermine la connaissance que l'homme a de lui et il n'est en rien affecté par cette connaissance. Nous avons de nouveau un rapport unilatéral : le fait d'être connu n'a pas plus de conséquence pour Dieu que le fait d'avoir créé le monde ou de le voir un jour finir. L'ordre qui définit le rapport signifie précisément cette indépendance de Dieu.

Parce que saint Thomas ne perd jamais de vue le primat divin et qu'il semble déjà se soucier de ce qu'on appellera plus tard « l'honneur de Dieu », il consacre la fin de sa réponse à marquer les limites de la connaissance de Dieu. Celles-ci découlent de ce que nous avons dit plus haut. Le Créateur est infiniment au-dessus de la créature, et cette dernière ne reçoit qu'une part infime de l'efficace divine. Parce que la ressemblance est faible entre Dieu et le monde, la connaissance que l'homme a de Dieu est bornée

45. *De Pot.*, 7, 1, *ad 8m*.

et très au-dessous de celle que Dieu a de lui-même. Pourtant, si faible soit-elle, cette connaissance est réelle.

La participation ⁴⁶ exprime souvent chez saint Thomas la relation entre Dieu et le monde. Aussi nous retiendrons un texte du commentaire au *De Hebdomadibus* et un autre du commentaire au *De divinis nominibus* qui permettront de préciser cette notion.

Dans le *De Hebdomadibus*, destiné à un certain diacre Jean, qui ne pouvait concilier la bonté réelle des substances avec leur diversité et leur multiplicité, Boèce affirme : « Le 'ce qui est' (l'essence) peut participer à quelque chose, mais l'être même (l'existence) ne participe en aucune manière ⁴⁷. » Saint Thomas commente ainsi cette déclaration : participer, c'est en quelque sorte avoir part. Quand donc quelque chose reçoit en partie ce qui appartient à un autre, on dit généralement qu'il en participe. Par exemple, on dit que l'homme participe à l'animal, parce qu'il ne possède pas la totalité de ce qui fonde l'appellation « animal » ; pour la même raison, Socrate participe à l'humanité ; de même aussi, le sujet participe à l'accident et la matière à la forme, parce que la forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle, étant commune par définition, détermine le sujet à être celui-ci ou celui-là. Semblablement enfin, on dit que l'effet participe à sa cause, surtout quand il est au-dessous de l'efficace de la cause. Par exemple nous disons que l'air participe à la lumière du soleil, parce qu'il ne reçoit pas la lumière avec tout l'éclat qu'elle a dans le soleil.

Laissons de côté ce troisième type, qui est à part. Les deux premiers s'opposent sur un point. La nature de l'homme - moins la différence spécifique - est comprise dans celle de l'animal, alors que l'accident est en dehors de la nature du sujet et que la forme est étrangère à la substance de la matière ⁴⁸. Or selon l'un et l'autre mode, il est impossible que l'acte d'exister, l'*ipsum esse*, admette une participation. Il ne peut participer quelque chose à la manière dont la matière ou le sujet participent la forme ou l'accident. L'*ipsum esse* est signifié en effet en tant qu'il est quelque chose d'abstrait. Il ne peut pas davantage participer l'universel. Les qualités affirmées dans l'abstrait peuvent sans doute participer quelque chose. Ainsi, la blancheur participe à la couleur. Mais l'*ipsum esse* est ce qu'il y a de plus général. Il en

46. Cf. L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942.

47. BOECE, *De Hebdomadibus*, 12, P.L. 64, 1311 b.

48. *De Hebd.*, Lect. III, n. 44.

résulte que les autres choses participent de lui, mais que lui ne participe pas d'autre chose. Ce qui est, c'est-à-dire l'être, tout en étant très général, est cependant affirmé concrètement, et ainsi il participe à l'*ipsum esse*, non à la manière dont le moins général participe au plus général, mais à la manière dont le concret participe à l'abstrait ⁴⁹.

On saisira mieux la portée de cette dernière affirmation si l'on se souvient qu'autrefois on appelait abstraite la notion d'une qualité conçue indépendamment des sujets qui la possèdent, alors que la notion générale de ces sujets eux-mêmes était dite concrète ⁵⁰. Pour saint Thomas, homme est une idée concrète et humanité une idée abstraite. Le texte signifie donc que les êtres participent à l'existence comme l'homme participe à l'humanité et non pas comme l'homme participe à l'animalité. La notion de participation qui apparaît ici signifie que l'être existe à un degré moindre dans le participant, dont la ressemblance au participé est incomplète ⁵¹.

Dans le commentaire au *De divinis nominibus* qu'avec tout le Moyen Age saint Thomas attribuait à l'Aréopagite Denys dont il est question dans les Actes (Ac. 14,34), nous trouvons une autre précision concernant la participation. La leçon quatre du chapitre deux discute entre autres cette affirmation de Denys : toutes les choses divines qui nous sont manifestes, ne sont connues de nous que par des participations ⁵². Le commentaire en donne cette raison : ce qui est connu, ne l'est que relativement à ce qu'il est dans le sujet connaissant ⁵³. Or certains objets de connaissance, qui sont au-dessous de la portée de notre esprit, ont un être plus simple dans notre esprit qu'en eux-mêmes. Les choses corporelles sont de cette espèce, et l'on dit que nous les connaissons par abstraction. Les choses divines, qui sont simples, sont plus proches de la perfection en elles-mêmes qu'en notre esprit

49. S. THOMAS, *De Heb.*, Lect. II, n. 24. Cf. L.-B. GEIGER, *op. cit.*, p. 49.

50. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1947⁵, p. 9.

51. Nous avons là l'une des deux acceptions principales de la participation thomiste, la participation par imitation. L'autre désigne la composition, la dualité du sujet et de ce qui est reçu par le sujet. On peut rapprocher cette double signification de la double construction du français : *participer à* veut dire avoir part à, et *participer de*, tenir de. Cf. L.-B. GEIGER, *op. cit.*, pp. 27 et 28, et Emile LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, *ad loc.*

52. DENYS, *De div. Nom.*, 7,55.

53. Notons qu'un thomiste verrait dans cette affirmation la part de vérité que contient l'idéalisme moderne.

ou dans n'importe quel autre objet connu de nous, et c'est pourquoi on dit que la connaissance des choses divines se fait au moyen de la participation et non au moyen de l'abstraction⁵⁴.

Le raisonnement de saint Thomas est fondé sur une notion particulière de l'abstraction. Selon Aristote, à qui il s'en tient strictement ici, toute connaissance nous vient par le moyen des sens. L'âme est une table rase⁵⁵ et ne possède aucun contenu préexistant à l'acte de connaître. De soi, elle est seulement capable de recevoir la connaissance, et cette capacité purement potentielle, doit être actualisée par quelque chose d'extérieur à elle. Or, tant que nous sommes dans cette vie, notre âme est liée à un corps et la connaissance qui nous est naturelle est d'abord celle des choses dont la forme est enfermée dans la matière et ensuite la connaissance de ce qui peut être connu par le moyen de ces choses⁵⁶. Les sens sont pour l'âme des instruments nécessaires⁵⁷. La dépendance de l'âme à l'égard du corps au niveau de l'être entraîne sa dépendance au niveau du connaître. L'abstraction sera alors fondamentalement l'opération par laquelle l'intellect dégage l'intelligible des conditions matérielles où il est engagé dans le donné sensible. Il convient en propre à l'intelligence humaine « de connaître une forme qui à vrai dire existe individuelle en une matière corporelle, mais non pas de connaître cette forme en tant qu'elle est en telle matière. Or connaître de cette façon, c'est abstraire la forme de la matière individuelle, que représentent les images⁵⁸ ». Sous son aspect le plus simple, l'abstraction se présente donc ainsi : le phantasme⁵⁹ est l'image imprimée par le corps sensible dans le sens commun ; il rend présente la forme qui existe corporellement dans une matière individuelle, et l'esprit connaît cette forme, mais non en tant qu'elle existe dans telle matière. S'il en est ainsi, on voit claire-

54. S. THOMAS, *De div. Nom.*, c. 11, lect. IV, n. 176.

55. ARISTOTE, *De Anima*, III, 4, 429 b 31 - 430 a 2 ; S. THOMAS, *Comment.*, lect. IX. Cf. *De Ente et Essentia*, Ed. Roland-Gosselin, C. 4 ; Ed. C. Capelle, C. 5. L'expression *table rase*, qui a passé en français et a été notamment reprise par Descartes, compare l'âme à une tablette à écrire où ne figure aucun signe.

56. *Sum. th.*, I, 12, 11.

57. *Sum. th.*, I, 84, 4.

58. *Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam representant phantasmata. Sum. th.*, I, 85, 1, ad Resp. Trad. fr. pp. 70-71.

59. Le phantasme résulte de l'action de l'espèce et ne doit pas être confondu avec elle. Cf. E. GILSON, *Le thomisme*, p. 305, n. 4, qui renvoie à *Sum. th.*, I, 84, 7, ad 2m.

ment pourquoi l'abstraction doit être écartée lorsqu'il s'agit de la connaissance des choses divines. Celles-ci ne tombent pas sous les sens.

Notons au passage que le principe selon lequel le connu ne l'est que relativement à ce qu'il est dans le connaissant, peut être rapproché de la formule platonicienne : tout ce qui est dans un autre y est selon le mode d'être de cet autre, formule que saint Thomas admet également ⁶⁰.

Une fois éliminée l'abstraction pour la connaissance des choses divines, il reste à préciser la nature de la participation qui permet cette connaissance. C'est ce que fait la suite du texte. La participation, nous dit-on, est double. Il en existe une première sorte, selon laquelle les choses divines sont participées dans l'intellect lui-même, en tant que notre intellect participe à la vertu intellectuelle et à la lumière de la Sagesse divine. Il en existe une seconde espèce selon laquelle les choses divines sont participées dans les choses qui se présentent à notre esprit, c'est-à-dire en tant que toutes les choses sont bonnes par participation à la bonté divine et qu'on les dit existantes ou vivantes par participation à l'*Esse* et à la vie de Dieu. Et nous connaissons les choses divines selon l'une et l'autre de ces participations ⁶¹.

La participation du deuxième type est intéressante. Lorsqu'on dit que les choses sont bonnes par participation de la bonté divine on utilise sans le dire une analogie d'attribution, et cette analogie est une analogie d'attribution extrinsèque, car la création est nommée bonne extrinsèquement, à partir d'un attribut divin, et non en vertu de sa bonté intrinsèque. Dans cette analogie, le concept *bon* apparaît comme susceptible de deux degrés différents ; dans le premier cas, il désigne la bonté parfaite telle qu'elle existe en Dieu ; dans le second cas, il signifie la bonté telle qu'elle existe dans la création. La désignation est descendante, puisque les choses sont dites bonnes à partir de la bonté de Dieu.

Mais l'extrinsécisme de la désignation ne doit pas nous induire en erreur. Il est impossible d'admettre que l'on puisse désigner la création à partir de Dieu sans se référer à la relation qui unit Dieu et le monde. Cette relation est déterminée par le fait que Dieu est la cause du monde et il en résulte une ressemblance intrinsèque imprimée dans le monde par Dieu. Ce qui participe

60. S. THOMAS, *Cont. Gent.*, II, 23, *ad Item*.

61. *De div. Nom.*, c. II, lect. IV, n. 177.

imite d'une manière imparfaite ce dont il participe. La bonté inhérente de la créature ne peut être niée. Elle est simplement laissée de côté dans la proposition que nous analysons.

Nous verrons plus loin ⁶² que c'est principalement à propos de la bonté et de la vérité que saint Thomas a utilisé cette attribution extrinsèque. Il y joint ici l'être et la vie.

Le commentaire aux quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard contient plusieurs textes relatifs à l'analogie. Nous les prendrons dans l'ordre où ils se présentent dans l'œuvre, que l'on situe généralement entre 1253 et 1255.

Le prologue du premier livre se demande comment la théologie peut avoir pour objet à la fois Dieu et la création. L'*ad 2m* de l'article 2 est instructif. Le Créateur et la créature sont ramenés à l'unité non par un concept univoque commun, mais par une analogie commune, *non communitate univocationis, sed analogiae*. Toutefois, il existe deux sortes d'unité analogique. La première provient du fait que plusieurs êtres participent à quelque chose d'unique selon l'antérieur et le postérieur ; c'est ainsi que la puissance et l'acte participent à la raison d'être, de même que la substance et l'accident. La seconde vient de ce que l'un reçoit de l'autre l'être et la raison. L'analogie de la créature au Créateur est de ce dernier type. La créature n'a l'être qu'en tant qu'elle procède du premier Être et elle ne peut être appelée un être qu'en tant qu'elle l'imite ⁶³.

Une brève comparaison des deux sortes d'analogie proposées dans ce texte - l'analogie selon l'antérieur et le postérieur et l'analogie par imitation - va nous permettre de discerner la portée de la distinction ainsi opérée. Dans l'expression *ratio entis* (raison d'être), le mot *ratio* désigne un principe formel objectif qui explique la chose. Il en donne raison. Dire que la puissance et l'acte participent de la raison d'être comme la substance et l'accident, c'est donc dire que les notions corrélatives de puissance et d'acte participent, comme le couple substance - accident, de la nature des principes qui rendent compte de la structure du réel. La relation selon l'avant et l'après désigne ici une antériorité logique et ontologique mais non chronologique. L'acte précède la puissance selon la notion et selon la substance ou selon la perfection ⁶⁴. Il

62. Cf. *infra*, p. 112.

63. S. THOMAS, *In 1 Sent.*, Prol. q. 1, 2, *ad 2m*.

64. ARISTOTE, *Met.* IX, 1051 a 4-8, 1049 b 10-12.

en est de même de la substance, sans laquelle l'accident ne pourrait ni exister ni être conçu. Ce premier type d'analogie admet une certaine inégalité entre les êtres analogues, mais cette inégalité n'est pas absolue, puisque les analogues communient dans la raison d'être. C'est pourquoi une analogie de ce type est niée entre Dieu et le monde. Au contraire, l'analogie du second type respecte la distance infinie qui sépare Dieu et le monde. Dans une telle analogie en effet, l'être analogue reçoit du premier être l'esse et la *ratio*, c'est-à-dire le fait d'exister et le fait d'exister tel. L'analogie est fondée sur l'imitation de celui qui donne l'être par celui qui le reçoit.

Nous arrivons au texte le plus célèbre sur notre sujet. Il se trouve dans le commentaire au premier livre (l. 1, d. 19, q. 5, a. 2 *ad* 1m) et traite de la vérité. La difficulté à résoudre affirme que le mot *vrai* est attribué de la même manière que le mot *sain*. Mais la santé est attribuée à plusieurs choses en raison de leurs relations avec l'être vivant, qui est le seul eo qui la santé se trouve intrinsèquement. Il en résulte qu'il n'y a qu'une seule vérité qui se trouve intrinsèquement dans un être et que tout ce qui est dit vrai, l'est en vertu d'une relation à cet être. Dans sa réponse, saint Thomas distingue pour commencer trois sortes d'analogie. En premier lieu, l'analogie peut être selon la signification et non selon l'être. Cette analogie est celle du concept qui se rapporte à plusieurs choses selon la relation de l'antérieur et du postérieur, mais possède l'être dans l'une seulement de ces choses. Par exemple, l'adjectif *sain* se rapporte à l'être animé, à l'urine et au remède de manière différente relativement à la relation selon l'antérieur et le postérieur, mais non pas diversement selon l'être, parce que la santé n'a l'être que dans les êtres animés. Le second type est l'analogie selon l'être et non selon la signification. Ce cas est réalisé dans les choses ayant en commun un élément qui a la même signification mais non un être semblable en chacune d'elles. Par exemple, tous les corps signifient également la corporéité. C'est pourquoi le logicien, qui ne considère que les significations, dit que le mot *corps* est attribué univoquement à tous les êtres corporels. Toutefois l'être de cette nature n'a pas le même caractère dans les corps corruptibles et dans les corps incorruptibles. Pour cette raison, selon le métaphysicien et le philosophe de la nature, qui considèrent les choses relativement à leur être, le mot *corps*, pas plus qu'aucun autre mot, ne peut être attribué univoquement à des corps dont les uns sont corruptibles et les au-

tres incorruptibles. Et saint Thomas cite à l'appui de cette assertion Aristote et Averroès⁶⁵. Le troisième type est l'analogie selon la signification et selon l'être. Dans l'analogie de ce type, la chose considérée n'est égale ni du point de vue de la signification ni du point de vue de l'être. Par exemple, c'est de cette manière qu'on attribue l'être à la substance et à l'accident. Dans de tels cas, il faut que la nature commune existe dans chacune des choses auxquelles elle est attribuée, mais son existence possède un degré de perfection plus ou moins haut. C'est de cette manière que la vérité, la bonté et tous les autres concepts de ce genre sont affirmés analogiquement de Dieu et de la créature⁶⁶.

Dans ce texte, la classification des termes analogues en trois classes repose sur la distinction entre analogie relative au sens, *secundum intentionem*, et analogie relative à l'être, *secundum esse*. Lorsque l'analogie est relative au sens, elle existe du côté de la signification du nom. Lorsqu'elle est relative à l'être, elle existe du côté de la chose. L'analogie peut se trouver soit d'un côté, soit de l'autre, soit des deux, d'où les trois classes. Il est à noter que la relation selon l'antérieur et le postérieur n'est mentionnée qu'à propos des termes analogues relativement au sens⁶⁷, et que la division que nous trouvons dans ce passage ne ressemble ni aux développements que nous avons trouvés jusqu'ici ni à ceux que nous rencontrerons par la suite.

Le commentaire au premier livre contient un autre texte comportant une division semblable à celle que nous avons analysée précédemment dans le prologue. La science est dite analogiquement de Dieu et de la créature. De la même manière, tous les concepts de ce genre sont attribués à Dieu et à la créature par analogie. Mais il y a deux sortes d'analogie. L'une signifie que des êtres communient en quelque chose selon la relation par l'avant et l'après, *per prius et posterius*. Et cette analogie ne peut s'appliquer à Dieu et au monde, pas plus qu'une désignation univoque. L'autre analogie consiste dans le fait que l'un des êtres imite l'autre dans la mesure où il le peut, sans l'égaliser. Cette analogie est celle qui relie le monde à Dieu⁶⁸.

65. *Met.*, X, 10, 1058 b 26 - 1059 a 14.

Les Anciens croyaient les astres d'une autre nature que les corps terrestres. De là vient l'importance de la distinction entre les corps corruptibles et les corps incorruptibles.

66. S. THOMAS, *In 1 Sent.*, 19, 5, 2, ad 1m.

67. Cf. B. MONDIN, *The principle of analogy*, p. 10.

68. S. THOMAS, *In 1 Sent.*, 35, 1, 4.

La mention de la désignation univoque, *univocatio*, montre ce qui est en jeu pour saint Thomas dans cette distinction. Ce qu'il reproche au premier type, ce n'est pas d'établir entre Dieu et le monde une relation selon l'antérieur et le postérieur. Certains textes de ce même commentaire montrent qu'il accepte cette manière de parler dans la mesure où elle signifie simplement la primauté divine⁶⁹. Ce qu'il refuse, c'est que cette relation selon l'antérieur et le postérieur existe à l'intérieur d'un *tertium quid*, parce que cela nous ramène à la difficulté de la désignation univoque. Or ce même passage⁷⁰ nous explique très clairement pourquoi une désignation univoque de Dieu et du monde est impossible. L'argumentation repose sur la distinction d'essence et d'existence. Dans tous les êtres à qui convient une appellation univoque, il y a communauté (*communitas*) de nature⁷¹ mais non d'*esse*, parce que chaque être a un *esse* propre, qu'il ne partage avec aucun autre. Aucune désignation univoque n'est donc possible quand la forme à nommer est l'*esse* lui-même. En effet l'*ens* ne peut jamais être dit de manière univoque et aucune appellation de l'essence de Dieu ne sera univoque, la nature de Dieu étant identique à son *esse*. La règle qui interdit des désignations univoques de l'*esse* s'applique à tous les énoncés concernant Dieu. Autrement dit, une désignation univoque de Dieu et du monde est impossible parce qu'elle ne respecte pas la différence d'*esse* entre Dieu et la créature. Il est impossible de distinguer en Dieu l'acte d'exister de ce qu'il est. Son *esse* est à part de l'*esse* de tous les êtres. Ainsi donc, le premier type est rejeté parce qu'il ne respecte pas le caractère absolument unique de l'*esse* divin.

La vision béatifique pose à l'épistémologie de saint Thomas un problème particulier, qui est abordé dans le quatrième livre des *Sentences*. Pour qu'il y ait connaissance, il faut que l'intellect en acte devienne un d'une certaine manière avec l'intelligible en acte. Mais il semble difficile qu'un intellect créé devienne un en quelque sorte avec l'essence incréée. D'autre part, aucune connaissance n'est possible s'il n'existe pas une forme par le moyen de laquelle la chose est vue. Mais dans le cas de la vision de Dieu,

69. Par exemple *In 1 Sent.*, 8, 1, 2 ; 22, 1, 2, *ad 2m*. Au contraire, la relation selon l'antérieur-postérieur est refusée lorsqu'elle est comprise comme une *analogia secundum intentionem tantum* dans *In 1 Sent.*, 19, 5, 2 *ad 1m*.

70. *In 1 Sent.*, 35, 1, 4.

71. On sait que la nature correspond à l'essence et la désigne en tant qu'elle est principe d'opération. Cf. ARISTOTE, *Phys.*, II, 1, 192 b, 21-22.

il est impossible que la connaissance se fasse par une forme abstraite des choses composées ou par une forme que Dieu mettrait en nous. D'une manière comme de l'autre, ce n'est plus lui que nous verrions. Il faut que l'essence de Dieu soit à la fois ce que nous voyons et ce par quoi nous voyons. Mais on ne doit pas entendre par là que l'essence divine joue vraiment le rôle d'une forme à l'égard de notre intellect, ni que l'essence divine et notre esprit deviennent quelque chose d'absolument un (*unum simpliciter*), ainsi qu'il arrive dans la connaissance des choses naturelles, composées de forme et de matière. Simplement, le rapport de l'essence divine à notre esprit est semblable au rapport de la forme à la matière. La comparaison de la matière et de la forme signifie que l'essence divine est la forme par le moyen de laquelle l'intellect humain voit Dieu. Il faut que dans l'intellect lui-même, on tienne l'intellect en puissance pour la matière, l'espèce intelligible pour la forme et l'intellect comprenant en acte pour le composé de l'un et de l'autre. Il s'ensuit que s'il existe une chose qui subsiste par soi et ne possède rien qui ne soit intelligible, une telle chose pourra être la forme par laquelle elle est elle-même comprise. En outre, une chose n'est intelligible qu'en tant qu'elle est en acte. Mais, précisément, l'essence divine est acte pur. Rien ne l'empêchera d'être la forme par laquelle l'intellect la connaît ⁷².

Saint Thomas évite soigneusement de dire que notre esprit devient absolument un avec l'essence divine. La raison de cette discrétion est évidente. A aucun moment, l'homme ne peut devenir absolument un avec Dieu. Autrement, la transcendance divine est compromise.

Jusqu'ici, l'analogie n'est pas citée explicitement dans ce passage. Elle y est pourtant contenue implicitement, comme le font apparaître les réponses aux deuxième et sixième objections.

L'*ad 2m* est consacré à la question de savoir jusqu'où la créa-

72. *In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam, et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens quae non habeat aliquid in se praeter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intelligitur; res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in 9. Met., et huius signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et omnibus proprietatibus materiae: et ideo cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectu... intelligit, et haec erit visio beatificans. In IV Sent., 49, 2, 1.*

ture peut aller en fait dans la connaissance de Dieu. Il semble que seul Dieu peut connaître parfaitement Dieu. Saint Thomas reconnaît que la connaissance par laquelle Dieu se connaît lui-même est supérieure à toute connaissance, tout comme Dieu est supérieur à tous les êtres existants, dont l'exister est déterminé par son essence infinie. La connaissance divine est proportionnée à son essence de la même manière que notre connaissance est proportionnée aux êtres créés. Or, pour qu'il y ait connaissance, il faut que se rejoignent le sujet connaissant et ce par quoi l'on connaît. Dans le cas de la connaissance que nous aurons de Dieu par son essence dans le royaume, la vision sera identique à celle que Dieu a de lui-même, si on se place au point de vue de ce par quoi on voit. En effet, dans les deux cas, Dieu est vu au moyen de son essence. Mais si nous nous plaçons au point de vue du sujet connaissant, la différence qu'il y a entre l'intellect divin et l'intellect humain ne peut pas ne pas intervenir. Il en sera comme il en est aujourd'hui de deux hommes qui contemplent le même objet, mais dont la vue est inégale. Celui dont l'œil est le plus perçant verra mieux que l'autre. De même dans la vision béatifique, nous verrons bien ce que Dieu voit, c'est-à-dire Dieu lui-même, mais nous ne le verrons pas d'une manière aussi pénétrante ⁷³.

Sans la nommer, cet exposé renferme une analogie de proportionnalité, que nous pouvons formuler ainsi : la connaissance que Dieu a de lui-même est à l'essence de Dieu ce que la connaissance que le bienheureux aura de Dieu est à l'essence du bienheureux lui-même. D'un côté comme de l'autre, la connaissance de l'essence divine est proportionnée à la capacité du sujet connaissant, c'est-à-dire à son essence.

73. *Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia quae habent esse determinatum per essentiam suam infinitam, ita cognitio sua qua cognoscit, est super omnem cognitionem : unde quae est proportio cognitionis nostrae ad entia creata, ea est proportio cognitionis divinae ad suam essentiam. Ad cognitionem autem duo concurrunt et cognoscens, et quo cognoscitur : visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt ex parte ejus quo videtur, quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus : sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quae est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem id quod cognoscitur, sequitur formam qua cognoscimus, quia per formam lapidis videmus lapidem : sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis, sicut qui habet visum fortem acutius videt : et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter. In IV Sent., 49, 2, 1 ad 2m.*

L'*ad 6m* répond à l'objection selon laquelle l'intellect humain ne peut pas connaître Dieu parce qu'il n'y a pas de rapport entre le fini et l'infini. La solution admet qu'en effet il ne peut y avoir de rapport entre le fini et l'infini, pour cette raison bien simple que l'infini ne dépasse pas le fini d'une quantité déterminée. Mais s'il ne peut y avoir de rapport (*proportio*), il peut y avoir proportionnalité, c'est-à-dire une égalité de rapports ; on peut concevoir que du fini soit égal à du fini comme de l'infini à de l'infini. Mais pour que quelque chose soit entièrement connu, il faut au moins qu'entre le sujet connaissant et l'objet connu, il y ait un rapport, parce que la capacité du sujet connaissant doit nécessairement égaler la cognoscibilité de l'objet connu. Or l'égalité est un rapport (*proportio*). Mais lorsque la cognoscibilité de l'objet connu excède la capacité du sujet connaissant, dans le cas par exemple de la connaissance que nous avons de Dieu, ou au contraire lorsque la cognoscibilité de l'objet connu est inférieure à la capacité du sujet connaissant, comme dans le cas de la connaissance que Dieu possède des créatures, il n'est pas nécessaire qu'il y ait un rapport entre ce qui connaît et ce qui est connu. Il suffit qu'il y ait une proportionnalité, *proportionalitatem tantum*, en sorte qu'il y ait la même relation entre le connaissant et ce qui est à connaître qu'entre le connaissable et ce qui est connu. Une telle égalité permet au fini de connaître l'infini et inversement. On peut aussi résoudre la difficulté en disant que le rapport selon le sens premier du terme signifie la relation d'une quantité à une autre relativement au fait que l'une dépasse l'autre d'une manière déterminée ou lui est égale. Mais le mot en est venu plus tard à signifier toute relation de n'importe quoi à autre chose. Ainsi, nous disons que la matière doit être proportionnée à la forme. Et, de cette manière, rien n'empêche de dire que notre intellect, bien que fini, est proportionné à la vision de l'essence infinie ⁷⁴.

74. *Ad sextum dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus, potest tamen esse inter ea proportionalitas quae est similitudo proportionis : sicut enim finitum aequatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens, et cognitum, quia oportet virtutem cognoscentis adaequari cognoscibilitati rei cognitae : aequalitas autem proportio quaedam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso : sicut cum ipse cognoscit creaturas, et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum, sed proportionalitatem tantum, ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile*

Saint Thomas propose dans ce texte deux solutions de la difficulté soulevée. La première distingue entre proportion et proportionnalité pour nier celle-là et accepter celle-ci. La seconde considère deux sens du mot *proportio*, l'un strict, l'autre large, l'un technique, l'autre ordinaire. Dans le cas de la vision béatifique, la connaissance est totale en ce sens que l'essence divine elle-même est vue. La difficulté repose sur le principe suivant, qui n'est pas contesté : pour que la connaissance soit entière, la faculté du sujet connaissant doit être unie à la cognoscibilité de l'objet connu par une relation de ressemblance réciproque. Saint Thomas admet l'idée de l'antiquité selon laquelle le semblable ne peut être connu que par le semblable. Il en résulte une double conséquence. D'une part, le sujet et l'objet doivent se ressembler pour que la connaissance soit possible et, d'autre part, le sujet ne peut vraiment connaître que ce qui est au même niveau que lui. Pour que le bienheureux puisse voir Dieu, il faut donc que sa capacité naturelle soit élargie et élevée ; et encore n'est-ce pas suffisant pour établir une *proportio* au sens étroit. Selon la première solution proposée, il ne peut exister entre le sujet et l'objet qu'une relation de proportionnalité, que l'on peut mettre en forme de la façon suivante : le sujet connaissant est dans le même rapport avec ce qu'il a à connaître que l'objet connaissable avec ce qui est connu⁷⁵, ce qui signifie qu'il y a égalité entre le rapport qui unit l'intellect humain à la connaissance de l'essence divine et le rapport qui lie l'essence de Dieu à la connaissance que

ad hoc quod cognoscatur, et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, et e converso. Vel dicendum, quod proportio secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum, vel adaequationem ; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscunque ad aliud, et per hunc modum dicimus quod materia debet esse proportionata ad formam, et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videntum essentiam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam, et hoc propter suam immensitatem. In IV Sent., 49, 2, 1, ad 6m.

Si l'on voulait se conformer à l'usage du français moderne, il faudrait traduire : *proportionalitas, quae est similitudo proportionis*, en disant : une proportion, qui est une égalité de rapports. Mais les théologiens ont l'habitude de parler d'analogie de proportionnalité et non d'analogie de proportion. Pour nous conformer à la coutume et ne pas rendre plus compliquée une question qui l'est suffisamment en parlant tantôt de proportion tantôt de proportionnalité pour désigner la même chose, nous nous servirons toujours de proportionnalité pour traduire la « *proportionalitas* » des anciens et de proportion pour rendre le latin « *proportio* ».

75. *ibid.* Pour l'exégèse de ce passage, cf. H. LYTCKENS, *op. cit.*, p. 318.

l'homme en a ⁷⁶. Il y a lieu de remarquer avec Lyttkens ⁷⁷ que la proportionnalité est rigoureuse, en ce sens que les rapports sont non seulement semblables, mais égaux, parce qu'il s'agit de la connaissance parfaite que possèdent les bienheureux dans le ciel. Cette connaissance doit être soigneusement distinguée de la connaissance analogique et indirecte de Dieu, fondée sur la ressemblance du Créateur et de la créature. Cette connaissance par le moyen d'une ressemblance est la seule à laquelle nous puissions accéder dans la vie présente ⁷⁸. En outre, toujours selon le même auteur ⁷⁹, les relations qui constituent la proportionnalité ne peuvent être que des relations conçues, car il est impossible que Dieu soit limité par des relations réelles. Mais si ces relations n'existent que dans l'intellect, et si la connaissance dont il s'agit est une connaissance totale, pourquoi parler encore de proportionnalité ? Puisqu'il s'agit de relations qui n'existent que dans la pensée, il n'y a aucune raison pour ne pas dire que le rapport entre l'intellect du bienheureux et l'essence de Dieu est direct. Rien n'oblige à introduire la proportionnalité. Saint Thomas accepte implicitement la justesse de cette argumentation en mettant en parallèle avec la proportionnalité une *proportio* signifiant un rapport en général. Tel paraît être en effet le sens de la deuxième solution dans le texte que nous venons d'analyser.

Cette seconde solution ne fait plus intervenir directement la proportionnalité. L'analogie repose sur un rapport direct du monde à Dieu. Nous verrons plus loin l'importance de ce type exposé dans le *De Potentia* et dans les deux *Sommes*. Il apparaît ainsi que l'analogie de l'un à l'autre, *unius ad aliud*, n'est pas rejetée dans la première solution proposée ici à cause de son caractère direct, mais parce qu'elle est comprise comme impliquant un rapport déterminé. Elle est parfaitement acceptable quand elle est prise dans un sens tout général où elle ne renferme pas de rapport défini.

76. Le même principe s'applique à la connaissance de l'homme par Dieu, qui est mentionnée en passant par notre texte.

77. H. LYTTKENS, *op. cit.*, p. 319.

78. S. THOMAS, *De Veritate*, 8, 1.

79. H. LYTTKENS, *ibid.*

b) *Les Questions disputées*

Les textes de cette catégorie les plus importants pour notre sujet se trouvent dans le *De Veritate* et dans le *De Potentia*. On date le premier de 1256-1259 ; le second serait plus récent⁸⁰.

Le passage que nous retenons pour commencer ne traite pas expressément de l'analogie ; mais il met en œuvre cette notion et nous renseigne sur elle de manière détournée. A l'article 4 de la première question du *De Veritate*, saint Thomas se demande si les choses peuvent être dites vraies en vertu d'une vérité unique. La réponse fait intervenir les différents sens du mot vérité. Au sens propre, la vérité se trouve dans l'intellect, soit humain, soit divin, de même que la santé est dans l'être animé. La vérité se trouve dans toutes les autres choses par relation à l'intellect, de même qu'on affirme la santé de ce qui a pour effet de la produire ou de la conserver dans l'être animé. Il y a ainsi une vérité dans un sens premier et propre : c'est celle qui est dans l'intellect divin. La vérité qui est dans l'intellect humain est aussi une vérité au sens propre, mais c'est une vérité dérivée (*secundario*). La vérité contenue dans les choses est prise dans un sens impropre et dérivé, parce qu'elle n'existe que par rapport à l'une ou à l'autre des deux vérités précédentes. Or si la vérité est prise dans son sens premier et propre, c'est-à-dire dans l'intellect divin, tout ce qui est vrai l'est en vertu de la relation causale qui le lie à l'intellect divin. On peut donc dire que tout ce qui est vrai, l'est à partir d'une vérité unique, *omnia sunt vera una veritate*. Si la vérité est prise dans son sens propre mais secondaire, c'est-à-dire dans l'intellect humain, il y aura dans les divers intellects humains plusieurs vérités relatives à plusieurs choses vraies, *plurium verorum plures veritates in animabus diversis*. Si enfin la vérité est prise dans son sens impropre et secondaire, c'est-à-dire dans les choses, il y aura un très grand nombre de vérités, mais une seulement dans chaque chose, *unius rei una est tantum veritas*⁸¹.

A l'article 3 de la question 2 du même ouvrage, saint Thomas examine la connaissance que Dieu possède de la création et il se heurte à l'objection qui nie une *proportio* entre le fini et l'infini.

80. Cf. E. GILSON, *Le thomisme*, p. 534, selon qui les dates suivantes ont été proposées pour le *De Potentia* : Mandonnet 1259-1263 ; Grabmann, 1256-1259 ; Van Steenberghen, 1265-1268.

81. *De Ver.*, 1, 4.

L'essence divine est infiniment au-dessus de la créature. Il est par conséquent exclu qu'en connaissant son essence, Dieu connaisse aussi les créatures⁸². La réponse fait observer que le mot *proportio* a deux sens. Il désigne soit un rapport mathématique, par exemple lorsqu'on dit que quatre est dans un certain rapport avec deux parce qu'il en est le double ; soit une proportionnalité, qui est une ressemblance de rapports. C'est ainsi que l'on dit que six et huit sont proportionnés parce qu'ils sont respectivement le double de trois et de quatre. Une *proportio* au premier sens est impossible entre Dieu et le monde, parce que Dieu ne dépasse pas le monde d'une quantité définie. Au contraire, rien n'interdit de dire qu'il y a une proportionnalité entre le Créateur et la créature. Un infini est égal à un autre infini de la même manière qu'une chose finie est égale à une autre chose finie. Ici, il faut dire que le moyen par lequel l'objet est connu est dans un rapport de proportionnalité avec cet objet ; ou encore, que ce par quoi on connaît est proportionné à ce que l'on cherche à connaître. Rien n'empêche donc de dire que l'essence divine est ce par quoi Dieu connaît la créature⁸³.

La rédaction est un peu vague. Elle ne précise que deux des quatre termes de la proportionnalité : l'essence divine, qui est le moyen par lequel la connaissance est obtenue, et la création, qui est l'objet connu. Si on s'en tient littéralement au texte, la proportionnalité pourrait être formulée de la sorte : l'essence divine est dans le même rapport avec la connaissance dont elle est le moyen, que la création avec la connaissance qui s'obtient à partir d'elle. Nous ne nous attarderons pas sur ce passage, car nous allons retrouver la proportionnalité avec le suivant.

L'article 11 de la question 2 pose la question de savoir si on peut attribuer la science équivoquement à Dieu et à la créature. Il nie la pure équivocité ainsi que l'univocité et soutient que la science peut être affirmée de Dieu et de nous selon une analogie, c'est-à-dire selon une proportion. Or il existe deux sortes de convenance selon un rapport, *convenientia secundum proportionem*, et il est nécessaire d'examiner laquelle permet de rendre compte de l'analogie entre Dieu et le monde. La première convenance selon un rapport est celle qui unit deux nombres, dont l'un par

82. *De Ver.*, 2, 3, 4.

83. *De Ver.*, 2, 3, ad 4m.

exemple est le double de l'autre. Prenons deux et un ; il y a entre eux une distance définie, deux étant toujours le double de un. La seconde convenance consiste dans la ressemblance de deux rapports. Ainsi six est à quatre comme trois est à deux ; six et quatre sont en effet respectivement le double de trois et de deux. Transportons cette distinction des mathématiques à la métaphysique. La première sorte de convenance, *analogia proportionis*, est celle que nous trouvons entre deux choses dont l'une se rapporte à l'autre, *unum ad alterum habitudinem habet*. C'est ainsi que le mot être, *ens*, est dit de la substance et des accidents en raison du rapport qui les lie ; et de même le qualificatif *sain* est attribué à l'urine et à l'être animé, parce que l'urine a un rapport avec la santé de cet être animé. La seconde sorte de convenance est celle qui existe entre la vision corporelle dont l'organe est l'œil et la vision de l'âme dont l'organe est l'intellect. Laquelle de ces convenances est propre à expliquer le rapport entre Dieu et le monde ? L'analogie caractérisée par la convenance du premier type implique un rapport défini entre les termes et c'est pourquoi elle ne convient pas. Aucune perfection divine ne peut en effet être déterminée à partir de quoi que ce soit de créé⁸⁴. Au contraire, l'analogie caractérisée par la convenance du second type n'implique aucun rapport défini entre les termes du premier membre et ceux du second⁸⁵. La ressemblance proportionnelle n'est pas plus grande dans la proportionnalité dont les termes sont deux, un, six et trois, que dans celle dont les termes sont deux, un, cent et cinquante, bien que la distance soit beaucoup plus grande de deux à cent et de un à cinquante, que de deux à six et de un à trois. Une distance infinie n'empêche donc pas une ressemblance proportionnelle entre Dieu et le monde⁸⁶.

Le corps de l'article 11 conclut en distinguant deux sortes d'analogie de proportionnalité. Il peut arriver que la signification principale du nom donné analogiquement à Dieu contienne un élément qui ne puisse convenir à Dieu. Il en est ainsi pour les noms qui sont dits symboliquement de Dieu, lorsqu'on l'appelle par exemple lion ou soleil. La définition de noms semblables renferme un élément matériel, qui ne peut être attribué à Dieu. Dans le second cas, le nom affirmé de Dieu et de la créature ne contient

84. Le raisonnement en est la distance infinie qui sépare Dieu et le monde.

85. *De Ver.*, 2, 11.

86. *De Ver.*, 2, 11, ad 4m.

rien - lorsqu'il est pris de la chose qu'il signifie principalement - qui interdise qu'il puisse être appliqué à Dieu. Tels sont tous les vocables dont la définition ne contient pas de défaut et qui ne dépendent pas de la matière relativement à leur exister (*esse*), comme par exemple l'être, le bien, etc.⁸⁷.

Laissons de côté l'analogie de proportionnalité impropre ou métaphorique, dont saint Thomas marque ici la place, pour examiner la signification de l'analogie de proportionnalité propre. Le texte que nous venons d'analyser a une certaine importance, car c'est sur lui que beaucoup de thomistes se sont appuyés pour dire que l'analogie de proportionnalité est pratiquement la seule dont use saint Thomas. Mais la proportionnalité décrite en cet endroit est assez peu précise. L'auteur se contente de rejeter une proportion directe qui permettrait de déterminer la perfection divine à partir de la créature, et il n'explique pas en quoi consistent les rapports qui constituent les deux membres de la proportionnalité. L'exemple qu'il cite, celui de la vision corporelle et de la vision intellectuelle, fait penser à une analogie de proportionnalité de type aristotélicien, selon laquelle la vision intellectuelle et la vision corporelle seraient des fonctions analogiquement semblables, de même que sont analogiquement semblables les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons qui servent à la locomotion⁸⁸. Mais nous verrons bientôt qu'il faut interpréter avec une certaine prudence les exemples allégués par saint Thomas. Ils n'éclairent qu'un aspect des choses. L'article 11 de la question 2 du *De Veritate* s'interroge sur la science de Dieu, qui est un état et non une fonction. On ne peut donc pas inférer de l'exemple mis en avant que la science affirmée analogiquement de Dieu et de l'homme signifie en eux des fonctions semblables. La proportionnalité dont il s'agit ici ne peut alors que signifier ceci : ce que sa science est à Dieu, la nôtre l'est à nous. Chacun des deux sujets possède la science à sa manière, cette manière étant pour chacun déterminée par sa nature. Cet usage de la proportionnalité est d'inspiration néo-platonicienne.

Avant de quitter cet article 11, lisons la réponse à la sixième objection. Celle-ci raisonnait ainsi : dans toutes les analogies, de deux choses l'une ; ou bien l'un des termes est contenu dans

87. *De Ver.*, 2, 11.

88. ARISTOTE, *De Part. anim.*, 1, 4, 644 a, 19 ss. Cf. H. LYTTKENS, *op. cit.*, pp. 29 et ss.

la définition de l'autre, comme la substance est contenue dans la définition de l'accident et l'acte dans celle de la puissance ; ou bien quelque chose de commun, *aliquid idem*, est compris dans la définition de l'un et de l'autre des deux termes - c'est ainsi que la santé de l'être animé est contenue dans la définition de la santé de l'urine, qui en est le signe, et dans la définition de la santé du régime, qui a pour effet de la conserver. Mais Dieu et la créature ne sont pas dans un rapport tel que l'un soit compris dans la définition de l'autre ou que quelque chose de commun se retrouve dans la définition de l'un et de l'autre. Dieu en effet n'est défini par rien. La conclusion paraît s'imposer : rien ne peut être dit analogiquement de Dieu et des créatures. Tout ce qui est dit de Dieu et du monde est dit d'une manière purement équivoque⁸⁹. La solution fait remarquer qu'il faut nier qu'entre Dieu et le monde il existe une analogie impliquant un rapport défini, *secundum determinatam habitudinem*, ce qui exclut d'une part que l'un des termes soit compris dans la définition de l'autre, comme la substance par exemple est comprise dans la définition de l'accident (c'est une analogie de l'un à l'autre), et ce qui exclut d'autre part un troisième terme compris dans la définition de deux analogues, comme la substance, qui est comprise dans la définition de la quantité et de la qualité⁹⁰. Bien entendu (c'est une analogie de deux à un troisième), la proportionnalité n'est pas exclue.

L'article 4 de la question 21 du même ouvrage se demande si tout est bon en vertu de la bonté première. Il conclut en opérant une distinction. Tout est bon formellement en vertu de la bonté créée qui en est pour ainsi dire la forme inhérente, mais tout est bon en vertu de la bonté incréée, en tant que celle-ci en est la forme exemplaire⁹¹. La réponse à la deuxième objection est particulièrement intéressante. Celle-ci veut prouver que la créature est appelée bonne non à partir d'une bonté formelle existant en elle, mais à partir de la bonté divine elle-même. Voici l'argumentation. Ce qui reçoit une appellation seulement en raison d'un rapport avec quelque chose n'est pas désigné en raison de quelque chose qui lui serait formellement inhérent. Ainsi, l'urine est dite saine parce qu'elle est le signe de la santé de l'être animé

89. S. THOMAS, *De Ver.*, 2, 11, 6.

90. *De Ver.*, 2, 11, ad 6m.

91. *De Ver.*, 21, 4, in fine.

et non à cause d'une santé qui serait en elle. Or c'est en considérant la bonté première que l'on dit que la créature est bonne, parce que, selon un texte de Boèce⁹², tout ce qui est dit bon l'est parce qu'il découle du bien premier⁹³. La solution distingue deux manières de nommer une chose en raison de son rapport à une autre. Selon la première, le rapport est raison de l'appellation, *ratio denominationis*. Ainsi, lorsqu'on dit que l'urine est saine en la rapportant à la santé de l'être animé, la raison pour laquelle on la dit saine, *ratio sani*, est qu'elle est le signe de la santé du vivant. Dans ce cas, la désignation n'est pas faite intrinsèquement, à partir d'une forme inhérente, mais extrinsèquement, à partir de la chose avec laquelle l'être désigné est mis en rapport. Selon la seconde manière, la relation n'est pas la raison mais la cause de la désignation, *respectus non est ratio denominationis sed causa*. Cette distinction, qui peut paraître obscure tout d'abord, est expliquée par l'exemple de l'air rendu lumineux par le soleil. Contrairement à ce qui se passait pour l'urine envisagée dans son rapport avec la santé de l'être animé, l'air ne se rapporte pas de lui-même au soleil. L'astre n'est donc pas raison de la désignation. Mais l'exposition directe de l'air au soleil est ce qui rend l'air lumineux, et c'est pourquoi le soleil est cause de la désignation. C'est de cette dernière manière que la créature est dite bonne en vertu de la bonté divine qui est la cause mais non la *ratio* de la désignation⁹⁴. La distinction est un peu subtile, mais l'intention de saint Thomas est claire. Il veut prouver qu'il est possible d'attribuer la bonté à la création dans un sens intrinsèque et propre en vertu de sa relation avec la bonté de Dieu qui en est la cause⁹⁵.

Le texte que nous lisons dans le *De Veritate* 23, 7 ad 9m est très proche de celui que nous avons trouvé dans le commentaire au livre 4 des *Sentences*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 6m⁹⁶. L'article est consacré à la question de savoir si nous sommes tenus à conformer notre volonté à la volonté divine. La conclusion est affirmative. La neuvième objection prétend que la distance est si grande entre l'homme et Dieu qu'il est impossible à l'homme de se conformer à Dieu. La créature étant en effet infiniment éloignée

92. BOECE, *De Hebdomada*, 39. P. L. 64, 1313.

93. S. THOMAS, *De Veritate*, 21, 4, 2.

94. *De Veritate*, 21, 4, ad 2m.

95. Cf. H. LYTTEKENS, *op. cit.*, p. 272 et B. MONDIN, *op. cit.*, p. 15.

96. Cf. *supra* p. 43.

de Dieu, ne peut avoir de proportion avec lui⁹⁷. La réponse s'ouvre par le rappel d'un fait fondamental : l'homme ressemble à Dieu parce qu'il a été créé à son image et à sa ressemblance. La part de vérité détenue par l'objection sera reconnue grâce à une distinction. Si par *proportio* nous entendons le rapport qui unit deux quantités l'une à l'autre de manière déterminée, il est clair qu'il ne peut y avoir une *proportio* entre Dieu et le monde. Mais si nous entendons par *proportio* n'importe quel rapport d'une chose à une autre, comme lorsque nous parlons d'une ressemblance de rapports, *proportionum similitudinem*, et que nous disons : le prince est à la cité ce que le pilote est au navire, rien ne nous interdit de dire qu'il y a un rapport entre l'homme et Dieu, puisque l'homme a été créé par Dieu et dépend de lui⁹⁸.

Un examen superficiel de ce texte pourrait faire croire que la proportionnalité y est opposée à la proportion définie. L'exemple, parfois attribué à Aristote⁹⁹, est en effet formulé comme une analogie de proportionnalité classique. Le rapport entre le prince et le pilote consiste dans le fait que l'un et l'autre assument une direction. Il y a ressemblance de comportement du prince et du pilote respectivement à l'égard de la ville et du navire. L'exemple nous inciterait à penser que le rapport entre l'homme et Dieu signifie que l'homme est appelé à se comporter à l'égard de lui-même comme Dieu se comporte à l'égard de soi-même. Mais si on regarde d'un peu plus près, on s'aperçoit que la proportionnalité mentionnée ici n'est donnée que comme un cas particulier d'une proportion destinée à signifier une relation toute générale d'une chose à une autre. L'opposition porte d'un côté sur une *proportio* quantitativement déterminée et de l'autre sur une *proportio* indéfinie. Nous retrouvons énoncée en premier dans ce passage la solution mentionnée en second dans le quatrième livre des *Sen-*

97. S. THOMAS, *De Ver.*, 23, 7, 9.

98. *De Ver.*, 23, 7, ad 9m.

99. Cette comparaison est citée par Cajetan, *De nominum analogia*, c. 3, 28, où elle est rapportée dans une citation d'Averroès. L'éditeur de l'ouvrage de Cajetan, Zammit, *ibid.*, p. 28, n. 2, renvoie en note à ARISTOTE, *Mét.*, V, 6, *De uno* (1016 b 31-1017 a 6). Mais à cet endroit la proportionnalité est mentionnée sans exemple. La comparaison du prince et du pilote se trouve chez Platon, 1 *Alc.*, 119 d ; *Euthyd.*, 291 d compare l'art d'administrer l'Etat à l'art du pilote (il se tient, tout seul, à la poupe de la Cité), et renvoie au vers iambique d'Eschyle qui contient la même figure au début des *Sept contre Thèbes* : on trouve un développement de l'image dans la *Rep.*, 488 a-489 a. L'exemple de proportionnalité le plus souvent cité à propos d'Aristote se trouve dans *Eth. Nic.*, I, vi, 1096 b, 27-28 : l'intellect est à l'âme comme la vue au corps.

tences¹⁰⁰ et nous voyons de nouveau la proportionnalité mise en parallèle avec une proportion directe n'impliquant pas une distance définie.

Une deuxième solution fait intervenir immédiatement la proportionnalité. Bien qu'il n'y ait aucune proportion (*proportio*) au sens propre du fini à l'infini, il peut y avoir entre eux proportionnalité, c'est-à-dire similitude de deux rapports. Deux est à quatre dans un rapport du simple au double ; six est également le double de trois et c'est pourquoi on dira que les nombres six et quatre peuvent entrer dans une proportionnalité. En effet, quatre est à deux comme six est à trois. De la même manière, le fini et l'infini ne sont pas proportionnés (*proportionata*), mais ils peuvent faire partie d'une proportionnalité. Ils sont *proportionabilia*. L'infini peut être égal à l'infini comme du fini à du fini. La ressemblance entre Dieu et le monde est de cette nature, parce que Dieu est dans le même rapport avec ce qui est à lui que le monde avec ce qui lui appartient¹⁰¹.

Le point de vue auquel se place saint Thomas dans l'*ad 9m* n'est pas exactement celui qu'il adopte dans le corps de l'article lorsqu'il traite en termes plus généraux de la conformité de la volonté à Dieu et la définit comme le fait de vouloir ce que Dieu veut¹⁰². Il ne revient pas tout à fait au même de dire avec le corps de l'article que la volonté de l'homme se conforme à la volonté de Dieu lorsqu'elle a le même objet ou de dire avec la réponse à la neuvième objection que la ressemblance entre l'homme et Dieu consiste dans le fait que Dieu se rapporte à ce qui est à lui comme la création à ce qui lui appartient. La proportionnalité n'est plus du même type : on passe d'une égalité de rapports - la volonté de l'homme est à son objet ce que la volonté de Dieu est au sien - à la division proportionnelle d'une faculté - l'homme et Dieu possèdent la volonté *suo modo*, chacun conformément à sa nature¹⁰³.

La question 7 du *De Potentia* porte sur la simplicité de l'essence divine. L'article 5 établit que les noms attribués à Dieu désignent la substance divine, mais d'une façon très imparfaite, et c'est pourquoi leur multiplicité ne s'oppose pas à la simplicité de l'essence divine : « Les perfections qui se trouvent dans les créatures

100. In IV Sent., 49, 2, 1, ad 6m.

101. De Ver., 23, 7, ad 9m. Vel potest dici.

102. De Ver., 23, 7.

103. H. LYTICKENS, op. cit., p. 326.

selon des formes diverses, sont attribuées à Dieu comme appartenant à son essence simple » ¹⁰⁴. Chacun de ces noms signifie une perfection particulière qui est réalisée en Dieu dans la simplicité parfaite de son essence. L'intention de saint Thomas dans cet article est de s'opposer à la doctrine de Maïmonide, pour qui les noms divins ne peuvent pas désigner positivement la substance divine.

Les réponses aux deuxième et huitième objections méritent d'être rapportées. L'objection 2 se fonde sur un texte de la *Hierarchie céleste*, selon lequel seules des propositions négatives nous permettent d'atteindre la vérité sur Dieu, les propositions positives étant toujours au-dessous de ce qu'il conviendrait de dire, *affirmationes vero incompactae*. Or aucun nom désignant la substance d'une chose ne peut être nié. Il en résulte qu'aucun nom désignant Dieu ne peut signifier la substance divine ¹⁰⁵. Dans la solution, saint Thomas distingue entre *res significata* et *modus significatus*. Sous le rapport de la chose signifiée, nous affirmons de Dieu quelque chose qui existe en lui de quelque manière ; mais sous le rapport du mode de signification, les noms divins peuvent être niés en tant qu'ils désignent une forme définie qui ne peut être attribuée à Dieu. Le mode de signification se rapporte à ce que ces noms sont dans notre esprit, et la chose signifiée à la réalité infiniment plus haute qui existe en Dieu. Il en résulte que, toujours selon Denys, il y a trois manières de parler de Dieu. La première est l'affirmation. Nous disons ainsi que Dieu est sage. Ce langage convient, puisque quelque chose qui ressemble à de la sagesse émane de Dieu ; mais parce que cette sagesse n'est pas celle que nous nommons généralement telle, nous pouvons la nier et dire : Dieu n'est pas sage. La négation est donc la deuxième manière de parler de Dieu. Seulement, lorsque nous disons : Dieu n'est pas sage, nous ne voulons pas dire que Dieu manque de sagesse, mais que la sagesse existe en lui à un degré suréminent. Dieu est supérieurement sage : c'est la troisième manière de parler de lui ¹⁰⁶.

L'autre objection s'appuie sur le texte de l'épître aux Romains selon lequel les perfections invisibles de Dieu sont vues par l'in-

104. *Perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuantur secundum simplicem ejus essentiam. De Pot., 7, 5.*

105. *De Pot., 7, 5, 2*, qui renvoie à DENYS, *De coel. Hier.*, II.

106. *De Pot., 7, 5, ad 2m*, qui renvoie à DENYS, *De myst. Theol.*, I ; *De coel. Hier.*, II, et *De div. Nom.*, II et III.

telligence, *intellecta, conspiciuntur*, depuis la création du monde par le moyen des choses qui ont été faites ¹⁰⁷, pour déclarer que nous ne pouvons connaître Dieu qu'à partir de la ressemblance de la créature. Or nous nommons Dieu d'après ce que nous savons de lui, donc d'après la ressemblance que les créatures ont avec lui. Mais lorsque la désignation d'une chose se fait à partir de la ressemblance qu'une autre a avec elle, le nom qu'elle reçoit ne dit rien d'elle substantiellement. C'est une simple métaphore. Il est évident que de tels noms sont dits en second, *per posterius*, de Dieu et en premier, *per prius*, de ce à quoi la ressemblance est empruntée, et ils signifient la substance de ce à quoi ils sont attribués en premier lieu ¹⁰⁸.

La réponse fait appel à la ressemblance de la cause et de l'effet qui fonde toutes les désignations analogues. L'effet est à la fois semblable à sa cause et différent d'elle. Ce par quoi il en diffère lui vient de sa matière ou de quelque chose de semblable, comme le prouve l'exemple de la brique durcie par le feu. L'argile se met à ressembler au feu dans la mesure où elle est chauffée. Au contraire elle diffère du feu dans la mesure où sous l'action de la chaleur, elle augmente de volume et durcit. Mais cette différence lui vient de sa matière. Si on dit du feu ce en quoi la brique lui ressemble - à savoir qu'il est chaud - on parlera proprement de lui et on dira que cette qualité se trouve en lui en premier et de manière plus éminente, *per prius et eminentius*. Le feu est en effet plus chaud que la brique ; en outre, il est chaud naturellement, alors que la brique ne l'est que lorsqu'on la chauffe. Si maintenant nous affirmons du feu ce en quoi la brique est différente de lui - par exemple qu'il est dur - l'affirmation sera fausse. Le nom impliquant dans sa signification quelque chose de différent ne pourra être dit que par métaphore. On dira ainsi que le feu est dur à cause de la violence de son action. De même, les noms qui sont relatifs à ce par quoi les créatures ressemblent à Dieu et n'impliquent aucune limitation quant à la chose signifiée (être, vivre, comprendre, par exemple), peuvent être dits proprement de Dieu. Mais ceux qui se rapportent à ce par quoi la créature se distingue de Dieu et qui l'atteignent en tant qu'elle est *ex nihilo*, c'est-à-dire les noms qui impliquent la potentialité, la privation, le mouvement, etc., sont faux si on les applique à Dieu

107. Ro. 1,20.

108. *De Pot.*, 7, 5, 8.

autrement que par métaphore. C'est dans ce dernier sens que l'on appelle Dieu un rocher ou un lion. La définition de ces noms comprend la matière et la métaphore porte sur la ressemblance de l'effet produit par l'être qu'ils signifient proprement, et de l'effet produit par celui qu'ils désignent au sens figuré¹⁰⁹.

Dans l'un et l'autre de ces passages, saint Thomas s'oppose à la thèse de Maïmonide, mais il n'en prend pas le contre-pied. Il reconnaît ce qu'elle a de fondé. On peut attribuer positivement des qualités à Dieu, mais seulement sous certaines conditions. La chose signifiée peut être affirmée, alors que le mode de signification doit être nié. Tel est l'enseignement de l'*ad 2m*. L'*ad 8m* précise ensuite que seuls les noms dont la chose signifiée n'implique aucune limitation, c'est-à-dire ceux qui désignent des perfections absolues, peuvent être affirmés de Dieu au sens propre. La réponse à la dernière objection de l'article tire la conclusion de cette doctrine. Notre connaissance de Dieu atteint son plus haut degré quand nous savons que nous ne connaissons pas Dieu et que nous reconnaissons que ce que Dieu est dépasse tout ce que nous saisissons de lui¹¹⁰.

L'article 6 traite la question de savoir si les noms attribués à Dieu sont synonymes et il conclut qu'ils ne le sont pas. L'analogie est abordée dans le deuxième alinéa du corps de l'article. Des désignations purement extrinsèques pourraient facilement ne pas être synonymes ; mais elles ne tiendraient pas compte du caractère particulier de la relation causale qui unit Dieu et le monde. Dieu n'est pas appelé sage pour cette seule raison qu'il cause la sagesse, mais parce qu'il est sage et cause la sagesse pour cette raison¹¹¹. A cet argument s'en ajoute un autre. Les noms qui sont attribués extrinsèquement à Dieu devraient être affirmés en premier de la créature et non de Dieu. Ainsi, la santé est attribuée premièrement à l'être sain et non au remède qui est appelé sain parce qu'il cause la santé. Or si, lorsqu'on dit : Dieu est bon, on n'entendait par là rien d'autre que ceci : Dieu existe et il

109. *De pot.*, 7, 5, *ad 8m*.

110. *Ad decimumquartum dicendum, quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur : et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere. De Pot.*, 7, 5, *ad 14m*.

111. *Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causet, sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat. De Pot.*, 7, 6, B.

est la cause de la bonté, il s'ensuivrait que pour la même raison, on pourrait donner à Dieu le nom de tous ses effets et dire que Dieu est le ciel, puisqu'il en est la cause¹¹². Or cette conclusion est absurde.

L'article 7 aborde d'emblée le problème de l'analogie. Il recherche si les noms qui sont attribués à Dieu et aux créatures sont univoques ou équivoques. Il démontre d'abord que l'univocité est impossible. Tout effet d'un agent univoque égale l'efficace de cet agent. Or toutes les créatures sont finies et aucune d'elles ne peut égaler l'efficace du premier agent, qui est infinie. Il est impossible par conséquent qu'il y ait entre Dieu et le monde une ressemblance univoque¹¹³. Il ne peut y avoir non plus pure équivoque. Nous retrouvons ici la polémique contre Maimonide, pour qui toutes les désignations de Dieu empruntées à la création sont équivoques. Mais cette opinion ne peut être vraie parce que dans les désignations purement équivoques qu'Aristote appelle « équivoques du fait du hasard » (*a casu aequivoca*)¹¹⁴, il n'y a aucun rapport entre les réalités désignées sinon qu'elles portent le même nom. Or tout ce qui est dit de Dieu et des créatures est dit relativement au rapport de Dieu aux créatures ou des créatures à Dieu. L'équivoque pure est donc impossible¹¹⁵.

112. *ibid.*

113. *Dicendum quod impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet: Nam omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur. De Pot., 7, 7, Resp.*

114. Aristote distingue trois sortes d'équivoques, qu'il appelle homonymes.

a) Les homonymes purs (*ἀπὸ τύχης*), dont la ressemblance résulte du seul hasard. Ils n'ont rien de commun entre eux, sinon le nom qui les désigne. (*Eth. Nic.*, I, 6, 1096 b, 26-27.)

b) Les homonymes *ἀφ' ἑνός* ou *πρὸς ἓν*, qui sont intermédiaires entre les synonymes et les homonymes (*ibid.*, 28-29). Il existe entre les choses qui sont homonymes de cette façon une certaine nature commune (*ἓν*), par rapport à laquelle (*πρὸς*) elles sont ce qu'elles sont, et qui sert de principe (*ἀπὸ*) à leur dénomination commune. C'est le cas de l'être dans le passage central de *Met.*, IV, 2, 1003 a 33 ss.

c) Les homonymes *κατ' ἀναλογίαν*, dont l'exemple est l'analogie de la vision et de l'intelligence: ce que la vue est au corps, l'intellect l'est à l'âme (*ibid.*, 28-29). Il s'agit d'une ressemblance de rapports, c'est-à-dire d'une proportionnalité. Cf. J. TRICOT, *Ethique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index, Paris, 1959, pp. 51-53.

115. *In pure aequivocis, quae Philosophus nominal a casu aequivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinorum nominum. Unde impossibile est quod sit pura aequivocatio. De Pot., *ibid.**

Notons-le en passant. Aristote dans les *Catégories* ne traite pas expressément des analogues. Il distingue simplement les synonymes (on dira plus tard les univoques) où la raison signifiée par un même nom est identique dans tous les sujets, et les homonymes (qui comprennent ce qu'on appellera plus tard les équivoques et les analogues), entre lesquels le nom est commun, alors que la notion désignée par le nom est différente¹¹⁶. Aristote avait reconnu qu'il convenait de distinguer entre les concepts qui ne sont pas univoques. C'est ainsi que dans les *Catégories*, il met à part les paronymes, qui reçoivent d'un autre leur appellation. Par exemple, grammairien vient de grammaire¹¹⁷. Mais ce n'est pas exactement une analogie. D'autre part au livre 7 de la *Physique*, il admet que « parmi les termes homonymes » - c'est-à-dire non univoques - « les uns sont très distants, les autres ont une certaine similitude, d'autres sont voisins, ou de genre, ou d'analogie¹¹⁸ ». Selon cette classification, l'analogie constituera un genre de l'équivoque. La division des prédicats en trois groupes (univoques, équivoques et analogues, ces derniers formant une classe intermédiaire), devenue banale au Moyen Age ne figure pas telle quelle chez Aristote. Elle provient de l'aristotélisme arabe¹¹⁹.

Deux modes d'analogie sont ensuite opposés. Dans le premier, deux choses se rapportent à une troisième. Dans le second, une chose est rapportée à une autre. Le premier type est expliqué par l'exemple de l'*ens* dit de la qualité et de la quantité en vertu de leurs relations à la substance ; le second par l'exemple de l'*ens* dit de la substance et de la quantité¹²⁰. Il n'est précisé ni dans l'un ni dans l'autre cas s'il s'agit d'une désignation extrinsèque ou non. Mais si on se souvient que quelques lignes plus haut, la désignation équivoque a été écartée parce qu'on ne peut supposer une dissemblance totale entre la cause et l'effet¹²¹, il devient évi-

116. ARISTOTE, *Cat.*, I, 1a, 1 à 12.

117. *Cat.*, I, 1a, 12 à 15.

118. *Phys.*, VII, 4, 249 a, 22 ss. Trad. Carteron.

119. B. MONTAGNES, *op. cit.*, p. 24, renvoie à H.A. WOLFSON, *The Ambiguous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, The Harvard Theological Review, Cambridge, 31 (1938), 151-173.

120. *Hujus autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. De Pot.*, 7, 7, Resp.

121. *Et praeterea oportet causatum esse aliquantulum simile causae ; unde oportet de causato et causa nihil pure aequivoce praedicari, sicut sanum de medicina et animal. Ibid.*

dent que cette analogie est conçue comme une relation fondée sur la ressemblance de la cause et de l'effet. L'exemple donné - la santé attribuée au remède et à l'être animé, *sicut sanum de medicina et animali* - tendrait à faire croire qu'il s'agit d'une analogie d'attribution extrinsèque. Mais il ne faut pas trop presser les exemples allégués par saint Thomas, alors qu'il convient d'attacher la plus grande importance aux explications qui les accompagnent. Le texte dont nous nous occupons nie une absence totale de ressemblance et ne cherche pas à décrire positivement celle qui existe.

Une fois définis, ces deux types sont appliqués à la relation entre Dieu et le monde. Le premier ne peut convenir, parce qu'il exige un troisième terme, antérieur aux deux autres. C'est ainsi que la substance est antérieure à la quantité et à la qualité. Cette condition n'est pas posée par l'analogie du second type. Elle convie donc pour parler de Dieu, qui est antérieur à tout ¹²². Nous retrouvons de nouveau le souci de sauvegarder le primat divin, souci que nous avons déjà signalé ¹²³.

c) Les deux Sommes

Ce sont les œuvres de la maturité. La *Somme contre les Gentils* est généralement datée de 1259-1264 ¹²⁴. Les chapitres 30 à 34 de l'ouvrage sont consacrés à l'étude de l'attribution des noms divins. Le chapitre 30 distingue trois sortes de noms. D'abord viennent ceux qui peuvent être attribués à Dieu et aux autres êtres parce qu'ils désignent une perfection dans l'absolu ; aiosi sont les termes de bonté, de sagesse, d'être. Ensuite viennent des noms qui ne peuvent être dits de Dieu que métaphoriquement, parce qu'ils incluent des conditions propres à la créature ; à cette seconde catégorie appartient le terme de *lapis* (pierre, rocher). Enfin la dernière classe comprend les noms qui expriment une perfection suréminente et qui ne peuvent convenir qu'à Dieu ;

122. *In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem ; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus. Ibid., in fine.*

123. Cf. *supra*, p. 32.

124. Cf. B. MONDIN, *op. cit.*, p. 16.

telles sont les expressions comme Souverain bien, Etre premier, etc. ¹²⁵.

La seconde partie du chapitre expose la distinction entre chose signifiée et mode de signification. En disant que certains des noms divins impliquent une perfection sans limite, on se place du point de vue de la réalité à signifier. Quant à la façon dont la réalité est signifiée, tous nos mots impliquent une imperfection. Nous ne pouvons en effet désigner le réel que de la manière dont notre intelligence le saisit et nous ne connaissons qu'à partir des sens. Le mode de signification ne peut dépasser la manière d'être des choses sensibles qui sont composées de forme et de matière. Aussi les noms que nous utilisons, tels que bonté ou bon, ne peuvent s'appliquer convenablement à Dieu quant à la manière dont ils signifient le réel. Ils ne peuvent convenir à Dieu que si l'on considère uniquement la réalité de la chose signifiée. « Ces noms, on pourra donc, comme l'enseigne Denys, aussi bien les affirmer que les nier de Dieu : l'affirmation se justifie du point de vue du sens même du nom, la négation se légitime à raison de la manière dont le nom exprime son sens ¹²⁶. » Quant à la désignation de Dieu en tant que les perfections se trouvent réalisées en lui d'une manière suréminente, nous devons passer soit par le biais d'une négation et dire que Dieu est éternel ou infini, soit par le biais de la relation entre Dieu et le monde et dire que Dieu est Cause première ou Souverain bien. La conclusion du chapitre est digne de mention, car elle indique avec netteté la portée de la connaissance de Dieu à laquelle nous pouvons parvenir dans cette vie : « Nous ne pouvons saisir de Dieu ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, et comment les autres êtres se situent par rapport à lui ¹²⁷. »

Le chapitre 31 démontre que la pluralité des noms qu'on attribue à Dieu ne s'oppose pas à la simplicité de l'essence divine. Dieu étant cause équivoque du monde, tout ce que nous rencontrons ici-bas en fait de perfection peut lui être attribué à la façon dont la chaleur peut être attribuée au soleil, non pas seulement parce que le soleil est source de chaleur, mais parce que le pouvoir grâce auquel il agit est de l'ordre de la chaleur, *aliquid conforme calori*. De même, « Dieu sera qualifié de sage, non pas

125. *Cont. Gent.*, I, 30.

126. *ibid.*, trad. fr. R. Bernier et M. Corvez, p. 233.

127. *ibid.* Cette conclusion a été démontrée au chapitre 14.

simplement pour autant qu'il est cause de la sagesse, mais bien du fait que, lorsque nous parvenons à la sagesse, nous imitons à notre façon la puissance grâce à laquelle il nous rend sages »¹²⁸. Dans ce chapitre, saint Thomas distingue deux manières d'attribuer à Dieu une perfection absolue, l'une intrinsèque, l'autre extrinsèque, et il affirme que la désignation de Dieu à partir de ses effets ne peut être purement extrinsèque. Il est à remarquer que la démarche est ascendante. La perfection est d'abord rencontrée dans les créatures, à qui elle est attribuée dans un sens propre ; elle est ensuite transportée en Dieu à qui elle est attribuée dans un sens analogue, étant donné qu'elle est réalisée en lui d'une manière infiniment supérieure. La ressemblance de la cause et de l'effet fonde l'affirmation de la ressemblance entre les perfections des créatures et l'unique perfection de Dieu. Celles-là imitent celle-ci d'une certaine manière, *aliquatenus*.

Le chapitre 32 exige qu'on s'y arrête davantage. Il prouve qu'on ne peut rien attribuer à Dieu et au monde d'une manière univoque. Il s'appuie d'abord sur la définition donnée au chapitre 29 de la ressemblance des créatures avec Dieu. Dieu est cause équivoque du monde, ce qui signifie que « la forme de l'effet existe d'une certaine manière dans la cause supérieure, mais selon un autre mode et une autre nature »¹²⁹. La conséquence en découle naturellement. « L'effet qui ne reçoit pas une forme spécifiquement semblable à la forme qui est source d'activité pour l'agent, ne peut recevoir de cette forme un nom qui serait pris dans un sens univoque : l'attribution du qualificatif *chaud* au feu que le soleil engendre, et au soleil lui-même, n'est pas univoque¹³⁰. » Or les formes des réalités dont Dieu est la cause sont très au-dessous de la puissance divine ; elles possèdent d'une manière fragmentée et partielle ce qui est en Dieu dans la simplicité et l'universalité. Il est donc impossible de rien affirmer d'univoque au sujet de Dieu et de l'univers. Telle est la première raison.

La seconde repose sur le fait que l'univocité requiert le même mode d'existence. Il ne suffit pas que l'effet ait la même forme que la cause. La forme d'une maison est la même dans la maison réelle et dans l'esprit de l'architecte qui la construit ; mais le mode d'être est différent et le mot *maison* n'a pas le même

128. *Cont. Gent.*, I, 31, trad. R. Bernier et M. Corvez, p. 235.

129. *Cont. Gent.*, I, 29, trad. fr. p. 229.

130. *Cont. Gent.*, I, 32, trad. fr. p. 237.

sens dans les deux cas. Or il n'y a rien en Dieu qui ne soit son être même, au contraire des choses créées. Rien en Dieu et dans la création n'a le même mode d'être ¹³¹.

La formule : Dieu est son être même remonte à Boèce ¹³², et saint Thomas lui-même renvoie à cet auteur ¹³³. Cette définition de Dieu occupe une place centrale dans la théologie thomiste et la situe au plan de l'existence ¹³⁴. C'est parce que Dieu est le principe de tous les principes de la réalité qu'aucun des mots par lesquels on le désigne n'a un sens identique à celui que le mot a naturellement lorsqu'il s'applique à une réalité créée.

La troisième raison invoquée contre l'univocité rappelle qu'un concept univoque attribue quelque chose qui existe de la même manière dans des sujets différents. Ce quelque chose peut donc être abstrait de ce en quoi il est réalisé. Or ce qui est abstrait ne peut être que l'un des cinq prédicables suivants : genre, espèce, différence, accident, propre. Aucun de ces concepts ne peut convenir à Dieu, qui n'appartient pas à un genre, qui est unique et à qui rien ne peut arriver ¹³⁵.

On sait que les prédicables sont les diverses espèces de concepts universels. Cette doctrine est issue du néo-platonisme. Dans sa fameuse *Eisagôgè* (Introduction aux *Catégories* d'Aristote), Porphyre l'a fixée dans l'état où elle s'est perpétuée au Moyen Age. L'idée de cette théorie se trouve dans les *Topiques* ¹³⁶, qui ne mentionnent que quatre prédicables : la définition, la propriété, le genre et l'accident ¹³⁷.

Nous passons à la quatrième raison. Ce qui est attribué d'une manière univoque à plusieurs choses est plus simple, au moins logiquement, que chacune d'elles. Or rien ne peut être plus simple que Dieu, à la fois logiquement et ontologiquement ¹³⁸.

Cette démonstration singulièrement rapide appelle quelques éclaircissements. Dire que Dieu est absolument simple, c'est nier de lui toute composition : celle qui ferait de Dieu un corps - il serait divisible à l'infini - celle de matière et de forme, celles

131. *ibid.*, ad Amplius.

132. BOECE, *De Trin.*, 2.

133. S. THOMAS, *Cont. Gent.*, 1, 22.

134. Cf. E. GILSON, *Le thomisme*, pp. 50-51 et 69-87.

135. S. THOMAS, *Cont. Gent.*, 1, 32, ad Adhuc.

136. ARISTOTE, *Top.*, 1, 1 ss. Cf. en particulier 1, 5, 101 b 37.

137. Cf. H.-D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. I, pp. 76-77 et 80-83.

138. S. THOMAS, *Cont. Gent.*, 1, 32, ad Item.

d'acte et de puissance, d'essence et d'existence ou de substance et d'accident¹³⁹. Toute composition doit être niée parce qu'elle est contraire à la primauté divine ; si Dieu est composé, il n'est plus premier. Les éléments qui le composent lui sont antérieurs, ainsi que l'agent de la composition, et cela est impossible¹⁴⁰.

La cinquième raison s'apparente à la précédente. Ce qui est attribué de façon univoque à plusieurs êtres convient par participation à chacun d'eux. Ainsi l'espèce participe au genre et l'individu à l'espèce. Or on ne peut rien attribuer à Dieu par participation, car tout ce qui est participé se trouve déterminé selon le mode de ce à quoi il participe. Il est limité et ne peut atteindre la plénitude de sa perfection, ce qui ne saurait convenir à Dieu¹⁴¹.

La participation dont il est question dans ce passage est la participation par composition, qui se fonde sur la dualité d'un sujet récepteur et d'un élément reçu. La conséquence de la composition est une limitation¹⁴².

Le dernier argument du chapitre considère la relation de la créature avec Dieu. Ce qui est attribué à certains êtres selon les catégories d'antériorité et de postériorité ne peut l'être de manière univoque, car ce qui est premier est compris dans la définition de ce qui est second. Ainsi la substance est comprise dans la définition de l'accident, en tant que ce dernier est de l'être. Or si on attribuait le terme d'existant de manière univoque à la substance et à l'accident, la substance devrait à son tour trouver place dans la définition de l'accident, en tant que celui-ci est attribué à la substance. Ce serait transformer la substance en accident, ce qui ne se peut. Or rien ne peut être dit de Dieu et du monde selon un même ordre. Le recours aux catégories de l'antérieur et du postérieur est nécessaire, car tout ce qui est affirmé de Dieu l'est essentiellement et tout ce qui est dit des autres êtres l'est par participation. Dieu est bon parce qu'il est la bonté même. Socrate au contraire est homme parce qu'il a part à l'humanité¹⁴³.

L'argumentation de ce chapitre telle que nous venons de la rapporter peut être rapprochée du passage du commentaire au

139. Cf. *Cont. Gent.*, I, 17 à 28. I, 17 affirme qu'il n'y a nulle matière en Dieu ; I, 18 nie toute composition ; selon I, 20, Dieu n'est pas un corps ; I, 22 enseigne qu'en Dieu l'exister et l'essence sont identiques et I, 23 nie l'existence d'accident.

140. *Cont. Gent.*, I, 18.

141. *Cont. Gent.*, I, 32, *ad Amplius*.

142. Cf. L.-B. GEIGER, O.P., *La participation*, pp. 27-28.

143. *Cont. Gent.*, I, 32, *ad Adhuc*.

premier livre des *Sentences* que nous avons déjà lu ¹⁴⁴. On peut noter que l'argument intéressant, reposant sur la distinction de la nature et de l'esse, n'est plus mentionné ici.

Le chapitre 33 montre qu'il est impossible d'employer des concepts purement équivoques pour désigner Dieu. Les noms équivoques par le seul fait du hasard, *a casu*, n'ont aucun ordre ni aucun rapport de l'un à l'autre. Or quand on attribue certains noms en commun à Dieu et à la créature, on considère la ressemblance qui est fondée sur la ressemblance de la cause et de l'effet. C'est en vertu de cette ressemblance que nous pouvons connaître Dieu à partir des réalités créées ¹⁴⁵.

Si les termes que nous employons pour nommer Dieu ne peuvent être ni univoques ni équivoques, il reste qu'ils seront analogues. Il n'y a en effet aucune autre possibilité. Nous retrouvons le raisonnement que nous avons déjà rencontré dans le *De Potentia* ¹⁴⁶.

Le chapitre 34 explique comment il faut entendre les désignations analogues de Dieu. Ce qui est attribué en commun à Dieu et au monde l'est analogiquement, l'analogie étant fondée sur une relation à quelque chose d'unique. Deux cas peuvent se présenter. Ou bien plusieurs choses se rapportent à un unique ; ainsi, par référence à une seule et même santé, l'être animé est dit sain en tant que sujet, la médecine est dite saine en tant que cause efficiente, la nourriture en tant que facteur de conservation, l'urine en tant que signe ¹⁴⁷. Ou bien la relation entre deux choses est telle que l'une se rapporte à l'autre ; ainsi, l'être est attribué à la substance et à l'accident en tant que l'accident se rapporte à la substance. La première analogie est impropre à désigner Dieu, car elle suppose quelque chose d'antérieur à Dieu. Mais en appliquant la seconde à la désignation de Dieu, il convient de faire une distinction. Dans une telle analogie, l'ordre épistémologique et l'ordre réel peuvent ou non coïncider. Ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance est aussi premier dans l'ordre de la réalité lorsqu'on parle de l'être de la substance et de l'être de

144. *In I Sent.*, 35, 1, 4. Cf. *supra*, p. 39.

145. *Cont. Gent.*, I, 33.

146. *De Pot.*, 7, 7. Cf. *supra*, p. 57.

147. Il est à noter que l'exemple donné par saint Thomas se rapporte non seulement à la désignation d'un analogué secondaire, mais aussi à la possession par un sujet de la propriété analogue. Cf. H. LYTTEKENS, *op. cit.*, p. 288.

l'accident. En effet, de même que l'être de la substance existe avant l'être de l'accident, il est également connu avant. Au contraire, les relations épistémologique et réelle sont inverses lorsqu'on parle d'un remède sain. Le remède sain est cause de la santé et sa vertu est antérieure à la santé. Mais nous disons le remède sain après avoir eu connaissance de la santé qu'il produit. La désignation remonte de l'effet à la cause. Or, parce que nous partons des choses créées pour atteindre la connaissance de Dieu, la réalité que recouvrent les noms donnés à Dieu est première en Dieu, mais le sens de ces noms est pris d'abord de la création et l'on dit que Dieu est nommé d'après ses effets¹⁴⁸. L'argumentation de ce chapitre repose sur le principe suivant : l'analogie directe entre Dieu et le monde a pour fondement ontologique la ressemblance de la cause et de l'effet.

Le chapitre 97 du livre 3 de cette même *Somme* ne traite pas proprement de l'analogie ; mais il contient un enseignement qui jette une vive lumière sur l'idée que saint Thomas s'en est faite. Le plan selon lequel Dieu gouverne ce monde consiste à ordonner les êtres à sa divine bonté comme à leur fin, non pour accroître cette bonté, ce qui est impossible, mais pour imprimer aux êtres une ressemblance avec elle. Cette finalité explique d'abord la diversité des formes. Ce qu'une seule ne pouvait représenter parfaitement est mieux représenté par plusieurs ; ce qui manque à la représentation de la bonté divine par l'une est complété par l'image qu'en donne une autre. Ensuite, la diversité des formes implique l'idée de l'ordre dans l'univers. L'être, *esse*, de chaque chose a sa place propre dans la hiérarchie des différents degrés de l'être, la forme étant ce qui détermine chaque fois le degré particulier de l'*esse*, et par conséquent le plus ou moins grand degré de ressemblance à Dieu. Etant donné que la chose est en premier lieu semblable à Dieu par son *esse*, toutes les formes ressemblent à Dieu dans une certaine mesure et saint Thomas est fondé à définir la forme « une ressemblance à Dieu incorporée dans la chose, *divina similitudo participata in rebus* ». Dieu étant simple, les créatures qui l'imitent ne peuvent se différencier que par des degrés plus ou moins grands de ressemblance à lui. Les différentes espèces déterminées par les formes constitueront ainsi une hiérarchie comparable à une série de nombres, qui diffèrent les

148. *Cont. Gent.*, I, 34.

uns des autres par l'addition ou la soustraction de l'unité¹⁴⁹, ce qui signifie chaque fois un degré différent de perfection et une modification de l'espèce¹⁵⁰.

La *Somme théologique*, écrite entre 1266 et 1273, aborde spécialement le problème de l'analogie à la question 13 de la *Prima pars*. Il n'est pas sans intérêt de situer cette question dans le mouvement général de l'œuvre et de voir comment les articles sont disposés. Après avoir délimité le champ de la recherche théologique dans la question 1, saint Thomas aborde l'étude de Dieu en considérant d'abord comment Dieu est en lui-même (questions 2 à 11), ensuite comment il est dans notre esprit, c'est-à-dire comment il est connu de la créature (question 12) et enfin comment nous le nommons, « car c'est d'après ce que nous en savons que nous nommons les êtres »¹⁵¹.

L'article 1 de la question 13 établit que nous pouvons nommer Dieu d'après les créatures, sans que nos noms toutefois puissent prétendre exprimer l'essence divine telle qu'elle est en elle-même. Selon l'article 2, ces noms expriment pourtant plus qu'un simple rapport de causalité. Dieu est cause des corps et on ne dit pas qu'il est un corps. En outre, les noms appliqués à Dieu ne lui conviendraient qu'en second s'ils ne disaient rien substantiellement de lui, comme lorsque nous disons d'un remède qu'il est sain en voulant signifier simplement par là qu'il est cause de la santé de l'être animé, qui est dit sain en premier. Nous devons donc dire que ces termes signifient la substance divine mais sont au-dessous de ce qu'ils expriment. La raison de ce défaut réside dans le fait que le sens des noms donnés à Dieu se rapporte à ce que notre esprit connaît de Dieu. Or notre esprit connaissant Dieu à partir des créatures, le connaît dans la mesure où elles imitent Dieu. Lorsqu'on dit : Dieu est bon, cela ne signifie pas simplement : Dieu n'est pas mauvais, ou : Dieu est cause de la bonté, mais : ce que nous appelons bonté dans les créatures, préexiste en Dieu et est en lui selon un mode supérieur¹⁵².

L'article 3 précise au moyen de la distinction entre chose signifiée et mode de signification quels sont les noms que l'on peut attribuer à Dieu au sens propre. Les termes qui expriment les

149. S. Thomas emprunte cette comparaison à Aristote, *Met.*, VII, 3, 1043 b auquel il renvoie. On retrouve ce même exemple dans *Sum. th.*, I, 47,2.

150. S. THOMAS, *Cont. Gent.*, III, 97.

151. *Sum. th.*, I, 13, Prooem. trad. fr. p. 79.

152. *Sum. th.*, I, 13,2.

perfections découlant de Dieu de telle sorte qu'ils incluent le mode imparfait selon lequel les créatures participent la perfection, ne peuvent désigner Dieu que par métaphore. Au contraire, les mots qui signifient ces mêmes perfections sans inclure aucun mode de signification peuvent être dits de Dieu en toute propriété de terme ; ainsi : être, bon, vivant, etc. remplissent cette condition ¹⁵³.

L'article 4 montre comment les différents noms divins ne sont pas synonymes, parce qu'ils signifient l'unique essence divine au moyen de notions multiples et diverses ¹⁵⁴.

L'article 5 discute la nature du langage théologique : les noms que nous attribuons à Dieu sont-ils univoques, équivoques ou analogues ? Suivant le schéma désormais classique, l'univocité est d'abord écartée, puis l'équivocité. La nécessité de l'analogie est ainsi démontrée et il ne reste plus alors qu'à définir le mode d'analogie convenable en théologie.

Les arguments contre l'univocité et l'équivocité résument ceux que nous avons rencontrés dans le *De Veritate* (2.11) et dans la *Somme contre les Gentils* (I, 32-33) ¹⁵⁵. L'impossibilité de se servir de concepts univoques est prouvée par l'infériorité de l'effet à l'égard de la cause équivoque, ce qui leur interdit de réaliser la même notion objective. De même que le soleil engendre par son unique et simple vertu des formes d'existence multiples et variées, en Dieu se trouvent réalisées dans l'unité et la simplicité les perfections qui existent dans la multiplicité et dans la diversité au niveau des créatures. Si nous qualifions un homme de sage, nous désignons une perfection qui se distingue en lui de son essence, alors que ce même qualificatif attribué à Dieu signifie l'essence même de Dieu, en qui se trouve une sagesse sans limite. Aucun autre nom n'est donc donné à Dieu et à la créature dans un sens univoque. D'autre part, si les noms divins avaient un sens purement équivoque, la connaissance des créatures ne pourrait en rien nous aider à connaître Dieu, ce qui est contraire aussi bien à Aristote, qui prouve Dieu par démonstration ¹⁵⁶, qu'à saint Paul, selon qui les perfections invisi-

153. *Sum. th.*, I, 13,3.

154. *Sum. th.*, I, 13,4.

155. Cf. *supra*, pp. 47 ss. et 61 ss.

156. Nous lisons « Philosophum » avec l'édition Marietti (t. I, 1930, p. 84). Le texte de tradition parisienne donné par Sertillanges pour accompagner sa traduction française porte « Philosophos », mais il traduit pourtant : « le

bles de Dieu sont rendues manifestes à partir des œuvres qu'il a faites¹⁵⁷. La conclusion s'impose. Les noms attribués à Dieu et aux créatures le sont en vertu de l'analogie, c'est-à-dire d'une proportion, *secundum analogiam, idest proportionem*.

Toutefois, au niveau du langage, *in nominibus*, il existe deux sortes d'analogie. « Ou bien plusieurs termes ont rapport à un seul, comme la qualification de chose saine s'attribue à la potion du docteur et à l'urine du malade, pour cette raison que l'une et l'autre ont rapport à la santé du vivant, l'une comme cause et l'autre comme indice ; ou bien un terme a rapport à un autre terme, comme l'adjectif *sain* s'applique au médicament et à l'animal, pour cette raison que le médicament est cause de la santé qui affecte l'animal¹⁵⁸. » La distinction étant ainsi faite, l'application à la désignation de Dieu en découle naturellement. « C'est de cette dernière façon que certains termes sont attribués à Dieu et à la créature par analogie, non dans un sens purement

Philosophe ». La raison de cette divergence nous échappe. Les textes classiques d'Aristote sur le Premier moteur sont : *Phys.*, VII, 1, 241 b 24 - 243 a 2 ; VIII, 5, 256 a 4 - 258 b 9 ; *Met.*, XII, 6, 1071 b, 3 - 1072 a 18.

Le passage qui nous montre le mieux la portée que saint Thomas attribue à la théologie naturelle aristotélicienne se trouve dans la *Prima Pars*. L'article 2 de la question 44 présente sous une forme synthétique l'histoire du problème de la causalité et distingue trois étapes.

a) Les présocratiques ne cherchent que la cause des transmutations accidentelles des corps.

b) Platon et Aristote posent le problème de la cause de la substance et le résolvent chacun à sa manière, le premier par les Idées, le second par la cause formelle universelle.

c) D'autres après eux se sont élevés à la considération de la cause de l'existence même. (*Sum. th.*, I, 44,2, Resp.)

Il résulte de ce texte très clair que pour saint Thomas Aristote a démontré l'existence d'un Dieu qui est Premier moteur non mû, immuable, cause universelle de la substantialité des êtres. Tout cela est vrai et peut être repris par le docteur chrétien. Mais le philosophe grec n'a pas su que le Dieu dont il avait prouvé l'existence et découvert certains attributs, était la cause de l'existence des substances. On voit ainsi avec précision ce que saint Thomas emprunte à Aristote et ce par quoi il a conscience de le dépasser. La notion chrétienne de création fait toute la différence. La troisième étape dont parle le texte fait sans doute allusion à Avicenne, qui a certainement conçu Dieu comme le Dieu biblique. Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 69-71, n. 1.

157. Ro. 1,20.

158. *Quod quidem dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum ; sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis ; cuius hoc quidem signum est, illud vero causa ; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum ; sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Sum. th.*, I, 13,5, trad. fr. du P. Sertillanges, pp. 108-109.

équivoque, ni non plus purement univoque. La raison en est que nous ne pouvons nommer Dieu que d'après les créatures, comme on l'a expliqué, et ainsi, tout ce qui est dit en commun de Dieu et de la créature est dit en raison de la relation que la créature entretient avec Dieu, son principe et sa cause, en qui préexistent excellemment toutes les perfections de ce qui existe¹⁵⁹. » L'analogie au niveau du langage est donc fondée sur une relation métaphysique. Ce qui est dit en commun de Dieu et de la créature est dit en vertu de l'ordre qui existe entre eux. Selon cet ordre, la création dépend de Dieu comme de son principe et de sa cause. Ces deux derniers mots ne sont pas tout à fait synonymes ; principe insiste sur l'origine de l'effet et cause sur l'action qui amène l'effet à l'être¹⁶⁰. En outre, la relation causale entre Dieu et la création implique que toutes les perfections qui se trouvent dans les êtres, préexistent à un degré éminent en Dieu. Les mots que nous emploierons pour désigner Dieu ne seront pas vides de sens. Mais la manière dont est réalisée en Dieu la perfection qu'ils signifient, est au-dessus de la portée de notre esprit. Quelque chose en Dieu leur correspond, sans que nous puissions le voir.

Après avoir fondé ontologiquement l'analogie des termes sur la ressemblance de la cause et de l'effet et après avoir montré la limite du langage analogique, saint Thomas définit l'analogie par rapport à l'équivoque et à l'univoque. « Et cette sorte de communauté dans les appellations tient le milieu entre le pur équivoque et le pur univoque ; car dans les choses dites par analogie, ni l'on ne trouve une notion commune, comme dans le cas de l'univoque, ni l'on ne relève des notions entièrement diverses, comme dans le cas de l'équivoque ; mais le nom qui est attribué à plusieurs signifie diverses proportions, diverses relations à quelque chose d'un, comme par exemple une urine saine, cela signifie un signe de la santé animale, et une médecine saine, la cause de cette même santé¹⁶¹. »

159. *Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis, analogice, et non aequivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, ut supra dictum est (art. 1). Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Ibid., trad. fr. p. 109.*

160. A. D. SERTILLANGES, *op. cit.*, *ibid.*, n. 1.

161. *Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est*

Une lecture attentive de cet article montre une certaine hésitation de vocabulaire¹⁶². Pour Aristote, l'analogie est une espèce de l'équivoque, mais non du pur équivoque. Saint Thomas tend à dire que là où il y a analogie, il n'y a pas équivoque, et c'est le langage qui a prévalu après lui. Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans le texte en question trois manières de parler :

1. l'analogie est à ranger dans l'équivoque, mais n'est pas purement équivoque. C'est ce que dit le *Sed contra*. Ce qu'on attribue à divers sujets sous un mot unique, mais ne répondant pas à un même concept, est attribué d'une manière équivoque.

2. l'analogie n'est ni purement équivoque ni purement univoque. C'est la manière de parler qui se fait jour à la fin du corps de l'article. Il n'y a pas de notion commune, comme dans le cas de l'univoque, ni des notions entièrement diverses, comme dans le cas de l'équivoque ; l'analogie tient le milieu entre le pur équivoque et le pur univoque.

3. l'analogie n'est ni univoque ni équivoque. C'est ce que dit la dernière réponse. Ce qui a été avancé contre l'univocité « prouve que les termes en question ne sont pas attribués à Dieu et aux créatures dans un sens univoque : mais cela ne prouve pas que ces termes soient équivoques »¹⁶³.

Nous terminerons cet examen des textes de saint Thomas en rapportant l'article 6 de cette même question 13, qui précise la doctrine contenue dans l'article 5. Nous savons que les noms empruntés aux effets de Dieu pour nommer Dieu disent quelque chose de l'essence divine et ne désignent pas seulement Dieu comme cause¹⁶⁴. Saint Thomas conclut de là que les noms qui peuvent être attribués à Dieu au sens propre sont dits de Dieu en premier par rapport à la chose signifiée et en second quand on considère l'origine du nom. Cette conclusion est amenée ainsi. Les noms attribués par analogie à plusieurs êtres le sont par rapport à un premier terme, qui doit figurer dans la définition de tous les autres. Le nom sur lequel porte l'analogie doit

una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis ; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum. Sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis ; de medicina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis. Ibid., trad. fr. pp. 109-110.

162. A. D. SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 333, n. 39.

163. Cf. *Sum. th.*, I, 13,5, ad 3m, trad. fr. p. 112.

164. *Sum. th.*, I, 13,2. Cf. *supra*, p. 66.

donc être attribué en premier à celui des termes qui est contenu dans la définition des autres, et en second à ceux-ci. « Ainsi le mot *sain*, en tant qu'il est dit de l'animal, entre dans la définition du mot *sain* selon qu'il s'applique au breuvage, lequel est dit *sain* parce qu'il cause la santé de l'animal, et il entre également dans la définition du mot *sain* appliqué à l'urine, vu que l'urine est dite *saine* comme signe de la santé du vivant ¹⁶⁵. »

Il conviendra dès lors de distinguer les noms attribués à Dieu par métaphore et ceux qui lui conviennent au sens propre. Les premiers appartiennent d'abord aux créatures ; le sens qu'ils ont lorsqu'ils sont appliqués aux créatures détermine la signification qu'ils ont lorsqu'ils signifient Dieu. Quand on dit : le pré est riant, on établit une ressemblance de rapports ; le pré est agréable quand il fleurit comme l'homme quand il rit. « De même, le mot *lion* prêté à Dieu, ne signifie rien autre chose que ceci : Dieu agit avec force dans ses œuvres comme le lion dans les siennes ¹⁶⁶. »

Les seconds, qui désignent Dieu sans métaphore, ne le désignent pas seulement comme cause, mais signifient réellement son essence en qui est réalisée d'une manière suréminente la perfection qu'ils attribuent. Il faut par conséquent conclure que ces noms, du point de vue de la chose signifiée sont dits en premier de Dieu, dont émanent les perfections des créatures. Mais si l'on considère l'origine du mot, ces noms sont attribués d'abord aux créatures ; ce sont elles en effet qui sont connues en premier ¹⁶⁷.

*

Les textes que nous venons de lire offrent à la fois des ressemblances frappantes et des différences inconciliables. Résumons les résultats de cette première lecture. Dans le commentaire au premier livre des *Sentences*, nous avons trouvé une division tripartite de l'analogie ¹⁶⁸ et plusieurs divisions bipartites : l'analogie selon l'antérieur-postérieur opposée à l'analogie par imitation ¹⁶⁹ ou l'analogie de proportionnalité opposée à l'analogie

165. *Sum. th.*, I, 13,6, trad. fr. pp. 114-115. Cf. *Sum. th.*, I, 13,10.

166. *ibid.*, trad. fr. p. 115.

167. *Sum. th.*, I, 13,6.

168. Cf. *supra*, pp. 38 s.

169. Cf. *supra*, pp. 37 s. et 39 s.

de proportion¹⁷⁰. Le *De Veritate* distingue dans un passage¹⁷¹ trois sortes d'analogies : de proportion, de proportionnalité propre et métaphorique. Dans le même article, la réponse à l'une des objections distingue l'analogie de l'un à l'autre et l'analogie de deux à un troisième¹⁷² et les déclare l'une et l'autre incapables de rendre compte du rapport de Dieu et du monde, en tant qu'elles impliquent un rapport défini. Au contraire, dans le *De Potentia*¹⁷³ et dans les deux *Sommes*¹⁷⁴, saint Thomas distingue entre analogie de plusieurs à un et analogie de l'un à l'autre. Il admet que cette dernière permet de nommer Dieu. Le *De Veritate* précise même qu'il faut exclure une analogie où l'un des termes est compris dans la définition de l'autre¹⁷⁵, alors que selon la *Somme théologique*, le nom sur lequel porte l'analogie doit être attribué en premier à celui des termes qui est contenu dans la définition de l'autre¹⁷⁶.

A cela s'ajoute le fait que les mêmes exemples sont parfois utilisés à des fins contraires. L'être, *ens*, dit de la substance et des accidents en vertu du rapport qui les lie, illustre une relation qui est niée dans le *De Veritate*¹⁷⁷, alors qu'elle est affirmée dans la *Somme contre les Gentils*¹⁷⁸. Il en est de même de la santé affirmée de l'urine et de l'être animé. Ce dernier exemple est utilisé négativement dans le *De Veritate*¹⁷⁹ et positivement dans la *Somme théologique*¹⁸⁰.

Mais la difficulté fondamentale est posée par le texte *De Veritate* 2.11. Quel rôle la proportionnalité joue-t-elle dans la conception thomiste de l'analogie ? Elle apparaît à un moment pour disparaître ensuite et rien ne nous est dit des raisons qui ont amené notre auteur à y renoncer.

Trois grandes écoles thomistes ont essayé de résoudre toutes ces difficultés, avec un succès inégal. Nous allons examiner suc-

170. Cf. *supra*, pp. 43 ss.

171. *De Ver.*, 2, 11. Cf. *supra*, pp. 47 ss.

172. *De Ver.*, 2, 11, ad 6m. Cf. *supra*, pp. 49 s.

173. *De Pot.*, 7, 7. Cf. *supra*, p. 57.

174. *Cont. Gent.*, I, 34. Cf. *supra*, pp. 64 s. *Sum. th.*, I, 13,5. Cf. *supra*, pp. 68 s.

175. *De Ver.*, 2, 11, ad 6m.

176. *Sum. th.*, I, 13,6. Cf. I, 13,10.

177. *De Ver.*, 2, 11.

178. Cf. *supra*, p. 64.

179. *De Ver.*, 2, 11.

180. *Sum. th.*, I, 13,5. L'urine est remplacée par le médicament, ce qui ne change pas la portée de l'exemple.

cessivement les tentatives faites par Cajetan, Sylvestre de Ferrare et Suarez pour résoudre les contradictions de la notion d'analogie telle qu'elle apparaît chez saint Thomas.

2. LES INTERPRETATIONS CLASSIQUES DE L'ANALOGIE THOMISTE

Parmi les trois interprétations classiques de l'analogie thomiste, celle qui a recueilli le plus de suffrages est celle de Cajetan. Elle a passé pendant longtemps pour l'expression véritable de la pensée de saint Thomas. Nous commencerons donc par elle.

a) L'interprétation de Cajetan

L'ouvrage traitant de l'analogie qui a exercé le plus d'influence sur les thomistes est le court traité *De nominum analogia* de Cajetan. Dans ces onze brefs chapitres, Thomas de Vio, plus connu sous le nom de cardinal Cajetan (1469-1534), a mis au point, alors qu'il n'avait que trente ans, la position qu'il adoptait concernant l'un des sujets les plus difficiles de la doctrine. Partant du texte du commentaire au premier livre des *Sentences* où saint Thomas distingue l'analogie selon le sens seulement et non selon l'être, l'analogie selon l'être et non selon le sens, et enfin l'analogie selon le sens et selon l'être¹⁸¹, le jeune auteur distingue à son tour trois types d'analogies, qui vont lui permettre de mettre de l'ordre dans l'incroyable confusion qui a résulté, à son avis, de l'extension de l'emploi de l'analogie, laquelle à l'origine signifiait pour les Grecs proportion ou proportionnalité¹⁸². Les trois types proposés sont successivement l'analogie d'inégalité, l'analogie d'attribution et l'analogie de proportionnalité.

L'analogie d'inégalité existe entre des êtres qui portent le même nom de telle façon que le concept auquel se rapporte le nom est identique en chacun d'eux, bien qu'il soit réalisé en eux selon des degrés variés de perfection¹⁸³. Cette définition rappelle celle

181. *In I Sent.*, 19, 5, 2 ad 1m.

182. On voit apparaître ici une tendance qui se manifesterà plusieurs fois dans la suite, celle de remonter par-delà saint Thomas à une position purement aristotélicienne du problème.

183. *Analogia secundum inaequalitatem vocantur, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata.* CAJETAN, *De nom. anal.*, n. 4. Ed. Zammit, p. 6.

qui ouvre le traité des *Catégories* d'Aristote : on appelle synonymes les choses qui ont en commun le même nom et dont la raison signifiée par le nom est la même en chacune¹⁸⁴. La désignation de ce type (analogie selon l'être seulement) ainsi que l'exemple qui l'explique sont empruntés au texte des *Sentences*¹⁸⁵. Le mot corps est commun aux corps célestes et aux corps terrestres. Le concept signifié par le nom est le même dans les deux cas. Des choses nommées de cette manière sont appelées univoques par le logicien, alors que le métaphysicien sait qu'elles sont équivoques. La raison de ce désaccord est que l'un considère le sens des mots, alors que l'autre s'occupe des natures¹⁸⁶. Aristote lui-même s'est placé au second de ces points de vue lorsqu'au chapitre 10 du livre 10 de la *Métaphysique*, il néglige l'unité du concept et affirme que rien n'est univoquement commun aux êtres corruptibles et aux êtres incorruptibles¹⁸⁷. En outre, au livre 7 de la *Physique*¹⁸⁸, il admet que le genre n'est pas une unité, mais renferme une pluralité : « on dit que par devers lui se cachent des désignations équivoques ». Ainsi, chaque genre peut être appelé analogue, bien qu'en général cette appellation soit réservée aux genres suprêmes et à ceux qui leur sont proches, comme la quantité, la qualité, le corps, etc.¹⁸⁹.

Pourquoi dans le passage du commentaire des *Sentences* que nous avons déjà cité, saint Thomas appelle-t-il cette analogie une analogie selon l'être seulement ? Cajetan propose une explication. Les analogués sont égaux du point de vue de la signification du nom qui leur est attribué en commun, mais ils ne sont pas égaux si l'on considère le fondement ontologique de la désignation, l'être de la raison, *esse illius rationis*. La notion qui correspond à chaque genre a un *esse* plus parfait dans une espèce que dans une autre. La plante est non seulement plus noble que le minéral, mais encore la corporéité qui existe dans la plante est supérieure à celle qui est réalisée dans le minéral.

Cajetan se réclame également d'Averroès qui témoigne en faveur de cette analogie lorsque dans son Commentaire au livre

184. ARISTOTE, *Cat.*, 1 a, 6-7.

185. *In I Sent.*, 19, 5, 2 ad 1m. Le premier type cité par Cajetan correspond au second type distingué par saint Thomas.

186. CAJETAN, *De nom. anal.*, n. 5. Ed. Zammit, p. 6.

187. ARISTOTE, *Met.*, X, 10, 1059 a 10.

188. *Phys.*, VII, 4, 249 a, 21-22.

189. CAJETAN, *De nom. anal.*, *ibid.* Ed. Zammit, pp. 7-8.

12 de la *Métaphysique*¹⁹⁰, il déclare que les choses qui tombent sous le même genre sont unies par une relation selon l'antérieur et le postérieur. Ces choses sont dites analogues pour autant qu'après avoir considéré la moindre perfection des inférieures, on leur attribue le nom commun en quoi consiste l'analogie, en se fondant sur l'ordre d'antériorité et de postériorité selon lequel la perfection est réalisée. L'usage s'est ainsi répandu de parler dans le même sens d'une désignation par analogie et d'une désignation par l'avant et l'après. Mais c'est pour Cajetan un abus de langage. Ce qui est désigné par l'avant et l'après est en effet plus général que ce qui est désigné par analogie. Dans les analogies qui appartiennent à ce type, nous trouvons l'unité, l'abstraction, l'attribution, la comparaison, la démonstration. Or ces concepts sont univoques et les règles qui régissent les univoques doivent être observées à leur endroit. Il n'est donc pas nécessaire de nous attarder davantage sur ce cas.

On pourrait faire remarquer à Cajetan que si c'est un abus de langage, saint Thomas l'a commis. Il a vraiment appelé cette désignation selon l'esse seulement une analogie, et il avait sans doute d'excellentes raisons pour agir ainsi. Quoi qu'il en soit du fond du problème, retenons l'opinion de Cajetan, pour qui l'analogie d'inégalité n'est pas une analogie à proprement parler, mais une désignation univoque. A des êtres dont l'esse est différent convient une notion qui est la même pour tous.

Le chapitre 2 du traité porte sur l'analogie d'attribution. Ce type d'analogie caractérise des êtres qui portent le même nom, de telle sorte que la *ratio* du nom (principe objectif qui explique que le nom convient à l'être qui le porte) est la même si l'on s'en tient au mot, et différente chaque fois si l'on considère la relation qui lie la chose au mot¹⁹¹. Autrement dit, sont analogues par attribution les êtres qui portent le même nom et dont le concept se rapporte à la même propriété, bien que chaque fois la relation de l'être à la propriété soit autre. Cajetan reprend ici l'exemple de la santé, que saint Thomas avait lui-même emprunté à Aristote¹⁹² : le mot *sain* est commun à la médecine, à l'urine

190. AVERROES, In XII Met., text. 2. Ed. Venet. apud Juntas, 1552, vol. VIII, fol. 137, 22-23.

191. *Analogia autem secundum attributionem sunt, quorum nomen commune est, ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum, et diversa secundum habitudines ad illum.* CAJETAN, *De nom. anal.*, c. 2, n. 8. Ed. Zammit, p. 11.

192. Cf. *supra*, p. 26.

et à l'être animé. Le principe formel qui permet de dire à propos de toutes ces choses qu'elles sont saines, exprime des relations différentes à l'égard de la propriété signifiée par le terme. On attribue la santé à un être animé parce qu'il en est le sujet ; on attribue la santé à l'urine parce qu'une urine saine est signe de santé ; la médecine est appelée saine parce qu'elle est cause de santé. La raison, *ratio*, n'est ni entièrement différente, ni totalement la même, ou plus exactement, elle est la même sous un certain rapport et différente sous un autre. La diversité réside dans les relations, qui sont différentes ; l'identité, dans le fait qu'un seul terme désigne les diverses relations ¹⁹³.

Eclairée par l'exemple de la santé, la définition de ce type d'analogie a pour Cajetan une signification précise. Il n'y a qu'une seule et même santé, avec laquelle les êtres analogues entretiennent des relations différentes. L'un la possède en propre, un autre la manifeste, un troisième la produit. Il apparaît ainsi que l'analogie d'attribution est étroitement liée à la relation de la cause et de l'effet, et c'est ce qui va permettre à notre auteur de déterminer les différentes espèces d'attribution. Celles-ci seront au nombre de quatre, correspondant aux quatre sortes de cause. Cajetan groupe en effet sous le même mot la cause exemplaire et la cause formelle ¹⁹⁴. Il est donc possible que plusieurs êtres reçoivent la même désignation en vertu de relations différentes à quelque chose d'unique auquel ils se rapportent comme à leur fin, ou comme à leur cause efficiente ou comme à leur cause exemplaire ou comme à leur sujet. C'est ce qui ressort des exemples cités par Aristote ¹⁹⁵.

Cajetan expose ensuite ¹⁹⁶ les règles auxquelles doit obéir l'analogie d'attribution. Ces règles sont au nombre de quatre et découlent les unes des autres. La première veut que l'analogie dont il s'agit soit relative à une désignation purement extrinsèque ¹⁹⁷. Il en est ainsi parce que seul le premier analogué possède formellement la propriété analogue ; les autres analogués

193. CAJETAN, *ibid.*, n. 8. Ed. Zammit, pp. 11-12.

194. *Vocando pro nunc causam exemplarem causam formalem*. *Ibid.*, n. 9. Ed. Zammit, p. 12. Saint Thomas accepte aussi la classification aristotélicienne des quatre causes : matérielle, formelle, efficiente et finale. *De Princip. Nat.*, in *Opuscula*, t. I, p. 11. *Cit. apud* E. GILSON, *Le thomisme*, p. 251, n. 2.

195. Cajetan se réfère à *Met.* IV, 2 ; III, 2 et *Eth. Nic.*, I, 7.

196. CAJETAN, *De nom. anal.*, c. 2, n. 10-16. Ed. Zammit, pp. 13-19.

197. *Quod analogia ista sit secundum denominationem extrinsecam tantum*. *Ibid.*, n. 10. Ed. Zammit, p. 13.

sont désignés extrinsèquement à partir de cette propriété. (Ce fait avait déjà été mentionné par Aristote¹⁹⁸.) Cajetan reprend l'exemple de la santé. L'être animé est sain formellement ; les autres analogués - l'urine, la médecine - sont appelés sains non en vertu d'une santé qui leur serait inhérente, mais extrinsèquement, à partir de la santé de l'être animé, de laquelle ils sont respectivement le signe, la cause, et ainsi de suite. Cet exemple est suivi de quelques autres, qui portent respectivement sur ce qui est médical, sur la substance et sur le bien. Dans chaque cas, seul le premier analogué possède formellement le concept analogue, c'est-à-dire que seul il détient réellement une propriété intrinsèque. Les autres analogués sont désignés du dehors.

Cette règle serait tout à fait claire si Cajetan n'éprouvait pas tout à coup le besoin d'y apporter une précision dont la portée exacte n'apparaît pas immédiatement. Cette condition, dit-il, doit être comprise formellement et non matériellement¹⁹⁹. Cette distinction a probablement pour but de sauvegarder le caractère extrinsèque de la désignation dans le cas de l'attribution de l'être. Nous ne cherchons pas ici à élucider pour elle-même la pensée du cardinal et c'est pourquoi nous n'entrerons pas dans le détail de la discussion qui porte sur les exemples cités, en particulier sur sain et sur médical²⁰⁰. Il se pourrait que pour notre auteur on puisse attribuer extrinsèquement l'être à l'accident sans rapporter l'accident à la substance, ce qui paraît obscur. Mais ce qui est dit de la bonté est plus clair et rappelle certains textes de saint Thomas. Les choses peuvent être dites bonnes non en vertu de leur bonté inhérente, mais à cause de la bonté de Dieu qui les a créées. Lorsqu'on les désigne ainsi extrinsèquement, on ne nie pas qu'elles puissent être appelées bonnes en considération de leur bonté intrinsèque ; simplement, on ne tient pas compte de leur propriété inhérente²⁰¹.

De cette première règle, qui porte sur la désignation extrinsèque des analogués secondaires, il en découle une seconde. Ce quelque chose d'unique à quoi se terminent les relations diverses

198. Cf. S. THOMAS, *Met.*, IV, lect. 1, n. 535 et XI, lect. III, n. 2196.

199. *Sed diligenter advertendum est quod haec hujusmodi analogiae conditio... est formaliter intelligenda et non materialiter.* CAJETAN, *De nom. anal.*, n. 11. Ed. Zammit, p. 14.

200. Cf. R.M. McINERNEY, *The Logic of Analogy*, pp. 7-9.

201. CAJETAN, *De nom. anal.*, n. 11. Ed. Zammit, p. 15. Cf. S. THOMAS, *De Ver.*, 1, 4 et 21, 4.

des analogués est un, non seulement par la raison, *ratio*, mais aussi par le nombre. C'est une manière un peu compliquée de dire que la propriété existe dans une chose déterminée. Le texte ajoute que cette condition se vérifie de toute façon, que les analogués soient pris universellement ou en particulier. S'ils sont pris en particulier, la chose dans laquelle se trouve la propriété existe positivement ; il s'agit, par exemple, de la santé de cet animal. Si les analogués sont pris universellement, la chose est une négativement et non positivement. La santé n'est pas autre chaque fois dans l'urine saine, dans l'être animé sain et dans le régime sain. Elle est toujours la même, bien qu'il ne s'agisse pas de la santé de tel être en particulier ²⁰².

La troisième condition est une conséquence de la seconde. Le premier analogué est compris dans la définition des analogués secondaires en tant qu'ils sont signifiés par un nom commun. Si on ne se rapporte pas à la santé de l'être animé, il est impossible de comprendre ce que signifient une urine saine, un régime sain ²⁰³.

La quatrième condition à laquelle est soumise l'analogie d'attribution concerne le sens du nom analogue commun. Celui-ci n'a pas une signification fixe qui serait la même en chaque analogué. Seul le premier analogué est désigné distinctement ; les autres le sont confusément et d'une manière indéterminée. On ne peut abstraire des concepts des analogués ni un concept objectif ni un concept formel. Le nom commun ne signifie pas quelque chose qui serait supérieur à tous les analogués ; en effet, si on prend le nom analogue tout seul, on voit qu'il signifie le premier analogué ²⁰⁴.

A l'exposé des règles fait suite l'examen des divisions de l'analogie d'attribution. Saint Thomas distingue, selon Cajetan, une analogie de deux à un troisième et une analogie de l'un à l'autre. Nous avons un exemple de la première dans l'analogie de la santé de l'urine et de la santé de la médecine, qui se rapportent l'une et l'autre à la santé de l'être animé. L'exemple de la seconde est l'analogie de la santé de l'urine ou de la médecine à la santé de l'être animé ²⁰⁵. Cette division embrasse l'analogie

202. CAJETAN, *ibid.*, n. 12. Ed. Zammit, pp. 15-17.

203. *ibid.*, n. 14. Ed. Zammit, p. 17.

204. *ibid.*, n. 15-16. Ed. Zammit, pp. 17-19.

205. *ibid.*, n. 17. Ed. Zammit, p. 19.

d'attribution dans tous les genres de cause ²⁰⁶. C'est pourquoi le cardinal ne s'attarde pas à multiplier les subdivisions et passe aux différentes appellations de ce type.

La première de ces appellations est celle du Logicien qui au début des *Prédicaments* (titre latin des *Catégories*) classe dans l'équivoque le mot animal attribué à un animal réel et à la peinture de cet animal ²⁰⁷, bien qu'il ne s'agisse pas d'une pure équivoque. L'animal peint se rapporte en effet à l'animal vrai en tant qu'il en est l'image. Les philosophes grecs (il semble qu'il faut entendre par cette expression principalement Aristote s'occupant non plus de logique mais de morale et de métaphysique ²⁰⁸), disent que les noms attribués à partir de l'un, par rapport à l'un, ou dans l'un, sont intermédiaires entre les noms univoques et les noms équivoques, alors que les Latins appellent les noms analogues équivoques par acte de volonté, *a consilio*. Saint Thomas, pour sa part, dans le texte du commentaire au premier livre des *Sentences* ²⁰⁹ nomme cette analogie *analogia secundum intentionem, et non secundum esse*. Le nom n'est pas commun ici selon l'*esse*, c'est-à-dire formellement. En effet, la propriété analogue n'est pas possédée réellement par tous les analogués mais seulement par le premier. Le nom est commun selon la désignation, tous les analogués exprimant des relations variées à l'unique propriété analogue. C'est cependant pour Cajetan un abus de langage, mais moindre que dans le cas de l'analogie d'inégalité ²¹⁰.

Le chapitre se termine par un recours à Aristote pour expliquer comment il peut y avoir science des analogues de ce genre ²¹¹.

Avec le chapitre 3, nous en arrivons à ce qui pour notre auteur est vraiment et proprement l'analogie, c'est-à-dire l'analogie de proportionnalité qu'il définit ainsi : les analogues selon la proportionnalité sont les êtres dont le nom est commun et dont la raison relativement à ce nom est proportionnellement la même ; ce qu'on peut dire aussi de la manière suivante : on appelle

206. *ibid.*, n. 18. Ed. Zammit, pp. 19-20.

207. ARISTOTE, *Cat.*, I, 1a, 2-4.

208. *Eth. Nic.*, I, 6, 1096 b 26 ss. *Met.*, IV, 2, 1003 a 33 - 1005 a 18 et XI, 3, 1060 b 31 - 1061 b 17.

209. *In I Sent.*, 19, 5, 2, *ad Im.*

210. CAJETAN, *De nom. anal.*, n. 19-21. Ed. Zammit, pp. 20-21.

211. *ibid.*, n. 22. Ed. Zammit, pp. 21-22.

analogues selon la proportionnalité les choses dont le nom est commun et dont la raison relativement à ce nom est semblable selon une proportion²¹². L'exemple donné est celui de la vision corporelle et de la vision intellectuelle. La proportionnalité est une ressemblance de proportions. Or de même que la proportion désigne non seulement un rapport mathématique, mais toute sorte de relation, la proportionnalité en est venue à signifier toute ressemblance de relations²¹³.

Il existe deux types de cette analogie, l'analogie de proportionnalité propre et l'analogie de proportionnalité métaphorique. L'analogie est métaphorique quand la raison formelle du nom analogue pris absolument est entière dans l'un des analogués et qu'elle est dite de l'autre par métaphore. On parlera ainsi d'une prairie riante ou du sourire de la fortune, en se rapportant au vrai rire d'un homme. L'analogie de proportionnalité est propre quand le nom analogue se dit sans métaphore de l'un et de l'autre des analogués²¹⁴.

Cajetan démontre la précellence de cette analogie d'une part du point de vue de la dignité qu'elle possède et d'autre part du point de vue du nom qu'on lui donne. Elle l'emporte en dignité parce que ce qu'elle attribue est inhérent à chacun des analogués. L'analogie d'attribution désigne extrinsèquement les analogués secondaires²¹⁵. En outre, l'analogie de proportionnalité est celle qui mérite le mieux le nom d'analogie parce que pour les Grecs, de qui nous tenons le mot, et particulièrement pour Aristote, des êtres analogues se rapportent l'un à l'autre comme quelque chose se rapporte à autre chose. C'est la définition même que nous avons donnée²¹⁶.

Cette analogie est la seule qui nous assure la connaissance des principes métaphysiques, et on ne peut pas plus s'en passer que de la logique. Cajetan s'élève contre l'opinion des gens de son temps et s'écrit : « Il semble presque blasphémer celui qui dit que les termes métaphysiques sont analogues, et explique

212. *Analogia secundum proportionalitatem dici, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem. Vel sic : Analogia secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est, et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem. Ibid.*, c. 3, n. 23. Ed. Zammit, pp. 23-24.

213. *ibid.*, n. 24. Ed. Zammit, pp. 24-25.

214. *ibid.*, n. 25-26. Ed. Zammit, pp. 25-26.

215. *ibid.*, n. 27. Ed. Zammit, p. 27.

216. *ibid.*, n. 28. Ed. Zammit, pp. 27-29.

ensuite que cela veut dire qu'ils sont proportionnellement communs. » Il invoque alors en sa faveur le témoignage d'Averroès²¹⁷.

Le chapitre s'achève par le rappel du texte de saint Thomas dans le commentaire au livre I des *Sentences*. L'analogie de proportionnalité est celle qui est appelée dans ce passage analogie selon l'être et selon le sens²¹⁸. Il est facile de voir pourquoi. Les analogués ne sont égaux ni dans la raison du nom commun ni dans l'être de cette raison, et cependant il y a convenance proportionnelle des analogués aussi bien dans la raison du nom qui leur est commun que dans l'être de cette raison²¹⁹.

La plus grande partie du traité (chap. IV à X) est désormais consacrée à examiner les différents aspects de l'analogie de proportionnalité. Nous ne le suivrons pas dans cet examen détaillé. Ce que nous avons rapporté suffit pour nous permettre d'apercevoir la portée de la systématisation entreprise par Cajetan. Celle-ci s'inspire du texte I *Sent.*, d. 19, q. 5 a. 2 *ad 1m*²²⁰ et repose sur l'identification suivante : l'analogie d'inégalité est l'analogie selon l'être et non selon le sens ; l'analogie d'attribution extrinsèque est l'analogie selon le sens seulement et non selon l'être ; l'analogie de proportionnalité, la seule qui mérite vraiment son nom, est l'analogie selon le sens et selon l'être.

Cette interprétation a eu un très grand succès et de nombreux thomistes ont défendu la doctrine de Cajetan parce qu'ils y trouvaient la construction qui unifiait les différentes manières de parler de saint Thomas. Parmi eux, citons R. Garrigou-Lagrange²²¹, G.M. Manser²²², Jacques Maritain²²³, M.T.L. Penido²²⁴, J. Ramirez²²⁵, A.-D. Sertillanges²²⁶. Et à y regarder de près, les

217. *ibid.*, n. 29. Ed. Zammit, pp. 29-30.

218. S. THOMAS, *In I Sent.*, 19, 5, 2, *ad 1m*.

219. CAJETAN, *De nom. anal.*, n. 30. Ed. Zammit, p. 30.

220. Cf. *supra*, pp. 38 s.

221. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu : son existence et sa nature*, Paris, 1928 (5^e éd.).

222. G.M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus* (Thomistische Studien, V), Freiburg in der Schweiz, 1949 (2^e éd.).

223. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Bibliothèque française de philosophie, Paris, 1947 (4^e éd.).

224. M.T.L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931.

225. J. RAMIREZ, *De analogia secundum doctrinam aristotelo-thomisticam*, in *La Ciencia Tomista*, 24/1921 ; 25, 1922.

226. A.D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1925 (4^e éd.), t. I, p. 186.

arguments en faveur de la thèse de Cajetan ne manquent pas. Le plus frappant est le fait que l'on peut trouver des textes qui correspondent à chacun des trois types mentionnés dans le *De nominum analogia*. Citons-en quelques-uns ²²⁷.

Nous trouvons une analogie d'inégalité dans un passage du commentaire au livre 2 des *Sentences* où saint Thomas se demande si tous les êtres corporels sont faits de la même matière. Au premier abord, il semble qu'il faille répondre affirmativement. En effet, la forme de la corporéité correspond à une seule raison dans tous les corps. Mais la solution fait observer que si la corporéité se trouve univoquement dans tous les corps d'un point de vue logique, il est impossible de considérer que selon l'être, elle appartienne à la même raison dans les êtres corruptibles et dans ceux qui ne le sont pas ²²⁸. On trouve aussi une analogie de ce genre dans un passage du commentaire à la *Métaphysique* d'Aristote ²²⁹. Dans la *Somme théologique*, l'analogie d'inégalité est utilisée, sans être nommée, pour montrer que notre esprit ne peut s'élever naturellement à la connaissance des substances immatérielles à partir des substances matérielles, bien que les substances matérielles et les substances immatérielles créées puissent entrer logiquement dans un genre, le genre substance, en tant qu'elles ne sont pas leur être. La ressemblance qu'ont les anges avec les choses matérielles nous permet de les connaître positivement selon une raison, *ratio*, générale, mais non selon la *ratio* particulière de l'espèce. Toutefois, cela ne nous apprend rien sur Dieu, qui est au-dessus de tout genre ²³⁰.

Plusieurs des textes que nous avons déjà rencontrés peuvent être allégués en faveur de l'analogie d'attribution. Citons *De Veritate* 2.11 où l'analogie de proportion (qui est rejetée) est expliquée par l'exemple de l'être, *ens*, dit de la substance et de l'accident et par celui de la santé attribuée à l'urine et à l'être animé ²³¹. *De Veritate* 21,4 ad 2m distingue nettement une attribution extrinsèque fondée sur un rapport qui n'est pas raison mais cause de l'appellation ²³². *Contra Gent.*, I, 34 ²³³ contient les mêmes exemples que *De Ver.*, 2.11. *Sum. th.*, I, 13,5 reprend

227. Cf. B. MONDIN, *The Principle*, p. 42.

228. *In II Sent.*, 12, 1, 1, ad 1m. Cf. *Sum. th.*, I, 66,2, ad 2m.

229. *In X Met.*, lect. 12, n. 2142.

230. *Sum. th.*, I, 88,2, ad 4m.

231. Cf. *supra*, p. 48.

232. Cf. *supra*, p. 51.

233. Cf. *supra*, p. 64.

aussi l'exemple de la santé²³⁴, ainsi que *Sum th.*, I, 16,6, qui traite la question de savoir si les choses sont dites vraies en vertu d'une vérité unique²³⁵. Mentionnons enfin le passage du commentaire à l'*Ethique*, où il est dit que les choses peuvent être appelées bonnes soit en vertu de leur bonté inhérente soit en vertu de leur relation à la bonté première qui est leur cause efficiente. Dans ce dernier cas, il y a analogie d'attribution extrinsèque²³⁶.

L'analogie de proportionnalité est enseignée en particulier dans le *De Veritate* 2, 11²³⁷ ; 23,7 *ad 9m*²³⁸ et dans le commentaire au livre 4 des *Sentences*²³⁹. On peut aussi ajouter que le commentaire à l'*Ethique* connaît une analogie de proportionnalité de type purement aristotélicien²⁴⁰.

Mais il ne suffit pas que l'on puisse trouver dans les œuvres de saint Thomas une analogie d'inégalité, une analogie d'attribution extrinsèque et une analogie de proportionnalité pour que l'on puisse admettre le système de Cajetan. Il faut encore prouver que chacun de ces types correspond bien à la division tripartite du texte I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 *ad 1m*, et que toutes les analogies que l'on rencontre par ailleurs dans les écrits thomistes rentrent dans le cadre fourni par ce texte. Or il ne semble pas que ce soit le cas.

Est-il vrai tout d'abord que le texte des *Sentences* fait allusion sans les nommer aux trois types distingués par Cajetan ? A première vue, l'explication est acceptable pour deux d'entre eux. L'analogie selon l'être et non selon le sens, citée en second par saint Thomas, est éclairée par l'exemple du corps dont la notion est la même pour tous les êtres corporels, bien que l'être en soit différent ; le même exemple est repris par Cajetan pour montrer l'analogie d'inégalité, qu'il cite en premier. On pourrait croire qu'il s'agit les deux fois de la même conception. Mais une particularité doit retenir notre attention. Saint Thomas donne souvent un autre exemple de l'analogie selon l'être et non selon le sens, celui de la ressemblance de la forme dans la cause

234. Cf. *supra*, p. 68.

235. *Sum. th.*, I, 16,6.

236. In I *Eth.*, lect. 7, n. 95-96.

237. Cf. *supra*, pp. 48 ss.

238. Cf. *supra*, pp. 51 ss.

239. In IV *Sent.*, 49, 2, 1, *ad 6m*. Cf. *supra*, pp. 43 ss.

240. In I *Eth.*, lect. 7, n. 96. Cf. H. LYTTEKENS, *op. cit.*, p. 327.

et dans l'effet. Or même si la raison de la forme qui existe dans l'agent et dans l'effet est une et la même, il ne peut toutefois y avoir de désignation univoque de l'agent et de l'effet. La différence de leur mode d'existence l'interdit. Prenons le cas de la raison d'une maison qui existe d'une part matériellement et d'autre part dans l'esprit de l'architecte qui la construit. On ne pourra rien dire univoquement de l'une et de l'autre, parce que l'espèce de la maison qui existe réellement a une existence matérielle, tandis que celle de la maison qui est dans l'esprit de l'architecte a une existence immatérielle²⁴¹. Saint Thomas cite cet exemple pour exclure une désignation univoque. Cajetan explique que l'analogie d'inégalité n'en est pas vraiment une ; à son avis, l'unité de la raison exige que les désignations de cette sorte soient soumises aux règles qui gouvernent l'attribution univoque²⁴². On voit la différence des points de vue. Saint Thomas aperçoit surtout la différence au niveau de l'être, Cajetan l'unité au niveau du concept²⁴³.

L'identification de l'analogie d'attribution et de l'analogie selon le sens et non selon l'être semble, elle aussi, fidèle au texte des *Sentences*. Saint Thomas se sert de l'exemple de la santé attribuée à l'être animé, à l'urine et au régime, et il explique : cette analogie est caractérisée par le fait qu'un concept est appliqué à plusieurs êtres dont l'un seulement possède l'être de la propriété analogue, alors que les autres y sont liés par une relation selon l'antérieur-postérieur. Cajetan reprend le même exemple et donne des éclaircissements semblables. Toutefois, la terminologie est différente, ce qui semble indiquer que la notion n'est pas exactement la même. Mais l'élément déterminant est le caractère spécifique propre de l'analogie de l'un à l'autre, qu'il est impossible de faire entrer dans la division imaginée par le cardinal. Celui-ci voit dans l'analogie de deux à un troisième et dans l'analogie de l'un à l'autre les deux modes de l'analogie d'attribution extrinsèque. Or l'analogie de l'un à l'autre manque des deux caractères principaux que doit posséder l'analogie d'attribution selon Cajetan. La désignation n'y est pas extrinsèque et le premier analogué n'y joue pas un rôle décisif²⁴⁴. Reprenons chacun de ces deux points.

241. *De Pot.*, 7, 7. Resp.

242. CAJETAN, *De nom. anal.*, c. 1, n. 7. Ed. Zammit, p. 9.

243. Cf. B. MONDIN, *The Principle*, pp. 43-44.

244. Cf. H. LYTICKENS, *op. cit.*, pp. 284 ss.

Lorsque saint Thomas affirme entre Dieu et le monde une analogie de l'un à l'autre, *unius ad alterum*, il le fait en général selon le schéma suivant : il distingue deux modes d'analogie, l'analogie de l'un à l'autre et l'analogie de deux à un troisième. Il rejette cette dernière comme impropre à définir la relation avec Dieu, parce que, d'une part, Dieu et le monde sont placés sur le même pied lorsqu'ils sont comparés à un troisième et que, d'autre part, le terme auquel ils sont rapportés est mis au-dessus de Dieu. Des deux côtés, la primauté divine est compromise ; il y a en effet une distance infinie entre Dieu et le monde et rien ne peut être supérieur à Dieu ni logiquement ni ontologiquement. L'analogie à un troisième étant écartée, on ne peut éviter, selon saint Thomas, de recourir à l'analogie de l'un à l'autre. Celle-ci est décrite dans trois passages décisifs que nous avons déjà lus et dont il suffira ici de rappeler les caractéristiques communes pour faire apparaître les traits distinctifs de ce type.

Ces textes sont successivement *De Potentia* 7.7, *Somme contre les Gentils* I, 34, et *Somme théologique* I, 13,5²⁴⁵. Chacun d'eux fait reposer l'analogie de l'un à l'autre sur la ressemblance de la cause et de l'effet et admet que ce mode permet de rendre compte du rapport qui existe entre Dieu et le monde. La référence à la ressemblance qui découle de la causalité est implicite dans le premier passage et explicite dans les deux autres²⁴⁶. Or il suffit de penser à ce qu'est une cause pour la mentalité thomiste pour comprendre qu'une désignation fondée sur la ressemblance de la cause et de l'effet ne peut être purement extrinsèque.

A la suite d'Aristote, pour qui la cause donne à l'effet sa forme spécifique²⁴⁷, saint Thomas affirme que tout agent naturel tend à réaliser une forme d'existence de même espèce²⁴⁸, et qu'il se distingue par là de l'agent volontaire. Mais il retient aussi la doctrine des néo-platoniciens, qui ont donné une portée religieuse et cosmique à la ressemblance de la cause et de l'effet en l'appliquant à la relation du Bien et de ses effets²⁴⁹. De là

245. Cf. *supra*, pp. 57 ss., 64 s., 67 ss.

246. Cf. en particulier pp. 67 et 69.

247. ARISTOTE, *De gener. et cor.*, I, 7, 323 b, 31 ss. ; 324 a, 10 ss. *Met.*, VII, 7, 1032 a, 15 ss.

248. S. THOMAS, *Sum. th.*, I, 19,9 ; 45,8, ad 2m ; Ia IIae, 1, 3.

249. H. LYTTIKENS, *op. cit.*, pp. 71-72.

vient la distinction entre la cause univoque, qui produit un effet tout à fait semblable à elle, et la cause équivoque, qui produit un effet dont le mode d'existence est très différent. C'est de cette dernière manière que le soleil est cause²⁵⁰. Dieu, qui crée librement, est à la fois agent volontaire et cause équivoque²⁵¹. Le monde ressemble à Dieu à la manière dont une œuvre d'art ressemble à l'artiste qui l'a produite²⁵². L'œuvre ne permet pas de connaître la nature de son auteur, parce que l'artiste agit non par sa forme propre, comme l'agent naturel, mais par son intelligence et sa volonté. Il en est ainsi du monde, qui ne nous apprend rien sur la nature de Dieu, bien qu'il y ait une ressemblance naturelle entre Dieu et son œuvre, pour cette raison bien simple que Dieu produit à la fois la matière et la forme de l'effet²⁵³. Lorsque donc Dieu est désigné à partir de ses effets, on peut en conclure non seulement qu'il est leur cause, mais aussi que quelque chose dans son essence leur correspond. Lorsqu'on dit : Dieu est sage, on affirme non seulement qu'il est cause de la sagesse, mais aussi que notre sagesse reproduit quelque chose de la puissance par laquelle il nous rend sages²⁵⁴. Saint Thomas est très explicite sur ce point. Les noms divins empruntés aux effets de Dieu disent quelque chose de l'essence divine. Souvenons-nous de ce qui était dit des noms affirmés non métaphoriquement de Dieu ; ils « ne visent pas uniquement sa causalité ; ils visent son essence ; car quand on dit : Dieu est bon ou sage, on signifie non seulement que Dieu soit cause de sagesse ou de bonté, on veut dire qu'en lui ces qualités préexistent d'une façon suréminente »²⁵⁵. Le théologien médiéval s'oppose constamment à l'idée que les noms divins qui sont pris des choses créées ne disent rien de l'essence divine. « Ces termes signifient à la vérité la substance divine et sont attribués à Dieu substantiellement, mais ils sont au-dessous de ce qu'ils expriment²⁵⁶. » S'ils sont au-dessous de la réalité qu'ils signifient, ils marquent cependant quelque chose d'intrinsèque et de propre à Dieu. De ce point de vue, il n'y a aucune différence entre

250. *Sum. th.*, I, 4,3.

251. *ibid.*

252. *De Pot.*, 3, 16, ad 5m.

253. *De Pot.*, 7, 1, ad 8m.

254. *Cont. Gent.*, I, 31.

255. *Sum. th.*, I, 13,6. Cf. *supra*, pp. 70 ss.

256. *Sum. th.*, I, 13,2. Cf. *De Pot.*, 7, 5 et *Cont. Gent.*, I, 31.

l'analogie de proportionnalité et l'analogie de l'un à l'autre. Selon la première, l'attribut est réalisé en Dieu proportionnellement à son essence, et selon la seconde, il existe en Dieu d'une manière infiniment plus parfaite ²⁵⁷.

Il est ainsi prouvé que la désignation de Dieu à partir de ses effets n'étant pas extrinsèque, l'analogie de l'un à l'autre ne peut être considérée comme une analogie d'attribution. Elle est dépourvue du premier des caractères distinctifs par lesquels Cajetan définit ce type d'analogie.

Le second de ces caractères lui fait également défaut. Dans une analogie d'attribution, le concept analogue reçoit son sens du premier terme et est affirmé extrinsèquement du second. C'est en effet seulement dans le premier terme qu'est réalisée formellement la raison du concept analogue ²⁵⁸. Or, lorsqu'il s'agit de l'analogie entre Dieu et le monde, le premier analogué, réellement et logiquement, ne peut être que Dieu. Si une analogie d'attribution est possible - et nous verrons plus loin que saint Thomas admet cette possibilité ²⁵⁹ - ce ne peut être qu'une analogie suivant une voie descendante, où la création est désignée à partir de Dieu. Mais dans le cas de l'analogie de l'un à l'autre, la démarche est ascendante. Dieu est le premier analogué inconnu, désigné à partir de ce qui est réellement second, la création. Il ne peut plus y avoir d'attribution au sens précis du terme, puisqu'on part de l'analogué secondaire, qui est une perfection intrinsèque de la création, pour affirmer quelque chose d'inhérent et d'essentiel en Dieu qui correspond à cette perfection intrinsèque ²⁶⁰.

Pour sauver l'interprétation cajetanienne, on pourrait supposer que le premier analogué n'est pas Dieu mais l'être de la création, ce qui permettrait de désigner Dieu extrinsèquement à partir du monde. Mais cette supposition est rendue impossible par une précision qu'apporte saint Thomas lui-même à l'article 6 de la question 13 de la *Prima pars*. On se souvient ²⁶¹ que les noms qui désignent Dieu sans métaphore, du point de vue de la chose signifiée sont dits en premier de Dieu de qui émanent les

257. Cf. H. LYTTKENS, *op. cit.*, p. 292.

258. *Per attributionem ad primum, in quo formaliter salvatur ejus ratio.* CAJETAN, *De nom. anal.*, n. 14. Cf. *supra*, p. 79.

259. Cf. *infra*, pp. 108 ss.

260. Cf. H. LYTTKENS, *op. cit.*, p. 293.

261. *Sum. th.*, I, 13,6. Cf. *supra*, p. 70.

perfections des créatures, tandis que si l'on considère l'origine du mot, ces noms sont attribués d'abord aux créatures, qui sont en effet connues en premier ²⁶². Or si l'on prend les noms qui sont dits des choses en premier, pour les attribuer à Dieu, on doit nier entièrement leur mode de signification, qui est relatif à la dissemblance de Dieu et du monde. Mais si on veut maintenir la priorité de l'être de la création dans l'analogie, on ne peut plus écarter le mode de signification, et le nom est réduit à n'être qu'une simple métaphore ²⁶³. « Une analogie d'attribution qui suivrait l'ordre de la connaissance » - en remontant de l'effet à la cause - « est par conséquent impossible. Ce qui est premier dans la création (selon l'ordre de la connaissance) était le mode de signification, et loin d'être affirmé, il est entièrement nié de Dieu. Il ne peut plus être question d'une désignation extrinsèque » ²⁶⁴. Ainsi, ou bien le premier analogué est l'être de la création, mais l'analogie disparaît. Ou bien, l'analogie est maintenue, mais on doit laisser de côté le mode de signification des noms pris à la création pour ne retenir que la chose qu'ils signifient ; ces noms sont dits alors en premier de Dieu et non plus de la création. Dans l'un et l'autre cas, le concept analogue ne reçoit pas son sens du premier terme ²⁶⁵. La systématisation de Cajetan est de nouveau controuvée.

Si nous passons à l'identification de l'analogie de proportionnalité et de l'analogie selon le sens et selon l'être, nous ne pourrions pas davantage l'accepter, bien que cette position ait pour elle les textes du *De Veritate* qui nient une analogie selon un rapport direct pour affirmer une analogie de proportionnalité ²⁶⁶. Mais l'analogie selon le sens et selon l'être définit en fait un type propre d'analogie où la proportionnalité n'entre pas. On le démontre de la manière suivante.

D'une part, cette analogie fait clairement allusion à une nature commune qui existe dans chacun des êtres auxquels elle est attribuée ²⁶⁷. Si l'être est désigné en vertu de la nature qu'il

262. *Sum. th., ibid.*

263. *Sum. th., I, 13,3.*

264. H. LYTICKENS, *op. cit.*, p. 295.

265. La conclusion à laquelle nous arrivons paraît contredire les exemples que donne saint Thomas. Il n'en est rien. La portée de ces exemples sera reprise plus loin. Cf. *infra*, pp. 111 s. et 126 ss.

266. *De Ver.*, 2, 11 ; 23, 7, *ad 9m.*

267. Cf. *supra*, p. 39.

possède, la désignation ne peut être extrinsèque et on peut accorder à Cajetan que cette analogie ne peut être une analogie d'attribution, dont l'extrinsécisme est l'une des caractéristiques.

D'autre part, la nature commune aux êtres analogues existe selon un degré de perfection plus ou moins grand²⁶⁸. On pourrait croire qu'ici la proportionnalité intervient, le degré de perfection de la nature étant en chaque être proportionnel à la perfection de son être. On pourrait dire alors que la vérité, la bonté et les autres concepts de ce genre correspondent en Dieu et en l'homme à des réalités qui sont proportionnelles à leur niveau d'existence. Mais ce n'est pas ce que dit saint Thomas dans le texte des *Sentences*. A aucun moment il ne fait intervenir quatre termes dans la relation. Il n'en connaît que deux, comme le prouve l'exemple de la substance et de l'accident, dont il n'a jamais expliqué les rapports en faisant intervenir la proportionnalité. La suite de l'exposé montre que le concept analogue désignant la nature commune est pris du côté de Dieu dans un sens parfait et exprime proprement la perfection divine, car « toutes ces choses - la vérité, la bonté, etc. - existent nécessairement en Dieu d'une manière qui convient à son être ». Du côté des créatures, le concept analogue est pris dans des sens multiples et il implique des degrés plus ou moins grands de perfection²⁶⁹. La perfection divine est ainsi conçue comme le modèle des perfections créées et la désignation est fondée sur la relation de l'effet à la cause exemplaire. La proportionnalité n'intervient nullement dans le type d'analogie examiné et la solution proposée par Cajetan doit être encore une fois écartée, et cette fois-ci définitivement, car le point est décisif²⁷⁰.

268. *ibid.*

269. *In 1 Sent.*, 19, 5, 2, *ad 1m.*

270. E. GILSON, *Cajetan et l'humanisme théologique*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, Paris, 30 (1955), pp. 113 à 136. Dans cet article, E. Gilson a ouvertement posé la question de l'autorité de Cajetan en tant que commentateur de saint Thomas. Il ne l'accable d'ailleurs pas et explique que le théologien italien était aux prises avec les averroïstes qui ne se faisaient pas faute de souligner les « infidélités » de saint Thomas à Aristote. Cajetan aurait pu considérer qu'une certaine divergence était normale entre le philosophe grec et le docteur chrétien. Il ne le fit pas et sans doute ne pouvait-il pas le faire. Ses contemporains étaient persuadés d'une identité absolue entre Aristote, saint Thomas et la Vérité, et il partageait certainement cette opinion. C'est pourquoi le cardinal prit le parti désespéré de sauver l'unité compromise en ramenant saint Thomas à Aristote. E. Gilson en exprime le regret : il montre Cajetan « stérilisant la métaphysique de S. Thomas par une savante opération pratiquée sur la notion même du premier principe et la

La discussion de la position de cet auteur ne nous a toutefois pas été inutile. Elle nous a permis de reconnaître, outre la proportionnalité enseignée dans le *De Veritate*, l'originalité de deux types clairement affirmés par saint Thomas, l'analogie de l'un à l'autre découverte dans trois textes parfaitement nets, et l'analogie selon le sens et selon l'être, où la désignation est fondée sur la relation de l'image et du prototype.

b) L'interprétation de Sylvestre de Ferrare

La seconde grande interprétation de l'analogie thomiste est celle de Sylvestre de Ferrare. Dans son commentaire au chapitre 34 du livre I de la *Somme contre les Gentils* où saint Thomas prouve que ce qui est attribué en commun à Dieu et au monde l'est analogiquement²⁷¹, Sylvestre de Ferrare cherche à résoudre les difficultés que posent les textes multiples où il est question d'analogie et prend position en même temps à l'égard de Cajetan. Il relève pour commencer trois difficultés qui apparaissent à la lecture du texte de la *Somme contre les Gentils*²⁷².

La première difficulté a trait au motif pour lequel saint Thomas refuse le premier mode d'analogie décrit dans le chapitre 34 du livre I, le déclarant impropre à la désignation de Dieu, parce qu'il suppose quelque chose d'antérieur à Dieu. Sylvestre se demande : de quelle antériorité s'agit-il ? S'il s'agit d'une priorité réelle, ontologique, la conclusion ne suit pas nécessairement, puisque la santé, dans l'exemple que cite saint Thomas, n'est pas première en réalité. Ce qui est sain en premier, ce n'est pas la santé mais la médecine. Si au contraire la priorité signifiée par le nom existe non en fait mais pour l'esprit, c'est-à-dire selon la raison du mot, il n'y a aucun inconvénient. Il n'est en effet

réduisant à une ontologie où les substances n'ont plus d'acte d'exister » (p. 134). L'historien n'hésite pas à parler du « recul » subi par la métaphysique du fait de la prétention de « ramener le thomisme aux dimensions d'un aristotélisme définitivement dépassé » (p. 133). Cf. la recension de cet article dans le *Bulletin thomiste*, t. X (1957-59), n. 1990. Ce texte prouve qu'aujourd'hui les catholiques romains sont obligés de s'interroger sur la fidélité de Cajetan à saint Thomas.

271. Le texte du commentaire de Sylvestre de Ferrare se trouve au t. XIII, Rome, 1918, de l'édition léonine des œuvres complètes de saint Thomas, pp. 104 à 109.

272. *Circa praedicta triplex occurrit dubium. Commentaria Ferrariensis*, in *Cont. Gent.*, I, 34, pp. 104, III.

nullement absurde que quelque chose soit conçu antérieurement à la notion de Dieu ²⁷³.

La deuxième difficulté provient de l'impossibilité d'accorder ce qui est dit de l'analogie dans la *Somme contre les Gentils* I, 34 et ce qui en est dit dans les *Questions disputées*. Ainsi, dans le *De Veritate*, saint Thomas nie que l'on puisse attribuer quelque chose à Dieu et à la créature en vertu d'une ressemblance ou à cause d'un rapport de l'un à l'autre et ne reconnaît que l'analogie de proportionnalité ²⁷⁴.

Enfin, troisième difficulté, le texte de la *Somme contre les Gentils* I, 34 paraît difficilement conciliable avec ce qui est dit dans la *Somme théologique*. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur refuse qu'il y ait quoi que ce soit d'antérieur à Dieu soit en fait soit dans l'esprit ²⁷⁵. Dans la *Somme contre les Gentils*, il admet que Dieu, qui est premier dans la réalité ²⁷⁶, est second dans l'ordre de la connaissance ²⁷⁷.

Dans sa réponse à la première difficulté, Sylvestre de Ferrare soutient que saint Thomas parle d'une priorité selon l'ordre réel. Concernant le premier mode d'analogie décrit dans la *Somme contre les Gentils* I, 34, et rejeté comme impropre à fonder une désignation de Dieu, Sylvestre établit une distinction. Dans certains cas, si on considère ce qui est formellement et de soi signifié par le nom, on s'aperçoit que seul l'un des êtres analogues est désigné intrinsèquement, alors que les autres sont désignés extrinsèquement, sur l'unique fondement de la relation qu'ils soutiennent avec le premier. Dans d'autres cas, les analogues secondaires possèdent aussi ce qui est formellement désigné par le nom. La santé nous fournit un exemple de la première possibilité. L'être animé à qui on l'attribue est le seul à la posséder intrinsèquement, alors que la médecine et le régime ne peuvent être appelés sains qu'extrinsèquement, à partir de leur relation avec la santé de l'être animé. L'attribution de l'être nous donne un exemple de la seconde possibilité. Ce qui est formellement désigné par le nom existe formellement dans la substance,

273. *ibid.*, III.

274. S. THOMAS, *De Ver.*, 2, 11.

275. *Nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum. Sum. th.*, I, 3, 5, *sed contra*.

276. *Prius secundum naturam. Cont. Gent.*, I, 34.

277. *Posterior secundum cognitionem. Ibid.* Les deux fois, l'expression est de saint Thomas.

dans la qualité et dans la quantité. Sylvestre de Ferrare conclut en disant : dans chacun de ces deux modes, il est tout à fait vrai que, des deux choses qui sont désignées analogiquement par rapport à une troisième, l'une est antérieure à l'autre selon l'ordre réel²⁷⁸. Il pense avoir ainsi démontré que l'affirmation de saint Thomas au sujet du premier mode cité dans la *Somme contre les Gentils* I, 34 est vérifiée quels que soient les exemples.

Mais une obscurité subsiste. L'affirmation de Sylvestre de Ferrare disant : la santé est affirmée intrinsèquement et d'abord de l'être animé, s'oppose à la seconde partie du texte de saint Thomas, qui opère une distinction entre l'ordre réel et l'ordre nominal, et déclare que ce qui est dit en premier avoir la santé, ce n'est pas l'être animé mais la vertu curative des remèdes, parce que cette vertu curative est cause de santé et que la cause précède l'effet.

Sylvestre essaie de résoudre la contradiction en prétendant que son commentaire parle de la chose signifiée premièrement et formellement par le mot *sain*, alors que Thomas d'Aquin a en vue ce qui est signifié matériellement par ce mot et qui est le fondement de la désignation par la santé. Le mot *sain* désigne la vertu curative matériellement et non formellement. De ce second point de vue, c'est-à-dire en s'appuyant sur le sens matériel du mot, saint Thomas peut dire que le remède qui donne la santé est premier dans l'ordre de la réalité. Du premier point de vue, c'est-à-dire en se fondant sur ce qui est signifié formellement par le mot, Sylvestre est autorisé à dire que ce qui est premier dans l'ordre réel, c'est l'être animé et non la médecine²⁷⁹.

Il n'est pas certain que le commentateur ait été pleinement convaincu de la solidité du raisonnement que nous venons de rapporter. En effet, il ne s'en est pas tenu là et il a proposé une autre solution. Il y a deux manières d'attribuer analogiquement la santé. Selon l'une, l'être animé est premier réellement ; selon l'autre, c'est la santé qui est première. Le premier mode envisage la santé du point de vue de ce qui est proprement et formellement signifié par le terme ; on peut dire alors que ce qui est signifié convient en premier à l'être animé plutôt qu'aux autres choses, non seulement relativement à la raison et au sens du nom,

278. *In utroque ergo modo verum est quod aliquid est prius secundum rem utroque eorum quae analogice dicuntur in ordine ad tertium.* SYLVESTRE DE FERRARE, *In Cont. Gent.*, I, 34, IV.

279. *ibid.*, V.

mais aussi selon l'ordre réel²⁸⁰. Le second mode prend le mot *sain* comme signifiant d'abord plusieurs choses du côté de la réalité, à savoir d'une part le rapport qui doit exister entre les humeurs - qui est ce qu'il signifie proprement - et la médecine est alors dite saine extrinsèquement, à partir de ce rapport ; à savoir d'autre part la vertu curative, à cause de laquelle d'une manière intrinsèque et formelle, bien qu'impropre, la médecine est dite saine. Ainsi, en ce qui concerne ce second mode d'analogie, le qualificatif *sain* est attribué en premier selon l'ordre réel à la médecine plutôt qu'à l'être animé, bien que ce soit le contraire selon la raison du nom, dans la mesure où nous formons le concept qui signifie le rapport des humeurs avant de former celui qui signifie la vertu curative.

Dans ce commentaire, Sylvestre de Ferrare introduit deux modes d'analogie qui ne sont pas ceux que distingue saint Thomas ; ce dernier n'est pas atteint par les difficultés que soulève son commentateur. Le texte de la *Somme contre les Gentils* I, 34 admet sans l'ombre d'un doute que le remède qui donne la santé est premier dans l'ordre de la réalité, et non l'être animé, qui, lui, est premier dans l'ordre de la raison du nom. Les obstacles auxquels se heurte Sylvestre viennent de son désir de parler de l'ordre réel en termes d'ordre de la raison du nom. Il inclut ce dernier dans une désignation intrinsèque et veut faire de l'être animé le premier dans l'ordre réel parce qu'il est appelé *sain* à partir d'une forme inhérente ; il admet, de mauvaise grâce, que le remède est premier dans l'ordre réel, parce que saint Thomas le dit. Mais la seule façon pour lui de l'expliquer, consiste à dire que la désignation du remède est fondée sur une forme inhérente. Il est facile d'apercevoir l'influence de Cajetan dans les complications où s'empêtre Sylvestre²⁸¹.

Il va s'y enfoncer davantage encore dans l'intention de s'en dégager. Il entreprend de comparer sa thèse selon laquelle la propriété signifiée formellement et de soi par le nom analogue se trouve tantôt dans l'un seulement des analogués, tantôt dans tous²⁸², avec l'affirmation de saint Thomas selon laquelle, dans

280. *Non tantum secundum nominis rationem et impositionem, sed etiam secundum rem significatam prius convenit animali quam aliis. Ibid.*, V, 2.

281. *ibid.* R.M. McINERNEY, *op. cit.*, pp. 26-27.

282. *Formale et per se significatum nominis analogi aliquando inveniri in uno tantum, aliquando vero in omnibus. SYLVESTRE DE FERRARE, In Cont. Gent., I, 34, VI.*

les choses nommées analogiquement, le nom pris selon sa propre raison se trouve seulement dans l'un des analogues, à partir duquel les autres sont désignés²⁸³. La conciliation entre les deux propositions s'obtient en distinguant deux sens de la raison propre. Le sens premier et principal en est la raison ou la nature par rapport à laquelle les autres choses sont désignées ; le sens second signifie toute raison que comporte formellement le nom en question. Saint Thomas use de la première acception dans la *Somme théologique*, et Sylvestre de la seconde qui, à son avis, est justifiée par le texte du commentaire au livre I des *Sentences*. Selon ce texte, en effet, la nature commune aux êtres analogues possède un être différent en chacun de ceux dont elle est dite²⁸⁴. On sait l'importance de ce dernier passage pour Cajetan, dont nous retrouvons ici un écho. Sylvestre énonce alors la proposition importante de son interprétation : saint Thomas, dans la *Somme théologique*, ne parle pas de l'analogie dans toute sa généralité et universellement, mais seulement de la désignation à partir de l'un ou par rapport à l'un, ce qui est suffisant pour son propos. Sylvestre, au contraire, emploie un langage universel pour parler de l'analogie. Si on accepte cette dernière façon de parler, il ne fait aucun doute que la propriété analogue se trouve dans l'un seulement des analogues, selon le sens formel du mot, bien qu'elle se trouve dans tous²⁸⁵.

Telle est la solution apportée à la première des trois difficultés envisagées par Sylvestre de Ferrare. Celle qu'il propose pour résoudre la deuxième n'est pas très différente.

Sylvestre déclare que la grande confusion qui est apparue dans les discussions sur l'analogie provient du fait que les Grecs usaient du terme d'une manière plus stricte que les Latins. Nous retrouvons là la grande idée de Cajetan, et cela nous vaut un résumé de l'histoire de la notion. Comme on l'apprend par Ammonius

283. *Nomen secundum propriam rationem invenitur in uno tantum, a quo alia denominantur. Ibid.* L'expression ne se trouve pas littéralement chez saint Thomas, qui dit : *Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sum. th., I, 16,6.*

284. SYLVESTRE DE FERRARE, *ibid.*, qui renvoie à *In I Sent.*, 19, 5, 2, ad 1m.

285. *Nos autem locuti sumus universaliter de analogo. Si enim universaliter accipitur, constat quod aliquod invenitur in uno tantum secundum suum formale significatum, aliquod vero in omnibus invenitur. SYLVESTRE DE FERRARE, ibid., VI.*

et Simplicius dans l'explication de la définition des équivoques donnée par Aristote au début des *Catégories*²⁸⁶, les Grecs divisent en trois classes les équivoques par acte de volonté, ou *a consilio*. La première classe comprend les équivoques qui sont attribués à partir de l'un. On dit par exemple d'un livre ou d'un instrument qu'ils sont médicaux, parce qu'ils relèvent de l'art médical. La deuxième classe comprend ceux qui sont dits par rapport à l'un. On parle dans ce sens d'une médecine, d'une nourriture saines, parce qu'elles sont ordonnées à la santé de l'être animé. La troisième classe comprend les analogues, qui sont ramenés à l'unité par un rapport ; autrement dit, ce sont ceux entre lesquels il y a proportionnalité. De là vient qu'Ammonius dise qu'une analogie exige au moins quatre termes. On parle dans ce sens du pied d'un homme et du pied d'un lit, parce que le pied de l'homme est à l'homme ce que le pied du lit est au lit. Si l'on s'en tient au sens propre, les choses analogues sont les choses proportionnelles, c'est-à-dire celles entre lesquelles existe une ressemblance de rapports. Pour les Latins, tous les équivoques par acte de volonté sont appelés analogues, aussi bien les équivoques à partir de l'un ou par rapport à l'un que ceux qui sont liés par la proportionnalité. Sylvestre précise que, selon lui, saint Thomas avait dans l'esprit la notion correspondant à l'usage grec, qui est la vraie notion de l'analogie, lorsqu'il déclarait qu'entre Dieu et le monde, il y a proportionnalité et non proportion ; celle-ci mériterait le nom de désignation équivoque par acte de volonté à partir de l'un ou par rapport à l'un, plutôt que celui de désignation analogue²⁸⁷. Cependant saint Thomas a clairement enseigné qu'il est possible de nommer analogiquement Dieu et le monde grâce à une relation de l'un à l'autre²⁸⁸ et c'est pourquoi Sylvestre propose une double explication de l'expression « de l'un à l'autre ». Ces mots, dit-il, peuvent s'opposer soit à l'analogie de deux à un troisième, soit à l'analogie de proportionnalité²⁸⁹. Si l'on prend le premier sens, l'analogie de l'un à l'autre comprend aussi bien l'analogie de proportion que l'analogie de proportionnalité ; autrement dit, elle signifie une relation déterminée ou indéterminée d'une chose

286. ARISTOTE, *Cat.*, I, 1, 1 a, 1-6.

287. *Quae magis dicitur aequivocatio a consilio ab uno aut ad unum, quam analogica significatio*. SYLVESTRE DE FERRARE, *ibid.*, VII.

288. *Cont. Gent.*, I, 34.

289. SYLVESTRE DE FERRARE, *ibid.*, VII, 2.

à une autre. Dans ce cas, Dieu et le monde ont entre eux une analogie de l'un à l'autre, parce qu'il n'existe pas quelque chose qui leur serait antérieur et dont ils pourraient recevoir leur désignation. Si l'on prend le second sens, l'analogie de l'un à l'autre, s'opposant à la proportionnalité, est exclue entre Dieu et le monde. Il y a en effet entre Dieu et le monde une distance infinie qui interdit à l'intellect de partir de l'un pour saisir l'autre ou aboutir à lui²⁹⁰. S'il en est ainsi, il n'y a plus de contradiction entre les textes du *De Veritate* et celui de la *Somme contre les Gentils*.

Mais ce n'est pas tout. Dans la *Somme contre les Gentils*²⁹¹, saint Thomas écarte la désignation univoque en soulignant un aspect particulier de l'analogie entre Dieu et le monde. On ne peut rien attribuer à Dieu que selon les catégories de l'antérieur et du postérieur. Or la catégorie d'antérieur est comprise dans la définition de celle de postérieur. L'exemple cité est celui de la substance qui est comprise dans la définition de l'accident. Mais dans un autre passage, le même auteur déclare que cette caractéristique appartient à l'analogie de proportion et non à celle de proportionnalité²⁹².

Sylvestre propose de nouveau deux solutions, l'une plus conforme à l'esprit de Cajetan, l'autre plus compliquée mais plus proche de la mentalité thomiste.

Voici la première. Il y a lieu de remarquer qu'il n'est pas nécessaire dans une proportionnalité que ce qui est premier soit compris dans la définition de ce qui est second. Cette remarque vaut évidemment pour les noms signifiant l'antérieur et le postérieur formellement et proprement, c'est-à-dire désignant intrinsèquement ce qui est premier et ce qui est second. Selon le sentiment du commentateur, tous les autres noms analogues sont des métaphores²⁹³. On ne peut pas tenir pour universelle la règle établie par saint Thomas²⁹⁴, selon laquelle dans toutes les désignations analogiques, il est nécessaire que la définition de l'une des choses soit comprise dans la définition de toutes les autres. Cette règle s'applique aux êtres qui sont unis par une relation à un troisième ou par une analogie de proportion, comme ceux

290. *ibid.*

291. S. THOMAS, *Cont. Gent.*, I, 32, *ad Adhuc*, in fine.

292. *De Ver.*, 2, 11, *ad 6m*.

293. SYLVESTRE DE FERRARE, *In Cont. Gent.*, I, 34, VIII.

294. *Sum. th.*, I, 13,6.

dont on peut dire qu'ils sont de l'être ou qu'ils sont sains. Elle n'est pas valable pour ceux qui sont liés par une analogie de proportionnalité. Or au chapitre 32 du livre I de la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas démontre que rien ne peut être dit de Dieu et de la créature de manière univoque et il fait appel pour cela à l'exemple tout à fait clair de la relation selon l'antérieur-postérieur. Mais dans cet exemple d'analogie selon une proportion, il peut arriver que le premier soit pris dans la définition du second. On doit donc conclure que les noms divins impliquent la proportionnalité et que saint Thomas n'a pas tout dit ²⁹⁵.

La seconde solution, qui, selon l'avis de Sylvestre, s'approche davantage de l'esprit de saint Thomas, commence par reconnaître que dans chaque mode d'analogie, ce qui est premier entre bien dans la définition de ce qui est second, en tant précisément qu'on les considère et qu'on les nomme analogiquement ²⁹⁶. Cette réponse ne présente aucune difficulté lorsque l'ordre selon la raison du nom coïncide avec l'ordre réel. Au contraire, quand les deux ordres diffèrent, le nom désignant ce qui est postérieur dans l'ordre réel, est affirmé de deux manières, soit absolument, soit analogiquement, et il convient alors de distinguer trois degrés dans l'attribution du nom. Au premier degré, ce qui est postérieur en réalité est considéré absolument et le mot le signifie sans le rapporter à autre chose. Le second degré nous fait connaître ce qui est antérieur en réalité ; le sens du nom est alors élargi de façon à pouvoir le signifier aussi. Le troisième degré se fonde sur la relation de ce qui est postérieur en réalité avec ce qui est antérieur en réalité, bien qu'il soit nommé en second, pour permettre au nom de signifier ce qui est postérieur en réalité. Mais cette fois-ci, la désignation n'est plus absolue, comme au premier degré ; elle est faite par référence à ce qui est réellement antérieur. Prenons, par exemple, le mot *sagesse*. Il signifie d'abord la sagesse humaine comme telle, en un sens absolu. Quand nous comprenons que notre sagesse procède de Dieu, nous élargissons le sens du terme et nous lui faisons signifier la sagesse divine. Enfin, le mot désignera la sagesse humaine relativement à la sagesse divine qui en est la cause efficiente et

295. SYLVESTRE DE FERRARE, *ibid.*

296. *Potest secundo responderi, et melius, meo iudicio, ad mentem Sancti Thomae, quod in omni modo analogiae verum est quod prius ponitur in definitione posterioris, inquantum analogice consideratur et significatur. Ibid. IX.*

exemplaire. Si on s'en tient au premier sens, où ce qui est postérieur en réalité est considéré absolument, il n'est pas vrai de dire que le premier analogué est pris dans la définition de l'analogué secondaire, car la sagesse humaine est désignée univoquement, donc d'une manière non analogique et sans être rapportée à quoi que ce soit. Au contraire, quand on passe au troisième sens, où le mot prend une signification analogue, la perfection divine est comprise dans la définition de la perfection de la créature²⁹⁷. Sylvestre cite à l'appui de sa solution le texte du prologue des *Sentences* que nous connaissons déjà²⁹⁸.

La troisième des difficultés qu'il a relevées retient moins longtemps son attention. Le texte de la *Somme contre les Gentils* se réfère à l'ordre selon lequel l'intellect conçoit, en tant que notre esprit forme un concept avant un autre d'un point de vue simplement chronologique. Dans la *Somme théologique*, il s'agit d'autre chose. Le passage en question nie que l'on puisse concevoir quelque chose de plus simple que Dieu. Et ainsi, la contradiction est levée²⁹⁹.

Que faut-il penser de la position de Sylvestre de Ferrare et en particulier de la seconde solution de la deuxième difficulté ? Notons tout d'abord ses avantages ; elle permet de maintenir tous les textes de saint Thomas, même ceux au sujet desquels le commentateur de Ferrare avait pris auparavant une position moins favorable. Ainsi, il est vrai de dire que dans tous les êtres désignés analogiquement, ce qui est antérieur entre dans la définition de ce qui est postérieur³⁰⁰. Il est également vrai d'affirmer que tout ce qui est dit de Dieu et de la créature, est dit en tant que l'un est ordonné à l'autre³⁰¹. Ces textes ne sont pas contredits par le *De Veritate*³⁰². Le rapport en effet entre ces différents passages s'explique facilement. Dans une analogie de proportion, où le mot proportion signifie une distance définie, le sens du mot affirmé absolument de ce qui est antérieur selon l'ordre de la connaissance est tout entier compris dans la défini-

297. *Secundum autem quod analogice sumitur, quod convenit sibi secundum tertiam impositionem, perfectio divina ponitur in definitione perfectionis creaturae ut eodem nomine significetur. Ibid.*

298. S. THOMAS, *In 1 Sent.*, Prol. 1, 2, ad 2m.

299. SYLVESTRE DE FERRARE, *ibid.*, X.

300. S. THOMAS, *Sum. th.*, I, 13,6 et 10.

301. *Sum. th.*, I, 13,5.

302. *De Ver.*, 2, 11, ad 6m.

tion de ce même mot lorsqu'il est appliqué aux analogués connus en second. La désignation du premier degré, où le terme est affirmé absolument, demeure et le sens du nom pris absolument déterminera le sens du même nom attribué aux autres analogués. Une fois connu le premier terme de la proportion, on obtient une connaissance définie du second terme. Inversement, dans l'analogie de proportionnalité, ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance est dans une relation proportionnelle (et non dans une relation définie) avec ce qui est second. La connaissance du premier terme ne procure pas une connaissance exacte du second. On pourra cependant toujours parler d'un premier analogué, en ce sens qu'ici aussi un des termes de l'analogie permet de définir l'autre. Il ne s'agit plus, comme dans l'analogie de proportion, d'attribuer le nom analogue pris absolument à ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance pour caractériser ce qui est second, mais bien plutôt de définir analogiquement ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance et second dans l'ordre réel au moyen de ce qui est second dans l'ordre de la connaissance et premier dans la réalité. Reprenons l'exemple de la sagesse. L'homme peut être appelé sage en tant qu'il imite la sagesse divine. On n'est pas tenu de s'en tenir au cas où il est appelé sage d'une manière absolue. Ainsi, le texte *De Veritate* 2.11, *ad 6m* s'oppose à une entreprise précise. Il interdit, dans le cas de l'analogie entre Dieu et le monde, d'attribuer le nom analogue pris absolument au terme qui est second dans l'ordre de la connaissance. Il est en effet impossible de limiter le sens des noms divins à ce qu'ils signifient quand ils sont appliqués au monde sans être rapportés à Dieu. Mais cela n'empêche nullement de dire que Dieu, qui est premier selon l'ordre réel, détermine le sens des noms qui sont attribués analogiquement à la création. Il est en effet certain que les perfections de la créature imitent quelque chose de la perfection divine.

Pourtant, tout cela n'est pas absolument satisfaisant. Les solutions proposées manquent de netteté. On sent l'auteur partagé entre deux partis opposés. Il tient d'un côté Cajetan pour un interprète fidèle de saint Thomas ; de l'autre, il ne peut s'empêcher de voir la distance qui sépare le *De nominum analogia* de la doctrine thomiste. On le sent désireux de se tenir le plus près possible de cette dernière, sans avoir toutefois l'audace de résister ouvertement au cardinal. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que le résultat soit un peu confus. Nous avons

relevé ³⁰³ que Sylvestre introduit dans son commentaire deux modes d'analogie inconnus de saint Thomas et parle de l'ordre réel en termes d'ordre de la raison du nom ; en outre, la distinction des deux sens de la raison propre ³⁰⁴ est peu convaincante. Enfin, les solutions proposées, à cause de leur multiplicité, apparaissent un peu comme des moyens de fortune. Si la seconde solution est, comme il le dit, plus conforme à l'esprit de saint Thomas ³⁰⁵, pourquoi ne s'y est-il pas tenu et en a-t-il proposé une autre auparavant ? Tout cela trahit l'influence de Cajetan. Il est regrettable qu'il s'y soit abandonné, car là où il présente des vues indépendantes, celles-ci sont intéressantes et auraient pu fournir une interprétation cohérente ³⁰⁶.

c) *L'interprétation de Suarez*

Suarez, né à Grenade en 1548, mort à Lisbonne en 1617, est la personnalité marquante du renouveau thomiste en Espagne au moment de la Contre-Réforme. On a tendance à trouver aujourd'hui que son explication de saint Thomas repose sur une compréhension erronée des textes. En fait, le refus de la distinction réelle de l'essence et de l'existence le gêne certainement pour rejoindre tout à fait la pensée thomiste. Mais pour lui rendre justice, il convient de saisir ce qu'il a voulu faire. Suarez estime que le thomisme peut et doit bénéficier de l'apport des deux grandes doctrines qui lui ont été opposées, le scotisme et l'occamisme. Certes, il n'aime pas le réalisme excessif de Duns Scot et il est tout à fait étranger au scepticisme métaphysique d'Occam. Mais il reconnaît au premier un sentiment très vif de l'individualité et le second, à son avis, a eu raison de mettre en garde contre la tendance naturelle de l'esprit humain à réifier les abstractions métaphysiques ³⁰⁷. C'est pourquoi le suarézisme est difficile à classer. Il est un effort pour intégrer au réalisme modéré de saint Thomas le scotisme et le terminisme occamien.

303. Cf. *supra*, p. 93.

304. *ibid.*, p. 94.

305. Cf. *supra*, p. 97.

306. Un petit groupe de thomistes suit aujourd'hui la doctrine de Sylvestre de Ferrare. Citons F.A. Blanche, P.M. Balthasar et Ant. van Leeuwen. On trouvera dans H. LYTICKENS, *op. cit.*, pp. 228 et ss. un aperçu de la position de chacun d'eux.

307. SUAREZ, *Disp. Met.*, VI, Sect. II, 1. Cf. R. JOLIVET, *La notion de substance*, p. 96, n. 1.

Ce désir de Suarez domine la systématisation des textes de saint Thomas qu'il a opérée et qui est fondamentalement opposée à celle de Cajetan.

L'analogie entre Dieu et le monde est abordée dans le tome II des *Disputes métaphysiques*, dont la dispute 28 est consacrée à la division de l'être en être infini et fini. Après avoir démontré que cette division est légitime (section 1) et qu'elle est à la fois suffisante et adéquate (section 2), l'auteur s'attache à montrer que l'être infini et l'être fini sont analogues (section 3). Il écarte successivement l'opinion selon laquelle l'être fini et l'être infini sont équivoques et celle selon laquelle l'être créé et l'être de Dieu sont univoques (I à IV). L'argument le plus important à ses yeux en faveur de l'analogie est l'impossibilité de désigner par un mot univoque la cause et l'effet lorsque l'effet est inférieur à l'efficace de la cause³⁰⁸. Or il est évident que les créatures ne sont pas égales à l'efficace divine et nous avons là une preuve indirecte du caractère analogique de la relation entre Dieu et le monde. La preuve directe de ce caractère est administrée par la recherche du genre d'analogie qui peut exister ici. Selon certains, il s'agit d'une analogie de proportionnalité. Cette opinion a pour elle le texte *De Veritate* 2, 11. La doctrine qui prétend que l'analogie de proportionnalité est la seule qu'admette saint Thomas, a été soutenue par Cajetan³⁰⁹, par Sylvestre de Ferrare³¹⁰ et plus clairement encore par Fonseca³¹¹ et elle a peut-être pour fondement la ressemblance des relations de Dieu et de la création à leurs raisons d'être respectives. De même que Dieu se rapporte à son être, de même la créature, à sa manière, se rapporte au sien. Mais pour Suarez, toute ressemblance de rapports ne définit pas nécessairement une analogie de proportionnalité ; il peut y avoir proportionnalité entre des choses univoques. Lorsqu'on dit, par exemple, que quatre est le double de deux, de même que huit est le double de quatre, il y a univocité et non analogie, car le mot *double* a le même sens dans les deux membres de phrase³¹². La proportionnalité au sens propre ne

308. *Quando effectus non adaequat virtutem causae, nomen utrique commune non dicitur univoce, sed analogice de illis.* SUAREZ, *Disp. Met.*, 28, Sect. III, V.

309. CAJETAN, *De ente et essentia*, q. 3.

310. SYLVESTRE DE FERRARE, *In Cont. Gent.*, I, 34.

311. FONSECA, *In IV Met.*, 4, 1, 7.

312. SUAREZ, *Disp. Met.*, 28, Sect. III, X.

peut comprendre que des choses univoques et ne peut fonder aucune analogie. Le concept sur lequel repose la proportionnalité est aussi un concept univoque. Si l'on veut maintenir pourtant une analogie de proportionnalité, on doit alors convenir que les deux rapports qui la composent sont inégaux. Autrement, on retombe dans l'univocité. Si les rapports sont inégaux, la propriété analogue est parfaitement réalisée dans l'un des termes seulement ; elle existe chez l'autre dans une certaine mesure et elle est désignée comparativement. Mais il ne peut rien y avoir de semblable entre Dieu et le monde. La création est appelée de l'être non parce qu'elle imite proportionnellement l'être de Dieu, mais parce qu'elle est en elle-même de l'être, n'étant pas un pur néant³¹³.

On remarque dans cette critique l'influence de Duns Scot pour qui la créature est semblable à Dieu dans tous les attributs qu'elle possède et qui lui conviennent dans le même sens qu'à Dieu³¹⁴. L'argument de Suarez fait en outre apparaître un concept de l'être d'inspiration scotiste. L'être est pris dans son sens le plus général, comme un fait³¹⁵.

La seconde raison invoquée contre l'analogie de proportionnalité est son caractère métaphorique. Par exemple, quand on parle d'une prairie riante, on attribue au pré par une image une action propre à l'homme. Or la création est appelée de l'être dans un sens propre et non figuré.

Une fois l'analogie de proportionnalité rejetée, il ne reste plus que l'analogie d'attribution pour exprimer le rapport entre Dieu et le monde. Selon Suarez, c'est aussi l'enseignement de saint Thomas³¹⁶. Mais de quelle attribution s'agit-il ? Il ne peut être question de l'analogie où deux choses sont désignées en vertu de leur relation avec une troisième. Ce ne peut donc être que

313. *ibid.*, X-XI.

314. DUNS SCOT, *Op. oxon.*, I, 3, 2, 10. *Creaturam omnem esse similem Deo, in omnibus illis praedicatis, in quibus univoce convenit cum illo.* Scot a parfaitement vu qu'il excluait l'analogie et s'opposait au thomisme : *Ex his improbat positio dicentium ea quae sunt a Deo assimilari utique illi in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse : non quasi ea similitudo fundetur super aliqua convenientia univoca, sed duntaxat secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus, non univoce, sed analogice.* *Ibid.*, q. 3. Cf. R. JOLIVET, *La notion de substance*, p. 71, n. 1.

315. Il est *extra nihil*. Cf. H. LYTTKENS, *op. cit.*, p. 237.

316. SUAREZ, *ibid.*, XI, renvoie aux textes classiques de saint Thomas : *Sum. th.*, I, 13,5 et 6 ; *Cont. Gent.*, I, 34 ; *De Pot.*, 7, 7 ; *In I Sent. Prol.*, I, 2, ad 2m.

l'analogie où deux choses ont rapport l'une à l'autre. L'attribution doit alors être comprise de la manière suivante : tous les noms par lesquels nous désignons Dieu ont beau être attribués par nous au créé dans leur sens propre, en fait³¹⁷, ces noms appartiennent d'abord à Dieu. Nous connaissons premièrement les perfections qui existent dans la création, c'est un fait. Mais cela n'empêche nullement les perfections créées de représenter quelque chose qui existe auparavant en Dieu, puisqu'elles sont issues de lui et existent en lui dans leur sens le plus complet et le plus vrai³¹⁸. Il semble que pour notre théologien, le mot désignant une perfection peut s'appliquer à Dieu au sens propre si nous négligeons son mode de signification et si nous gardons simplement ce qu'il signifie, la chose signifiée³¹⁹.

Suarez distingue deux sortes d'attribution. L'une est l'attribution extrinsèque. Elle rappelle celle qui est décrite sous cette appellation par Cajetan³²⁰. La forme par laquelle les analogués sont désignés est intrinsèquement dans l'un d'entre eux seulement. Elle se trouve dans les autres par une relation extrinsèque. L'autre sorte est l'analogie d'attribution intrinsèque. La propriété analogue existe intrinsèquement dans les deux membres ; elle est absolue dans l'un et se trouve dans l'autre en vertu d'une relation par référence à un premier³²¹. C'est ainsi que l'être est attribué à la substance et à l'accident. L'être en effet n'est pas attribué à l'accident extrinsèquement en considération de l'être de la substance mais intrinsèquement, parce que l'accident est

317. *Quoad rem vero significatam*. SUAREZ, *ibid.*, XII.

318. *Primo et principalius*. *Ibid.*

319. H. LYTTKENS, *op. cit.*, p. 237. Voici le texte de Suarez : *Unde, si mentem, seu intentionem eorum spectemus, qui haec nomina ad significandum imposuerunt, prius haec nomina significarunt has perfectiones in creaturis, tamen quia ipsa nomina ex vi suae absolutae impositionis non includunt in sua significatione imperfectiones creatas, ideo ex vi ipsarum rerum significatarum prius et principalius significant easdem perfectiones in Deo existentes, quia huiusmodi perfectiones creaturarum, significatae per has voces, ab alia perfectione manant, quae propriissime et perfectissime est in Deo*. *Disp. Met.*, *ibid.*, XII. Au paragraphe suivant, Suarez utilise la distinction de la *res significata* et du *modus significandi* lorsqu'il discute la position des platoniciens pour qui Dieu n'est pas un être (*ens*), mais est au-dessus de l'être (*supra ens*) : *tamen, quia ille modus significandi re vera non refunditur in rem significatam, neque ei imperfectionem attribuit, ideo ens absolute significat id quod est, et hoc modo propriissime et principaliter dicitur de Deo*. *Ibid.*, n. XIII.

320. *Cf. supra*, pp. 75 ss.

321. *Alter est quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud*. SUAREZ, *ibid.*, XIV, *Cf. H. LYTTKENS, op. cit.*, p. 238, n. 8.

proprement et intrinsèquement un être dont la caractéristique est de se rapporter à la substance. Cette seconde analogie diffère grandement de la première. D'abord, la désignation y est tout à fait propre alors qu'elle est impropre dans les analogués secondaires de l'attribution extrinsèque. Cette différence entraîne une autre. Alors que dans l'attribution extrinsèque, le premier analogué donne son sens au concept analogue qui revêt en outre des significations variées, dans une attribution intrinsèque, on ne peut pas dire qu'un terme en détermine un autre, parce que la forme dont le concept analogue est pris, existe dans tous les analogués et est désigné par le nom abstraitement et absolument. Par conséquent le concept analogue ne dit rigoureusement rien de la manière plus ou moins parfaite dont il est réalisé³²². De plus, troisième différence, les choses analogues par attribution intrinsèque ont entre elles une ressemblance qui peut être exprimée par un concept formel-objectif commun³²³. Une quatrième et dernière différence touche la portée de la connaissance que peut donner l'analogie. Dans l'analogie d'attribution extrinsèque, le nom analogue ne peut être utilisé comme moyen de démonstration. Il recouvre en effet des concepts différents, et l'équivoque qui en résulte interdit de conclure. Pour la raison inverse, le concept analogue de l'analogie d'attribution intrinsèque permet une véritable démonstration.

Nous ferons deux observations avant de quitter Suarez. Tout d'abord, il se débarrasse un peu rapidement des textes où saint Thomas affirme que seule l'analogie de proportionnalité permet d'expliquer la relation entre Dieu et le monde. Et cela conduit à se demander si la fidélité du jésuite espagnol au maître du XIII^e siècle est aussi grande qu'il l'a cru lui-même. La seconde remarque va dans le même sens. Elle concerne la portée de l'analogie d'attribution intrinsèque. Suarez résume les arguments de saint Thomas en disant : la créature est de l'être parce qu'elle participe à l'être que Dieu possède par essence, et il conclut que toute créature est de l'être en vertu de la relation de dépendance qui la lie à Dieu beaucoup plus que l'accident ne dépend

322. *Et ratio est, quia forma a qua sumitur illa denominatio, non est extrinseca, sed intrinseca, quae ut illo nomine significatur, cum abstracte et precise significatur, non includit in sua ratione proprium modum quo talis forma est in aliqua ex analogatis. Disp. Met., ibid., XIV.*

323. H. LYTIKENS accuse ici Suarez de transformer l'analogie en une attribution univoque. *Op. cit.*, p. 238, n. 9. Le reproche semble fondé.

de la substance ³²⁴. Mais il tient à apporter immédiatement une précision. On ne doit pas croire que la créature prise sous sa raison d'être la plus abstraite et la plus générale dise la relation à Dieu. Les raisons rapportées plus haut ne sont des preuves valables, selon Suarez, que si la créature est prise sous sa raison d'être fini et limité. Elles ne prouvent rien si l'être attribué à la créature est l'être pris abstraitement, en ce sens qu'il signifie simplement que la créature n'est pas un pur néant ³²⁵.

Le fait d'être en dehors du néant n'est pas autre chose que l'existence. La remarque de Suarez signifie en d'autres mots qu'il ne suffit pas d'attribuer l'existence à la créature pour que cette dernière renvoie à Dieu. Il faut encore ajouter qu'elle possède un être imparfait et limité. Mais parler ainsi, c'est distendre l'unité de l'être et céder à un terminisme plus ou moins conscient qui nous éloigne de saint Thomas. Suarez fait de l'existence et de l'essence des entités, alors que le thomisme y voit des principes ³²⁶. Paradoxalement, le refus de la distinction réelle de l'essence et de l'existence rompt l'unité de l'être existant concret. Cependant, malgré une ontologie différente de celle de saint Thomas, cet auteur a le mérite d'attirer l'attention sur l'importance de la distinction entre ce qui est par participation et ce qui est par essence, distinction qui définit un type réellement enseigné par saint Thomas. Le moment venu, nous aurons à préciser ce qui différencie l'analogie d'attribution intrinsèque de Suarez et le type thomiste correspondant ³²⁷. La lecture des *Disputes métaphysiques* n'aura donc pas été vaine.

324. *Omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum : quatenus scilicet participat, ... essentialiter pendet a Deo, multo magis, quam pendeat accidens a substantia.* SUAREZ, *Disp. Met.*, *ibid.*, XVI.

325. *Sub ratione existentis extra nihil.* *Ibid.*

326. Cf. R. JOLIVET, *La notion de substance*, p. 108.

327. Cf. *infra* pp. 116 et ss. le paragraphe consacré à l'analogie thomiste de l'image désignée à partir du prototype (*secundum intentionem et secundum esse*). Ce type se rapproche de l'analogie d'attribution intrinsèque enseigné par Suarez. Mais l'erreur de ce dernier est de parler d'une attribution. Nous verrons qu'il ne s'agit pas exactement de cela. Cf. en particulier pp. 81-82.

3. LES TYPES FONDAMENTAUX DE L'ANALOGIE THOMISTE

Résumons d'abord ce qui est désormais acquis. La discussion de l'interprétation de Cajetan nous a permis d'obtenir un premier résultat. Nous avons reconnu l'originalité de deux types clairement enseignés par saint Thomas, l'analogie selon l'être et selon le sens d'une part, qui fait nettement allusion à une nature commune existant différemment dans les êtres analogues ; l'analogie de l'un à l'autre d'autre part, qui apparaît dans trois textes particulièrement importants : *De Potentia* 7, 7 ; *Somme contre les Gentils* I, 34 et *Somme théologique* I, 13,5³²⁸. Nous avons noté aussi - c'est le deuxième résultat que nous avons à retenir - que saint Thomas admet une analogie d'attribution extrinsèque dans certains cas³²⁹. Enfin - troisième constatation - il est parfaitement exact que certains textes, en particulier dans le *De Veritate*, enseignent formellement une analogie de proportionnalité³³⁰.

Ces trois faits, joints à l'idée que la ressemblance de la cause et de l'effet est le fondement ontologique de l'analogie pour saint Thomas³³¹, nous permettent de définir, à la suite de Lyttkens³³², les types fondamentaux suivants :

1) une analogie d'attribution extrinsèque qui permet de dire la création vraie ou bonne respectivement à partir de la vérité première ou de la bonté divine³³³.

2) une analogie de l'image désignée à partir du modèle. C'est l'analogie selon l'être et selon le sens du fameux texte des *Sentences*³³⁴, que l'on retrouve sous d'autres noms.

3) une analogie de la cause désignée à partir de l'effet. C'est l'analogie de l'un à l'autre. Tandis que les deux premières suivaient une voie descendante, celle-ci suit une voie ascendante et remonte du monde à Dieu.

328. Cf. *supra*, p. 90.

329. Cf. *supra*, p. 77 et n. 201.

330. Cf. *supra*, p. 83 et n. 237 à 240.

331. Cf. *supra*, pp. 30 s.

332. H. LYTTKENS, *op. cit.*, ch. IV.

333. *De Ver.*, I, 4 ; 21, 4.

334. Cf. *supra*, pp. 38 s.

4) une analogie de proportionnalité, enseignée en particulier dans le *De Veritate* ; nous verrons que saint Thomas a fait un usage aristotélicien de ce type dans *De Ver.*, 2, 3, *ad 4m* et un usage néo-platonicien dans *De Ver.*, 2, 11³³⁵.

Les trois premiers types notés ont pour caractéristique commune d'être directement fondés sur la ressemblance de la cause et de l'effet. Le quatrième se rattache aussi à ce principe, mais indirectement. L'analogie de proportionnalité repose sur des ressemblances proportionnelles qui ont elles-mêmes pour fondement la ressemblance de la cause et de l'effet. Cette ressemblance est la source unique dont découle l'unité de tous les types énumérés ; c'est elle qui explique que saint Thomas ait pu passer d'un type à l'autre sans ressentir le moindre embarras et sans éprouver le besoin de donner d'explication à son lecteur. La réalité qu'il avait présente à l'esprit quand il parlait d'analogie était une et la même, quand bien même le découpage conceptuel qu'il employait pouvait être différent. Cette réalité était la relation de ressemblance qui unit le monde à Dieu. Le principe qui lui permettait de l'affirmer était la ressemblance de la cause et de l'effet.

A) LES TYPES D'ANALOGIE DIRECTEMENT FONDÉS SUR LA RESSEMBLANCE DE LA CAUSE ET DE L'EFFET

Il est évident pour les deuxième et troisième types distingués ci-dessus que la désignation est directement fondée sur la ressemblance de la cause et de l'effet. Lorsque, dans le deuxième type, l'analogie désigne la créature à partir de Dieu, modèle dont le monde n'est que l'image imparfaite, il est clair que la ressemblance intrinsèque fonde l'attribution inégale du concept à Dieu dans un sens parfait et à la création dans un sens imparfait. Dans le troisième type, le rôle joué par la ressemblance de la cause et de l'effet est encore plus apparent, puisque la démarche qui fonde la désignation analogue consiste à remonter du monde considéré comme effet à Dieu considéré comme cause. Le fait est peut-être moins manifeste pour le premier type. Pourtant il ne saurait être mis en doute, et nous allons le prouver.

335. Cf. *infra*, pp. 131 ss.

a) *L'analogie d'attribution extrinsèque*

L'expression même par laquelle nous désignons cette analogie fait défaut chez saint Thomas. Mais cela ne veut pas dire nécessairement que le type soit absent de son enseignement. Effectivement, on trouve dans son œuvre une analogie dans laquelle l'un des analogués possède proprement l'attribut analogue, qui est affirmé extrinsèquement des autres analogués. Ces caractères répondent tout à fait à la définition de l'analogie d'attribution.

L'article 4 de la question 1 du *De Veritate*³³⁶ nous a montré qu'il y a deux sortes de vérité dans les choses. Ou bien celles-ci sont dites vraies par rapport à un intellect, qu'il s'agisse de celui de Dieu ou de celui de l'homme. Dans ce sens, elles ne sont pas désignées à partir d'une forme inhérente, *non sicut a forma inhaerente*. Ou bien elles sont dites vraies à cause de leur forme, qui n'est autre que l'essence, *entitas*, déterminée pour chacune d'elles par l'intellect divin à être telle, ou déterminant l'intellect humain à lui être conforme³³⁷. Il y a également deux vérités dans l'intellect, une vérité première dans l'intellect de Dieu et une vérité dérivée dans l'intellect humain. Or - c'est le point à retenir dans ce passage - il découle des expressions utilisées par l'auteur que la désignation est intrinsèque ou extrinsèque selon le sens donné au concept de vérité. Au sens premier et propre, la vérité désigne une propriété intrinsèque de Dieu. Au sens propre mais second, elle signifie une propriété intrinsèque de l'esprit de l'homme. En son sens impropre et second, elle s'applique extrinsèquement à ce qui est appelé vrai. Si on applique le mot aux choses dans un sens propre et second, il signifie la vérité contenue dans l'essence de la chose, qui est l'*entitas*. Par conséquent dans un cas, lorsqu'il s'agit du sens impropre et second, la désignation est extrinsèque sans contestation possible. Saint Thomas admet la possibilité d'une désignation extrinsèque des choses qui sont dites vraies à partir de la vérité contenue soit dans l'intellect divin soit dans un intellect humain. Un fait toutefois est à relever. L'exemple de la santé montre qu'une res-

336. *De Ver.*, I, 4.

337. *Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in ipsa re (quae nihil est aliud quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans) sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur. De Ver.*, I, 4.

semblance intrinsèque est affirmée et qu'elle est le fondement d'une double désignation. Dans la première, celle qui nous intéresse particulièrement ici, le concept est pris dans un sens parfait, celui qu'il a lorsqu'il s'applique à Dieu, et il est affirmé extrinsèquement du monde, en vertu de la relation de ressemblance qui unit le monde à Dieu. La propriété intrinsèque, en raison de laquelle les choses méritent d'être appelées vraies, n'est pas niée pour autant. Simplement elle est momentanément laissée de côté. Dans la seconde désignation, c'est en vertu de cette propriété inhérente que les choses seront dites vraies intrinsèquement.

Nous trouvons une doctrine semblable à l'article 4 de la question 21, qui traite non plus de vérité mais de bonté³³⁸. Une double réponse nous est apportée. D'une part, lorsqu'on dit que les choses créées sont bonnes, on peut vouloir les désigner ainsi à cause de la bonté inhérente qui appartient à la forme. Le mot *bon* se rapporte alors à la bonté créée mise par Dieu dans les choses. D'autre part, on peut vouloir dire aussi que les choses créées sont bonnes en les qualifiant à partir de la bonté increée qui existe en Dieu seul. Dans ce second sens, le qualificatif *bon* ne peut pas s'appliquer proprement à la bonté qui existe dans la création et qui n'est qu'un reflet de la bonté parfaite de Dieu. Autrement, on identifierait la bonté créée au divin lui-même, ce qui est impossible. La désignation est donc extrinsèque quand la création est appelée bonne à partir de la bonté increée.

L'ad 2^m de ce même article³³⁹ ne contredit pas la conclusion ci-dessus. Il veut prouver qu'il est possible d'attribuer la bonté à la création dans un sens intrinsèque et propre à partir de la relation entre le monde et Dieu qui cause la bonté créée. Mais il ne nie pas la possibilité de la désignation extrinsèque prouvée par l'objection. Il se contente de faire observer que celle-ci ne contient pas toute la vérité et que l'on peut entendre de deux manières la désignation d'une chose en vertu du rapport qui l'unit à une autre. L'une de ces manières est l'attribution extrinsèque. La créature est appelée bonne non en vertu de quelque bonté inhérente existant en elle, mais à partir de la bonté divine³⁴⁰. L'autre manière est la désignation intrinsèque en vertu de la

338. *De Ver.*, 21, 4.

339. *De Ver.*, 21, 4, ad 2^m.

340. *Creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina De Ver.*, 21, 4, 2.

bonté créée que Dieu a mise dans les choses. Ce sens de l'*ad 2m* est confirmé par la fin de la réponse donnée dans le corps de l'article : « ainsi nous suivons l'opinion commune et nous affirmons que toutes choses sont bonnes par la bonté créée qu'elles possèdent formellement comme si elle était une forme inhérente, et qu'elles sont bonnes par la bonté increée qui est comme leur forme exemplaire ³⁴¹. »

Les deux articles que nous venons de citer illustrent le même principe. Le sens du concept est susceptible de deux degrés différents. Il désigne par exemple la bonté telle qu'elle existe soit en Dieu soit dans le monde. La ressemblance intrinsèque imprimée dans le monde par Dieu peut être envisagée de deux façons. On peut partir ou bien de Dieu ou bien de la création. Si on part de Dieu, le concept est caractérisé par son contenu en Dieu. Pris dans son sens premier, le concept signifiera alors proprement ce qui appartient à Dieu, et le monde, image de Dieu, sera qualifié de bon extrinsèquement, en vertu de sa relation à Dieu. La désignation sera extrinsèque, car elle a pour fondement non une propriété inhérente, mais la relation à Dieu et, l'univocité étant exclue, il est impossible de parler dans le même sens de la bonté du monde et de la bonté de Dieu. Cela correspond exactement à ce que nous avons dit de la vérité ³⁴² dont la division en trois (dans l'intellect divin, dans l'intellect humain et dans les choses) peut être aisément convertie en une division en deux ; la vérité au sens propre (dans l'intellect) s'oppose à la vérité au sens impropre (dans les choses) et la vérité en Dieu à la vérité dans la création.

Cette analogie d'attribution extrinsèque est assez semblable à l'analogie d'attribution enseignée par Cajetan. Pourtant, elle ne lui est pas exactement identique. Selon le cardinal de Gaète, la *ratio* du concept analogue varie. Elle ne demeure la même que sous un certain rapport. Par ailleurs, elle se modifie, dans la mesure où elle indique les relations diverses des analogués secondaires avec l'attribut que le premier analogué possède en propre ³⁴³. Or les expressions qu'emploie saint Thomas semblent

341. *Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari. De Ver., 21, 4 Resp. C, in fine.*

342. Cf. *supra*, p. 46.

343. Cf. *supra*, p. 76.

montrer que pour lui, la signification du concept ne change pas lorsque la création est nommée à partir de Dieu ³⁴⁴.

Il est vrai que l'exemple de la santé vient compliquer l'affaire. Dans la *Somme*, la médecine et l'urine sont une fois appelées saines à partir de la santé de l'être animé ³⁴⁵, ce qui s'accorde avec ce que nous avons vu. Mais cet exemple est employé ailleurs pour éclairer une notion assez différente. Dans un autre passage du *De Veritate* ³⁴⁶, le qualificatif *sain* implique des relations diverses à un seul et même attribut, la santé. Or si cet adjectif exprime des relations différentes à une même santé, il est clair qu'il varie chaque fois de signification, ce qui paraît donner raison à Cajetan. Mais il faut s'appuyer avec prudence sur les exemples proposés par saint Thomas. Il convient de rechercher chaque fois l'intention dans laquelle ils sont cités et de regarder ensuite sur quel point porte la comparaison. Le même exemple peut être utilisé à des fins différentes. Dans le passage qui nous occupe, l'auteur veut montrer qu'il est tout à fait impossible d'admettre que l'on puisse désigner la création à partir de Dieu sans se référer à la relation causale qui unit le monde à Dieu. Une phrase que nous lisons au corps de l'article sous lettre C nous avertit très clairement de ce dessein. « Tout agent produit un effet qui lui ressemble. Il en résulte que si la bonté première est cause efficiente de tous les biens, les choses qu'elle crée lui ressemblent nécessairement. Et ainsi on appellera bonne toute chose comme à partir d'une forme inhérente, en vertu de sa ressemblance au souverain bien ; [on l'appellera bonne] ensuite à partir de la bonté première, en tant que celle-ci est l'exemplaire et la cause efficiente de toute bonté créée ³⁴⁷. » La ressemblance du monde à Dieu est un fait dont on peut ou non tenir compte sans que cela influe sur la réalité du fait lui-même. S'il en est ainsi, ce qui est reproché à l'objection 2, ce

344. Celle-ci par exemple : *una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae. Sum. th., I, 16,6. H. LYTTKENS, op. cit., p. 254, cite encore d'autres textes à l'appui de cette assertion : De Ver., I, 4 ; 16, 4. Sum. th., I, 6,4.*

345. *Sum. th., I, 16,6. De Ver., I, 4.*

346. *De Ver., 21, 4, ad 2m.*

347. *Omne agens invenitur sibi simile agere ; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis ; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. De Ver., 21, 4, Resp. C.*

n'est pas de dire quelque chose de faux en soi, mais de préteindre dire toute la vérité en n'en disant qu'une partie. Une désignation extrinsèque n'est pas nécessairement liée à une absence de ressemblance intrinsèque. Il peut arriver qu'on désigne extrinsèquement une chose à partir d'une autre parce qu'il n'existe entre elles aucune ressemblance intrinsèque. Mais il peut arriver aussi que cette ressemblance existe et qu'on veuille ne pas en tenir compte. Dans ce cas, la désignation sera de nouveau extrinsèque. La distinction entre la raison et la cause de l'appellation renvoie à cette double possibilité. Chaque fois, la désignation est extrinsèque³⁴⁸. Lorsqu'on ne peut pas se rapporter à une ressemblance intrinsèque qui n'existe pas, le rapport avec la chose à partir de laquelle la désignation est faite est simplement raison de la désignation. Lorsque cette ressemblance existe et qu'on décide de ne pas la considérer, le rapport est cause de la désignation. C'est de cette dernière manière que la création est dite bonne en vertu de sa relation au bien³⁴⁹. La santé est citée pour expliquer la désignation dont le rapport est raison ; ce mode est déclaré impropre à expliquer la désignation du monde à partir de Dieu. Dans l'autre passage du *De Veritate*, il en allait tout autrement. La santé était utilisée pour montrer que la vérité n'est dans les choses que par rapport à l'intellect. Il est ainsi prouvé que l'exemple n'a pas la même portée dans les deux textes, puisqu'il est employé négativement dans un passage et positivement dans l'autre. Il est accepté lorsque la comparaison porte sur le fait que la désignation est faite à partir de la santé qui existe dans l'être animé³⁵⁰. Il est écarté lorsque la comparaison a pour but de faire apparaître que ce qui est appelé sain à cause d'un rapport ne possède pas intrinsèquement la santé. La multiplicité des relations ne joue aucun rôle et il est impossible dans ces conditions de s'en référer à ce dernier emploi pour étayer la théorie de Cajetan. Retenons seulement de cette discussion que saint Thomas fait un usage assez libre des exemples qu'il cite et que ceux-ci doivent être examinés soigneusement avant qu'on puisse en tirer des conclusions.

Les attributions extrinsèques que nous avons rencontrées jusqu'ici concernent uniquement la bonté et la vérité. Or ces deux

348. *Per respectum ad alterum. De Ver.*, 21, 4, ad 2m.

349. *Per respectum ad bonum. Ibid.*

350. *A sanitate quae est in animali. De Ver.*, 1, 4.

notions désignent l'être en tant qu'il est susceptible d'être désiré ou connu par l'âme³⁵¹, et l'on est naturellement amené à se demander si l'on trouve chez notre théologien une analogie où l'être est attribué extrinsèquement à la création à partir de l'être de Dieu. Les textes sont plutôt rares où il nous est dit que la création peut être appelée de l'être à partir du Premier être, *ens primum*. Mais il arrive à saint Thomas d'affirmer que l'on peut attribuer l'être, *esse*, à tout ce qui est, en se fondant sur la relation avec Dieu qui est la cause exemplaire et efficiente de tout, car l'être de Dieu ne vient en composition avec rien³⁵². Mais le parallèle le plus frappant entre l'être et le bien se trouve dans la première partie de la *Somme théologique*. Le *sed contra* de l'article 4 de la question 6 marque d'abord l'impossibilité d'attribuer l'être d'une manière purement extrinsèque. La raison en est sans doute celle-ci : ce qui est appelé un être, *ens*, extrinsèquement n'est pas un être en acte et ne peut être conçu. De cette première impossibilité, il s'en déduit une seconde : celle d'attribuer la bonté en la concevant d'une manière purement extrinsèque. « Toutes choses sont bonnes pour autant qu'elles sont ; or les choses ne sont pas dites exister par l'être de Dieu, mais par leur être propre : elles ne sont donc pas non plus bonnes de la bonté de Dieu, mais de leur propre bonté³⁵³. » Mais de même qu'on pouvait concevoir une attribution extrinsèque de la bonté ou de la vérité, la possession effective de la propriété étant négligée par abstraction, on peut admettre une désignation extrinsèque de l'être fondée sur la relation de cause à effet qui unit Dieu et le monde. Toutefois l'extrinsécisme de la désignation n'est pas absolu, car la possession intrinsèque de l'être n'est pas niée ; elle est simplement laissée de côté. Lorsque dans le corps de l'article saint Thomas résume la pensée de Platon, il semble comprendre la participation platonicienne comme une dénomination extrinsèque en ce sens qu'elle excluerait une possession réelle de l'être, *esse*, et il l'oppose à la participation telle qu'il l'entend, où l'être, que la création possède effectivement, imite

351. *In anima autem est vis cognitiva et appetiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur : Bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. De Ver., 1, 1.*

352. *Sum. th., 1, 3, 8, ad 1m. Cf. 1 Sent., 8, 1, 2.*

353. *Omnia sunt bona inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria. Sum. th., 1, 6, 4. Sed contra.*

de manière déficiente l'être de Dieu ³⁵⁴. Mais il admet que sur un point Platon a parfaitement raison. Il est tout à fait vrai qu'il y a une réalité première qui est être et bien par son essence même : c'est Dieu ³⁵⁵. Rien ne nous empêche de conclure à la possibilité d'une désignation extrinsèque de l'être, étant bien entendu que cette désignation est fondée sur le lien causal qui lie Dieu et le monde et laisse intacte la ressemblance du monde à Dieu. « C'est donc bien en raison de ce premier qui par son essence est être et bon, que tout autre peut se dire être et bon, en tant qu'il en participe selon une certaine forme d'assimilation d'ailleurs lointaine et au titre d'effet ³⁵⁶. » Il est à retenir que l'assimilation laisse Dieu infiniment au-dessus de toute créature, car la ressemblance est faible et exclut toute confusion des essences.

Un passage du *De Veritate* paraît s'opposer à une désignation de l'être des choses par l'être de Dieu telle que nous venons de la définir. Il n'existe pas, lisons-nous, de manière de parler qui nous permettrait de dire qu'il y a une bonté de tous les biens ou une entité de tous les êtres. La conséquence en découle tout naturellement : nous ne devons pas dire qu'il y a une vérité de tous les êtres ³⁵⁷. Mais c'est en fait une des manières de comprendre la désignation que ce texte refuse et non la désignation précise décrite dans la *Somme*. L'article que nous examinons recherche si c'est en vertu seulement d'une seule vérité que tout est dit vrai ³⁵⁸. A la question ainsi posée, il est tout à fait évident que saint Thomas, s'il veut être fidèle à la position qu'il a constamment tenue, doit répondre par la négative la plus nette. Et c'est bien ce qu'il fait. Les difficultés citées en tête tendent à prouver que c'est seulement à partir de l'unique vérité que l'on affirme la vérité des choses et c'est pourquoi elles sont renversées par le *sed contra*, sauf la seconde, qui est acceptée parce qu'elle ne s'oppose pas à la thèse que nous connaissons déjà ³⁵⁹. Dans le

354. Cf. L.-B. GEIGER, *La participation*, p. 239 et n. 3.

355. *Tamen hoc absolute verum est quod aliquid est primum quod per essentiam suam est (ens et) bonum, quod dicimus Deum. Sum. th., I, 6,4, dicimus Deum. Sum. th., I, 6,4.*

356. *A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficiente. Sum. th., I, 6,4, trad. fr. t. I, pp. 184-185.*

357. *Sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium. Ergo nec debemus dicere unam veritatem omnium verorum. De Ver., I, 4, Sed contra 5.*

358. *Utrum sit una tantum veritas qua omnia sint vera. De Ver., I, 4.*

359. Cf. *supra*, p. 110.

sed contra n. 5, saint Thomas distingue d'une part la relation qui lie Dieu et les choses et qui consiste dans le fait que Dieu est la cause efficiente, exemplaire et finale du monde et d'autre part la relation d'appartenance qui ferait de Dieu un élément entrant dans la composition des choses de telle sorte qu'on pourrait dire qu'il est l'entité de tous les êtres ou la bonté de tous les biens. Cette dernière manière de parler est inacceptable.

Il peut sembler étrange qu'une désignation extrinsèque soit fondée sur une ressemblance intrinsèque. Le fait deviendra peut-être plus aisé à admettre si on recourt au texte célèbre du commentaire au livre 1 des *Sentences*³⁶⁰. Une analogie d'attribution extrinsèque est une analogie selon le sens seulement. On se souvient de la description qu'en donne saint Thomas. Le concept analogue se rapporte à plusieurs choses selon la relation avant-après et la propriété qu'il désigne n'a proprement d'existence que dans l'une d'elles. L'exemple de la santé est allégué pour montrer que toutes les choses qui sont appelées saines en vertu des relations différentes qu'elles soutiennent avec la santé de l'être animé, sont toutes désignées selon l'avant-après ; la désignation est bien extrinsèque, puisque la santé n'existe proprement que dans l'être animé. Dire que l'analogie est relative seulement à la signification et non à l'exister, c'est dire que l'esprit opère un transfert de signification ; cela ne veut pas dire que le remède sain, par exemple, ne possède aucune qualité intrinsèque qui lui permette de produire la santé ; mais ce n'est pas en raison de ces qualités intrinsèques qu'il est appelé sain. Ce qualificatif lui est attribué parce qu'il a été mis en relation avec la santé de l'être animé. En outre, s'il fait naître la santé, il faut tenir pour certain qu'il y a entre la qualité intrinsèque du remède et la santé de l'être une ressemblance telle qu'en implique toute causalité³⁶¹.

Nous pouvons donc conclure que cette analogie d'attribution extrinsèque suppose une ressemblance intrinsèque. Celle-ci est une conséquence du rapport de cause à effet qui unit Dieu et le monde. Dans ce type, la nature du concept analogue est telle que la ressemblance intrinsèque est mise de côté sans être niée.

Les textes analysés montrent que cette analogie n'a pas une

360. *In 1 Sent.*, 19, 5, 2, *ad 1m.*

361. H. LYTTIKENS, *op. cit.*, p. 336.

très grande portée³⁶². Elle ne doit pas être isolée de l'ensemble de la doctrine. Il est certain que pour saint Thomas, il est impossible qu'une analogie d'attribution extrinsèque prise exclusivement définisse la relation entre le Créateur et la créature³⁶³. Qu'il s'agisse de l'être, du bien ou du vrai, l'attribution à la créature de la propriété analogue repose sur une relation de dépendance et de ressemblance à l'égard de Dieu.

Enfin, rien ne nous permet de dire à présent pourquoi l'emploi de ce type d'analogie est limité aux concepts d'être, de vérité et de bonté. La question reste posée. Elle sera reprise plus loin.

b) L'analogie de l'image désignée à partir du prototype (secundum intentionem et secundum esse)

La discussion de la position de Cajetan nous a permis de reconnaître dans l'analogie selon le sens et selon l'être un type original. Rappelons les caractéristiques qui nous sont déjà apparues³⁶⁴. Les êtres analogues ont une nature commune qui est réalisée à la perfection du côté de Dieu et imparfaitement du côté de la créature. Le concept analogue exprime dans son sens propre la perfection divine ; attribué au monde, il est pris dans des sens multiples qui impliquent des degrés plus ou moins grands de perfection.

Cette analogie se fait jour surtout dans les écrits anciens de saint Thomas, en particulier dans le commentaire des *Sentences*. Plus tard, elle a été remplacée par la désignation extrinsèque des créatures à partir de Dieu. Nous allons reprendre les principaux textes où nous la trouvons pour en tirer quelques renseignements complémentaires.

362. L.-B. GEIGER, o.p. *Bulletin thomiste*, t. IX (1954-1956), C.R. n. 771 (H. LYTTKENS, *op. cit.*), p. 420.

363. L'analogie de la substance et de l'accident n'est pas non plus en elle-même une analogie d'attribution extrinsèque, car dans les passages où il en est question, les accidents sont intrinsèquement désignés comme *entia* (cf. H. LYTTKENS, *op. cit.*, pp. 262-266). Toutefois, Lyttkens pense qu'une double désignation de l'accident est aussi possible, extrinsèque si elle est fondée sur l'esse de la substance, intrinsèque si le concept d'*ens* change de sens et est pris tantôt absolument, tantôt selon un degré inférieur (*op. cit.*, pp. 265-266). Nous ne faisons que mentionner le fait, notre propos étant de concentrer notre attention sur l'analogie entre Dieu et le monde en vue de la comparaison avec la doctrine de Barth.

364. Cf. *supra*, pp. 88 s.

Dans un passage du prologue des *Sentences* ³⁶⁵, l'analogie par participation à quelque chose d'unique selon l'antérieur-postérieur est opposée à l'analogie par imitation. Cette dernière exprime la relation qui existe en fait entre Dieu et le monde, alors que la première en est incapable, pour une raison facile à comprendre. Dieu et le monde ne peuvent participer à quelque chose d'unique; deux motifs complémentaires l'interdisent. D'abord, lorsqu'on les compare à un troisième, Dieu et le monde sont mis au même niveau, ce qui ne se peut. Ensuite, ce troisième auquel Dieu et le monde sont rapportés, est compris comme supérieur à Dieu, ce qui est également impossible ³⁶⁶. L'analogie par imitation est la seule que l'on puisse retenir.

La démarche qui consiste à désigner les choses créées à partir des perfections divines est d'inspiration platonicienne et saint Thomas en était conscient, puisqu'il l'a noté lui-même ³⁶⁷. Mais le platonisme est dépassé au moment où est reconnue la part de vérité qu'il contient. Au lieu d'une matière qui est simplement informée par les Idées auxquelles elle participe, nous avons un univers créé qui reçoit de Dieu son existence en même temps que l'existence de ses formes. La raison, *ratio*, étant le principe formel qui explique la chose - il en donne « raison » - le monde tient de Dieu non seulement son être, *esse*, mais aussi la possibilité d'être appelé un être, *ens*, dans la mesure où il imite le premier être. On pourrait considérer absolument la qualité qu'a le monde d'être un être et le désigner selon sa nature propre. Cette désignation ne dirait rien du rapport à Dieu. Mais ici, la qualité d'être un *ens* est vue comme une image imparfaite de ce qui existe parfaitement en Dieu ³⁶⁸. Dans ce dernier cas, le concept d'*ens* n'a plus sa signification première. Il ne s'applique plus à Dieu et ne désigne plus quelque chose de parfait. Il prend un sens second, relatif, où il se rapporte à quelque chose d'imparfait. La désignation que l'on obtient ainsi est une désignation analogue de la création à partir de Dieu. Le sens du concept a subi une sorte de réduction qui permet de l'affirmer de la

365. Cf. *supra*, pp. 37 s.

366. Il est à noter que ce premier type d'analogie est nié entre Dieu et le monde non parce qu'il affirme une relation selon l'antérieur-postérieur, mais parce qu'il affirme cette relation d'une manière incomplète, étant donné qu'elle est comprise à l'intérieur de la participation à un *tertium quid*.

367. *Sum. th.*, I, 6, 4.

368. *Nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur. In I Sent.*, Prol. 1, 2, ad 2m.

création alors qu'on l'a pris de Dieu. Il n'était pas illégitime de l'emprunter à Dieu, puisque le monde imite Dieu qui l'a créé.

Ce texte est à mettre en parallèle avec un autre passage des *Sentences*, qui contient la même doctrine³⁶⁹. L'analogie entre Dieu et le monde signifie que le monde est imparfaitement semblable à Dieu. La création est une image imparfaite de Dieu. Elle sera appelée *ens* parce qu'elle reproduit quelque chose du premier être, *ens primum*, mais appliqué au monde, le mot *ens* n'a pas le même sens que lorsqu'il désigne Dieu, car l'être du monde est très inférieur à celui de Dieu. Le concept change donc de signification selon l'être qu'il désigne³⁷⁰.

Nous ne revenons pas en détail sur le texte des *Sentences* qui est le pivot de l'interprétation de Cajetan³⁷¹. Nous l'avons traité lorsque nous avons discuté la position de cet auteur³⁷². Il nous suffira de dire ici que l'analogie selon le sens et selon l'être pourrait, à bon droit semble-t-il, être identifiée avec l'analogie d'attribution intrinsèque de Suarez, puisque cette analogie mentionne une nature commune par laquelle l'être est désigné, ce qui exclut la possibilité d'une désignation extrinsèque. Mais l'intrinsécisme ou l'extrinsécisme de la désignation n'est pas le seul caractère à considérer. Lorsque Suarez compare l'analogie d'attribution extrinsèque et l'analogie d'attribution intrinsèque, nous avons noté que la troisième des différences qu'il reconnaissait entre elles transformait l'analogie d'attribution intrinsèque en une attribution univoque. Il admet en effet une unité conceptuelle entre les analogues et soutient que les choses analogues selon une attribution intrinsèque se ressemblent au point que leur ressemblance peut être exprimée par un concept formel et objectif commun³⁷³. Une telle manière de parler s'éloigne de saint Thomas, pour qui la nature commune existe différemment dans chacun des analogues³⁷⁴. Suarez se rapproche de l'univocité

369. *In 1 Sent.*, 35, 1, 4.

370. Le *De Veritate* contient des affirmations semblables, mais sans mentionner directement l'analogie. Cf. *De Ver.*, 21, 4, ad 7m : 2, 3, ad 16m et ad 18m.

371. *In 1 Sent.*, 19, 5, 2, ad 1m.

372. Cf. *supra*, pp. 88 ss.

373. Cf. *supra*, p. 104.

374. *De talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. In 1 Sent.*, 19, 5, 2, ad 1m.

scotiste et c'est pourquoi il vaut mieux éviter son langage. Nous préférons ne pas parler d'une analogie d'attribution intrinsèque et dire qu'il s'agit d'une désignation de l'image à partir du prototype ou du modèle, puisque la désignation se fait à partir de Dieu et que la propriété analogue existe dans la création de façon imparfaite et dépendante.

Dans ce même passage³⁷⁵, saint Thomas précise que l'analogie selon le sens et selon l'être s'applique à la vérité, à la bonté et aux termes de même espèce. Que faut-il entendre par cette dernière expression ? Ces termes de même espèce sont-ils tous les attributs communs à Dieu et à la création ou seulement certains d'entre eux, en particulier la série que nous avons déjà rencontrée³⁷⁶ et qui se compose essentiellement de l'être et de ses transcendants : l'être, le vrai et le bien, *ens*, *verum* et *bonum* ?

Il ne semble pas que cette seconde hypothèse soit la bonne. Les concepts d'*ens*, de *verum* et de *bonum* renvoient à la ressemblance toute générale de l'esse de la création à l'esse de Dieu, le vrai et le bien n'étant que des modes de l'être. Or ce n'est là qu'un aspect de la réalité. La création ressemble à Dieu par son essence et non pas seulement par son esse. Cela s'explique facilement. Tout ce qu'il peut y avoir en fait de perfection dans n'importe quelle créature existe d'abord en Dieu en totalité et selon un mode excellent. Or si on admet que la forme, qui est le principe déterminant de l'essence, est une perfection, on est bien obligé de reconnaître une double ressemblance. Outre la ressemblance de l'esse provenant du fait que ce qui est commun à toutes choses existe d'abord en Dieu, il en existe une autre qui vient de ce que les caractères distinctifs propres à chaque chose préexistent aussi en Dieu. « Toutes choses préexistent en Dieu non seulement quant à ce qui est commun à toutes, mais encore quant à ce qui les distingue »³⁷⁷. Si saint Thomas reconnaît une double ressemblance du monde à Dieu, selon l'esse et selon l'essence, il est probable qu'il connaît aussi une double désignation de Dieu, l'une fondée sur la ressemblance de l'esse et concernant l'*ens*, le *verum* et le *bonum*, l'autre reposant sur la ressemblance de l'essence et faisant intervenir des concepts

375. *ibid.*

376. Cf. *supra*, pp. 112-113.

377. *Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Sum. th., 1, 14,6.*

qui signifient des perfections particulières de Dieu. L'exactitude de cette supposition est confirmée par le passage du prologue des *Sentences* que nous avons cité³⁷⁸. Après avoir mentionné la désignation de la créature comme être, *ens*, en tant qu'elle imite le premier être, le texte ajoute en conclusion : « et il en est de même pour la sagesse et pour tous les autres attributs qui sont empruntés à la créature »³⁷⁹. Il est donc possible de dire la création sage parce qu'elle imite la sagesse de Dieu. La sagesse serait à compter au nombre de ces termes de même espèce.

Il n'est pas étonnant qu'il en soit ainsi quand on sait que la même conception ontologique fondamentale se fait jour chez saint Thomas au sujet des formes et au sujet du bien et du vrai, qui sont des modes de l'être, *esse*. La correspondance entre la ressemblance de l'*esse* et la ressemblance des formes apparaît notamment dans un passage de la *Somme contre les Gentils* où nous l'avons relevée³⁸⁰. La forme n'est rien d'autre que la similitude de Dieu participée, parce qu'elle est ce qui détermine en chaque chose le degré d'*esse* qui lui est propre et que la chose est en premier lieu semblable à Dieu par son *esse*³⁸¹.

Mais alors, quelle est la caractéristique commune qui permet de classer dans un même genre les concepts analogues qui se rapportent à la ressemblance du monde à Dieu selon l'*esse* et ceux qui expriment la ressemblance des formes ? Pour répondre à cette question, nous devons anticiper et recourir à des textes qui concernent l'analogie du troisième type (analogie de la cause désignée à partir de l'effet). Dans ces passages, la désignation suit une démarche inverse de celle que nous trouvons dans les textes du deuxième type. Au lieu de parcourir une voie descendante et de désigner le monde en partant de Dieu cause exemplaire et formelle, l'analogie de la cause désignée à partir de l'effet s'engage sur une voie ascendante et remonte du monde à Dieu. Mais cette différence ne nous interdit nullement de nous appuyer sur ces textes. Le point qui nous intéresse ici ne concerne pas du tout le fait que l'analogie se fait en montant ou en descendant, mais uniquement la possibilité d'affirmer certains noms de Dieu au sens propre. Cette possibilité est une condition

378. Cf. *supra*, pp. 116 et 37 s.

379. *Et similiter est de sapientia et de omnibus aliis, quae de creatura dicuntur. In I Sent., Prol. 1, 2, ad 2m.*

380. Cf. *supra*, p. 65.

381. *Cont. Gent.*, III, 97.

qui appartient aux deux types. Saint Thomas affirme à plusieurs reprises que seuls les noms qui tolèrent une distinction entre la chose signifiée et le mode de signification peuvent être affirmés de Dieu au sens propre³⁸². La chose signifiée par le nom est affirmée premièrement de Dieu. Comme le remarque Lyttkens³⁸³, cette expression ne signifie pas seulement l'antériorité de l'un des termes à l'intérieur d'une relation causale ; elle veut dire que le sens parfait de tout concept qui peut être affirmé à la fois de Dieu et de la création, se trouve réalisé en Dieu³⁸⁴. Ce qui est en Dieu d'abord est dit de Dieu dans un sens plus propre que lorsqu'il est dit de la création³⁸⁵. Les termes qui répondent à cette règle sont non seulement ceux d'être, de bien et de vrai, mais encore des mots tels que connaissance, science, sagesse, vie, essence. Tous ces vocables désignent une perfection dans l'absolu et n'ont rien de limitatif, parce qu'ils n'incluent aucune des particularités propres à la créature³⁸⁶. Il conviendra au contraire de bannir de cette catégorie les concepts qui correspondent à des formes matérielles. Ces concepts ne peuvent être utilisés ni pour désigner l'image à partir du modèle ni pour désigner la cause à partir de l'effet. En Dieu, il n'y a point de matière et il est impossible d'exprimer une forme matérielle en faisant abstraction de son fondement dans la matière. Nous aurons à revenir là-dessus³⁸⁷.

En fait, même si en principe il était possible d'employer toutes les formes spirituelles pour établir une analogie de l'image désignée à partir du prototype, saint Thomas s'est limité à un certain nombre de formes spirituelles. On peut se demander le motif de cette réserve. Il est possible d'en discerner deux. D'abord, la désignation de l'image à partir du prototype est une démarche qui a pleinement sa place dans un univers tel que le conçoit le platonisme. Etrangère au plan de l'existence, cette analogie se borne à montrer que l'essence des choses plus ou moins bonnes, plus ou moins vraies, plus ou moins sages, présuppose l'essence d'un suprêmement bon, suprêmement vrai,

382. *Sum. th.*, I, 13,2, ad 2m ; 13,3 ; 6. *De pot.*, 7, 5 ad 2m et ad 8m. *Cont. Gent.*, I, 30. *In I Sent.*, 22, 1, 2 et ad 1m.

383. H. LYTTKENS, *op. cit.*, p. 279.

384. *De Ver.*, I, 2.

385. *Proprie competunt Deo et magis proprie. Sum. th.*, I, 13,3.

386. *Cont. Gent.*, I, 30.

387. Cf. *infra*, pp. 125 s.

suprêmement sage qui est en même temps suprêmement être. Et sans doute, comme le dit la *Somme théologique*³⁸⁸, cela est-il tout à fait vrai. Cependant ce n'est pas toute la vérité, car Dieu n'est pas seulement la suprême essence qu'imitent toutes les essences. Il est aussi le Premier existant, source de l'existence de tous les existants. Par conséquent, il convient, lorsqu'on nomme la création à partir de Dieu, de ne pas abuser des concepts immatériels qui désignent les idées divines comme les formes exemplaires du monde créé, et de se servir plutôt de ceux qui s'appliquent à des perfections de la créature directement causées par les perfections correspondantes de Dieu. S'il en est bien ainsi, saint Thomas éviterait toute manière de parler qui subordonne l'existence à l'essence. L'autre motif fait apparaître une difficulté que soulève ce type d'analogie. La forme déterminant non seulement l'essence de la chose, mais aussi le degré de ressemblance de son être, *esse*, à l'*esse* de Dieu, il n'est plus possible de distinguer d'une part la ressemblance de la forme à l'essence divine et d'autre part la ressemblance de son *esse* à l'*esse* de Dieu. lorsqu'on désigne la création comme image de Dieu. Saint Thomas a vu l'objection et il a essayé d'y répondre en faisant remarquer que la ressemblance de l'*esse* créé à l'*esse* divin était une ressemblance toute générale, alors que la ressemblance de la sagesse humaine, par exemple, à la sagesse divine, précise d'une manière particulière la ressemblance indéfinie de l'*esse* de la créature à l'*esse* de Dieu³⁸⁹. Mais il n'est plus possible alors de dire que toute ressemblance à Dieu est purement une affaire de degré³⁹⁰. Peut-être est-ce pour cette raison que dans ces dernières œuvres, saint Thomas a renoncé à ce type d'analogie et n'a plus retenu que la notion d'une désignation extrinsèque³⁹¹.

c) *L'analogie de la cause désignée à partir de l'effet (analogie unius ad alterum)*

L'autre type dont la discussion du système de Cajetan nous a permis de découvrir l'originalité est l'analogie de l'un à l'autre, décrite principalement dans trois textes : *De Potentia* 7, 7,

388. *Tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum quod per suam essentiam est ens et bonus, quod dicimus Deum. Sum. th., I, 6, 4.*

389. *In I Sent., 8, 1, 1, ad 4m.*

390. H. LYTTKENS, *op. cit.*, p. 282.

391. *ibid.*, p. 283.

Somme contre les Gentils I, 34 et *Somme théologique* I, 13,5³⁹². Ces deux derniers passages fondent expressément cette analogie sur la relation de la cause et de l'effet ; le premier s'y réfère implicitement.

La question qui se pose immédiatement au sujet de ce type est de savoir quelle est sa place dans l'épistémologie thomiste. Saint Thomas a constamment enseigné que la connaissance que nous avons de Dieu ne peut être qu'indirecte. Toute connaissance nous vient par les sens. L'âme, qui ne possède aucun contenu préexistant à l'acte de connaître, est une table rase³⁹³. Par elle-même, elle peut seulement recevoir la connaissance. Et encore cette capacité, purement potentielle, doit-elle être actualisée de l'extérieur. Tant que nous sommes dans cette vie, notre âme est liée à un corps. Il en découle que la connaissance naturelle à l'âme humaine est d'abord celle des choses qui ont leur forme dans la matière, et ensuite celle des choses qui peuvent être connues par le raisonnement à partir des choses matérielles³⁹⁴. Les sens sont pour l'âme des instruments nécessaires³⁹⁵. Nous ne pouvons donc pas connaître Dieu par lui-même comme nous connaissons par lui-même le monde qui nous entoure. Nous ne pouvons connaître Dieu que par ses effets³⁹⁶. Parce que la création ressemble à Dieu comme un effet ressemble à sa cause, il est possible de nommer Dieu à partir de la création, en remontant de l'effet à la cause. Alors que dans les deux types examinés précédemment, la désignation était descendante, la création étant nommée par un concept pris de Dieu, ici la désignation suit une marche ascendante. Bien que dans l'exposé que nous faisons cette analogie vienne après les deux autres, épistémologiquement elle est première. C'est elle qui rend possible la démarche descendante qui caractérise les deux types déjà examinés. Nous ne pourrions pas dire que la création est bonne par la bonté divine, sage par la sagesse divine et ainsi de suite, si nous ne pouvions pas d'abord découvrir la bonté, la sagesse et les autres perfections dans la création, ce qui nous permet de nous faire quelque idée de la bonté, de la sagesse et des autres attributs de Dieu.

392. Cf. *supra*, pp. 85 ss.

393. ARISTOTE, *De An.*, III, 4, 429 b 31 - 430 a 2. S. THOMAS, *In De Anima*, lect. 9. Cf. *supra*, p. 35.

394. *Sum. th.*, I, 12,11.

395. *Sum. th.*, I, 84,4.

396. *Sum. th.*, I, 2,2 ; 13,5. *De Ver.*, 1, 7.

Il peut sembler paradoxal d'avoir commencé l'étude de l'analogie par les types qui sont seconds dans l'ordre de l'épistémologie et de n'en venir qu'ensuite au type que présupposent les autres. Mais nous avons pris ces types dans l'ordre où ils se sont imposés à nous. Nous avons lu en premier les textes du commentaire des *Sentences* et du *De Veritate* où l'analogie suit une voie descendante. Mais ce n'est là qu'une raison extérieure, dont la portée est limitée. Il y en a une autre, plus profonde, qui touche à la nature même de la théologie thomiste. En commençant par l'analogie ascendante, on donnerait l'impression que pour saint Thomas la connaissance de Dieu à laquelle l'homme peut atteindre est le couronnement d'un effort humain, alors qu'il ne s'agit dans la priorité de ce type que d'une condition épistémologique découverte analytiquement. La connaissance de Dieu que nous avons dans la foi excède la capacité de la raison et elle nous vient par voie de révélation³⁹⁷, c'est-à-dire d'en haut. Afin de se faire comprendre de nous, la révélation utilise des idées et des mots qui nous viennent de la vie dans le monde, pour nous faire connaître des choses qui ne sont pas montées au cœur de l'homme.

Le sens ascendant de la désignation remontant de l'analogué secondaire qui est une perfection intrinsèque de la création pour poser en Dieu quelque chose d'inhérent et d'essentiel qui y correspond, est l'un des caractères principaux de l'analogie de l'un à l'autre qui nous sont apparus dans la discussion de la pensée de Cajetan. L'autre de ces caractères était l'intrinsécisme de la désignation. Lorsqu'on dit que Dieu est cause de la sagesse, on affirme non seulement que Dieu est cause de sagesse, mais aussi que la sagesse humaine imite dans une certaine mesure la puissance par laquelle Dieu nous rend sages³⁹⁸. Ce dernier point doit être précisé. Nous utiliserons pour cela un texte du *De Potentia* qui va nous permettre de serrer de plus près le sens de la distinction entre chose signifiée et mode de signification. Cette distinction est particulièrement importante, puisque, comme nous le savons, seuls les noms qui l'admettent peuvent être dits de Dieu au sens propre³⁹⁹, et entrer dans une analogie de la cause désignée à partir de l'effet.

397. *Sum. th.*, I, 1,1.

398. Cf. *supra*, pp. 86-87.

399. Cf. *supra*, p. 121.

L'objection à laquelle répond ce passage paraît raisonner comme saint Thomas lui-même le fait ailleurs. Il s'agit de savoir si les noms attribués à Dieu désignent ou non la substance divine. Il semble que non. En effet, nous ne pouvons connaître Dieu qu'en nous fondant sur la ressemblance de la créature à Dieu, ainsi que le dit l'apôtre dans l'épître aux Romains : les perfections invisibles de Dieu sont vues par l'intelligence depuis la création du monde par le moyen des choses qui ont été faites (Ro. 1,20). Or nous nommons Dieu d'après ce que nous connaissons de lui. Nous ne pouvons donc le nommer qu'en partant de la ressemblance des créatures à Dieu. Mais quand on désigne une chose à partir de la ressemblance qu'une autre a avec elle, le nom ne désigne pas la substance de la chose ; il ne s'applique à elle que par métaphore. Il est évident par là que ce qui est dit de Dieu s'applique substantiellement à ce qui est désigné en premier, c'est-à-dire au monde créé, et non à Dieu qui est désigné en second ⁴⁰⁰.

La réponse fait observer que l'effet est à la fois semblable à la cause et différent d'elle. Ce par quoi il en diffère lui vient de sa matière ou de quelque chose de semblable, comme le prouve l'exemple de la brique durcie par le feu. En tant que l'argile est échauffée par le feu, elle lui est semblable. En tant que sous l'action de la chaleur, elle augmente de volume et durcit, elle diffère du feu. Si on dit du feu ce en quoi la brique lui ressemble, à savoir qu'il est chaud, on parlera proprement de lui et on dira que cette qualité se trouve en lui en premier lieu et de manière plus éminente. Le feu est en effet plus chaud que la brique. On dira même une seconde fois qu'il l'est de manière plus éminente, car la brique est chaude pour avoir été échauffée, alors que le feu l'est naturellement. Mais si nous affirmons du feu ce en quoi la brique est différente de lui, par exemple qu'il est dur, notre affirmation sera fausse. Le nom impliquant dans sa signification quelque chose de différent, ne pourra être dit que par métaphore. On dira que le feu est dur à cause de la force de son action. De même les noms qui sont relatifs à ce par quoi les créatures ressemblent à Dieu et n'impliquent aucune limitation quant à la chose signifiée (être, vivre, comprendre), peuvent être dits proprement de Dieu. Mais ceux qui se rapportent à ce par quoi la créature se distingue de Dieu

400. *De Pot.*, 7, 5, 8.

et l'atteignent en tant qu'elle est *ex nihilo*, c'est-à-dire les noms qui impliquent la potentialité, la privation, le mouvement, etc., sont faux si on les applique à Dieu autrement que par métaphore. C'est dans ce dernier sens qu'on appelle Dieu un rocher ou un lion. La définition de ces noms contient l'idée de matière, mais ils sont affirmés métaphoriquement à cause de la ressemblance de l'effet produit par l'être qu'ils signifient proprement et de l'effet produit par celui qu'ils désignent au sens figuré⁴⁰¹. Le concept analogue reçoit donc son sens du second terme, la création, dont il désigne une propriété intrinsèque, sans rien retenir de limitatif, et il est appliqué à Dieu suivant une voie ascendante pour affirmer quelque chose d'essentiel qui correspond proprement dans la divinité à la perfection intrinsèque créée, celle-ci n'étant que l'effet dont l'autre est la cause.

On pourrait objecter à cette conclusion qu'elle contredit les exemples que donne saint Thomas⁴⁰². Dans la *Somme théologique*, l'analogie qui permet d'attribuer certains noms en commun à Dieu et à la création, est éclairée par l'exemple de l'adjectif *sain* qui s'applique non seulement à l'être animé, mais aussi au médicament, pour cette raison que le médicament est cause de la santé de l'être animé⁴⁰³. On pourrait expliquer ce passage ainsi : le remède, qui ne possède pas la santé en lui-même, est appelé sain en vertu du rapport que l'on établit entre le remède et la santé de l'être animé. Par conséquent, le remède est appelé sain par une désignation extrinsèque. Il est facile alors de faire le parallèle avec la désignation de Dieu. Dans l'analogie de l'un à l'autre, Dieu est nommé à partir de ses effets. Il est donc désigné extrinsèquement. Mais nous savons déjà qu'il ne faut pas attacher une importance exclusive aux exemples de saint Thomas, tandis qu'il est essentiel de scruter les explications qui les accompagnent, afin de discerner le point de comparaison. Dans le texte qui nous occupe, l'exemple de la santé attribuée au médicament insiste sur le fait que la désignation est fondée sur une relation de cause à effet. La comparaison ne porte pas sur le caractère extrinsèque ou intrinsèque de la désignation. Ce caractère n'est pas envisagé ici, comme le prouve l'usage fait ailleurs de ce même exemple, qui est rejeté lorsqu'il s'agit d'ex-

401. *De Pot.*, 7, 5, ad 8m.

402. Cf. *supra*, p. 88, n. 265.

403. *Sum. th.*, I, 13, 5.

pliquer l'intrinsécisme de la désignation et non pas seulement la causalité. C'est le cas dans le passage de la *Somme* où il est dit que la santé est impropre à figurer la manière dont les noms divins désignent Dieu. Ceux-ci en effet visent l'essence et non pas seulement le lien de cause à effet ⁴⁰⁴.

Le texte de la *Somme contre les Gentils* qui traite de l'analogie nous permet de saisir sur le vif la liberté de saint Thomas à l'égard des exemples qu'il cite. Au début du chapitre, l'exemple de la santé de l'être animé, du médicament, du régime et de l'urine explique l'analogie de plusieurs à un unique, laquelle ne s'applique pas au rapport de Dieu et du monde. Un peu plus loin, pour montrer que dans certains cas l'ordre réel et l'ordre de la connaissance sont inverses, le texte reprend l'exemple de la santé de l'être animé et du remède, qui est utilisé positivement, sans que l'on puisse en tirer la conclusion que l'on affirme extrinsèquement les noms divins attribués à Dieu en vertu de la relation de cause à effet qui unit Dieu et le monde ⁴⁰⁵.

D'où vient cette liberté de saint Thomas ? Dans le cas de l'analogie, la raison en est peut-être le désir d'être fidèle à une double tradition, aristotélicienne d'un côté et néo-platonicienne de l'autre. Aristote fournit l'exemple de la santé, mais cet exemple est destiné chez lui à indiquer une analogie à l'un, *ad unum*, qui descend de la cause à l'effet. La tradition néo-platonicienne a forgé une analogie de portée religieuse et cosmique qui remonte de l'effet à la cause. C'est à cette dernière que pense saint Thomas, lorsqu'il décrit la désignation de Dieu à partir de ses effets, et c'est pourquoi l'exemple primitivement choisi par Aristote pour prouver la relation *ad unum* est tantôt accepté, tantôt refusé. Il est accepté dans la mesure où il peut expliquer la désignation de la cause à partir de l'effet. Il est refusé lorsqu'on précise que l'exemple fait jouer une pure causalité qui laisse de côté l'essence ⁴⁰⁶.

En plus de la voie ascendante qu'elle suit et de l'intrinsécisme de la désignation qu'elle effectue, l'analogie de l'un à l'autre possède un caractère direct indéniable. Dans la *Somme théologique*, il nous est dit que le nom analogue doit être attribué en premier à celui des termes qui est contenu dans la définition

404. *Sum. th.*, I, 13,6, *ad 3m*. Cf. I, 13,2.

405. *Cont. Gent.*, I, 34.

406. Cf. H. LYTTIKENS, *op. cit.*, pp. 297 ss.

de l'autre ⁴⁰⁷, ce qui implique une analogie où un premier terme figure dans la définition de tous les autres. Mais cette possibilité est niée dans le *De Veritate*, selon lequel il faut exclure une analogie où l'un des termes est compris dans la définition de l'autre ⁴⁰⁸. En outre, pour corser la difficulté, les exemples de proportion définie donnés dans le *De Veritate*, où un tel rapport est nié, sont ceux que nous trouvons dans les deux *Sommes* et dans le *De Potentia* pour expliquer l'analogie de l'un à l'autre, *unius ad alterum*, qui est acceptée ⁴⁰⁹.

Pour résoudre ces contradictions, il n'est pas nécessaire de faire intervenir avec certains thomistes des « cas mixtes » contenant une proportionnalité implicite ⁴¹⁰. Il suffit de constater que saint Thomas peut très bien avoir conçu deux sortes de rapports *unius ad alterum*. L'un, celui dont parle le *De Veritate*, est impropre à expliquer le rapport entre Dieu et le monde parce qu'il implique une proportion définie. L'autre, dont il est question ailleurs, signifie une relation toute générale, n'impliquant aucune limitation de Dieu. Lorsque les exemples cités s'appliquent à la relation *unius ad alterum* selon une proportion définie, ils sont niés. Dans le cas contraire, ils sont admis. Il en est de même de la condition selon laquelle l'un des termes est compris dans la définition de l'autre. Lorsque la relation *unius ad alterum* est prise dans son sens étroit, la condition énoncée permettrait de déterminer Dieu à partir du monde, ce qui ne se peut. Lorsque les exemples s'appliquent au contraire à la conception toute générale de la relation *unius ad alterum*, la transcendance divine est pleinement respectée. Au lieu de supposer une proportion

407. *Sum. th.*, I, 13,6. Cf. I, 13,10.

408. *De Ver.*, 2, 11, ad 6m. Cf. 23, 7, ad 9m.

409. L'exemple de la substance et de l'accident est utilisé dans le *De Ver.*, 2, 11 pour illustrer la relation de l'un à l'autre, qui est niée de Dieu et du monde. Le même exemple est cité *Cont. Gent.*, I, 34 pour expliquer l'analogie *unius ad alterum* qui est affirmée ; un exemple très semblable est mentionné dans la même intention *De Pot.* 7, 7, où il s'agit de l'être dit de la substance et de la quantité. En outre, dans le *De Veritate*, *ibid.*, l'exemple de *sain* dir de l'urine et de l'être animé éclaire une relation niée entre Dieu et le monde, alors que l'exemple de la santé dite de la médecine est cité *Sum. th.*, I, 13,5, pour montrer la relation qui existe en fait entre le Créateur et la créature. Qu'il s'agisse dans un cas de l'urine et dans l'autre de la médecine (au sens de remède) ne change rien à l'affaire. Ce qui importe, c'est que la santé de l'analogué secondaire (urine ou médecine) est affirmée en vertu de la relation qui le lie au premier analogué.

410. H. LYTTKENS, *op. cit.*, pp. 298 ss. a fait justice de cette hypothèse, déjà critiquée par des thomistes tels que van Leeuwen.

définie entre Dieu et le monde, on affirme l'existence en Dieu d'une façon suréminente et indéfinissable des qualités reconnues dans la création. Nous en revenons ainsi à la distinction entre chose signifiée et mode de signification. Si l'on considère l'origine du mot, les noms attribués à Dieu sont dits d'abord des créatures et la perfection divine est définie au moyen de la perfection reconnue dans le monde. Si on envisage la chose signifiée, chaque nom est dit d'abord de Dieu, car Dieu est au-dessus de ce que le monde nous permet de concevoir à son sujet ⁴¹¹.

S'il en est ainsi, l'opposition de l'analogie de deux à un troisième, *duorum ad tertium* et de l'analogie *unius ad alterum* dans les deux *Sommes* et le *De Potentia* d'une part, et l'opposition de la proportion définie et de la proportionnalité dans le *De Veritate* d'autre part correspondent à des découpages différents de la réalité, irréductibles l'un à l'autre, ni contradictoires ni combinables entre eux. Ainsi la difficulté est levée.

Pour en terminer avec ce type, disons un mot des solutions de Sylvestre de Ferrare et de Suarez.

On se souvient ⁴¹² que pour Sylvestre, l'analogie de l'un à l'autre peut signifier soit l'analogie de proportion et l'analogie de proportionnalité par opposition à l'analogie de plusieurs à un unique, soit l'analogie de proportion par opposition à l'analogie de proportionnalité. Ainsi serait résolue la contradiction entre les textes du *De Veritate* et ceux des *Sommes*. Mais si on lit attentivement le texte de la *Somme théologique* ⁴¹³, on s'aperçoit que saint Thomas a en vue la relation qui existe entre Dieu en tant que cause et le monde en tant qu'effet. Or jamais il ne s'est servi de la proportionnalité pour exprimer l'ordre de la cause et de l'effet. Nous verrons bientôt que la proportionnalité est fondée sur des ressemblances proportionnelles qui sont elles-mêmes issues de la relation de la cause et de l'effet. Le fondement est donc indirect. Or l'analogie de l'un à l'autre est fondée directement sur la ressemblance causale. Elle ne peut par conséquent comprendre la proportionnalité. A cet argument contre la position de Sylvestre, il vient s'en ajouter un autre. La proportionnalité comme telle n'implique aucun lien de dépendance, alors que

411. *Sum. th.*, I, 13,6.

412. Cf. *supra*, pp. 95 ss.

413. *Sum. th.*, I, 13,5.

l'analogie de l'un à l'autre se rapporte à l'ordre de la cause et de l'effet où la dépendance joue un rôle essentiel.

Suarez, enfin, exclut l'analogie de proportionnalité au profit de l'analogie d'attribution intrinsèque qu'il découvre dans les textes classiques que nous connaissons⁴¹⁴. Mais une telle analogie d'attribution intrinsèque repose sur la distinction entre ce qui existe par essence et ce qui existe par participation. La propriété analogue est affirmée absolument d'un terme et elle est attribuée au second en vertu de sa relation au premier. La désignation suit une voie descendante. Mais ces caractéristiques sont celles de l'analogie de l'image désignée à partir du prototype (analogie selon le sens et selon l'être), et non pas celles du type qui nous occupe; dans ce dernier, la démarche est ascendante, Dieu étant désigné à partir de ses effets. L'effet imparfait est posé en premier et c'est à partir de lui qu'on cherche à signifier la cause parfaite dont il dépend.

Il est donc impossible de retenir l'une ou l'autre de ces solutions.

B) L'ANALOGIE FONDÉE INDIRECTEMENT SUR LA RESSEMBLANCE DE LA CAUSE ET DE L'EFFET (ANALOGIE DE PROPORTIONNALITÉ)

Une première constatation frappe le lecteur des textes mentionnant l'analogie de proportionnalité. Alors qu'en général, saint Thomas est très soucieux de sauvegarder toutes les données de la tradition, dans la matière que nous abordons maintenant, il écarte délibérément la doctrine couramment enseignée de son temps qui commence par rapporter l'analogie de proportionnalité à la ressemblance entre l'âme et la Trinité⁴¹⁵. Pour saint Bonaventure, par exemple, qui est à peu près contemporain, la mémoire, l'intellect et la volonté peuvent être distingués par des relations internes qui sont tout à fait semblables à celles qu'ont entre elles les personnes trinitaires. L'intellect naît de la mémoire, la volonté émane de tous les deux, exactement de la même manière que le Fils est engendré par le Père et que le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre⁴¹⁶. Bonaventure ne fait

414. *Sum. th.*, I, 13,5. *Cont. Gent.*, I, 34; *De Pot.*, 7, 7.

415. Cf. H. LYTCKENS, *op. cit.*, pp. 311-312.

416. BONAVENTURE, *De Myst. Trin.*, 1, 2. *Cit. apud* H. LYTCKENS, p. 149.

que systématiser la doctrine augustinienne des vestiges de la Trinité et la division tripartite des facultés de l'âme en mémoire, intellect et volonté⁴¹⁷. Il arrive à saint Thomas de mentionner l'analogie de l'âme humaine et de la Trinité. Du point de vue de l'objet de connaissance, notre esprit, *mens*, est capable d'une triple connaissance, celle qui lui permet de connaître Dieu, celle par laquelle il se connaît lui-même et celle par laquelle il connaît les choses extérieures⁴¹⁸. Le texte mentionne l'analogie, mais il n'est pas question de proportionnalité. Ailleurs il nous est dit que l'âme est image de la Trinité, mais l'analogie n'est même pas nommée⁴¹⁹.

Il n'est pas difficile de discerner pourquoi saint Thomas se sépare de cette tradition. Lorsqu'on affirme l'existence de rapports semblables entre les facultés de l'âme d'une part et les personnes divines d'autre part, on sous-entend que la connaissance de Dieu à laquelle on peut accéder à partir des choses créées, l'âme dans le cas particulier, permet de distinguer les personnes divines. Or, du point de vue thomiste, c'est là une erreur. La création ne peut être la source que d'une connaissance globale de l'essence de Dieu. Elle est en effet l'œuvre commune de la Trinité et on ne peut inférer de cette œuvre commune que des attributs communs au Père, au Fils et au Saint-Esprit⁴²⁰.

La seconde constatation qu'autorise l'examen d'ensemble de nos textes est le fait de leur parenté, sauf pour l'un d'entre eux. Le plus grand nombre caractérise les relations entre le sujet et l'objet de la connaissance, alors qu'un texte isolé⁴²¹ traite la désignation de Dieu au moyen d'un concept analogue pris à la création. Il est vain de vouloir ramener ces deux usages à l'unité. Dans le premier cas, nous avons affaire à la conception aristotélicienne, selon laquelle une désignation générale est attribuée à des éléments ayant des fonctions communes ou semblables. Dans le second cas, l'analogie entre Dieu et le monde est un principe cosmique de division, compris à la manière des oéo-platoniciens et du Pseudo-Denys. Dieu et le monde possèdent un analogue

417. S. AUGUSTIN, *Sermo* 52, 9, 22 et 10, 23. P.L. 38, 364. Cf. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster in W., 1927.

418. *Ut ergo cognitionem mentis secundum objecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur. Cognitio, scilicet, qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit seipsam, et qua cognoscit temporalia.* *De Ver.*, 10, 7.

419. *De Ver.*, 10, 3 ; *Sum. th.*, 1, 93,5 ; *Cont. Gent.*, IV, 26.

420. *De Ver.*, 10, 3 ; *Cont. Gent.*, 1, 8 ; *Boet. Trin.*, Proem. 1, 4.

421. *De Ver.*, 2, 11.

commun qui est réalisé en chacun d'eux à sa manière, c'est-à-dire selon le mode qui correspond à sa nature⁴²². Dans le texte du *De Veritate*, saint Thomas établit une distinction importante. Une analogie de proportionnalité peut être soit propre soit métaphorique. Elle est métaphorique quand la signification principale du mot analogue comporte un élément matériel qu'on ne peut évidemment attribuer à Dieu au sens propre. Ainsi, lorsque Dieu est appelé lion ou soleil, il est évident qu'il s'agit d'un langage symbolique. L'analogie de proportionnalité est propre dans le cas contraire, lorsque rien dans la signification du nom analogue n'interdit qu'il soit attribué au sens propre à Dieu⁴²³. Cette distinction correspond à celle du mode de signification et de la chose signifiée⁴²⁴, dont l'importance est telle qu'on la retrouve sous une forme ou sous une autre dans les divers types d'analogie que nous avons relevés. De ce point de vue, la notion aristotélicienne de l'analogie de proportionnalité est une analogie propre et non une analogie métaphorique. Elle est utilisée pour décrire la connaissance de Dieu, qu'il s'agisse de la connaissance que l'homme a de Dieu ou de celle que Dieu a de l'homme.

Nous avons un exemple du premier cas dans le livre 4 des *Sentences*⁴²⁵ au sujet de la vision béatifique et un exemple du second dans le *De Veritate*⁴²⁶, lorsqu'il s'agit de savoir si c'est par sa propre essence que Dieu connaît la création. Dans l'un et l'autre texte, saint Thomas oppose la proportionnalité qu'il affirme à une proportion impropre à montrer le rapport qui existe entre Dieu et le monde parce qu'elle implique une distance définie entre les termes analogues. La proportionnalité qui est une ressemblance de rapports signifie qu'il existe des relations de connaissance semblables entre ce qui connaît et ce qui est à connaître. Ce qui est connaissable dans l'objet connu vient s'unir à la faculté du sujet connaissant, et y acquiert un mode d'existence qui est déterminé par ce sujet. Pour saint Thomas, en effet, le semblable ne peut être connu que par le semblable et c'est pourquoi il accepte l'adage néo-platonicien selon lequel le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant⁴²⁷. La propor-

422. Cf. H. LYTICKENS, *op. cit.*, pp. 310-313.

423. *De Ver.*, 2, 11.

424. Cf. *supra*, pp. 121 et 124 ss.

425. *In IV Sent.*, 49, 2, 1 ad 6m.

426. *De Ver.*, 2, 3, ad 4m.

427. *Sum. th.*, I, 12,4 ; Cf. I, 8,3 ; 84,1. *IIa-IIae*, 1, 2.

tionnalité lui permet d'affirmer une ressemblance qui rend possible à l'infini la connaissance du fini, et réciproquement, sans que la différence de niveau entre le fini et l'infini soit abolie. La proportion directe mettrait Dieu et le monde sur le même plan, et c'est pourquoi elle est niée. Elle peut être tenue pour certaine lorsqu'il s'agit de la connaissance des choses matérielles par l'âme que le corps lie à la matière. Mais la connaissance de ce qui est immatériel est au-dessus de la capacité naturelle de notre esprit. C'est pourquoi la vision de Dieu que possède le bienheureux n'est possible que dans une relation de proportionnalité qui unit le sujet et l'objet de la connaissance. De la même manière, la connaissance par laquelle Dieu connaît la création, dépasse toute connaissance, parce que l'essence divine est supérieure à toute essence.

Quant à la notion néo-platonicienne de l'analogie de proportionnalité, bien que son usage ne soit établi que par un seul texte⁴²⁸, comme nous l'avons dit, elle a eu une grande importance historique⁴²⁹, puisque l'interprétation traditionnelle voit en elle le type fondamental utilisé par saint Thomas. Mais nous avons vu aussi que le sens de la proportionnalité affirmée dans ce passage n'est pas défini avec précision. Tout ce que nous pouvons dire se réduit à ceci : cette analogie est utilisée pour désigner Dieu au moyen d'un concept emprunté à la création.

L'histoire enseigne que l'analogie de proportionnalité avait revêtu avant saint Thomas trois emplois logiques. Elle a servi d'abord à désigner une fonction à partir d'une autre. C'est ainsi que l'on s'est mis à parler de vision intellectuelle par analogie avec la vision corporelle. On l'a employée ensuite pour nommer des éléments concrètement différents, tels que la matière et la forme. Enfin, elle a signifié qu'une même propriété est réalisée proportionnellement à leur nature dans des choses différentes⁴³⁰. Si saint Thomas avait donné un sens nouveau à la proportionnalité, il s'en serait expliqué. Or il ne l'a pas fait. Il a donc repris l'un des sens en usage avant lui. Lequel ?

Ce ne peut être ni le premier ni le second, car la science qui est attribuée analogiquement à Dieu et à l'homme dans le texte

428. *De Ver.*, 2, 11.

429. Cf. *supra*, p. 49.

430. Cf. H. LYTICKENS, *op. cit.*, pp. 324 ss.

n'est ni une relation ni une fonction. Il ne reste que le troisième et la proportionnalité signifie dans ce cas que la science de Dieu est à Dieu ce que la nôtre est à nous.

CONCLUSION. L'UNITÉ DE L'ANALOGIE THOMISTE

L'examen des textes de saint Thomas et la discussion des interprétations traditionnelles nous ont amené à saisir dans leur diversité les différents types de l'analogie thomiste. On peut se demander dans ces conditions si cette diversité ne met pas en cause l'unité de la notion. Peut-on encore parler d'une analogie thomiste et ne conviendrait-il pas plutôt de dire qu'il existe chez notre auteur des analogies diverses ?

Nous ne le pensons pas. Cette unité existe et elle repose fondamentalement sur la ressemblance de la cause et de l'effet. Un bref rappel des caractéristiques de tous les types étudiés va faire apparaître le rôle déterminant de cette ressemblance.

L'analogie d'attribution extrinsèque et l'analogie de la cause désignée à partir du prototype suivent une voie descendante qui consiste simplement à descendre de la cause à l'effet. La première (analogie d'attribution extrinsèque) permet de dire bonne la création à partir de la bonté incréée qui en est la cause⁴³¹. Une telle analogie s'oppose à celle qui serait fondée sur un rapport qui ne serait plus que raison et non cause de la désignation. Selon la conception de saint Thomas, la ressemblance intrinsèque n'est pas niée. Elle est simplement laissée de côté. Cette même analogie donne aussi le moyen de dire vraies les choses, en prenant la vérité dans son sens impropre et secondaire⁴³². Enfin elle est utilisée implicitement quand on appelle bonnes les choses en vertu de leur participation à la bonté divine⁴³³. Dans chacun de ces sens, la ressemblance de la cause et de l'effet est le fondement ontologique de la désignation.

Il en est de même pour l'analogie de l'image désignée à partir du prototype. Elle est fondée sur la ressemblance du monde à Dieu en tant que Dieu est la cause exemplaire du monde⁴³⁴. La notion de participation exprime cette relation particulière⁴³⁵, ce

431. *De Ver.*, 21, 4.

432. *De Ver.*, 1, 4.

433. *De Div. Nom.*, c. II, lect. IV, n. 177.

434. *Cont. Gent.*, III, 97.

435. *ibid.*

qui souligne la parenté des deux types qui suivent une voie descendante. Le premier n'est qu'un cas particulier du second. Cette analogie est définie également par l'imitation. Le monde est un analogue de Dieu parce que le monde imite Dieu. L'analogie par imitation est opposée à l'analogie selon l'antérieur-postérieur à l'intérieur d'un troisième⁴³⁶. Celle-ci est refusée parce qu'elle est impropre à rendre compte de la relation réelle de Dieu et du monde, laquelle est déterminée par la création qui exclut tout troisième terme. L'analogie de l'image désignée à partir du modèle est aussi appelée selon le sens et selon l'être⁴³⁷ et elle est mise alors en contraste d'une part avec l'analogie selon le sens seulement, qui est une autre appellation de l'analogie selon l'antérieur-postérieur à l'intérieur d'un troisième, et d'autre part avec l'analogie selon l'être et non selon le sens, qui est à peu près l'analogie d'inégalité de Cajetan. Chacun des termes employés pour décrire cette analogie fait allusion à la ressemblance de la cause et de l'effet, qu'il s'agisse de participation, d'imitation, ou d'image et de modèle.

Le troisième type d'analogie suit une voie ascendante qui consiste à remonter de l'effet à la cause. Cette démarche est épistémologiquement première. Elle fonde toute possibilité de concevoir Dieu et de parler de lui. La désignation de la cause à partir de l'effet s'appuie sur une proportion qui existe à l'intérieur d'un ordre et elle s'oppose à l'analogie fondée sur un rapport existant à l'intérieur d'un genre⁴³⁸. Dans les textes classiques du *De Potentia* et des deux *Sommes*, elle est appelée analogie de l'un à l'autre et distinguée de l'analogie de deux ou plus à un troisième, laquelle est à rejeter⁴³⁹.

La ressemblance de la cause et de l'effet fait l'unité des trois types énumérés. Parce que la création ressemble à Dieu comme un effet ressemble à sa cause, il est possible de désigner extrinsèquement la création à partir de Dieu, il est possible de désigner le monde comme une image dont Dieu est le modèle, et il est possible enfin de nommer Dieu à partir des réalités créées. Il s'agit chaque fois du même rapport de ressemblance qui est considéré tantôt dans un sens tantôt dans l'autre, suivant que le concept est pris de Dieu ou de la création.

436. *In I Sent.*, Prol. 1, 2, ad 2m. *In I Sent.*, 35, 1, 4; *Cont. Gent.*, I, 32.

437. *In I Sent.*, 19, 5, 2, ad 1m.

438. *In Boeth. de Trin.*, Prooem. 1, 2, ad 3m.

439. *De Pot.*, 7, 7. *Cont. Gent.*, I, 34, *Sum. th.*, I, 13,5.

Une autre preuve de cette unité est donnée par le rôle que joue dans les trois types la distinction entre chose signifiée et mode de signification. Seuls les noms qui admettent l'abstraction de leur mode de signification peuvent être affirmés analogiquement selon l'un ou l'autre de ces types.

L'analogie de proportionnalité propre paraît faire corps étranger dans cette construction. Elle n'est pas fondée directement sur la ressemblance de la cause et de l'effet. Pourtant, bien que moins apparente, son unité avec les autres types est très réelle. Elle repose sur des ressemblances proportionnelles qui sont la conséquence de la ressemblance de la cause et de l'effet. Il est donc possible d'affirmer que l'analogie de proportionnalité est indirectement fondée sur cette ressemblance. Deux constatations viennent le confirmer : l'une concerne l'usage aristotélicien, l'autre l'usage néo-platonicien.

Lorsqu'il établit la possibilité de la vision béatifique, il arrive à saint Thomas de proposer deux solutions. L'une soutient qu'il y a entre le fini et l'infini non une proportion mais une proportionnalité ; la seconde distingue un sens large et un sens étroit de la proportion⁴⁴⁰. Il n'est pas impossible de concevoir qu'au sens large la proportion n'impliquant pas un rapport défini a le même sens que la proportionnalité. Cette hypothèse est confirmée par l'exemple du prince et de la cité comparés au pilote et au navire. Dans un passage du *De Veritate*⁴⁴¹, cet exemple est formulé comme une analogie de proportionnalité et il est pourtant allégué en faveur d'une analogie selon une proportion indéfinie, *unius ad rem aliam*. La proportionnalité qui caractérise les relations entre le sujet et l'objet de la connaissance a donc une signification très proche de celle de l'analogie directe entre Dieu et le monde. Il est équivalent de dire : la connaissance que l'homme a de Dieu est à l'homme ce qu'est à Dieu la connaissance qu'il a de lui-même, ou de dire : l'esprit de l'homme est proportionné à la connaissance de Dieu parce que l'homme imite par la connaissance qu'il a de Dieu la connaissance par laquelle Dieu lui-même se connaît. La première proposition se fonde sur des ressemblances proportionnelles entre Dieu et le

440. In IV Sent., 49, 2, 1, ad 6m. Cf. De Ver., 23, 7, ad 9m, où les solutions sont présentées dans l'ordre inverse.

441. De Ver., 23, 7, ad 9m.

monde. La seconde remonte de l'effet à la cause. La parenté des deux types est ainsi démontrée.

De même, lorsque saint Thomas utilise la proportionnalité à la manière néo-platonicienne pour désigner Dieu au moyen d'un concept analogue emprunté à la création, il distingue l'analogie de proportionnalité propre et l'analogie de proportionnalité métaphorique, et énonce la condition à laquelle est soumise la première. Seuls peuvent entrer dans une proportionnalité propre les noms dont la définition ne contient ni défaut ni privation et dont l'être ne dépend pas de la matière⁴⁴². C'est faire intervenir sans la nommer la différence entre chose signifiée et mode de signification. Ici comme ailleurs, les noms qui peuvent désigner Dieu au sens propre sont uniquement ceux qui sont susceptibles de subir l'abstraction de leur mode de signification. Tous les modes de l'analogie étant soumis à la même condition, l'unité de la notion est une fois de plus prouvée.

Un tableau donné en appendice résume les résultats obtenus par cette enquête. Il montre comment sont résolues toutes les difficultés soulevées par les textes. Elles se concilient de la manière suivante :

L'analogie selon l'antérieur-postérieur est niée entre Dieu et le monde lorsqu'elle est conçue à l'intérieur d'un troisième ; elle est affirmée dans le cas contraire.

L'analogie de l'un à l'autre est refusée lorsqu'elle implique un rapport défini, parce qu'elle ne respecte pas l'ineffabilité divine. Elle est admise lorsqu'on la comprend comme une relation indéfinie, Dieu étant au-dessus de tout ce que nous pouvons dire et concevoir de lui.

La même distinction permet de comprendre pourquoi la condition d'après laquelle l'un des termes de l'analogie doit être compris dans la définition de l'autre est tantôt acceptée, tantôt refusée.

La proportionnalité enfin ne s'oppose pas à la relation de l'un à l'autre en général ; elle ne s'y oppose que dans la mesure où cette dernière est comprise selon un rapport défini limitant Dieu.

Ce résultat n'a rien de très surprenant. Comment les textes pourraient-ils être inconciliables, alors qu'ils décrivent tous une seule et même chose, la relation du monde à Dieu, qui est la

442. *De Ver.*, 2, 11.

cause de cet effet ? La multiplicité des modes envisagés tient à la faiblesse de notre esprit qui est incapable d'embrasser dans une seule démarche toute la richesse d'une relation dont Dieu dans sa simplicité est l'un des termes. Saint Thomas nous apparaît comme un esprit très respectueux du mystère divin, au moment même où il pousse le plus loin possible l'analyse de la capacité humaine relative à la connaissance de Dieu.

En conclusion, considérée au niveau des concepts, c'est-à-dire de la logique, l'analogie autorise saint Thomas à parler de Dieu en évitant aussi bien l'univocité que l'équivocité. Mais la logique n'est pas seule en cause. Métaphysiquement, l'analogie exerce deux fonctions ; d'un côté elle unit et de l'autre elle sépare. Le monde étant un effet de Dieu, et toute cause produisant un effet qui lui ressemble, le monde est relié à Dieu par un rapport de ressemblance. Voilà pour l'unité. Et voici pour la séparation : étant un effet de Dieu, le monde est causé dans son existence même. Dieu et le monde n'ont aucune commune mesure et c'est pourquoi ils sont compossibles. La création du monde n'a rien ajouté à Dieu et son anéantissement ne l'amoindrirait nullement.

Les deux aspects complémentaires de l'analogie doivent être maintenus avec une égale rigueur. Si l'on néglige la ressemblance, Dieu devient étranger à la créature, qui ne peut plus le connaître et dont il ne peut plus se soucier. Si au contraire on exagère l'unité, le danger est tout aussi grand. Dieu et le monde ne sont plus distingués avec assez de netteté. L'homme peut acquérir une connaissance immédiate et directe de la Divinité. La révélation est inutile et le salut n'est plus nécessaire. A la limite, on arrive au panthéisme qui confond Dieu et son œuvre. L'analogie permet de tenir le milieu entre ces deux erreurs extrêmes et nous avons vu saint Thomas constamment préoccupé de maintenir une analogie juste suffisante pour rendre compte de la relation entre Dieu et le monde sans que soit compromise la transcendance divine.

CHAPITRE III

KARL BARTH ET L'ANALOGIE

1. L'EVOLUTION DE KARL BARTH¹

Le lecteur désireux de connaître la doctrine de Barth sur le rôle que joue l'analogie dans la connaissance de Dieu se trouve en présence de plusieurs difficultés.

D'abord, Barth s'exprime dans un langage très personnel. Sa démarche est originale et il n'est souvent pas aisé de discerner exactement ce qu'il veut dire. C'est pourtant à lui, et à lui seul, qu'il convient de demander la clef qui donne l'accès à son œuvre. Il faut donc oublier pour le moment tout ce qui a été dit précédemment de la doctrine thomiste de l'analogie et chercher à comprendre Barth pour lui-même.

Ensuite, cette recherche est compliquée par le fait de l'extrême mobilité de la pensée barthienne. L'auteur n'a pas cessé d'évoluer². Primitivement adepte fervent du protestantisme libéral, disciple de Wilhelm Herrmann et lecteur assidu de Schleiermacher pendant dix ou douze ans, socialiste chrétien durant ses premières années de pastorat à Safenwil, il se tourne par la suite vers l'eschatologie lorsque la guerre lui ouvre les yeux sur l'in-

1. Nous écrivons pour des lecteurs de langue française. Les références que nous donnons renvoient en premier lieu à la traduction française des œuvres de Barth, lorsqu'elle existe, et ensuite seulement au texte allemand original. La référence à ce dernier est précédée du sigle T.A. (texte allemand). Lorsque la note ne comporte qu'une seule indication, il s'agit du T.A. La traduction française n'existe pas ou n'a pas pu être consultée. En général, nous ne nous écartons pas des traductions parues. Nous faisons une exception seulement lorsqu'il s'agit de faire ressortir une nuance particulière de la pensée de Barth ou de corriger une erreur. Quand un passage du T.A. a une valeur technique ou est singulièrement expressif, il figure entre parenthèses dans le texte ou en note ; mais il est toujours précédé de sa traduction. Il n'est donc pas nécessaire de pratiquer l'allemand pour suivre l'exposé.

2. L'évolution de Karl Barth a été mise en lumière par H. BOUILLARD, *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, 1957.

suffisance de sa foi libérale et l'erreur de son espérance socialiste. C'est à ce moment que paraît le *Römerbrief*³, important commentaire à l'Épître aux Romains, dont la seconde édition marque l'avènement de la théologie de la crise. Devenu professeur, Barth centre sa théologie non plus sur la crise du temps et de l'éternité dans la résurrection, mais dans l'événement qui les lie dans l'incarnation. A partir de 1929, il s'affranchit de tout fondement emprunté à une philosophie autonome de l'existence ou à une anthropologie générale. Reprenant la méthode anselmienne telle qu'il la comprend, il écrit le premier volume de la *Dogmatique* (*Kirchliche Dogmatik*) en se référant exclusivement à l'événement toujours libre et contingent de la révélation et de la foi. C'est dans l'avant-propos de ce volume que se trouve la phrase fameuse sur l'analogie de l'être : « Je tiens l'*analogia entis* pour une invention de l'Antichrist⁴. » L'auteur rejette radicalement toute théologie naturelle. Les années 35-38 marquent un nouveau tournant. Barth saisit mieux le sens plénier de l'incarnation, qui comprend aussi l'assomption de la nature humaine. L'Eglise revêt un sens plus positif. L'action divine, sans cesser d'être transcendante, s'incarne dans une continuité humaine. Le chrétien n'a pas à se retirer du monde, mais à y prendre des responsabilités définies selon « l'analogie de la foi ». Dieu n'est plus avant tout celui qui juge, mais celui qui fait grâce. Le péché, impuissant contre lui, n'anéantit ni son dessein ni son œuvre. Même altérée depuis la chute, la nature humaine reste bonne. Elle est toujours destinée à la communion avec Dieu et reste image de Dieu. Certes, il en est ainsi par la grâce divine et non par la capacité de l'homme. Mais l'œuvre de Dieu est réelle. L'incarnation a conféré à notre nature une dignité véritable.

La doctrine de la création contenue dans la *Dogmatique* nous montre un Karl Barth mettant en valeur d'une manière originale une ligne de la théologie ancienne et médiévale généralement méconnue par les protestants. Le théologien revient à une conception plus optimiste de l'existence, mais cet optimisme est fondé autrement qu'on ne l'établissait autrefois. Le monde est bon non parce qu'il est un effet de Dieu, mais parce que dans la résurrection de Jésus-Christ, la lumière divine a remporté la victoire sur la face d'ombre que comporte la création. Ce dernier

3. K. BARTH, *Der Römerbrief*, Berne, 1919, 1^{re} éd. Munich, 1922, 2^e éd.

4. *Dog.*, I/1^{er}, p. XII. TA I/1, p. VIII. Cf. *supra*, p. 13.

état de sa pensée a désorienté nombre de ceux qui suivaient Barth. Le fait est significatif mais regrettable. Barth attirait l'attention sur un aspect de la pensée chrétienne qu'il est nécessaire de rappeler aujourd'hui. Sans doute était-il d'autant plus difficile de discerner la portée de ses affirmations nouvelles que jamais l'auteur n'est revenu sur la condamnation portée sur la théologie naturelle et l'analogie de l'être. Et il ne l'a pas fait parce qu'il n'a pas cru devoir le faire. La méthode qui est la sienne, à ce qu'il en paraît à la lecture de son œuvre, consiste à affirmer successivement des propositions qui, mises en système, s'excluraient. En opposant ces différentes phases, on pourrait écrire une histoire des variations de la pensée barthienne qui serait fidèle matériellement aux multiples textes que nous possédons ; mais ce serait trahir l'intention fondamentale qui anime toute l'œuvre et lui donne son unité. Cette intention est la même depuis longtemps : la Parole que Dieu adresse à l'homme par l'Écriture sainte et qui fonde la prédication et l'Eglise, est la source et la norme de la théologie et de la vie chrétiennes.

Il reste que si l'on peut noter la persistance de certains thèmes du *Römerbrief* jusqu'à la *Dogmatique*, ceux-ci sont nuancés et assouplis. D'autre part, des aperçus simplement amorcés dans la première œuvre ont reçu par la suite un développement considérable. La question se pose donc : quand on veut connaître la pensée de Barth sur un point particulier, aux textes de quelle époque faut-il recourir ? La réponse ne peut faire de doute. Il est impossible de s'en tenir aux étapes de sa pensée que Karl Barth lui-même dit avoir dépassées. Pour étudier la doctrine barthienne du rôle de l'analogie dans la connaissance de Dieu, il sera nécessaire de rechercher ce qui est dit à ce sujet au chapitre V de la *Doctrina de Dieu*, intitulé « La connaissance de Dieu », principalement au paragraphe 27, consacré aux limites de cette connaissance. Mais ce texte, source la plus importante de l'exposé qui va suivre, date de 1940. Bien qu'il n'ait jamais été renié, il ne saurait suffire à établir la pensée ultime de Barth sur l'analogie. Il sera par conséquent utile de compléter notre information par un examen de passages plus récents. Nous ne pouvons négliger les développements que contient le tome III/2 (1948) sur l'analogie à propos de l'anthropologie. Ce dernier volume traite de la doctrine de l'homme, alors que notre étude porte sur la connaissance de Dieu par l'homme ; mais on ne peut faire abstraction du sujet connaissant lorsque l'objet connu est Dieu.

2. L'ANALOGIE BARTHIENNE

Karl Barth, en raison même de la position qu'il adopte à l'égard de la révélation et de la foi qu'elle réclame, ne peut pas plus qu'aucun théologien se passer de la notion d'analogie. Mais celle qu'il admet ne sera pas celle du catholicisme romain. « Nous n'opposons pas à la doctrine catholique de l'*analogia entis* une négation du concept d'analogie. Nous disons que l'analogie en question n'est pas une *analogia entis*, mais selon Ro. 12,6 une 'analogie de la foi' (*analogia fidei*, ἀναλογία τῆς πίστεως); c'est-à-dire ce qui correspond à l'objet connu dans l'acte de connaître, à la Parole de Dieu dans la parole humaine pensée et dite, ce qui distingue de toute fausse prophétie la prophétie chrétienne, prononcée dans la foi⁵. » L'analogie de l'être et l'analogie de la foi expriment deux phénomènes absolument différents. La première est un principe métaphysique qui domine toute la théologie catholique. « Przywara nous éclaire définitivement... quand il écrit : 'L'*analogia entis* du catholicisme nous permet de concevoir le monde comme un tout, vraiment humanisé, qui inclut le corps et l'esprit, la collectivité et l'individu, en tant que ces réalités sont « ouvertes » à Dieu'. A partir de cette *analogia entis*, la créature peut contempler Dieu dans sa réalité incomparable, grâce à une analogie qui dépasse toutes les analogies, et acquérir ainsi une disponibilité divine qui culmine dans l'attitude de Marie : Je suis la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole ! »⁶.

La pensée de la *Dogmatique* est déterminée fondamentalement par une analogie d'un tout autre ordre. L'analogie de la foi est un principe théologique. Barth accorde une similitude, une conformité entre Dieu et l'homme, mais il précise aussitôt : « Ce n'est pas un 'être' que la créature aurait en commun avec son Créateur, malgré toute leur dissemblance, mais bien un 'faire' inaccessible à la pure théorie, c'est la décision humaine dans la foi qui, malgré toute dissemblance, est semblable à la décision de Dieu dans la grâce. Il ne doit être question de rien de plus que d'une analogie ou similitude. Et il faut insister, comme d'ail-

5. *Dog.*, I/1*, p. 236. T.A. I/1, p. 257.

6. *Dog.*, I/2*, pp. 133-134. T.A. I/2, p. 158. K. Barth renvoie à Erich PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1926, p. 53.

leurs le fait la doctrine catholique de l'*analogia entis*, sur le fait qu'il ne s'agit d'une similitude qu'en dépit d'une profonde dissemblance⁷. » L'homme naturel n'est pas ouvert mais fermé à Dieu, c'est pourquoi « il n'y a pas d'*analogia entis*, il n'y a qu'une *analogia fidei* »⁸. C'est là pour Barth le fait important, qui crée entre les deux analogies une opposition insurmontable. L'analogie de l'être et l'analogie de la foi ne sont pas deux espèces particulières d'un même genre ; le génitif qui les détermine grammaticalement est constitutif, si bien qu'une même théologie ne peut les utiliser l'une et l'autre. Elle ne pourra se servir que de l'une, à l'exclusion de l'autre. En adoptant l'analogie de la foi, Barth veut dégager la connaissance de Dieu que permet l'analogie de tout lien avec la théologie naturelle et la concevoir uniquement en fonction de la révélation. Il semble même que l'analogie de la foi ait donné à Barth l'instrument dont il avait besoin pour exprimer adéquatement la pensée que contenait la première édition du *Römerbrief*. Mais cette notion délicate, qui joue un rôle important dans sa théologie depuis la parution du *Fides quaerens intellectum*⁹ en 1931, n'a jamais été l'objet de sa part d'un exposé systématique. Les réflexions de l'auteur sur le sujet sont éparses dans les nombreux volumes de la *Dogmatique* et c'est là qu'il faut aller les chercher pour les rassembler et les exposer dans une synthèse cohérente qui pourrait constituer un court traité de la méthode barthienne¹⁰.

Pour Barth, le recours à l'analogie est inévitable (*unvermeidlich*)¹¹. Il le démontre dans un développement de forme synthétique qui est peu dans sa manière et que l'on trouve au paragraphe 27 de la *Dogmatique*, sous ce titre : *Les limites de la connaissance de Dieu*¹². Lorsqu'il s'agit du langage théologique, il est également impossible de s'en tenir à l'univocité et à l'équivocité, respectivement appelées équivalence et non-équivalence. L'analogie est donc inévitable, autrement dit nécessaire.

7. *Dog.*, I/1*, p. 231. T.A. I/1, p. 252.

8. *Dog.*, I/1**, p. 131. T.A. I/1, pp. 459-460.

9. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*. Munich 1931. La traduction française a paru sous ce titre : *La preuve de l'existence de Dieu*, Neuchâtel et Paris, 1958.

10. Ce travail a été esquissé par le P. B. MONDIN, *La dottrina dell'analogia in K. Barth*, *Divus Thomas*, 62 (1959), pp. 168-182. Notre exposé suit le plan de cet article et en développe certains points.

11. Cf. *Dog.*, II/1*, p. 228. T.A. II/1, p. 254.

12. *Dog.*, II/1*, pp. 179 et ss. T.A. II/1, pp. 200 et ss.

« Lorsque nous appliquons tel terme tantôt à la créature, tantôt à Dieu, faut-il comprendre que, dans les deux cas, il y a équivalence de sens et de contenu ? Nous savons ou nous croyons savoir ce que nous disons quand nous parlons d'être, d'esprit, de souveraineté, de création, de rédemption, de justice, de bonté, etc., à propos de la créature. Nous savons ou nous croyons savoir à quoi correspondent, dans le cadre du monde créé, des termes tels que : oreille, œil, bouche, bras, main, amour, colère, miséricorde, patience, etc. Est-ce que tous ces vocables ont le même sens lorsque nous les appliquons à Dieu ?... Cela est exclu ! Il n'est pas question de chercher la véracité de notre connaissance de Dieu dans une équivalence et une identité de ce genre, à moins de nier l'incognito de Dieu ou d'oublier que sa révélation signifie à la fois voilement et dévoilement. S'il y avait équivalence ou identité entre notre connaître et son objet, cela signifierait, ou bien que Dieu a cessé d'être Dieu et n'est plus qu'une créature ; ou, inversement, que l'homme en vertu de son propre pouvoir, est devenu lui-même un Dieu ¹³ ! » L'univocité a donc pour effet ou bien de rabaisser Dieu au niveau de la créature ou bien de diviniser l'homme.

L'équivocité n'offre pas moins d'inconvénient. « Faut-il dès lors passer à l'autre extrême et dire que, lorsque nous appliquons tel terme, tantôt à la créature, et tantôt à Dieu, il y a non-équivalence de sens et de contenu ? Autrement dit, est-ce que des concepts tels que : être, esprit, souveraineté, création, rédemption, justice, sagesse, bonté, etc., ou des notions plus concrètes comme : oreille, œil, bouche, bras, main, amour, colère, miséricorde, patience, etc. - ont une signification totalement différente, selon que nous les appliquons à Dieu ou à la créature ? Dans ce cas, que l'on prenne bien garde à ce que pourrait signifier une pareille assertion ! Elle pourrait être l'indication que nous avons fait bon marché du respect et de l'émerveillement qui caractérisent toute véritable connaissance de Dieu, et que nous sommes ainsi en train de renier la grâce. De toute manière, parler ici de non-équivalence voudrait dire qu'en fait nous ne connaissons pas Dieu. Car, si nous le connaissons, c'est avec les moyens dont nous disposons ; autrement, nous ne le connaissons pas du tout. Que nous le connaissions veut dire qu'avec nos représentations, notions et paroles humaines, nous ne découvrons ni n'exprimons une réalité

13. *Dog.*, II/1*, p. 227. T.A. II/1, p. 253.

radicalement différente de lui, mais qu'avec ces moyens, les seuls qui soient à notre disposition, nous le désignons lui-même, oui lui-même ! Sinon, il ne pourrait pas être question de parler de la véracité de notre connaissance. En conséquence, il faudrait admettre que la relation qui s'institue entre Dieu et nous est purement négative, et renoncer à croire qu'il y a communion réelle entre le sujet connaissant et son objet, entre l'homme et Dieu. La révélation resterait pur voilement, c'est-à-dire qu'elle ne devrait plus être comprise comme une révélation ¹⁴. » L'équivocité rend impossible la connaissance de Dieu. Comment sortir de l'impasse ?

« L'ancienne théologie a essayé de résoudre la difficulté en recourant à la notion d'analogie pour caractériser la communion qui s'établit entre le sujet connaissant et son objet ; par là, elle est parvenue à éviter et à écarter à la fois la thèse de l'équivalence et celle de la non-équivalence, tout en mettant en lumière les éléments de vérité qu'elles contiennent l'une et l'autre. Et c'est pourquoi il y a lieu de reprendre cette notion qui, en l'occurrence, se révèle adéquate ¹⁵. » La nécessité de l'analogie ayant été ainsi démontrée, la définition suit immédiatement. « 'Analogie' signifie, par opposition à équivalence et à non-équivalence, à identité et non-identité : ressemblance, similitude, correspondance et concordance partielles, entre deux ou plusieurs grandeurs différentes ¹⁶. »

Jusqu'ici l'argumentation de Barth est parfaitement claire. Il constate que pour parler de Dieu, nous utilisons les mêmes mots que pour parler de la créature. Nous croyons savoir ce que signifient ces mots non seulement quand nous les appliquons à la créature, mais aussi quand nous les appliquons à Dieu. Cette situation ne peut s'accommoder ni de l'univocité, parce que l'égalité que suppose l'univocité n'existe pas entre l'homme et Dieu, ni de l'équivocité, parce que la disparité que suppose l'équivocité rend impossible toute connaissance de Dieu. Or nous parlons de Dieu, ce qui montre que nous le connaissons. La conclusion s'impose donc : l'analogie est la seule méthode possible en théologie. Elle est à la fois légitime et nécessaire.

Mais voici que Barth se préoccupe subitement d'apporter une

14. *ibid.*, pp. 227-228. T.A. pp. 253-254.

15. *ibid.*, p. 228. T.A. p. 254.

16. *ibid.*

précision dont la portée exacte doit être bien saisie. Il rappelle tout d'abord que le fait d'accepter une analogie ne doit pas signifier le retour à la théologie naturelle et à l'analogie de l'être. « Il est vrai que la notion en question a été 'aliénée' par l'application qu'on en a fait en théologie naturelle... Il faudra donc la redéfinir en tenant compte de cette aliénation. Mais nous ne pouvons pas éviter de l'utiliser ici ¹⁷. » Or le recours à l'analogie est inévitable non en vertu d'un choix humain, mais parce qu'il est imposé par Dieu. « Les notions d'équivalence, de non-équivalence et d'analogie sont, au même degré, des notions humaines qui à ce titre, sont inadéquates : en les utilisant, nous ne parvenons pas à exprimer comme nous le devrions la relation instituée entre Dieu et sa créature. Et cependant, nous devons choisir : nous devons laisser de côté les notions d'équivalence et de non-équivalence, pour leur préférer celle d'analogie. De quel droit ? Du point de vue strictement verbal (*rein auf die Worte als solche gesehen*), ces termes se prêtent aussi peu l'un que l'autre à l'usage que nous voulons en faire. Ils présupposent chacun la coexistence de grandeurs comparables. C'est à partir de cette présupposition seulement que nous pouvons qualifier ces grandeurs d'équivalentes, de non équivalentes ou d'analogues. Qu'advient-il dès lors s'il existe en fait une relation entre l'être de Dieu et nos paroles humaines... ? Ne sommes-nous pas d'emblée obligés de recourir à l'un ou à l'autre des trois termes indiqués plus haut... ¹⁸ ? » Malgré tout Dieu se présente à nous dans la révélation comme une grandeur comparable. Les notions d'équivalence et de non-équivalence sont impropres à désigner la relation instituée par la révélation et sont par conséquent exclues. « Et c'est pourquoi, toujours pressés par la révélation, nous sommes acculés à opter pour le terme d'analogie, bien qu'en soi il n'ait pas plus de pouvoir que les autres et bien que, dans des contextes différents (lorsqu'il s'agit, par exemple, de définir la relation entre Dieu et le Christ) il s'avère totalement impropre. Le terme en question n'est donc pas correct en soi, il le devient... Par là, nous ne divinisons ni l'homme, ni son langage. En effet, nous ne mettons pas notre confiance en nous-mêmes, ni dans nos paroles, qui restent en elles-mêmes toujours inadéquates. Nous mettons notre confiance en Dieu, c'est-à-dire en sa révélation, qui envahit

17. *ibid.*

18. *ibid.*, p. 229. T.A. p. 255.

notre propre domaine et confère leur véracité à nos paroles. C'est à cause de la révélation que nous ne sommes pas condamnés à tourner en rond dans l'athéisme et l'impiété, quand nous parlons de Dieu ¹⁹. »

La démarche de Barth dans ce passage oppose le pouvoir que possèdent les mots en eux-mêmes et le mouvement de la révélation. Autrement dit, l'analogie qui existe entre Dieu et le monde et que nous ne connaissons que par la révélation, est elle-même à comprendre analogiquement et non univoquement. Elle est différente de toutes les analogies que nous pouvons découvrir par nous-mêmes et reçoit de la révélation son contenu spécifique. Ainsi s'expliquent les passages de la Dogmatique où Barth nie l'analogie ²⁰. Il la nie dans la mesure où elle signifierait une tentative humaine d'atteindre Dieu. L'analogie barthienne veut donc être une notion strictement théologique ne se fondant sur aucune philosophie, et c'est de ce point de vue strictement théologique qu'il faut la considérer pour lui rendre justice.

Le peu que nous venons de dire montre que chez Barth l'analogie apparaît sous deux aspects qui doivent être distingués. L'analogie permet de parler de Dieu (par grâce), ce qui prouve que (par grâce) elle nous permet de le connaître. D'un côté elle est une manière de parler, de l'autre un moyen de connaître. Ces deux questions surgissent immédiatement : qu'est-ce que parler analogiquement de Dieu ? Qu'est-ce que le connaître analogiquement ? La réponse à la première nous sera donnée par l'examen des différents sens que le terme d'analogie revêt sous la plume du théologien bâlois. Nous aurons à rechercher ensuite ce qui établit la légitimité de la démarche qui consiste à employer le langage humain pour parler de Dieu.

La réponse à la deuxième question nous conduira à examiner l'enseignement de Barth sur la possibilité que nous avons de former des concepts analogiques de Dieu.

Une troisième question se posera à ce moment : sur quel fondement ontologique repose la doctrine barthienne de l'analogie au plan du langage et à celui de la connaissance ?

Trois sections du présent paragraphe vont reprendre ces

19. *ibid.*

20. *Dog.*, I/1*, p. 109 : « ... ce fait qui bouleverse toute analogie, à savoir que dans la révélation, il s'agit de Jésus-Christ » (T.A. I/1, p. 116) ; *ibid.*, p. 112 : « Ce *Deus dixit* qui n'a pas d'analogie, c'est la révélation dont témoigne la Bible. » (T.A. I/1, p. 119.)

points. La première sera consacrée à l'analogie en tant que manière de parler de Dieu ; la seconde, à l'analogie en tant que manière de connaître Dieu ; la troisième, à l'analogie comme manière d'être de Dieu et du monde.

A) L'ANALOGIE ET LE PROBLÈME DU LANGAGE

Barth fait un très large emploi de l'analogie. Après ce qui vient d'être dit de l'impossibilité où nous sommes de nous passer de cette notion, le fait n'aurait pas besoin d'être relevé si cet usage ne débordait en vérité ce que l'auteur lui-même légitime lorsqu'il aborde ce sujet. Pour le montrer²¹, nous transcrivons ici un bref passage de la *Dogmatique* :

« La Parole de Dieu est en premier lieu 'intellectuelle' (*geistig*), et ensuite, et par cela même, sans que ce caractère soit en rien diminué, elle est aussi un phénomène corporel et naturel. C'est ce que nous entendons principalement lorsque, songeant aux formes sous lesquelles elle nous parvient, nous appelons la Parole un langage de Dieu. Un langage, fût-ce le langage de Dieu, c'est la forme dans laquelle une raison se communique à une autre raison, une personne à une autre personne. Ici la raison divine à la raison humaine, la personne de Dieu à la personne de l'homme. Nous voici devant un phénomène totalement incompréhensible mais qui trouve son analogie tout d'abord dans un phénomène intellectuel, et non corporel ou naturel. La Parole de Dieu n'est pas un phénomène irrationnel mais rationnel... La rencontre de Dieu et de l'homme, selon ce que nous en connaissons dans l'Eglise, s'opère surtout dans la sphère de la *ratio*²². »

Dans ce bref passage, Barth fait usage de l'analogie de trois manières différentes : d'abord, la Parole de Dieu étant une notion analogique, il emploie l'analogie d'attribution, sur la nécessité de laquelle nous l'avons entendu s'exprimer. Ensuite, il emploie l'analogie comme mode de raisonnement : la parole de Dieu est intellectuelle parce que le langage - fût-ce celui de Dieu - est la forme dans laquelle une raison se communique à une autre raison. Enfin, l'analogie est utilisée à titre d'exemple et d'illus-

21. Nous empruntons cette remarque et cet exemple à l'*art. cit.* de MONDIN, p. 171.

22. *Dog.*, I/1*, pp. 130-131. T.A. I/1, p. 139.

tration : le phénomène devant lequel nous nous trouvons est totalement incompréhensible, mais il trouve son analogie dans un phénomène intellectuel. Or nulle part, Barth ne traite de l'analogie comme mode de raisonnement ou d'illustration. Il s'en occupe uniquement dans la mesure où elle est un mode de parler, de connaître ou d'être. Notre propos étant de reproduire l'enseignement théorique qui nous est donné, nous négligeons présentement l'usage pratique qui est fait de l'analogie.

Barth connaît la terminologie traditionnelle relative aux différents modes de l'analogie : analogie de proportionnalité, analogie d'inégalité, d'attribution intrinsèque ou extrinsèque. Il lui arrive aussi de citer des analogies d'un tout autre ordre ; nous avons déjà rencontré l'analogie de l'être et l'analogie de la foi²³, et puisque nous examinons son vocabulaire, mentionnons encore l'analogie de relation (*analogia relationis*)²⁴, l'analogie d'opération (*analogia operationis*)²⁵, l'analogie de la révélation (*analogia revelationis*)²⁶, l'analogie de la grâce (*analogia gratiae*)²⁷, l'analogie de nature (*analogia naturae*)²⁸. Ces analogies ne sont pas des modes d'attribution, mais des modes d'être et c'est pourquoi nous les examinerons plus loin, lorsque nous étudierons l'aspect ontologique de l'analogie²⁹.

Parmi les différents types traditionnels de l'analogie, quels sont ceux qui sont admis par Karl Barth ? Il répond indirectement à cette question lorsqu'il compare sa position à celle de Quenstedt³⁰, théologien luthérien du XVII^e siècle en qui il voit « l'odis-

23. Cf. *supra*, pp. 142-143.

24. *Dog.*, III/1, pp. 208-209. T.A. III/1, p. 219 ; III/2*, pp. 238 et ss., 350. T.A. III/2, pp. 262 et ss., 391. Cf. *infra*, pp. 188-189 et 198.

25. *Dog.*, III/3*, p. 100. T.A. III/3, p. 116.

26. *Dog.*, III/3*, p. 51. T.A. III/3, p. 59. Cf. *infra*, p. 180.

27. *Dog.*, II/1*, 245. T.A. II/1, p. 275.

28. *Dog.*, III/3*, p. 100. T.A. III/3, p. 116. Cf. *infra*, p. 195. Le P. MONDIN (*art. cit.*, p. 171) cite une *analogia adorationis* et *orationis* qui ne paraît pas se trouver littéralement chez Barth. L'expression apparaît sous la plume de HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1951, p. 177. Il s'agit, selon cet auteur, de l'analogie la plus haute que conçoive Barth, mais sans la décrire directement comme telle. HORST GEORG POEHLMANN, *Analogia entis oder Analogia fidei?*, Göttingue, 1965, pp. 99-100 consacre un alinéa à la prière sans laquelle il ne peut y avoir de véritable analogie. Que l'on pense aussi à ce que dit Barth de « la relation, nécessaire pour Anselme, entre la théologie et la prière » dans *La preuve de l'existence de Dieu*, p. 32 (T.A. p. 31).

29. Cf. *infra*, pp. 186 ss. et 286 s.

30. A. QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*, 1685, I, c. 8, sect. 2, q. 1.

cutable compilateur de l'ancienne théologie d'inspiration protestante en ce qui concerne les problèmes communs aux différentes écoles confessionnelles »³¹. Cette comparaison est pour lui l'occasion de passer en revue les différents types tels que les présente un des auteurs qui résument le mieux les résultats des recherches antérieures.

« En quel sens, demande Quenstedt, certains termes tels que : *essentia, substantia, spiritus, bonitas, sapientia, justitia*, peuvent-ils être appliqués à la fois à Dieu et à la créature raisonnable ? De quel droit les utilise-t-on pour désigner deux réalités totalement différentes ? Il donne lui aussi une réponse qui comprend trois éléments : *essentia, substantia, spiritus et consequenter reliqua attributa, quae Deo et creaturis simul tribuuntur, de Deo et creaturis rationalibus non συνωνύμως, univoce, nec ὁμονύμως, aequivoce, sed ἀναλόγως, analogice, praedicantur*³². » Ayant ainsi opté pour l'analogie, Quenstedt « explique que l'analogie entre Dieu et nous n'est pas une *analogia inaequalitatis* : elle n'est pas du type de similitude que l'on peut observer entre les *species* d'un même *genus* (où l'on distingue différents degrés de perfection, etc.). Mais il ne s'agit pas non plus d'une *analogia proportionalitatis*, c'est-à-dire de la concordance entre un certain nombre seulement de qualités propres à deux objets. Il s'agit d'une *analogia attributionis*, soit : d'une ressemblance entre deux objets dont la nature est telle que ce qui leur est commun se trouve d'abord et originellement chez l'un d'eux, et ensuite seulement chez l'autre, lequel dépend entièrement du premier. Chez le premier, l'analogie est dite *analogans*, et chez le second *analogata*. Tel est le genre de similitude qui existe entre Dieu et l'homme, et à partir de laquelle ces deux grandeurs peuvent être exprimées par un même concept. Mais Quenstedt entend être encore plus exact : il précise qu'entre Dieu et l'homme, il n'y a pas seulement une *analogia attributionis extrinsecae* ; il veut dire par là que l'analogie de l'*analogatum*, c'est-à-dire de la créature, ne doit pas être considérée comme un attribut purement externe, découlant de la relation avec l'*analogans*, c'est-à-dire avec Dieu, et que seul

31. *Dog.*, II/1*, p. 240. T.A. II/1, p. 269.

32. *ibid.*, p. 239. T.A. p. 267. Traduction du texte de Quenstedt : « Les mots : essence, substance, esprit, et tous ceux que l'on peut attribuer à la fois à Dieu et aux créatures, ne sont affirmés de Dieu et des créatures rationnelles ni dans le même sens, univoquement, ni dans un sens différent, équivoquement, mais dans un sens semblable, analogiquement ».

ce dernier posséderait en propre l'analogie interne. Non, l'analogie dont notre auteur se fait le défenseur est une *analogia attributionis intrinsecae* : autrement dit, elle est interne à l'*analogatum* comme à l'*analogans*, elle appartient en propre (propre) à la créature comme au Créateur, bien que, chez la première, elle n'existe que secondairement (*δευτέρας*) et *per dependentiam*³³. »

Telle est, selon Barth, la position de Quenstedt, au moins pour l'essentiel, et il se demande : Avoos-ous dit la même chose ? Il vaut la peine, du point de vue historique de se poser la question. Il énumère pour commencer les ressemblances entre la doctrine de Quenstedt et la sienne : « Soulignons d'abord les points qui nous sont communs : pour exposer la concordance qui existe entre nos paroles humaines et l'être de Dieu, nous avons dû écarter, tout comme Quenstedt le fait, les concepts d'équivalence et de non-équivalence ; avec lui, nous avons dû choisir la notion d'analogie, définie comme une *analogia attributionis*. Et, en parlant à ce propos d'une 'correspondance et d'une concordance partielles', nous avons également abouti à la conclusion qu'il ne pouvait être question de voir, dans la relation instituée entre Dieu et la créature, une *analogia inaequalitatis* ou *proportionalitatis* que l'on pourrait définir quantitativement. A notre tour, enfin, nous avons établi que s'il y a analogie entre Dieu et nous, elle consiste dans une *attributio* ou, si l'on veut, dans un rapport dont les termes sont un *analogans* et un *analogatum*³⁴. » Mais, remarque K. Barth, quand deux individus s'accordent pour dire la même chose, ils n'expriment jamais cependant tout à fait la même chose ; aussi ne peut-il s'empêcher de poser la question suivante : « la notion d'analogie, au sens d'*analogia attributionis*, ne doit-elle pas être conçue comme s'appliquant exclusivement à Dieu et à la créature ? et, dans ce cas, ne prend-elle pas une signification infiniment plus riche qu'il ne semble au premier abord³⁵ ? » Pour lui, la réponse ne peut faire de doute : la notion d'analogie acquiert une portée toute nouvelle et absolument singulière par le fait qu'elle est utilisée pour désigner la possibilité d'une connaissance entre Dieu et nous. Elle a perdu son sens général pour devenir un concept uniquement théologique. Or Quenstedt ne dit pas un mot de cette singularité. A cette première différence s'en ajoute une seconde ; le théologien luthé-

33. *ibid.*, p. 240. T.A. pp. 268-269.

34. *ibid.*, p. 240. T.A. p. 269.

35. *ibid.*

rien, en définissant l'attribution comme une attribution intrinsèque, démontre qu'il ne se préoccupe guère de la grâce de la révélation. « S'il l'avait fait, si, comme luthérien, il avait réellement tenu compte de la doctrine (luthérienne !) de la justification du pécheur par la foi seule, il ne fait nul doute qu'il aurait dû » (nous nous écartons ici de la traduction de Ryser) « parler d'une *attributio extrinseca*, c'est-à-dire enseigner que l'analogie est appliquée à l'*analogatum*, non pas simplement *per habitudinem*, mais qu'elle est efficace et vraie *in habitudine*, dans la relation de l'*analogatum* à l'*analogans* (Dieu) ; qu'en un mot elle n'existe que dans cette relation et non pas comme une qualité inhérente (*proprie*) à la créature telle quelle »³⁶. Et Barth reproche à Quenstedt de n'avoir pas tenu compte de la doctrine de la justification par la foi lorsqu'il a traité le problème de la connaissance de Dieu. « Sans la moindre hésitation ni réserve, il marche la main dans la main avec Thomas d'Aquin, attribuant à la créature comme au Créateur un *proprium* d'analogie³⁷. » Il en résulte une orientation toute différente des deux doctrines : utilisant les mêmes mots, elles exposent quelque chose d'assez différent. Ainsi, chez Quenstedt, « le rejet de la théorie de l'équivalence et de la non-équivalence prend un autre sens que chez nous. Pour nous - dit Barth - le rejet de la thèse de l'équivalence signifie que nous entendons récuser la négation du voilement de Dieu dans sa révélation ; pour lui, il signifie une prise de position contre la négation de la différence qui existe, comme telle, entre l'être absolu et l'être relatif. De même, quand nous écartons la thèse de la non-équivalence, nous entendons faire obstacle à la négation du dévoilement de Dieu dans sa révélation ; lui-même entend, au contraire, empêcher qu'on ne vienne à nier l'unité de l'être absolu et de l'être relatif dans le cadre de la vérité »³⁸. Barth prétend que ce qu'il dit n'est pas seulement autre chose, mais va dans une autre direction que ce qu'affirme Quenstedt. Il pense qu'étant donné la différence des présuppositions, la signification positive de la notion d'analogie sera très différente dans l'un et l'autre cas. « Quenstedt n'a nullement besoin de la révélation pour reconnaître que l'homme prend part à la vérité de Dieu³⁹. »

36. *ibid.*, p. 241. T.A. p. 270.

37. *ibid.*, pp. 241-242. T.A. p. 270.

38. *ibid.*, p. 242. T.A. p. 271.

39. *ibid.*, p. 243. T.A. p. 272.

Nous aurons à revenir sur ce dialogue entre Barth et l'orthodoxie protestante du XVII^e siècle pour en préciser le sens et la portée. Notons-en pour l'instant quelques points.

Après avoir montré l'impossibilité de l'univocité et de l'équivocité, selon un schéma classique, mais pour des motifs personnels, Barth reprend la notion traditionnelle d'analogie tout en marquant la nécessité d'en donner une nouvelle définition. Il reprend la terminologie usitée avant lui pour définir les différents types de l'analogie. Il rejette l'analogie d'inégalité, qui suppose que la relation instituée entre Dieu et la créature pourrait être définie quantitativement. Le P. Mondin⁴⁰ pense que Barth, qui ne cite aucun nom, a sans doute à l'esprit l'exemple classique d'une théologie fondée sur l'analogie d'inégalité, le panthéisme de Spinoza. C'est possible, mais rien ne le prouve. La supposition nous paraîtrait s'appliquer mieux à Quenstedt lui-même, qui a écrit en 1685 et a pu connaître les *Opera posthuma* de Spinoza parus en 1677 à la vive émotion des défenseurs de la religion traditionnelle. Mais Barth, quant à lui, est par principe inaccessible aux difficultés que peut présenter au théologien un système philosophique. La raison qu'il allègue contre l'analogie d'inégalité est plus générale que celle que relève Quenstedt. Là où celui-ci disait : la relation entre Dieu et la créature n'est pas du type de similitude que l'on peut observer entre les espèces d'un même genre, Barth dit : Dieu et l'homme ne sont pas des grandeurs que l'on peut définir quantitativement, ce qui n'est pas tout à fait pareil.

Barth, précisément, donne le même motif au refus de l'analogie de proportionnalité. « Dieu est un, et de même que son être ne saurait être défini ni réduit en 'quantités', il est exclu de décrire à l'aide de notions quantitatives ce qu'il est pour nous et ce que nous en connaissons. S'il y a entre nos mots et Dieu lui-même une 'similitude', cela ne signifie nullement... qu'un certain *quantum* de signification et de substance correspondrait, dans nos mots, à un certain *quantum* en Dieu, et qu'il existerait d'autre part tout un domaine, toute une 'partie' de l'être de Dieu à laquelle rien, dans nos termes humains, ne correspondrait⁴¹. » Pour cette raison, il convient d'exclure l'analogie pour laquelle le rapport entre deux grandeurs de ce monde « se définit pour

40. MONDIN, *art. cit.*, p. 171.

41. *Dog.*, II/1*, p. 236. T.A. II/1, p. 264.

ainsi dire algébriquement par un 'plus' et par un 'moins' qui valent pour l'une et l'autre de ces deux grandeurs : leur correspondance et leur concordance portent sur tel point, et non pas sur tel autre. Or - bien que nous ne puissions pas, quant à nous, concevoir les choses d'une autre manière - un tel 'partage' est exclu entre Dieu et nous. On aurait évité beaucoup de malentendus en dogmatique si l'on s'était rendu compte, dès le point de départ, que, lorsqu'on parle de Dieu et de l'homme, on ne fait pas de l'algèbre⁴². » La raison pour laquelle Barth rejette l'analogie de proportionnalité est assez obscure : il ne peut être question, dit-il, de voir dans la relation instituée entre Dieu et la créature, une analogie de proportionnalité, qu'il définit : « une concordance entre un certain nombre seulement de qualités propres à deux objets »⁴³. Reprenons l'exemple aristotélicien de la parenté entre les oiseaux et les poissons consistant dans le fait que les uns ont des ailes et les autres des nageoires⁴⁴. L'inconvénient de cette analogie, selon Barth, serait de considérer seulement la ressemblance de fonction des ailes et des nageoires et de laisser de côté tous les autres caractères de ces êtres. Lorsqu'il s'agit de la relation entre la créature et Dieu, un tel procédé n'est pas admissible, car les parties ici en présence « sont d'un côté Dieu lui-même, son être tout entier et indivisible, qui s'est ouvert et communiqué à nous sans réserve dans la révélation ; et de l'autre, nos paroles, c'est-à-dire nous-mêmes tout entiers qui, dans l'indivision de notre nature créée et pécheresse, accomplissons certaines œuvres conformes à notre condition »⁴⁵. Mais en quoi l'analogie de proportionnalité partage-t-elle davantage l'être de Dieu que l'analogie d'attribution, que Barth accepte par ailleurs ? Il est d'autre part malaisé de saisir comment l'analogie selon laquelle Dieu est à son être comme l'homme l'est au sien, définit quantitativement la relation entre Dieu et l'homme.

Quoi qu'il en soit, pour notre auteur, la seule espèce d'analogie que puisse accepter le langage théologique est l'analogie d'attribution, dont il existe deux types, l'analogie d'attribution extrinsèque et l'analogie d'attribution intrinsèque. La première exprime une ressemblance dont la nature est telle que ce qui est commun entre deux objets se trouve d'abord et originellement en

42. *ibid.*

43. *ibid.*, p. 240. T.A. p. 268.

44. Cf. *supra*, p. 25.

45. *Dog.*, II/1*, p. 236. T.A. II/1, p. 264.

l'un, secondairement et de manière dépendante en l'autre. L'analogie est dite « analoguante », *analogans*, chez le premier et « analoguée », *analogata*, chez le second ⁴⁶. L'autre analogie, celle d'attribution intrinsèque, désigne une ressemblance qui appartient en propre, *proprie*, au premier analogué, *analogans*, c'est-à-dire Dieu, et au second analogué, *analogatum*, la créature, bien que cette ressemblance existe chez cette dernière de manière dépendante et participée, *dependenter et per participationem*. Elle lui est interoe, *per habitudinem* ⁴⁷. Barth rapporte l'exemple cité par Quenstedt : le mot substance est dit de Dieu et de la créature rationnelle, mais ni de la même manière ni dans le même sens. Dieu est substance absolue et indépendante, l'homme est substance dans la dépendance et par participation.

La distinction faite par Quenstedt entre les deux types d'analogie d'attribution n'est pas mise en question par Barth, qui considère légitime en théologie seulement le premier, l'analogie d'attribution extrinsèque. L'attribution à la créature de quelque perfection attribuée aussi à Dieu n'est possible que si elle est établie dans la révélation, qui est grâce, et non pas si elle se fonde sur une perfection inhérente appartenant en propre à la créature. Barth veut tenir ainsi compte de la doctrine de la justification par la foi.

La possibilité de l'analogie étant admise sous la forme de l'analogie d'attribution extrinsèque, quelles raisons justifient l'attribution de certains termes à Dieu et à la créature ? Nos représentations, notions et paroles (*Anschaunungen, Begriffe, Worte*) nous servent à désigner la création. De quel droit pouvons les employer pour nommer Dieu ? La réponse à cette question comporte trois temps :

1) il n'est pas au pouvoir de l'homme d'étendre son langage jusqu'à Dieu ;

2) Dieu seul donne un contenu concret à nos paroles d'homme ;

3) même lorsque nos paroles humaines reçoivent leur contenu de Dieu, nous ne pouvons parler de lui que d'une manière indirecte, voilée.

En ce qui concerne le premier point, la justification que donne Barth est fondamentalement une ; l'homme n'a pas le pouvoir de se servir de son langage pour parler de Dieu parce

46. *ibid.*, p. 240. T.A. p. 268.

47. *ibid.*, p. 241. T.A. p. 269.

que « nous sommes à la fois des créatures et des pécheurs, en sorte que la vérité de Dieu dont nous vivons nous est aussi doublement cachée »⁴⁸. Nos représentations, notions et paroles, comme telles, ne peuvent être appliquées qu'à la créature (*als solche nur auf Kreatürliches angewendet werden können*)⁴⁹. Dans notre bouche, nos paroles désignent la créature, et non Dieu. Elles n'ont pas le pouvoir de désigner Dieu⁵⁰.

Mais - deuxième point - Barth constate qu'en fait, nous parlons de Dieu. Nous utilisons pour cela les seuls moyens qui sont à notre disposition, nos paroles d'homme. Or si d'une part, elles n'ont pas en elles-mêmes le pouvoir de désigner Dieu et si d'autre part elles nous permettent de parler de lui, la conclusion s'impose : cette capacité vient de Dieu lui-même qui donne à nos paroles le pouvoir qui leur fait défaut. « C'est dans sa révélation qu'il confère à nos vocables leur véritable portée, devient leur objet et met sur eux la marque de la vérité⁵¹. » « C'est parce qu'il nous a d'abord rencontrés lui-même, que sa vérité se reflète dans notre vérité et confère à nos termes leur authenticité. Tout dépend donc de Dieu qui, dans la grâce de sa révélation, daigne se faire objet pour nous, en sorte que notre connaître, qui en lui-même porte seulement sur des objets créés, se rapporte à lui en vérité et lui devient analogique⁵². » « Une parole humaine sur Dieu n'a de substance, elle n'a de pouvoir signifiant, que dans la mesure où elle est énoncée conformément à la permission et à l'ordre de Dieu... Qu'est-ce qui pourrait ne pas être analogie de Dieu (nous nous écartons ici de la traduction de Ryser), si Dieu lui-même n'avait pas fait et ne faisait un usage très déterminé et délimité de sa toute-puissance au sein de la révélation... en opérant un choix parmi une quantité infinie de possibilités, choix qui nous oblige à notre tour à nous en tenir à certaines possibilités très définies, et à écarter les autres⁵³ ? »

La révélation est le lieu où Dieu confère à nos paroles la capacité de l'avoir pour objet. Cette affirmation prouve que l'argumentation de Barth ne se réduit pas à un simple syllogisme

48. *ibid.*, p. 231. T.A. p. 258. Cf. 1/1*, p. 163. T.A. 1/1, p. 174.

49. *Dog.*, II/1*, p. 230. T.A. II/1, p. 257.

50. *ibid.*, p. 233. T.A. p. 260.

51. *ibid.*, p. 232. T.A. p. 260.

52. *ibid.*, p. 233. T.A. p. 260.

53. *ibid.*, p. 234. T.A. pp. 261-262.

a priori. La conclusion selon laquelle il nous est possible de parler de Dieu, est fondée sur quelques arguments de fait qui sont une assise solide pour le raisonnement. Les plus importants de ces arguments sont au nombre de quatre.

Selon le premier, Dieu a créé pour lui-même le langage humain. Il a voulu que l'homme en use pour parler de lui. « Il est faux de croire qu'en nous permettant et en nous ordonnant d'utiliser nos représentations, nos notions et nos termes humains, Dieu agisse d'une manière pour ainsi dire 'irrégulière', nous demandant de détourner, en quelque sorte, de leur destination primaire et spécifique les ressources de notre intelligence et de notre langage. Au contraire, il ne fait qu'exercer son droit sur le domaine qui lui appartient en propre... Les créatures auxquelles se rapportent proprement nos représentations, nos notions et nos termes humains, sont sa création. De même, notre intelligence et notre langage... Il montre que nos paroles ne nous appartiennent pas, mais qu'elles font partie du domaine qui lui est propre. Parce que d'abord il en dispose lui-même, il nous permet d'en disposer à notre tour à son service. C'est lorsqu'elles sont mises à son service qu'elles retrouvent leur véritable destination... Prenons, par exemple, les termes de 'père' et de 'fils' : ce n'est pas par ce qu'ils désignent dans le domaine créaturel qu'ils prennent leur signification véritable, mais bien par la vérité que leur confère la révélation, en nous montrant qu'ils s'appliquent à l'être de Dieu, au sein de la doctrine trinitaire. Bien que d'une manière incompréhensible et cachée pour nous, le Père et le Fils désignent Dieu lui-même, le Créateur qui, en toutes choses, précède la créature. Autrement dit, en rapportant ces vocables à Dieu, nous ne les dépouillons pas de leur signification originelle ; nous leur restituons, au contraire, leur véritable portée... D'autre part savons-nous bien ce que nous disons quand nous parlons de 'bras' ou de 'bouche' ? Finalement, ces notions si concrètes et qui nous semblent aller de soi possèdent-elles leur vérité ailleurs qu'en Dieu (qui seul agit et parle !) - contrairement à l'opinion des spiritualistes de tout crin qui croient devoir s'excuser et 'excuser' la Bible de les appliquer à la divinité⁵⁴ ? » Et Barth cite à l'appui de son assertion le texte du Psaume : Celui qui a formé l'oreille n'entendrait-il pas ? (Ps. 94,9).

Le deuxième argument de fait dont s'autorise Barth, constate

54. *ibid.*, pp. 230-232. T.A. pp. 257-259.

que Dieu a déjà usé du langage humain pour parler de lui-même. Nous pouvons par exemple parler de la raison de Dieu, de son ouïe, de son intellect, parce que Dieu emploie ses mots pour parler de lui et que la fidélité à la Parole de Dieu nous oblige à les maintenir : « l'Écriture ne parle pas... par 'images'... lorsqu'elle affirme de lui qu'il se souvient et oublie, parle et se tait, vient à nous, et s'en va, est présent ou absent ; selon le témoignage scripturaire, l'action de Dieu est telle que, pour la décrire, il est nécessaire de recourir à ces diverses expressions... Toutes les représentations et notions utilisées par la Bible sont des 'anthropomorphismes'... c'est dans leur signification concrète - qui les rend certes impropres à désigner l' 'idée suprême' telle que l'entend Platon ou le 'premier moteur' (πρῶτον κινεῖν) dont parle Aristote - qu'elles sont particulièrement appropriées à désigner la vie et l'être singulier de Dieu »⁵⁵. Il ne faut donc pas exagérer le caractère inadéquat des anthropomorphismes par lesquels nous parlons du bras de Dieu, de sa bouche ou de ses mains, ou par lesquels nous disons que Dieu s'irrite ou se repent. Barth fait sienne une remarque du théologien catholique J. Braun : « Ce ne sont pas seulement les expressions empruntées au domaine physique, corporel, matériel, pour désigner les choses divines et spirituelles, qui sont des anthropomorphismes »⁵⁶, et il ajoute : « les concepts abstraits sont tout aussi anthropomorphiques que ceux qui servent à décrire un objet concret. Anthropomorphique veut dire : conforme à la nature et au langage humains (Ryser : humain) et, par conséquent, non conforme à Dieu. C'est ce que les Pères de l'Eglise n'ont pas manqué de discerner quand ils ont su aller au fond des choses »⁵⁷. Lorsque la Bible nous décrit l'être de Dieu à l'aide de notions purement physiques, elle doit être prise au moins autant au sérieux que lorsqu'elle le fait à l'aide de concepts abstraits⁵⁸. Ainsi, nous pouvons étendre à Dieu l'usage de notre langage humain parce que Dieu lui-même a utilisé cet instrument pour parler de lui-même.

Le troisième argument est le suivant : la pleine signification de nos mots se vérifie seulement en Dieu. Prenons par exemple le mot *personne*. Barth ne se demande pas : Dieu est-il une

55. *Dog.*, II/1**, p. 9. T.A. II/1, pp. 296-297.

56. J. BRAUN, *Handlex. der kath. Dogm.*, 1926, p. 18.

57. *Dog.*, II/1*, p. 225. T.A. II/1, p. 250.

58. *Dog.*, II/1**, p. 11. T.A. II/1, p. 298.

personne ? Il renverse la question. « Ce qui est un problème, ce n'est pas de savoir si Dieu est une personne, mais bien si nous, nous sommes des personnes ⁵⁹. » Il faut se représenter ce que signifie être une personne. Cela « ne signifie pas seulement être un sujet, au sens logique, mais encore être un sujet libre, au sens moral, être libre vis-à-vis de toute limitation inhérente à l'individualité, pouvoir disposer de son existence (*Dasein und Sosein*) tant dans sa forme donnée que dans son développement vivant, mais aussi pouvoir choisir de nouvelles possibilités d'existence » ⁶⁰. Nous ne pouvons trouver parmi nous un homme que nous pourrions qualifier de personne, au sens plein du terme. « Mais Dieu, lui, est réellement une personne, réellement un sujet libre ⁶¹. » Ce renversement, très caractéristique de la pensée barthienne, s'explique par une réaction contre la théologie d'inspiration hégélienne qui partit en guerre au XIX^e siècle contre l'idée de la personnalité divine. Barth cite Strauss : « ... la notion de personnalité n'a de sens que dans le domaine de la finitude où elle s'est élaborée, et... un être qui ne possède pas au-dehors son semblable ne saurait être une personne. Affirmer, de ce point de vue, que Dieu est un être personnel ou une personnalité, c'est, à proprement parler, vouloir relier deux concepts qui s'excluent et s'abolissent l'un l'autre. Une personnalité est un sujet singulier posé en face d'un autre sujet qui s'en distingue ; l'absoluité se rapporte, au contraire, à une grandeur générale, illimitée, qui exclut précisément l'exclusivité contenue dans l'idée de personnalité. En conséquence, parler de personnalité absolue, c'est parler d'un *non ens*, c'est-à-dire de quelque chose qui n'existe pas et reste à jamais impensable ⁶² ». Ce que Barth conteste dans la manière de penser de Strauss, ce n'est pas que les concepts de personne et d'absolu s'excluent et qu'on ne puisse les attribuer simultanément à Dieu ⁶³. Il admet que les critiques de Strauss, Lüdemann, Biedermann contre l'idée de la personnalité de Dieu « témoignent de la préoccupation, presque calviniste et puritaine, de respecter la pureté et la gran-

59. *Dog.*, I/1*, p. 134. T.A. I/1, p. 143.

60. *ibid.*

61. *ibid.*

62. D.F. STRAUSS, *Die chr. Glaubenslehre*, vol. I, 1840, pp. 504 s. Cit. ap. K. BARTH, *Dog.*, II/1**, p. 36. T.A. II/1, p. 324.

63. Strauss est expressément approuvé sur ce point *Dog.*, II/1**, p. 39. T.A. II/1, p. 328.

deur de l'idée de Dieu, en empêchant qu'elle ne soit confondue avec une grandeur humaine, dans le cas particulier : avec la notion de personnalité conçue comme la détermination fondamentale de l'homme »⁶⁴. Barth reconnaît « la sincérité des théologiens hégéliens qui ont mené ce combat »⁶⁵. Ce qu'il refuse, c'est que l'on applique à Dieu une notion philosophique (Dieu identifié à l'esprit absolu) et qu'au nom de cette notion, les théologiens-philosophes nient la personnalité de Dieu. En outre, il accuse la théologie influencée par l'hégélianisme d'avoir attribué sans plus de façons la personnalité à l'homme lui-même, en tant que sujet pensant, « avec la même assurance que l'on prenait pour la refuser à Dieu »⁶⁶. « Attribuer à Dieu une personnalité était, pour ces générations, le comble de l'absurdité philosophique et théologique. Une telle démarche ne pouvait aboutir qu'à la suppression du sujet humain conçu comme l'origine et la source de tous les prédicats. Elle impliquait que l'on reconnaissait l'existence d'une autorité précédant absolument celle de ce sujet »⁶⁷. » Ainsi s'explique l'acharnement qu'ont mis les théologiens de l'école hégélienne à combattre l'idée de la personnalité divine ; ils voulaient défeindre envers et contre tout les acquisitions révolutionnaires du monde moderne, et en particulier le rôle majeur que l'homme s'attribue dans la connaissance des choses divines et humaines conformément aux thèses de l'*Aufklärung*, du romantisme et de l'idéalisme classique. Le retournement opéré par Barth lorsqu'il se demande non pas si Dieu est une personne, mais si l'homme en est une, est inspiré par le désir d'opposer la notion biblique de Dieu à la conception moderne de la divinité et de remplacer celle-ci par celle-là. Il affirme donc la personnalité divine, mais au même moment, il semble ne pas s'apercevoir que le sens où il l'admet est très proche de celui qu'autorise l'analogie classique. « La notion de personnalité est trop faible pour que nous l'adoptions sans autre pour décrire le caractère sans doute absolument essentiel de la nature divine qu'elle entend mettre en évidence »⁶⁸. » Cette conclusion est éclairée par ces lignes relatives au même sujet et tirées des *Gifford lectures* : « Pour Dieu, être une personne signifie

64. *Dog.*, II/1**, p. 36. T.A. II/1, p. 325.

65. *ibid.*

66. *ibid.*, p. 37. T.A. p. 325.

67. *ibid.*, pp. 37-38. T.A. p. 326.

68. *ibid.*, p. 44. T.A. p. 333.

tout autre chose que pour nous. Ce que nous sommes est déterminé par nos relations avec nos semblables. Nous le sommes par le besoin du monde qui nous entoure, dont nous dépendons et qui nous limite. Nous ne sommes pas des personnes souveraines ; nous ne devrions par conséquent pas non plus nous imaginer l'être. Dieu est donc personnel de façon incompréhensible, dans ce sens que la notion de sa personnalité dépasse toutes nos conceptions de la personnalité. Du fait que c'est lui qui, seul, est une personne réelle, authentique, proprement dite ! En perdant cela de vue, en prétendant comprendre Dieu selon notre conception de la personnalité, nous ferions de Dieu une idole »⁶⁹. La pleine signification du mot « personne » se trouve donc seulement en Dieu.

Cette affirmation a une portée générale. Elle est valable non seulement pour le concept de personne, mais aussi pour tous les termes que nous pouvons attribuer à Dieu. Nos représentations et nos notions prennent leur véritable portée lorsqu'elles renvoient à Celui qui les dépasse et qu'elles sont par elles-mêmes incapables d'exprimer.

Le quatrième et dernier argument prouvant que notre langage reçoit sa capacité de Dieu est le fait que Jésus-Christ est celui qui le sanctifie. « Lorsque l'être même de l'Eglise, Jésus-Christ, la personne agissante de Dieu, sanctifie l'existence de l'homme dans le domaine visible des actes humains, et en fait une existence dans l'Eglise, la parole de l'homme est alors, elle aussi, sanctifiée et devient dans l'Eglise, une parole de Dieu »⁷⁰. » Mais cette sanctification de notre langage ne signifie nullement que celui-ci subisse une transformation magique, au cours de laquelle son pouvoir serait surnaturellement élargi. Après comme avant, il demeure sans vrai pouvoir, sans autre pouvoir que celui qui lui est donné par grâce. La capacité qui lui est accordée n'est pas un leurre ; elle est réelle, effective parce que la justification divine « porte sur l'homme tout entier, y compris les représentations et notions qu'il utilise »⁷¹.

Résumons ces quatre points. Le langage humain est capable de Dieu pour les raisons suivantes : Dieu a créé ce langage à son propre usage ; dans la révélation, il en a usé pour parler de

69. K. BARTH, *Connaître Dieu et le servir*, 1945, p. 60.

70. *Dog.*, I/1*, p. 47. T.A. I/1, p. 49.

71. *Dog.*, II/1*, p. 215. T.A. II/1, p. 239.

lui-même ; la pleine signification de nos mots se vérifie en Dieu seul ; enfin, Jésus-Christ a sanctifié notre langage. Toutes ces raisons sont du même ordre ; elles ressortissent au domaine des faits, de la réalité, et c'est pourquoi elles ont une certaine consistance. En théologie barthienne, la possibilité ne permet pas de conclure à l'existence : *a posse ad esse non valet consequentia*. Pour affirmer la possibilité d'une chose, on ne peut raisonner qu'en partant de ce qui est : *ab esse ad posse*. C'est seulement le fait que Dieu a concédé au langage humaine la capacité d'exprimer son être, qui autorise l'homme à estimer pouvoir parler de Dieu sans dire de blasphème ou sans commettre d'impiété. L'examen de la nature du langage humain, de ses propriétés, de ses possibilités, ne nous serait d'aucune utilité pour établir que nous pouvons parler de Dieu. Ce pouvoir ne nous appartient pas. Nous n'avons qu'une incapacité (*Unvermögen*) mais, par la grâce de Dieu, au sein de cette incapacité, il nous est permis de parler vraiment de lui. *Wir dürfen durch Gottes Gnade... von Gott reden in unserem Unvermögen*⁷².

Si l'analyse des possibilités du langage en lui-même nous permettrait de prouver que nous sommes capables de parler de Dieu, la grâce de Dieu serait anéantie. Il serait prouvé par là que la parole humaine peut devenir parole de Dieu sans qu'intervienne l'œuvre de Dieu. Or « c'est de Dieu, non de l'homme, qu'il dépend que notre discours soit la Parole de Dieu... La seule volonté humaine qui entre ici en jeu, c'est la volonté d'assumer une charge, une mission. Le propre de la vraie prophétie, c'est que l'homme qui la prononce ne possède, en tant qu'homme, aucune possibilité de dire la Parole de Dieu. Lorsque notre parole prétend devenir prédication, elle ne peut pas prétendre qu'elle est la grâce, mais seulement qu'elle la sert, qu'elle est un moyen de grâce. Si la volonté humaine qui intervient ici était la volonté de saisir par des moyens humains quelque chose qui dépasse l'homme, si elle s'efforçait de mettre l'homme porteur de la Parole à la place de Dieu, elle ne serait qu'une révolte blasphématoire contre Dieu⁷³. » C'est donc par la grâce de Dieu, qui nous accepte à son service, que nous pouvons utiliser notre langage pour parler de Dieu.

Il reste à montrer comment les mots humains peuvent dési-

72. *ibid.*, p. 216. T.A. p. 240.

73. *Dog.*, 1/1*, p. 51. T.A. 1/1, p. 53.

gner Dieu. Pour Barth, ils ne le peuvent que d'une manière voilée, mystérieuse. Tel est le troisième temps de la démarche par laquelle est justifiée l'attribution de certains termes à Dieu et à la créature ⁷⁴.

Les expressions que nous avons rencontrées précédemment ⁷⁵ pourraient nous faire croire que l'homme gracié qui veut parler de Dieu est dans une situation exactement inverse de celle de l'homme pécheur. Barth parle d'intuition et de compréhension de Dieu. La grâce nous permet de voir Dieu et de le saisir (*Wir dürfen durch Gottes Gnade Gott anschauen und begreifen* ⁷⁶), comme si l'homme qui n'a pas par lui-même le pouvoir d'atteindre Dieu, pouvait, après l'avoir reçu par grâce, posséder ce pouvoir comme quelque chose lui appartenant en propre. Il n'en est rien, pour une première raison, qui est évidente. Le fait que Dieu a créé le langage d'abord pour lui-même et seulement en second pour l'homme ⁷⁷, prouve suffisamment que Dieu seul peut entendre pleinement son langage. Même après la révélation, l'homme reste un homme, et c'est pourquoi il ne pourra jamais comprendre entièrement la Parole de Dieu, ni pénétrer à fond le sens des mots qu'elle emploie, ni saisir toute la signification de ceux qui sont appliqués à Dieu. Lorsqu'il est utilisé par Dieu ou au sujet de Dieu, le langage humain demeure toujours obscur, voilé, plein de mystère et d'ambiguïté. « Le langage de Dieu est distinct de tout autre langage, son action est distincte de toute autre action. Mais ne serait-ce pas nier cette altérité absolue que de prétendre pouvoir la mesurer et en disposer?... La Parole de Dieu serait-elle encore *sui generis* si nous étions capables de décrire *suum genus*, de définir explicitement, de situer sa totale altérité?... Nos délimitations ne voulaient être que des indications, des signaux d'alarme destinés à nous avertir expressément que la Parole de Dieu demeure toujours Parole de Dieu et qu'elle n'est jamais liée par telle thèse et telle antithèse... Dieu seul se conçoit lui-même, jusque dans ses paroles. Notre concept de Dieu et de sa Parole ne peut être qu'une indication des limites de nos concepts, indication dont on ne saurait abuser pour en tirer un concept négatif (*ein Aufweis, der sich auch nicht zu einem negativen Beweis verdichten wollen darf*, littéralement : une indi-

74. Cf. *supra*, p. 155.

75. Cf. *supra*, p. 161.

76. *Dog.*, II/1*, p. 216. T.A. II/1, p. 240.

77. Cf. *supra*, p. 157.

cation que l'on n'a pas le droit de vouloir condenser en une preuve négative. C'est le refus de la *via negationis*). Ce n'est pas de cela qu'il peut s'agir quand nous insistons sur ce que la Parole est celle de Dieu. Aussi bien ne pouvons-nous le faire que d'une seule façon : en nous remémorant expressément nos limites, en marquant qu'il nous serait impossible de dire le moindre petit mot, ne fût-ce que sur la manière d'être de la Parole de Dieu, si celle-ci ne nous était pas dite comme Parole de Dieu, c'est-à-dire de telle sorte que nos pensées et nos discours sur son comment ne trouvent vraiment de substance qu'en elle, et ne constituent jamais un système dissimulé d'explication de ce qu'elle est. C'est pour toutes ces raisons, et dans ce sens, que nous parlerons maintenant du langage de Dieu en tant que mystère de Dieu ⁷⁸. » « C'est au moment où nous croyons, que nous devons renoncer à nous croire capables de nous représenter et de concevoir Dieu ⁷⁹. » Dieu est pour nous un Dieu caché ; cette affirmation de l'incognito de Dieu « pose tout d'abord un problème de langage : elle n'implique pas seulement que nous ne pouvons pas comprendre Dieu, c'est-à-dire le saisir à l'aide de nos concepts... Mais si nous ne pouvons pas comprendre Dieu, c'est que nous ne pouvons pas nous le représenter, qu'en d'autres termes, nous ne pouvons pas le saisir par nos facultés de perception comme une image, qui serait ensuite fixée par des concepts, et exprimée enfin par des mots et des phrases » ⁸⁰.

Le langage de Dieu est mystérieux pour une seconde raison. « Le langage de Dieu est un mystère de Dieu à cause de son caractère terrestre (*Welthaftigkeit*). Quand Dieu parle à l'homme, cet événement ne se distingue en rien des autres ; il peut être aussitôt interprété comme faisant partie d'un autre processus. L'Eglise, en fait, est aussi une réalité sociologique, possédant des dimensions historiques et structurelles déterminées. Le sermon, en fait, est aussi une conférence. Le sacrement, en fait, est aussi un symbole parmi d'autres symboles - voisinage compromettant. La Bible, en fait, est aussi un document concernant l'histoire d'une religion nationale du Proche-Orient et de ses prolongements dans le monde hellénique. Jésus-Christ, en fait, est aussi un rabbi de Nazareth, dont l'existence historique, dans

78. *Dog.*, I/1*, pp. 159-160. T.A. I/1, pp. 170-171.

79. *Dog.*, II/1*, p. 184. T.A. II/1, p. 206.

80. *ibid.*, p. 186. T.A. p. 208.

la faible mesure où on peut l'établir, paraît assez banale comparée à celle d'autres fondateurs de religion, et surtout à celle de plusieurs représentants postérieurs de sa propre 'religion' ! Enfin, ne l'oublions pas : la théologie, en fait, parce qu'elle utilise le langage humain, est aussi une philosophie ou un conglomerat de toutes sortes de philosophies. Les miracles bibliques eux-mêmes ne peuvent pas supprimer cette apparence terrestre de la Parole : dès leur apparition, ils ont été interprétés tout autrement que comme des signes de la Parole, et l'on sait de reste qu'il est toujours possible de les interpréter autrement. Le voile est épais. Nous ne possédons la Parole que dans le mystère de son caractère terrestre et profane⁸¹. » La forme sous laquelle elle nous apparaît est une « énigme »⁸², un voile jeté sur son contenu : « nous ne la possédons jamais que sous une forme qui n'est pas la Parole de Dieu... On ne peut comparer à nulle autre la manière dont Dieu se présente à nous dans sa Parole. Car toute autre forme de 'présentation' peut être caractérisée, soit par le fait qu'elle est une communication directe, soit, si elle est indirecte, par une certaine similitude entre la forme et le contenu, qui permet... de passer facilement de la communication indirecte à une connaissance directe (Barth pense ici à la connaissance indirecte que donne de lui-même un homme dont on aperçoit le visage dans un miroir). C'est précisément ce qui est impossible dans le cas de la Parole. Sa forme n'est qu'un moyen inadéquat de présentation de Dieu. Elle ne traduit pas le contenu, elle le contredit (*sie entspricht der Sache nicht, sondern sie widerspricht ihr*). Elle ne le dévoile pas, elle le voile au contraire... Sa forme n'est pas celle d'une nature pure, que l'on pourrait aussitôt distinguer de la nature viciée qui l'environne »⁸³. Elle est celle du cosmos, qui est en contradiction avec Dieu. « L'exégèse et l'interprétation de ce fragment de notre cosmos (parce qu'elles sont notre exégèse et notre interprétation), ne pourront jamais mettre au jour qu'une réalité terrestre auparavant cachée, exigeant une nouvelle interprétation, résistant finalement à toute analyse et qui restera en contradiction avec la Parole, bien loin de l'exprimer ou de la refléter⁸⁴. » La parole divine, considérée dans sa forme, reste toujours une parole humaine, et elle n'est que cela. Son

81. *Dog.*, I/1*, pp. 160-161. T.A. I/1, p. 171.

82. *ibid.*, p. 161, qui renvoie à 1 Co 13,2. T.A. p. 172.

83. *Dog.*, I/1*, p. 161. T.A. I/1, pp. 171-172.

84. *Dog.*, I/1*, p. 162. T.A. I/1, p. 173.

mode de signification est humain. Mais son contenu est divin ; c'est Dieu lui-même, venant à nous et se révélant. La définition générale que donne Barth de ce contenu se trouve dans ces mots : « Dieu avec nous »⁸⁵. « Lorsqu'on dit : ' Dieu avec nous ', on désigne une réalité qui n'a pas de cause ou de possibilité en dehors d'elle-même, qui ne peut être expliquée ni par l'homme, ni par la situation de cet homme, mais par la seule connaissance de Dieu, donnée par Dieu comme une grâce libre et imméritée »⁸⁶. » L'homme par lui-même ne peut jamais arriver à séparer la forme du contenu. La foi elle-même ne permet pas de distinguer entre la signification divine et la forme humaine du langage, parce que, pour Barth, croire, c'est justement « percevoir le contenu divin de la Parole, bien que sa forme terrestre seule nous soit visible » et c'est en même temps « percevoir la forme terrestre de la Parole, bien que nous ne puissions concevoir que son contenu divin (*obwohl uns nur sein göttlicher Gehalt einsichtig ist*) »⁸⁷.

B) L'ANALOGIE ET LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

Puisqu'il nous est possible de nous servir « de notre pensée et de notre langage » avec la certitude d'atteindre Dieu, la relation qui existe « entre les représentations, notions et paroles que nous utilisons, et leur objet », doit avoir « un caractère positif ; nous voulons dire par là qu'entre nous-mêmes, en tant que sujets connaissant, et Dieu, en tant qu'objet de notre connaître, il doit y avoir et il y a une communion réelle »⁸⁸. Les paroles humaines que nous utilisons « chaque fois que nous parlons de Dieu, directement ou indirectement » peuvent être des paroles vraies, bien qu'elles soient « toujours inadéquates et impropres »⁸⁹. Ces lignes de la *Dogmatique* le montrent : la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu implique la possibilité de former des concepts analogiques à son sujet. Cette possibilité est le principal problème épistémologique que soulève l'analogie.

Barth a abordé cette question à plusieurs reprises dans les

85. *ibid.*, p. 156. T.A. p. 166.

86. *ibid.*, pp. 115-116. T.A. p. 123.

87. *ibid.*, p. 171. T.A. p. 183.

88. *Dog.*, II/1*, p. 226. T.A. II/1, p. 252.

89. *ibid.*, p. 227. T.A. pp. 252-253.

différents volumes de son œuvre : dans le premier volume (I/1), au paragraphe 5 consacré à « la nature de la Parole de Dieu », au paragraphe 6, intitulé « la cognoscibilité de la Parole de Dieu » ; dans le deuxième volume (II/1), au paragraphe 26, « la cognoscibilité de Dieu », et dans bien d'autres passages, car l'auteur expose sa matière suivant une méthode circulaire qui l'oblige à revenir souvent sur ce qu'il a déjà dit. Tous ces passages font apparaître trois aspects principaux du problème :

1) il est impossible de former des concepts analogues de Dieu par le moyen de la raison naturelle ;

2) la révélation est la seule source dont dispose l'homme pour avoir des concepts analogues de Dieu ;

3) les concepts analogues que peut se faire l'homme par le moyen de la révélation, sont voilés et mystérieux. Ils sont dépourvus de toute évidence.

L'impuissance de la raison naturelle en matière de connaissance religieuse est totale selon Barth. La raison ne peut, par elle seule, former aucun concept propre de Dieu ; elle n'est même pas capable d'un concept analogue. Dieu, en effet, transcende toutes nos notions et la conception du vrai Dieu qui se révèle à nous en Jésus-Christ est au-delà de toutes les conceptions de la divinité que l'homme peut inventer. « Nous ne pouvons pas nous appliquer à connaître Celui que la Bible appelle Dieu et Seigneur comme s'il s'agissait indifféremment de découvrir la cause première ou l'âme de l'univers, le souverain bien, la valeur suprême ou l'absolu, le destin, l'idée ou l'être en soi, ou encore, en tant qu'origine de toutes choses, l'unité de l'être et de l'idée⁹⁰. » On doit exclure toute prétention de produire « quelque théorie générale de l'être et de la connaissance »⁹¹ qui engloberait la connaissance chrétienne de Dieu. Nous ne pouvons pas arriver au vrai Dieu par un prolongement ou un approfondissement des aspects généraux et normaux de notre connaissance naturelle. Il ne suffit pas de « prolonger quelque peu les lignes de notre connaissance naturelle, générale et normale de Dieu, pour que nous nous trouvions soudain dans une tout autre dimension »⁹². Dieu est « au-delà de nos propres possibilités,

90. *ibid.*, p. 4. T.A. p. 4.

91. *ibid.*, p. 64. T.A. p. 69.

92. *ibid.*, p. 70. T.A. p. 77.

au-delà de nos propres illusions sur Dieu et sur nous-mêmes, au-delà de tout ce que nous pouvons imaginer et penser »⁹³. Dieu n'est pas en notre pouvoir ; il est insaisissable. « Quand nous pensons à Dieu ou quand nous en parlons, nous ne l'avons pas encore saisi ou nous avons déjà cessé de le saisir »⁹⁴. » Son existence nous échappe tout autant que son essence.

Certes, le théologien ne peut pas ne pas utiliser en dogmatique certains termes empruntés à la métaphysique, mais il doit les dépouiller de leur signification originelle pour leur donner un sens nettement théologique, « car ni l'être en soi, ni l'absolu, ni l'infini (quelque réalité qu'ils puissent représenter) ne sont identiques à Dieu... Dieu n'est pas une essence que nous puissions nous approprier par notre esprit »⁹⁵. Barth ne répudie pas seulement la notion de Dieu à laquelle sont parvenus Platon, Plotin ou Kant ; il exclut également toute idée de Dieu de type cartésien, parce qu'elle ne peut pas atteindre « l'au-delà d'un Dieu qui ferait face à l'homme dans la toute-puissance de sa liberté et qui existerait par conséquent pour soi et aussi pour lui »⁹⁶ (texte corrigé). Les concepts de Dieu forgés par les philosophes ne sont pas rejetés pour des raisons philosophiques, mais théologiques. Ils sont des instruments de la puissance humaine et, comme tels, radicalement incapables de nous conduire à Dieu. Barth admet pourtant la preuve de Dieu avancée par saint Anselme ; mais l'idée anselmienne de Dieu n'est, à son avis, ni une idée innée, ni une idée d'origine humaine de quelque façon que ce soit ; elle est l'idée de Dieu comme absolu, telle qu'on la reçoit de la révélation⁹⁷.

Karl Barth ne parle pas ainsi par haine de la raison. Il n'éprouve nul besoin de jeter la suspicion sur l'une ou l'autre des facultés humaines, ni de se méfier de l'une d'elles en principe ; lorsqu'il songe à la curieuse polémique instituée par les modernes contre ce qu'ils appellent « l'intellect », c'est-à-dire la faculté de raisonner et de penser, il juge sévèrement cette attitude. « N'est-ce pas un préjugé arbitraire d'estimer que l'homme, dans l'acte de penser, soit homme en un sens pire que lorsqu'il se manifeste d'autre façon ? Ce préjugé est-il réellement, comme

93. *ibid.*

94. *ibid.*, p. 187. T.A. p. 210.

95. *ibid.*, p. 188. T.A. p. 210.

96. *Dog.*, III/1, p. 390. T.A. III/1, p. 411.

97. *La preuve de l'existence de Dieu*, p. 68. T.A. p. 80.

on l'affirme sans cesse, le jugement de la foi chrétienne ? C'est évidemment dans son mouvement de retraite devant l'agnosticisme moderne, que la foi chrétienne en est venue à cette étrange conception⁹⁸. » Elle a abandonné quelque chose qu'elle devait maintenir. En effet, « la Parole de Dieu est d'abord, principalement et tout à fait littéralement, un langage, c'est-à-dire un événement qui affecte l'esprit »⁹⁹. Cet anti-intellectualisme n'est pas un phénomène respectable ; c'est une sorte de crampe dont il faut nous guérir, et ce n'est pas parce qu'il céderait à ce travers que Barth insiste sur l'incapacité de la raison humaine. Il ne s'agit pas d'abaisser l'intelligence pour faire d'une autre faculté humaine, la volonté par exemple, ou le sentiment, ou la conscience, le lieu privilégié d'une expérience possible de la Parole de Dieu. Toutes les facultés humaines, y compris la raison, sont incapables de nous faire atteindre Dieu, parce qu'elles sont « autant de possibilités d'auto-détermination de l'homme »¹⁰⁰.

Or « la Parole de Dieu n'est plus la grâce, la grâce elle-même n'est plus grâce, si l'on attribue à l'homme une possibilité propre et autonome de connaître cette Parole »¹⁰¹. Connaître la Parole de Dieu, c'est connaître Dieu lui-même dans la rencontre authentique que l'homme ne peut provoquer lui-même. Il n'existe par conséquent aucun pouvoir humain permettant de connaître Dieu, aucune faculté humaine que l'homme pourrait de lui-même offrir à cette connaissance, quand bien même toutes les facultés de l'homme, y compris la raison, peuvent être « déterminées par la Parole de Dieu qui s'adresse au tout de l'homme »¹⁰².

Karl Barth aurait pu en rester là et nier purement et simplement toute possibilité pour l'homme de concevoir Dieu. Mais il a éprouvé le besoin de déduire l'inconcevabilité divine de présupposés gnoséologiques, dont on peut s'étonner à bon droit qu'il les ait admis, car, par eux au moins, l'incompréhensibilité de Dieu fait irruption dans l'analyse des limites de notre faculté de connaître¹⁰³, et l'on pourrait discuter au sein de la gnoséologie d'une concevabilité *minimum* de Dieu, permettant de donner un

98. *Dog.*, I/1*, p. 196. T.A. I/1, p. 211.

99. *ibid.*, p. 197. T.A. pp. 211 s.

100. *ibid.*, p. 196. T.A. p. 211.

101. *ibid.*, p. 188. T.A. p. 202.

102. *ibid.*, p. 196. T.A. p. 211.

103. Cf. Emmanuele RIVERO, *La teologia esistenzialistica di Karl Barth*, 1955, p. 49.

sens à l'affirmation de son incompréhensibilité. Ces principes sont au nombre de trois. D'abord, « nous ressemblons aux objets que nous pouvons saisir »¹⁰⁴. Nous sommes semblables au monde et à tout ce qui s'y trouve, parce que nous sommes créatures de Dieu. C'est la raison pour laquelle nous pouvons former des représentations (*Anschaungen*) et des concepts (*Begriffe*) qui nous permettent de saisir le monde. Mais il n'y a rien en nous qui ressemble à Dieu et c'est pourquoi nous ne pouvons pas le concevoir (*erfassen*) par nous-mêmes. Ensuite, « ce que nous pouvons saisir, nous en sommes maîtres »¹⁰⁵. Voir et comprendre signifient délimiter ; nous sommes au-dessus de ce que nous pouvons délimiter. C'est pourquoi nous pouvons définir tel élément du cosmos ou tel autre ; mais nous ne pouvons pas saisir Dieu, parce que nous ne pouvons pas nous rendre maîtres de lui (*wir sind Gottes nicht mächtig*)¹⁰⁶. Enfin, « nous sommes un, originellement et spécifiquement un, avec ce que nous pouvons saisir »¹⁰⁷. En effet, saisir signifie s'approprier. Mais il n'y a pas d'appropriation sans une unité d'origine et d'espèce entre l'appropriant et l'approprié. C'est sur cette unité que repose notre capacité de concevoir d'une manière ou d'une autre le monde et ce qui s'y trouve. Mais cette unité d'origine et d'espèce n'existe pas entre le Dieu créateur et l'homme créé, et c'est pourquoi nous ne pouvons de nous-mêmes saisir Dieu¹⁰⁸.

Ainsi donc, l'homme n'a de lui-même aucun pouvoir donnant à l'homme la capacité de connaître Dieu. Il ne peut « y avoir chez l'homme une disposition (Ryser : une disponibilité) absolue, fondée en elle-même, en vertu de laquelle il serait capable de connaître Dieu »¹⁰⁹.

Dans le troisième volume de la *Dogmatique*, Karl Barth semble pourtant admettre une certaine connaissance de Dieu par voie de raison naturelle. Il relève la parenté de la philosophie existentielle de Jaspers avec la théologie. « Il ne paraît pas impossible de reconnaître, dans l'interprétation que Jaspers donne de l'existence humaine et dans le sens qu'il lui octroie en la rattachant à l'idée de transcendance, une sorte de rappel du lien origioel

104. *Dog.*, II/1*, p. 188. T.A. II/1, p. 211.

105. Trad. Ryser : « nous le possédons ». *Ibid.*

106. *Dog.*, II/1*, pp. 188-189. T.A. II/1, pp. 211-212.

107. *ibid.*, p. 189. T.A. p. 212.

108. *ibid.*

109. *ibid.*, p. 65. T.A. p. 71.

qui rattache l'homme à Dieu, l'idée de transcendance évoquant de son côté celle de Dieu lui-même¹¹⁰. » Et nous trouvons ailleurs ceci : « Ce que la philosophie existentielle aperçoit de l'homme peut aussi être un véritable symptôme de l'homme réel. Dépassant l'optique des sciences naturelles et de l'éthique idéaliste, elle voit déjà l'homme ouvert vers une réalité extérieure qui n'est pas simplement celle de l'esprit, par opposition à la nature, de la liberté, par opposition à un processus biologique, mais bien la réalité absolue, insondable et inaccessible d'une transcendance réelle »¹¹¹. Elle considère l'homme essentiellement dans une relation, « la relation avec le 'tout-autre', qui n'est pas le cosmos naturel ou spirituel »¹¹². Il semblerait, à s'en tenir à ces passages, que l'auteur revient sur les affirmations des premiers volumes de son œuvre et admet une certaine connaissance naturelle de Dieu. Concevoir l'homme comme ouvert à une réalité extérieure, l'envisager dans une relation avec le Tout Autre, c'est au moins concevoir analogiquement Dieu comme celui qui nous est extérieur en étant tout autre que nous. C'est concevoir la transcendance. Pourtant, Karl Barth maintient sa condamnation de toute théologie naturelle¹¹³, et il ne se contredit nullement. La transcendance dont parle Jaspers, explique-t-il, est une transcendance que l'homme apporte avec lui-même et constitue un élément de sa propre existence. « Nous sommes... en face d'une entité humaine parfaitement close, en dehors de laquelle il n'y a rien, qui ne possède aucun vis-à-vis quelconque et qui, étant à la fois l' 'un' et le 'tout', ne saurait laisser la moindre place à une grandeur que l'on pourrait identifier avec le Dieu qui est à la fois différent de l'homme et du monde, et au-dessus d'eux¹¹⁴. »

Non seulement la connaissance de Dieu à laquelle peut parvenir la raison n'est pas une aide pour parvenir à la connaissance par voie de révélation, mais encore elle y est un obstacle, parce qu'elle est fausse. « On ne pourra pas présenter la possibilité de connaître un 'Dieu' ou des dieux... comme une première étape vers la connaissance du vrai Dieu. On devra voir, au contraire, dans la

110. *Dog.*, III/2*, p. 123. T.A. III/2, p. 133.

111. *ibid.*, p. 217. T.A. p. 239.

112. *ibid.*

113. *ibid.*, p. 347. T.A. p. 387. Cf. III/2**, p. 24. T.A. III/2, p. 417 ; *ibid.*,

p. 211. T.A. p. 627 Voir aussi III/2*, p. 296. T.A. III/2, p. 330.

114. *Dog.*, III/2*, p. 131. T.A. III/2, p. 141.

connaissance en question, un facteur d'aveuglement, qui met en évidence l'inimitié déclarée de l'homme naturel contre le vrai Dieu ¹¹⁵. » De la même manière, la connaissance naturelle de Dieu comme cause première obscurcit la connaissance chrétienne de Dieu comme Créateur. « La reconnaissance d'une cause universelle suprême » ne peut avoir la moindre commune mesure avec l'existence du « Père tout-puissant confessé par la foi chrétienne ¹¹⁶. » La conclusion subsiste, inchangée : l'homme n'a de lui-même aucune disposition à connaître Dieu.

Cette thèse entend s'opposer à l'enseignement du catholicisme romain. « Le moment est venu de préciser que la doctrine à laquelle nous nous sommes implicitement opposé tout au long de nos précédents développements, est celle de la cognoscibilité de Dieu telle que la conçoit le catholicisme romain dans sa théologie fondamentale, où la dite doctrine se trouve formulée de la manière la plus classique et la plus rigoureuse. En identifiant la vérité, par laquelle nous est révélée la vérité, avec le bon plaisir de Dieu, nous avons contesté le bien-fondé de l'affirmation suivante, contenue dans la *Constitutio dogmatica de fide catholica* du Concile du Vatican (il s'agit évidemment de Vatican I), cap. 2 *De Revelatione* (24 avril 1870, Denz., n° 1785) : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certe cognosci posse*. Par là, nous avons précisément fait nôtre la proposition complémentaire condamnée par un autre canon du même concile (*De rev.*, I Denz., n° 1806) : *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit*. A l'encontre de cette doctrine, nous avons enseigné que Dieu n'est connaissable que par lui-même, dans l'événement de sa révélation, excluant ainsi toute possibilité qui ne serait pas contenue dans cet événement ¹¹⁷. » La raison profonde pour laquelle K. Barth s'oppose aux déclarations vaticanes est que, si on se place sur le terrain de la pensée chrétienne et si on parle du seul vrai Dieu, le Dieu trinitaire qui s'est révélé par son œuvre et par son action, nous ne possédons aucune analogie nous permettant d'accéder à l'essence et à l'être de Dieu

115. *Dog.*, II/1*, p. 90. T.A. II/1, p. 99.

116. *Dog.*, III/1, p. 11. T.A. p. 11.

117. *Dog.*, II/1*, p. 78. T.A. II/1, p. 86. Cf. *supra*, p. 12.

en tant qu'il est le Seigneur¹¹⁸, le Créateur¹¹⁹, le Réconciliateur¹²⁰ et le Rédempteur¹²¹. La démonstration, de nouveau, se fait en trois points et le schéma en est le même pour chacun des quatre attributs divins.

1) « Nous ne disposons d'aucune analogie à l'aide de laquelle nous pourrions accéder à l'essence et à l'être de Dieu en tant que Seigneur. Certes, nous croyons connaître d'autres seigneurs que lui et d'autres seigneuries que la sienne. Mais il est faux de croire qu'il nous suffirait de prolonger dans l'infini ou de réduire à l'absolu les dites représentations, pour nous trouver en présence de Dieu, le Seigneur¹²². » Les concepts de seigneur et de seigneurie que nous pouvons abstraire des seigneurs et des seigneuries que nous connaissons ici-bas ne nous permettent pas d'atteindre Dieu.

2) La raison en est simple. « Nous devons déjà connaître quelque chose de la seigneurie de Dieu pour que, dans leurs limites mêmes, les représentations courantes que nous nous faisons de la souveraineté correspondent à quelque réalité. Une analogie qui, sur le point décisif, révèle sa faiblesse, une analogie de Dieu qui doit s'appuyer sur Dieu même pour avoir quelque consistance, ne saurait comme telle démontrer quoi que ce soit¹²³. » Les idées que nous nous faisons de la souveraineté en général ne nous aident même pas à connaître Dieu comme le Seigneur. « En fait, elles nous en empêchent, car elles nous renvoient, non pas à Dieu, mais bien à nous-mêmes, à notre existence coupée de Dieu, à notre vie précaire telle qu'elle se déroule en deçà de la mort, c'est-à-dire à nos propres possibilités et à notre propre pouvoir¹²⁴. »

3) « C'est la révélation, et elle seule, qui nous place en face de la seigneurie divine¹²⁵. » La révélation est l'unique source de la connaissance que nous avons de Dieu comme Seigneur. Cette connaissance ne doit rien aux idées que nous nous faisons à partir d'autres seigneurs ou d'autres seigneuries. Ces idées ne peuvent cesser d'être un obstacle à la connaissance réelle de Dieu

118. *Dog.*, II/1*, pp. 74-75. T.A. II/1, pp. 82-83.

119. *ibid.*, pp. 75-76. T.A. pp. 83-84.

120. *ibid.*, pp. 76-77. T.A. pp. 84-85.

121. *ibid.*, pp. 77-78. T.A. pp. 85-86.

122. *ibid.*, p. 74. T.A. p. 82.

123. *ibid.*, pp. 74-75. T.A. p. 82.

124. *ibid.*, p. 75. T.A. p. 82.

125. *ibid.*, p. 75. T.A. p. 82.

qu'en subissant « comme nous-mêmes, une transformation » qui les renouvelle « de fond en comble »¹²⁶.

De la même manière, il nous est montré que nous ne disposons d'aucune analogie nous permettant d'accéder à l'essence et à l'être de Dieu le Créateur ; « dans le domaine qui est le nôtre, l'idée d'une *creatio ex nihilo* apparaît nécessairement comme une absurdité »¹²⁷. « Si nous savons quelque chose du Dieu créateur, ce n'est pas parce que nous aurions en nous quelque intuition plus ou moins claire de la création, mais parce qu'il nous a ouvert les yeux par sa révélation, en bousculant et en transformant de fond en comble toutes nos idées préconçues relatives à la causalité »¹²⁸.

Nous ne possédons pas davantage d'analogie grâce à laquelle nous pourrions accéder directement à l'essence et à l'être de Dieu le Réconciliateur (*als des Versöhners*). Notons ici une particularité du langage barthien. Le terme de réconciliation (*Versöhnung*) désigne ce que la théologie traditionnelle appelle rédemption. Barth réserve ce dernier terme (*Erlösung*) à la rédemption finale, c'est-à-dire aux fins dernières et à l'éschatologie¹²⁹. « C'est le Dieu réconciliateur qui seul met fin aux dissensions insurmontables et guérit les blessures incurables. Et s'il existe des synthèses et des réconciliations en dehors de son action directe, elles n'ont, elles aussi, de consistance et de réalité qu'en lui. En elles-mêmes, elles ne possèdent aucun pouvoir d'analogie : elles apparaissent au contraire comme un obstacle à la connaissance de Dieu, parce qu'elles obscurcissent en fait l'événement de la réconciliation réelle »¹³⁰. « Seule la révélation nous permet de savoir quelque chose du Dieu réconciliateur »¹³¹.

Enfin nous ne possédons aucune analogie à l'aide de laquelle nous pourrions accéder à l'essence et à l'être de Dieu le Rédempteur. Rédemption, cela veut dire : retour de Jésus-Christ, résurrection de la chair, vie éternelle. « Ce n'est pas dans cette direction-là que nous orientent nos aspirations, nos espoirs de délivrance »¹³². « Ils présupposent ce que la réalité du Dieu rédemp-

126. *ibid.*

127. *ibid.*, p. 75. T.A. p. 83.

128. *ibid.*, pp. 75-76. T.A. p. 83.

129. Cf. Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, II/1, p. 23, n. 1.

130. *Dog.*, II/1*, p. 76. T.A. II/1, p. 84.

131. *ibid.*, pp. 76-77. T.A. pp. 84-85.

132. *ibid.*, p. 77. T.A. p. 85.

teur exclut et ils excluent ce qu'elle promet. « L'analogie que nous croyons découvrir devient inutilisable au moment décisif ¹³³. » Toutes nos aspirations ne peuvent qu'obscurcir l'attente de Jésus-Christ, de la résurrection et de la vie éternelle. Si nous savons quelque chose du Rédempteur, c'est uniquement parce que Dieu nous révèle son avenir.

Le premier reproche que Karl Barth adresse au catholicisme romain découle des déclarations précédentes. Le problème de la cognoscibilité de Dieu n'est pas envisagé par la doctrine catholique uniquement et d'emblée sur le terrain de la révélation. « Certes, de son côté, le *Vaticanum* n'entend nullement parler d'un autre Dieu et pas davantage d'un aspect ou d'une partie seulement du seul vrai Dieu. Il entend simplement aborder le problème noétique (= qui concerne la connaissance) d'un autre point de vue que le problème ontique (= qui concerne l'être); autrement dit, il croit pouvoir traiter à part de la cognoscibilité de Dieu, sans voir que, même provisoire, la séparation qu'il opère ainsi conduit inévitablement à introduire une division à l'intérieur de Dieu lui-même. Car on ne peut pas nier que si, selon les deux textes cités plus haut, Dieu est d'une part *Dominus noster*, il est aussi, d'autre part et en tout le reste, le *rerum omnium principium et finis*, le *creator*. C'est en raison de ce dernier aspect de la divinité que le *Vaticanum* estime avoir le droit d'affirmer qu'il existe une cognoscibilité de Dieu différente de celle définie par sa révélation. Tel est le point sur lequel nous nous opposons... à la doctrine catholique. Certes, nous avons aussi reconnu en 'Dieu' le *principium et finis omnium rerum*, le *creator*; mais non pas cependant sans y reconnaître en même temps le Dieu réconciliateur et le Dieu rédempteur. Nous avons essayé de prendre au sérieux l'unité divine et d'en tirer les conséquences pratiques ¹³⁴. » Barth affirme que jamais il n'a perdu de vue l'unité divine dans son analyse: « en parlant de la seigneurie divine, nous n'avons pas oublié qu'elle est celle du Dieu saint au milieu des pécheurs, et c'est pourquoi nous avons dit qu'elle échappe comme telle à nos catégories analogiques; en parlant du Dieu créateur, nous n'avons jamais oublié qu'il est celui-là même qui, en tant que Dieu rédempteur, ressuscite les morts, et c'est pourquoi nous avons affirmé que nous ne possédions pas d'analogie valable de la création; inversement, quand nous avons parlé du Dieu réconci-

133. *ibid.*

134. *ibid.*, p. 78. T.A. p. 86.

liateur et rédempteur, nous nous sommes constamment souvenu qu'il est aussi comme tel le Seigneur et le Créateur »¹³⁵. A aucun moment, Barth n'entrevoit la possibilité de distinguer une théologie du premier article qui serait indépendante et posséderait ses propres principes noétiques, et il demande : « Comment prétend-on pouvoir parler de la cognoscibilité de Dieu en isolant l'un de ses caractères »¹³⁶.

La seconde raison pour laquelle il s'oppose au catholicisme est encore plus importante aux yeux de Barth. Pour lui, l'être de Dieu se discerne dans l'œuvre de Dieu et dans l'action qu'il poursuit en notre faveur. Le problème de la cognoscibilité de Dieu consiste à s'interroger sur le caractère connaissable de l'être de Dieu en tant qu'il est sujet agissant et créant une histoire. La réponse trouvée est tout à fait nette : la cognoscibilité de Dieu est événement, action, intervention de la grâce. « Or, rien dans la doctrine catholique romaine ne correspond à cette question et à cette réponse : la thèse selon laquelle on peut connaître Dieu sans la révélation en est le signe indubitable. Exception faite de la formule : *Dominum nostrum*, on chercherait en vain dans les textes du *Vaticanum* la moindre indication qui puisse faire penser que le Dieu dont il est question est engagé dans une œuvre et dans une action dont dépendent la vie ou la mort, le salut ou la perte de l'homme et où, davantage encore, c'est la gloire de Dieu et le miracle de son amour qui sont réellement en jeu ; et ceci est d'autant plus grave qu'il n'est pas permis de faire abstraction de cette œuvre et de cette action dès lors qu'on aborde le problème des relations de Dieu et de l'homme et, dans le cas particulier, celui de la cognoscibilité divine. La doctrine catholique romaine semble s'autoriser, à cet égard, les plus grandes libertés. Il va de soi, bien entendu, qu'elle n'ignore rien de l'œuvre et de l'action divines, ni de la nécessité et de la réalité de l'intervention de Dieu. Mais elle estime pouvoir renvoyer à plus tard le devoir de s'en occuper, parce qu'elle entend d'abord s'intéresser à Dieu d'un tout autre point de vue, en partant d'une situation beaucoup plus confortable : en l'occurrence, il s'agit non pas de connaître l'être de Dieu dans son œuvre et dans son action, mais en lui-même, dans l'abstrait. Pour résoudre le problème de la cognoscibilité divine, la doctrine

135. *ibid.*, pp. 78-79. T.A. pp. 86-87.

136. *ibid.*, p. 79. T.A. p. 87.

catolique se place pour ainsi dire au-delà de ce que Dieu est parmi nous et pour nous ; elle part de l'axiome qu'en tant qu'origine et fin de toutes choses, en tant que Créateur, Dieu est, et c'est en se basant sur cette définition abstraite qu'elle affirme qu'il peut être connu également en dehors de la révélation¹³⁷. » Une telle position est confortable parce qu'après avoir défini Dieu par la notion abstraite d'être, elle permet, sur un tout autre plan et d'une tout autre manière, de définir l'homme aussi par la notion d'être et de reconnaître ainsi entre Dieu et l'homme une analogie de l'être. Barth refuse énergiquement cette dernière parce qu'elle implique une possibilité de connaître Dieu en dehors de la révélation et d'envisager les relations de l'homme et de Dieu d'un point de vue neutre et désintéressé. Or seule la révélation peut fournir à l'homme des concepts analogues de Dieu, car seule la révélation donne à l'homme une vraie connaissance de Dieu. Nous en venons ainsi au second aspect du problème épistémologique que pose l'analogie.

A la question : parvenons-nous à connaître Dieu par le moyen de notre pensée et de notre langage, Barth répond « qu'en fait nous n'y parvenons pas, ou plutôt que nous y parvenons dans la seule mesure où Dieu lui-même, par la grâce de sa révélation, s'abaisse jusqu'à nous et condescend à se servir de notre pensée et de notre langage, en vertu du pouvoir qu'il a de pardonner, de guérir, de redresser et de bénir. Il nous est donc permis d'utiliser les moyens qui sont les nôtres avec la certitude du succès. Mais le succès ne vient pas d'eux, ni de nous. Il est l'effet de la grâce de Dieu dans sa révélation »¹³⁸.

Il est absolument certain que pour Barth l'unique possibilité de toute connaissance vraie au sujet de Dieu est enracinée dans la révélation divine. « Dieu est connaissable parce qu'il est connu en fait¹³⁹. » « C'est par la grâce de Dieu - et par elle seule - que Dieu nous est connaissable¹⁴⁰. » « La connaissance de Dieu n'établit en aucun cas une relation dans laquelle le sujet existant se porterait vers un objet qui se présenterait à lui parmi d'autres, en obéissant aux lois propres au dit sujet. C'est l'objet lui-même qui crée ici, par son intervention, le sujet connaissant. L'homme ne saurait se placer 'avant' le fait accompli

137. *ibid.*, p. 80. T.A. p. 88.

138. *ibid.*, p. 226. T.A. p. 252.

139. *ibid.*, pp. 62-63. T.A. p. 68.

140. *ibid.*, p. 68. T.A. p. 74.

par Dieu, pour s'attribuer quelque pouvoir sur l'objet proposé ici à sa connaissance, comme il en use habituellement à l'égard des autres objets, quelle que soit par ailleurs sa philosophie. La seule précédente (*das Vorher*) qui, en l'occurrence, entre en ligne de compte et que rien ne peut abolir, est celle de l'objet lui-même. C'est uniquement parce que Dieu se fait objet pour lui que l'homme est rendu capable de le connaître ¹⁴¹. » En d'autres termes, c'est uniquement parce que Dieu se donne comme objet à nos représentations, notions et paroles, que nous pouvons nous le représenter, le concevoir et parler de lui. « L'homme ne peut... posséder Dieu que comme l'objet qui se pose lui-même. Que dans son objectivité primaire » - celle par laquelle il est objet pour lui-même - « et secondaire » - celle par laquelle il est objet pour nous - « Dieu devienne et soit pour nous un objet, cela est et reste l'œuvre de sa libre grâce. Dieu se donne sans cesse à connaître, c'est donc toujours en vertu d'un don, d'un cadeau, c'est-à-dire d'une action libre et gratuite, que nous le connaissons ¹⁴². »

Mais cela ne montre pas encore comment une connaissance de Dieu obtenue par la grâce de la révélation peut être une connaissance de Dieu par l'homme. Barth l'affirme, mais d'une façon qui limite son affirmation au moment même où il la formule : « la révélation de Dieu n'est pas une donnée qui serait en notre pouvoir ou à notre disposition. Certes, elle est un événement qui se produit parmi nous et pour nous, dans le cadre de notre expérience et de notre réflexion ; mais nous ne devons pas oublier qu'elle est le fait de Dieu lui-même » ¹⁴³. Comment, dans ces conditions, la connaissance de Dieu que donne la révélation peut-elle être aussi le fait de l'homme lui-même ? Suffit-il de dire que la révélation a lieu « parmi nous et pour nous » ? Barth semble croire fermement qu'il est suffisant pour garantir la véracité de la connaissance humaine de Dieu, de dire que Dieu lui-même en est l'auteur. Il déclare : « là où cette parole est réellement connue par l'homme, le mode de cette connaissance est le mode de la Parole de Dieu elle-même » ¹⁴⁴, ce qui exclut que la Parole soit en celui qui la connaît selon le mode propre au sujet connaissant. Barth sait pourtant qu'en attachant une importance unilatérale à l'élé-

141. *ibid.*, p. 19. T.A. p. 22.

142. *ibid.*, pp. 19-20. T.A. p. 22.

143. *ibid.*, p. 68. T.A. p. 74.

144. *Dog.*, 1/1*, p. 234. T.A. I/1, p. 255.

ment divin de la connaissance de Dieu par l'homme, il court le risque d'éliminer l'homme comme vrai interlocuteur de Dieu. Or il se soucie de maintenir la possibilité d'une connaissance de Dieu qui soit vraiment humaine. C'est la raison pour laquelle, après avoir souligné la disposition¹⁴⁵ de Dieu qui accepte de devenir objet de notre connaissance, il admet en l'homme une disposition correspondante à connaître Dieu : « il existe également... une disposition (Ryser : disponibilité) de l'homme correspondant à celle de Dieu. Si ce n'était pas le cas, on ne pourrait pas parler d'une cognoscibilité de Dieu comme d'un problème qui requerrait notre attention : Dieu ne serait connaissable que pour lui-même, et nous devrions nous borner à constater ce fait. En réalité, la cognoscibilité de Dieu est telle que nous ne pourrions plus en parler autrement qu' 'à partir de Dieu' et 'à partir de l'homme' »¹⁴⁶. Mais au moment même où elle est affirmée, la disposition de l'homme est précisée et limitée d'une manière caractéristique : « Nous devons aussitôt préciser que la 'disposition' de l'homme ne saurait être conçue comme une qualité indépendante et qui lui serait propre : Dieu n'est pas un simple partenaire de l'homme, et sa disposition (Ryser : disponibilité) n'est pas une simple réplique de notre propre 'disposition' ; enfin, la cognoscibilité de Dieu n'est pas la résultante d'une sorte de combinaison entre deux mouvements dont l'un procéderait de lui et l'autre de nous »¹⁴⁷. Parler d'une telle coopération, c'est évoquer le genre de relation qui existe à l'intérieur du monde créé. Entre Dieu et l'homme, il en va nécessairement autrement. « Même au sein de la création, où il se présente à nous comme un objet, Dieu est et reste le Seigneur, le Créateur, le Réconciliateur et le Rédempteur ; et si nous reconnaissons qu'il n'existe en face de lui aucun être et aucun faire absolument autonomes, nous devons aussi exclure d'emblée qu'il puisse y avoir chez l'homme une 'disposition' absolue, fondée en elle-même, en

145. Nous traduisons ainsi le terme allemand de *Bereitschaft*, qui désigne, selon la définition de Barth lui-même, la particularité de la nature et de l'action de Dieu par laquelle il peut de lui-même et par lui-même devenir objet de connaissance pour nous. La *Bereitschaft* est ce qui fonde en Dieu sa cognoscibilité par l'homme. Il nous paraît que le mot français « disposition » est propre à désigner cette aptitude de Dieu, alors que celui de « disponibilité » qu'emploie Ryser, signifiant la qualité de ce qui est disponible, traduirait mieux l'allemand *Verfügbarkeit*.

146. *Dog.*, II/1*, p. 64. T.A. II/1, p. 70.

147. *ibid.*, pp. 64-65. T.A. pp. 70-71.

vertu de laquelle il serait capable de connaître Dieu ¹⁴⁸. » Barth livre dans ce passage la raison profonde de son opposition à toute théologie naturelle : affirmer la possibilité d'une telle théologie, c'est reconnaître à l'homme une capacité autonome, c'est-à-dire un pouvoir qui n'est pas accordé par la grâce et qui appartient en propre à l'homme ; ce dernier peut en vertu de ce pouvoir se rendre maître de Dieu. Or il est impossible que l'homme se rende maître de Dieu. « Si elle existe, cette 'disposition' ne peut être qu'une qualité prêtée à l'homme, de caractère indirect et secondaire, qualité qui le rend capable d'être reconnaissant et d'obéir ; si elle existe, c'est qu'elle lui est accordée... comme un don à partir de la source d'où procède toute véritable 'disposition', à savoir de la 'disposition' de Dieu lui-même qui, finalement, entre seule en ligne de compte ¹⁴⁹. »

Résumons. La cognoscibilité de Dieu exige en Dieu une disposition à être connu et en l'homme une disposition à connaître Dieu. Mais la seconde ne peut jamais être indépendante de la première et elle ne met pas l'homme à égalité avec Dieu. Elle ne permet pas à l'homme d'imposer quoi que ce soit à Dieu. Dieu n'est pas soumis à la disposition de la créature qui pourrait se saisir de lui sans lui. La disposition humaine est réelle, mais elle est prêtée, communiquée comme un don par Dieu lui-même, dont la disposition est source de toute grâce.

Le même argument se retrouve au paragraphe 27, consacré aux limites de la connaissance de Dieu. Le principe sur lequel repose l'exposé de Barth est le suivant : « Dieu ne peut être connu que par Dieu seul » (*dass Gott eben wirklich nicht anders als durch Gott erkannt werden kann*) ¹⁵⁰. Le posse se déduisant de l'esse, il en est ainsi parce que, en fait, « c'est par Dieu que nous connaissons Dieu » (*Gott wird durch Gott erkannt*) ¹⁵¹. Dieu, c'est-à-dire la révélation, est la seule source et le seul instrument dont nous puissions disposer pour connaître Dieu. L'homme peut donc connaître la Divinité, mais la connaissance qu'il en a ne peut être qu'une participation à la vérité divine par le moyen de la grâce. « La révélation de Dieu - du Dieu qui justifie le pécheur

148. *ibid.*, p. 65. T.A. p. 71.

149. *ibid.*

150. *ibid.*, p. 226. T.A. p. 252.

151. *ibid.*, p. 180. T.A. p. 202. Le texte se poursuit ainsi : « La connaissance de Dieu ne résulte pas de nos efforts ; elle n'est pas une acquisition humaine qui, comme telle, serait toujours relative et contestable. »

par sa Parole et son Esprit - imprime le sceau de la véracité également sur la connaissance que nous en avons, et cela *sans nous, contre nous, mais aussi à travers nous* ¹⁵² (*ohne... gegen... durch...*), puisqu'il s'agit de notre propre connaissance ¹⁵³. » Les prépositions employées (sans... contre... à travers) pourraient faire croire que Barth conçoit une connaissance qui serait en l'homme sans être de l'homme. Il n'en est rien. Au moins en parole, Barth se soucie de sauvegarder l'authenticité humaine de la connaissance que nous avons de Dieu. « Nous parlons de la connaissance humaine de Dieu basée sur cette révélation ¹⁵⁴. » Que Dieu soit non seulement l'objet mais aussi l'origine de cette connaissance, « cela n'implique nullement qu'elle cesse d'être une connaissance humaine, reposant sur une méthode et une technique humaines » (*das Alles bedeutet weder eine Aufhebung noch eine Zerstörung noch eine Alterierung des menschlichen Erkennens als solchen und also seiner Art und Technik*).

Il reste à s'interroger sur la réalité de la révélation. A-t-elle eu lieu en fait ? La question se pose d'autant plus que « la connaissance humaine de Dieu basée sur cette révélation... (est) un processus qui ne se distingue pas, au point de vue méthodologique ou technique, de n'importe quel autre processus de connaissance » ¹⁵⁵. Il se pourrait que l'homme soit la victime d'une illusion et qu'il ne se trouve qu'en face de lui-même au moment même où il croit rencontrer Dieu.

Dieu a-t-il parlé effectivement ? Pour entendre la vraie réponse à cette question, il faut d'abord écarter les fausses assurances que pourraient donner une déduction opérée à partir du concept de langage, une analyse générale de la connaissance historique ou la philosophie. Une déduction faite à partir du concept général de langage ne permet pas d'assurer que la révélation a eu lieu. « La Parole de Dieu étant elle-même la révélation, c'est-à-dire une parole nouvelle pour moi, la situation dans laquelle elle me met, lorsqu'elle m'est adressée, est radicalement nouvelle, elle ne peut être ni prévue, ni comprise d'avance, ni comparée à aucune autre ¹⁵⁶. » Le langage humain n'est pas nécessairement parlé par Dieu. « Il faut concevoir la Parole de Dieu comme étant...

152. C'est nous qui soulignons.

153. *Dog.*, II/1*, p. 215. T.A. I/1, pp. 239-240.

154. *ibid.*, p. 181. T.A. p. 203.

155. *ibid.*

156. *Dog.*, I/1*, p. 156. T.A. I/1, pp. 166-167.

une décision. On pourrait dire tout simplement : comme étant un acte divin. Acte divin, elle se distingue de tous les actes humains - bien qu'elle soit aussi un acte humain - en ce qu'elle échappe au *Sic et Non* de cette dialectique. Elle est aussi un acte humain, elle est donc aussi un fait (*Geschehen*) ; mais, comme telle, elle reste libre, aussi libre que Dieu lui-même... Dieu est le Seigneur au-dessus duquel il n'y a personne, aux côtés duquel il n'y a rien, ni à droite ni à gauche, qui le conditionne ou qui lui soit connexe. Dieu est *a se*. Et de même sa Parole¹⁵⁷. » Semblablement, rien dans l'histoire ne peut rendre nécessaire la révélation de Dieu. « Certes, chaque fois que la Parole de Dieu nous est révélée dans sa contemporanéité (Barth veut dire par là que la Parole de Dieu nous est révélée de telle manière qu'il n'y a plus de distance temporelle entre elle et nous ; l'événement passé nous atteint comme un événement contemporain qui exige une décision dans le présent), elle devient susceptible d'une connaissance historique (cela n'est pas contradictoire de la contemporanéité : l'événement en tant qu'il est passé a laissé des traces). Mais ce n'est pas cette dernière connaissance comme telle qui peut attester que la Parole a été entendue ou qui peut servir de base à la prédication » (*Aber nicht dieses historische Verstehen als solches bedeutet das Hören und begründet das Verkündigen des Wortes Gottes*)¹⁵⁸. L'examen du problème général de la connaissance historique ne peut donc nous être d'aucun secours pour établir que Dieu s'est réellement révélé. La philosophie, quant à elle, ne nous aidera pas davantage. Elle ne peut ni nous amener à l'événement de la connaissance réelle de la Parole de Dieu ni nous prouver que nous sommes impuissants à la rencontrer en dehors de la réalité de cette même Parole. « Il n'existe pas de philosophie qui puisse rendre à la foi et à la théologie cette espèce de service négatif. L'indication positive, selon laquelle la possibilité de connaître n'est reçue que de la Parole de Dieu, peut être refusée au même titre que l'indication négative selon laquelle il est impossible de connaître cette Parole sans son intervention¹⁵⁹. » La révélation elle-même, la révélation en acte, peut seule garantir à l'homme que Dieu lui a réellement parlé. Elle seule peut le rendre sûr et certain du fait de la révélation. A l'égard de tout discours humain, la méfiance est parfaitement justifiée : et s'il ne s'agissait que

157. *ibid.*, p. 153. T.A. p. 162.

158. *ibid.*, p. 143. T.A. p. 153.

159. *ibid.*, p. 191. T.A. p. 206.

d'un simple discours ? Mais « là où Dieu parle, il serait insensé de se demander quel acte correspond à ce qu'il dit... Quiconque ayant entendu Dieu parler, se demanderait encore : ce langage correspond-il à une action ? - prouverait simplement qu'en réalité, il n'a pas entendu Dieu ¹⁶⁰. » La Parole de Dieu est acte de Dieu, et il est impossible que celui à qui elle est adressée ne la saisisse pas comme telle. « Là où Dieu a parlé et a été entendu, c'est-à-dire dans l'Eglise, aucune évasion n'est possible devant cette puissance-là, aucun moyen de passer à côté d'elle ¹⁶¹. » L'unique moyen de connaître la révélation dans sa réalité nous est donné par la Parole de Dieu elle-même qui, adressée à nous, entre en nous et « s'empare » de nous (*nimmt vor sich* : l'expression est de Luther, mais elle est citée par Barth) ¹⁶².

Le dernier aspect du problème épistémologique que pose l'analogie ne nécessite pas de longs développements. La solution à laquelle s'arrête Barth n'est qu'un corollaire de ce qu'il avait dit à propos du langage. Les concepts analogiques que l'homme se fait de Dieu sont voilés et mystérieux ; ils sont privés de toute évidence. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. L'étude de l'analogie comme manière de parler nous a déjà montré que l'homme était dans une situation telle qu'il ne pouvait désigner Dieu que d'une façon voilée et mystérieuse. Barth lui-même insiste sur le fait que le problème de l'analogie exige une solution semblable au niveau du langage et à celui de la connaissance. « Nous avons parlé au paragraphe 5 du caractère terrestre (*Welthaftigkeit*) de la Parole de Dieu, c'est-à-dire du fait qu'elle vient à nous revêtue d'une forme qui est aussi son voilement. L'expérience de la Parole de Dieu doit donc consister en ce que nous recevons la Parole sous cette forme et ce voilement, d'une manière doublement indirecte. Notre acceptation de la Parole participera donc elle aussi de ce caractère doublement indirect... Elle aussi revêtira une forme terrestre, la forme d'actes humains de toutes sortes, et cette forme sera son voilement, son caractère problématique. Il n'est pas d'expérience de la Parole de Dieu hors de cette problématique fondée dans la nature la plus profonde de la chose. L'expérience impliquera toujours aussi le respect, la reconnaissance du mystère ici présent ¹⁶³. » Entre la forme et le con-

160. *ibid.*, p. 139. T.A. p. 148.

161. *ibid.*, p. 146. T.A. p. 156.

162. *ibid.*, p. 147. T.A. p. 157.

163. *ibid.*, p. 201. T.A. p. 216.

tenu des concepts analogues qui ont Dieu pour objet, il subsiste toujours une différence très grande, que l'homme ne peut abolir. De ce point de vue, il existe une différence considérable entre la connaissance que Dieu a de lui-même et celle que nous avons de lui. Si nous nous rappelons que l'objectivité primaire est celle par laquelle Dieu est en premier lieu et comme tel son propre objet, en tant qu'il se connaît d'abord lui-même, et que l'objectivité secondaire est celle par laquelle il se donne à connaître à nous dans sa révélation tel qu'il se connaît lui-même, nous sommes amenés à constater une opposition radicale entre la première et la seconde. « Cette dernière objectivité ne se distingue pas de la première par un moindre degré de vérité, mais par sa forme, qui est appropriée à notre état de créature. Alors qu'il est pour lui-même un objet directement connaissable, Dieu reste pour nous un objet indirectement connaissable : il se présente à nous sous l'aspect voilé de signes et d'objets différents de lui ¹⁶⁴. » L'homme ne peut jamais par le moyen de ses concepts parvenir à une connaissance immédiate et directe de Dieu. Dieu seul connaît Dieu sans intermédiaire d'aucune sorte. La connaissance que l'homme pourra avoir de lui ne sera jamais qu'une connaissance médiate, « puisque nous n'y accédons qu'à travers les signes et le voilement que représente l'ensemble des objets qui ne sont pas Dieu lui-même » ¹⁶⁵. L'homme ne se trouve jamais directement devant Dieu ; il ne se trouve directement que devant des objets qui sont autres que Dieu. « Il perçoit directement tel objet différent de Dieu qui, cependant, le rend attentif à l'objectivité divine et constitue ainsi l'intermédiaire par lequel Dieu se fait connaître ¹⁶⁶. » « L'objet ainsi 'mis à part', ne cesse... pas de conserver sa nature propre » (*Er ist jetzt nicht nur, was er an sich und in sich selber ist. Das ist und bleibt er freilich auch*) ¹⁶⁷. Mais il apparaît comme un signe, comme un instrument grâce auquel Dieu se révèle à l'homme. L'intermédiaire de la réalité créée « est la condition *sine qua non* de la connaissance divine » ¹⁶⁸. Il suffit pleinement à la foi d'accéder à Dieu à travers ses œuvres. C'est en quoi elle se distingue « de l'incrédulité, de l'héré-

164. *Dog.*, II/1*, p. 14. T.A. II/1, p. 16.

165. *ibid.*

166. *ibid.*, p. 15. T.A. p. 16.

167. *ibid.*, p. 15. T.A. p. 17.

168. *ibid.*

sie et de la superstition » (*vom Unglauben, vom Irrglauben, vom Aberglauben*)¹⁶⁹.

Le caractère voilé et mystérieux de la Parole nous conduit au cœur même de la foi chrétienne : « nous n'avons pas le droit de considérer le caractère terrestre de la Parole de Dieu comme une sorte de hasard fatal, ni comme le mal que l'on pourrait peut-être un jour faire disparaître totalement ou partiellement. Car ce caractère est une propriété réelle, authentique et inéluctable de la Parole même de Dieu. La révélation, c'est l'incarnation de la Parole de Dieu... Nous sommes dans ce monde, nous sommes totalement terrestres. Si Dieu ne nous parlait pas d'une manière terrestre et profane, il ne nous parlerait simplement pas du tout. Eluder le caractère terrestre de la Parole de Dieu, c'est éluder le Christ »¹⁷⁰. La chair, qui apparaît comme un obstacle absurde placé par Dieu sur sa route, est justement « le chemin réel, donc nécessaire et bon, de Dieu vers nous »¹⁷¹. Nous ne pouvons pas nous placer au-dessus de nous-mêmes et de Dieu et dire pourquoi il en est ainsi ; nous ne pouvons que constater le fait. Dieu se dévoile en se voilant.

Notons au passage une nouvelle attaque contre l'analogie de l'être. Dieu ne se révèle pas « sous cette innocente apparence terrestre que l'*analogia entis* pourrait rendre transparente »¹⁷². Si la Parole nous était dite directement, sans voiles, elle nous conduirait à notre perte et causerait notre malheur. A l'appui de son affirmation, Barth cite un texte de Luther : « Vouloir connaître Dieu directement, c'est la justification par les œuvres, c'est-à-dire la chute luciférienne et le désespoir. Nous devons nous en tenir au Christ réel,... celui que la Vierge garde sur son sein »¹⁷³. « Oui, si l'on éprouvait la Parole comme on éprouve la réalité (terrestre), l'homme mourrait sur l'heure. Car l'homme étant de chair et de sang ne peut la comprendre, et le cœur de l'homme vivant est beaucoup trop petit pour saisir une telle chose »¹⁷⁴. Le caractère terrestre de la Parole de Dieu est donc une preuve de l'amour de Dieu et un effet de sa miséricorde.

169. *ibid.*

170. *Dog.*, I/1*, pp. 163-164. T.A. I/1, pp. 174-175.

171. *ibid.*, p. 164. T.A. p. 175.

172. *ibid.*

173. LUTHER, *Commentaire aux Galates*, éd. Weimar, t. XL, 1^{re} part., pp. 75 ss., cit. ap. K. BARTH, *Dog.*, I/1*, p. 164. T.A. I/1, pp. 175-176.

174. LUTHER, *Sermon sur Marc 16, 1-8, Sommerpostille 1526*, éd. Weimar, t. XL, 1^{re} part., 2, p. 216, l. 19, cit. ap. BARTH, *ibid.*, p. 165. T.A. p. 176.

C) LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE L'ANALOGIE

Il ne nous a pas été donné jusqu'à présent de constater que Barth se soit livré dans la *Dogmatique* à une étude systématique du fondement ontologique de l'analogie. Il devait pourtant se heurter à ce problème et ici et là nous trouvons dans son œuvre des passages où il y fait allusion. Ce qu'il en dit ainsi occasionnellement est suffisamment clair pour qu'on puisse entrevoir la solution qu'il propose.

Le premier tome de la *Dogmatique* contient un passage significatif qui orientera notre enquête. Après avoir rappelé une fois encore que l'expérience réelle de la Parole de Dieu ne dépend pas d'une capacité humaine, Barth, désireux de prendre au sérieux la possibilité qui est accordée à l'homme dans la réalité de la foi, en vient à affirmer une conformation de l'homme à Dieu. « Nous ne disons pas une divinisation (*Vergottung*) mais une conformation à Dieu (*Gottförmigkeit*), c'est-à-dire une adaptation (*ein Angepasstsein*) de l'homme à la Parole de Dieu. Lorsque, dans la foi, l'homme accueille réellement la Parole de Dieu, il devient apte à l'accueillir. Le contester, ce serait s'interdire de concevoir la foi comme un acte et une expérience de l'homme, et cet homme comme un sujet de la foi. Or si nous attribuons à l'homme une aptitude - qui ne lui est pas propre, qui lui est prêtée par la foi, qui ne peut être considérée pour elle-même mais seulement utilisée dans la foi - une aptitude à saisir la Parole de Dieu, nous ne pouvons éviter de parler d'une conformation de l'homme à Dieu dans la foi. Toute réception de la Parole serait impossible s'il n'y avait pas, lors de cet événement, quelque chose de commun entre Dieu qui parle et l'homme qui écoute, une analogie, une similitude, en dépit de toute la différence existant entre Dieu et l'homme, enfin - et nous pouvons maintenant accepter cette dernière notion - 'un point d'accrochage' (*Anknüpfungspunkt*) entre Dieu et l'homme¹⁷⁵. » La réponse de Barth tient donc en un seul mot. La possibilité pour Dieu et pour nous d'user du langage humain pour parler de Dieu, autrement dit la possibilité de former des concepts analogues de Dieu, se fonde, du point de vue d'une analyse de structure, sur la « conformation à Dieu », qui n'est pas « divinisa-

175. *Dog.*, I/1*, pp. 230-231. T.A. 1/1, p. 251.

tion », mais « adaptation de l'homme à la Parole de Dieu ». Barth retrouve ici la notion traditionnelle de l'image de Dieu en l'homme, au sujet de laquelle il s'est violemment opposé à E. Brunner. Barth refuse la définition qu'en propose le théologien zurichois et donne à l'expression un sens particulier. Il s'est expliqué longuement sur ce sujet au paragraphe 41 de la *Dogmatique*, dans les pages consacrées à l'exégèse du texte de l'Écriture : faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance¹⁷⁶. Par souci de rester aussi près que possible du texte et du contexte, Barth est amené à se distancer de beaucoup d'explications données dans le passé au sujet de la notion de ressemblance avec Dieu. Il cite les interprétations classiques : Ambroise voyait l'image de Dieu dans l'âme humaine, Athanase la trouvait dans la raison de l'homme ; saint Augustin la plaçait dans les trois puissances de l'âme, la mémoire, l'intellect et l'amour ; les Réformateurs la mettaient dans l'intégrité, la pureté, la justice et la sainteté de la vie humaine ; pour Hegel, elle signifie que le véritable « être en soi » de l'homme « est un moment de Dieu lui-même en son être éternel ». Selon Biedermann, elle veut dire que l'âme de l'homme, placée en lui comme une âme animale, peut virtuellement s'unir à la spiritualité absolue de Dieu ; pour Lipsius, elle est formellement la spiritualité de l'homme et matériellement sa liberté ; Seeberg pense qu'elle exprime la spiritualité de la volonté de l'homme et sa liberté d'action ; d'après Troeltsch, elle signifie moins un état originel perdu qu'une recherche nostalgique de la plénitude. Barth l'admet : on peut discuter ces explications et toutes celles qui leur ressemblent pour essayer de déterminer la plus belle, la plus profonde, la plus sérieuse. Mais il ne prendra pas cette peine ; aucune d'elles, en effet, n'est une véritable explication de Gn. 1,26 ss. « Il apparaît clairement que leurs auteurs n'ont prêté attention au texte qu'en fonction de leur propre anthropologie, de telle sorte qu'on ne peut opter pour l'une ou l'autre qu'en fonction de son anthropologie personnelle, et non pas en fonction de normes exégétiques¹⁷⁷. » Sans doute, il existe certaines explications qui sont malgré tout plus près du texte. Ainsi Gunkel estimait que la ressemblance avec Dieu se rapportait en premier lieu au corps de l'homme. Il n'excluait cependant pas l'âme. Delitzsch pensait que l'image de Dieu con-

176 Gen. 1, 26, *cit. ap. Dog.*, III/1, pp. 204 ss. T.A. III/1, pp. 214 ss.

177. *Dog.*, III/1, p. 206. T.A. III/1, p. 217.

siste dans la domination de l'homme sur la nature. Mais ces interprétations ne vont pas encore très profond. W. Vischer nous fait faire un pas décisif ; pour lui, Dieu s'est créé en l'homme son propre vis-à-vis, en qui il pourrait se faire reconnaître. « L'homme est comme l'œil du corps tout entier de la création, auquel Dieu veut révéler sa gloire... La création a pour fin le vis-à-vis de Dieu et de l'homme, la relation irréversible du 'je' et du 'tu' entre le Créateur et la créature... qui est le vrai et le seul motif de tout le mouvement cosmique »¹⁷⁸. » Et Barth de poursuivre : « En fait, dans toute la série de récits dont l'histoire de la création forme la première partie, la Bible ne s'intéresse pas à l'homme *in abstracto*, pas plus à son corps qu'à son âme ; et elle néglige aussi la supériorité qui lui est échue en partage sur les autres créatures, pour fixer son attention sur le partenaire de l'alliance, du royaume et de la gloire de Dieu, sur le sujet terrestre auquel Dieu s'adresse en lui disant 'tu' et qu'il traite comme un 'tu', de l'histoire qui se déroule à partir de la création jusqu'à la fin des temps »¹⁷⁹. Les réflexions de Dietrich Bonhoeffer nous font avancer davantage encore dans l'exacte compréhension du texte. Dieu peut se retrouver dans son œuvre seulement dans la mesure où ce qu'il crée lui est semblable et est libre comme lui¹⁸⁰. « L'homme se différencie des autres créatures parce que Dieu lui-même est en lui, parce qu'il est l'image de Dieu dans laquelle le Créateur se contemple lui-même... C'est dans la créature libre que le Saint-Esprit adore le Créateur, c'est dans la liberté que la liberté incréée se célèbre elle-même »¹⁸¹. » La liberté créée ne réside pas dans une qualité naturelle, dans une capacité, un pouvoir ou une structure qui seraient propres à l'être humain, mais dans le fait très simple de devoir vivre « l'un en face de l'autre, l'un avec l'autre, l'un pour l'autre », comme homme et femme. Et Barth ajoute : « C'est dans cette relation que se révèle la liberté de l'homme et, par conséquent, sa ressemblance avec Dieu. L'homme est pour l'homme ce que Dieu est pour lui, en sorte que l'*analogia relationis*, sens de cette ressemblance, ne saurait être confondue avec quelque *analogia entis* »¹⁸².

178. W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des A.T.*, vol. I, 1934, pp. 59 s.

179. *Dog.*, III/1, p. 207. T.A. p. 218.

180. D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, 1933, pp. 29 s., *cit. ibid.*

181. *ibid.*, *cit. Dog.*, III/1, p. 208. T.A. p. 219.

182. *Dog.*, III/1, p. 208. T.A. p. 219.

L'interprétation de Bonhoeffer n'a pas seulement le mérite de prendre au sérieux la notion de vis-à-vis qui se concrétise dans une différenciation et une relation libres ; elle a surtout l'avantage de mettre en lumière le contenu de Gn. 1,27, qui affirme avec insistance : « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu - homme et femme il les créa. » Le texte de Gn. 5,1 répète en toutes lettres cette explication : « Lorsque Dieu créa l'homme, il le fit à la ressemblance de Dieu, homme et femme il les créa ». Il est clairement indiqué dans ces versets que la ressemblance de la créature avec Dieu réside dans ce vis-à-vis existentiel, dans le fait d'exister l'un en face de l'autre et l'un pour l'autre, qui apparaît précisément dans la relation de l'homme et de la femme. A l'appui de cette explication, Barth cite H.F. Kohlbrügge : « ce sont l'homme et la femme ensemble qui sont pour Dieu l'être humain, parce qu'ils sont un devant lui ; tous deux sont créés à l'image de Dieu, de sorte que la jouissance de la béatitude divine, dans la mesure où elle peut être départie à une créature, a été donnée à l'être humain en tant qu'il forme un couple rempli par Dieu et s'aimant en lui d'un amour réciproque, ce qui nous fait comprendre et saisir la haute dignité de l'état de mariage »¹⁸³.

Il reste alors à rechercher en quoi l'existence du Créateur constitue le modèle dont la relation de l'homme et de la femme est l'image. Barth admet que l'homme n'est pas image de Dieu en tous les aspects de la vie divine. Pour découvrir quelle propriété particulière de la vie divine se reflète dans l'existence humaine, il s'attache à la forme propre de l'ordre divin, que ne relèvent ni Vischer ni Bonhoeffer. Le verset 26 dit : « Faisons ! », ce qui indique la pluralité de l'essence divine, « cette différence et cette relation, cette manière d'être ensemble et d'agir ensemble avec amour, cette présence du 'je' et du 'tu', qui existent en premier lieu en Dieu lui-même »¹⁸⁴. La caractéristique de l'essence divine, qui est d'être un « je » et un « tu », et la caractéristique de l'essence de l'être humain, qui est d'être homme et femme, sont correspondantes et constituent une *analogia relationis*, que Barth formule de la manière suivante : « Le 'je' qui interpelle au sein de l'essence de Dieu est au 'tu' divin qu'il interpelle, comme Dieu est à l'être humain créé par lui, et

183. H.F. KOHLBRÜGGE, *Schriftauslegungen*, I, p. 14, cit. *Dog.*, *ibid.*

184. *Dog.*, III/1, p. 209. T.A. p. 220.

comme le 'je' est au 'tu', et l'homme à la femme, au sein de l'existence humaine elle-même »¹⁸⁵. On ne saurait voir ici plus qu'une analogie, c'est-à-dire une ressemblance entre des rapports, non une égalité. « La différence et la relation entre le 'je' et le 'tu' au sein de l'essence divine, dans le cadre des Elohim, ne sont pas identiques à la différence et à la relation existant entre l'homme et la femme. » Le rapport entre le « je » et le « tu » humains existe seulement sous la forme de la différence et de la relation qui caractérisent deux individus différents, alors qu'en Dieu, ce rapport existe en un seul et même individu. Sous sa forme créée, le rapport entre le « je » et le « tu » se situe très au-dessous de la forme qu'il possède lorsqu'il s'agit du « je » et du « tu » divins. « Analogie, dans le sens d'analogie de relation, ne signifie pas égalité, mais correspondance entre deux grandeurs inégales » (*Analogie heisst ja auch als Analogie der Beziehung nicht Gleichheit, sondern Entsprechung des Ungleichen*)¹⁸⁶.

Il faut ajouter - ce que ne disent pas non plus ni Vischer ni Bonhoeffer - « qu'entre ce Dieu et l'homme qui lui correspond se noue un type de relation absolument unique dans toute la création animée »¹⁸⁷. Il n'existe chez les hommes ni groupes ni espèces, mais seulement deux sexes différents. « L'être humain est un *ens sui generis*, parce que la différenciation sexuelle constitue la seule véritable différenciation d'homme à homme (*zwischen Mensch und Mensch*) - de même que le rapport du 'je' et du 'tu' est aussi la seule vraie différenciation au sein de l'unique essence divine »¹⁸⁸. « La ressemblance avec Dieu confère à l'homme une situation non seulement particulière, mais tout à fait unique. Elle est le fondement interne de sa souveraineté sur le monde animal.

Le terme d'image employé aux versets 26-27 requiert une explication. Barth se risque à traduire : « Faisons l'homme à notre image (littéralement : prototype), selon notre ressemblance (littéralement : modèle) »¹⁸⁹. Pour ce faire, il se fonde moins

185. *ibid.* Il ne s'agit pas d'analogies de proportionnalité classiques, car s'il y a bien quatre termes, les relations définies entre les deux couples de deux termes ne sont cependant pas égales, comme le montre la suite.

186. *ibid.*

187. *ibid.*, p. 209. T.A. p. 221.

188. *ibid.*

189. En allemand : *Urbild et Vorbild. Dog., ibid.*, p. 210. T.A. p. 221.

sur les substantifs eux-mêmes que sur les prépositions qui les déterminent. Celles-ci montrent clairement que les deux substantifs parlent de l'image de Dieu et non de l'homme formé à l'image de Dieu. « La traduction de la *Vulgate* : *ad imaginem et similitudinem nostram* (v. 26) et *ad imaginem* (v. 27, deux fois), est donc à récuser. Ce n'est pas comme image de Dieu, mais comme un être correspondant à l'image de Dieu, que l'homme est créé ¹⁹⁰. » Quel est le prototype « dans lequel » ou le modèle « d'après lequel » l'homme a été créé ? « C'est la relation et la différenciation du 'je' et du 'tu' en Dieu lui-même. C'est pour 'correspondre' à cette relation et à cette différenciation que l'homme est créé ; il est la créature que Dieu interpelle en lui disant 'tu', mais qui, en tant que 'je', est aussi responsable devant lui ; l'être créé homme et femme qui, dans ce rapport, constitue le 'tu' de son partenaire et est lui-même un 'je' en face de lui ¹⁹¹. »

En conclusion, le fait que l'être humain a été créé homme et femme constitue l'image et le reflet du Créateur dans la création, et il sera le modèle de l'histoire de l'alliance qui se déroulera entre le Créateur et la créature. « Dieu se rapportera, dans tout ce qu'il dira et opérera par la suite, au fait qu'il a créé l'être humain homme et femme, à son image et selon sa ressemblance ¹⁹². »

Au paragraphe 45 de la *Dogmatique* intitulé : « L'homme destiné à être l'allié de Dieu », Barth étudie les différentes analogies qui existent entre Jésus-Christ et Dieu d'une part et Jésus-Christ et l'homme d'autre part. Il en découvre trois qui sont particulièrement importantes : la première, entre Jésus-Christ et Dieu, vient du fait que Jésus est l'image de Dieu ; la seconde, entre l'humanité et la divinité de Jésus-Christ, consiste dans le fait que l'humanité de Jésus-Christ est l'image de sa divinité ; la troisième, entre l'humanité en général et l'humanité de Jésus-Christ, est due à la ressemblance entre l'humanité en général et l'humanité du Christ.

1) *L'analogie entre Dieu et le Christ*. « Dieu est libre, mais il n'y a en lui aucun arbitraire » (*In Gott ist Freiheit, aber keine*

190. *ibid.*, T.A. p. 222.

191. *ibid.*, p. 211. T.A. p. 222.

192. *ibid.*, p. 199. T.A. p. 209.

Willkür)¹⁹³. Dieu reste fidèle à lui-même lorsque dans sa liberté, il prend pitié de l'homme de toute éternité. Le mystère de l'homme Jésus, par lequel Dieu est pour l'homme, s'enracine dans le mystère de Dieu lui-même, qui n'est ni un simple fait brut ni une énigme seulement, mais une réalité pleine de sens et de sagesse. « Et parce que le mystère de l'homme Jésus est révélé, on ne saurait dire du mystère, plus grand encore, de Dieu lui-même qu'il nous demeurerait caché, que son sens et sa sagesse nous seraient tout à fait inaccessibles. Dieu est pour l'homme : si telle est bien la signification de l'alliance éternelle que l'humanité de Jésus révèle et manifeste dans le temps, il est clair que cette décision du Créateur... fait surgir une relation qui n'est pas simplement étrangère à Dieu lui-même, mais qui lui est au contraire appropriée et comme naturelle. Dieu reproduit en effet, dans cette relation vers l'extérieur, une relation qui lui est propre, qui appartient à son essence intra-divine. En entrant dans cette relation, Dieu crée une copie, une image de lui-même¹⁹⁴. » Entre le Christ et Dieu, il y a donc analogie parce que la relation que Dieu établit en Christ avec la créature reproduit la relation qu'il possède déjà en lui-même et qui existe dans la vie intime de Dieu. « Bien entendu, Dieu est en soi-même l'être un et unique ; mais il n'est pas pour autant solitaire. Son être est aussi association et communion. Dieu lui-même est en soi, non pas un être simple seulement, mais dans la simplicité de son essence, un être triple : le Père, le Fils et le Saint-Esprit - Dieu se posant soi-même, Dieu étant posé par soi-même, Dieu se confirmant soi-même, dans ces deux actes, comme sa propre origine et sa propre fin. Dieu est en effet l'éternel aimant, l'éternel aimé et l'éternel amour, et dans cette trinité, il est le prototype et la source de tout 'je' et de tout 'tu' : il est le 'je' qui procède éternellement du 'tu' et qui éternellement est tourné vers le 'tu', c'est-à-dire le 'je' au sens le plus éminent du mot. Or c'est cette relation au sein de l'existence intra-divine, qui se répète et se reproduit dans l'alliance éternelle de Dieu avec l'homme, telle que l'humanité de Jésus la révèle et la manifeste dans le temps¹⁹⁵. »

2) *L'analogie entre l'humanité et la divinité du Christ*. Entre l'humanité et la divinité du Christ, il y a, selon Barth, non seule-

193. *Dog.*, III/2*, p. 236. T.A. III/2, p. 260.

194. *ibid.*

195. *ibid.*, p. 236. T.A. pp. 260-261.

ment parallélisme formel mais accord essentiel. « La correspondance et la ressemblance entre sa divinité et son humanité n'existent... pas uniquement en fait ; elles sont fondamentales. L'homme Jésus doit... être aussi nécessairement pour le prochain qu'il est pour Dieu ¹⁹⁶. » Toutefois cette analogie ne supprime pas la différence naturelle. L'humanité du Christ ne devient pas sa divinité, ni sa divinité son humanité. « Certes, l'humanité de Jésus n'est pas sa divinité. En sa divinité, il procède de Dieu et se trouve orienté vers lui. En son humanité, il procède du cosmos et se trouve orienté vers le cosmos. Et Dieu n'est pas le cosmos, pas plus que le cosmos n'est Dieu ¹⁹⁷. » Mais la différence qui subsiste entre l'humanité et la divinité ne va pas jusqu'à créer une contradiction : « l'humanité de Jésus correspond de la manière la plus exacte à sa divinité qu'elle reproduit et reflète. On peut et doit aussi exprimer la chose inversement : sa divinité possède sa correspondance, son image, en son humanité, elle se reflète en elle. Il y a donc ici ressemblance et similitude. L'humanité de Jésus doit être reconnue dans sa divinité et *vice versa* » ¹⁹⁸. Il règne une harmonie parfaite entre les deux déterminations sous lesquelles se trouve placée la vie de Jésus. « Jésus est pour Dieu comme il est pour l'homme, et il est pour l'homme comme il est pour Dieu. Il y a ici un *tertium comparationis* que son être pour Dieu implique aussi bien que son être pour l'homme, parce que la volonté de Dieu est la cause (*der Grund*), et l'homme l'objet, de l'œuvre dans laquelle Jésus se trouve engagé ¹⁹⁹. » Barth explique dans une digression ²⁰⁰ que les deux commandements du sommaire de la Loi (Mc. 12,29-31 et par.) expriment d'abord et essentiellement la loi de l'humanité de Jésus-Christ. Ils ne sont pas simplement juxtaposés. Jésus a étroitement lié l'un à l'autre l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Mais il ne les a pas confondus ; le commandement relatif à l'amour de Dieu est « le premier et le plus grand commandement » (Mt. 22,38) ; le commandement qui ordonne l'amour du prochain est le « second » commandement, qui n'est pas simplement subordonné au premier mais lui est « semblable » (Mt. 22,39). « Une exégèse correcte devra donc relever qu'un seul

196. *ibid.*, p. 235. T.A. p. 259.

197. *ibid.*, pp. 233-234. T.A. p. 258.

198. *ibid.*, p. 234. T.A. p. 258.

199. *ibid.*

200. *ibid.*

et même amour est commandé à l'homme, sous deux aspects à la fois étroitement distincts et étroitement liés. Cet amour se rapporte à Dieu et, par là précisément, il se rapporte au prochain. Il a cette double dimension. Il reconnaît dans le Créateur celui qui le renvoie à la créature qui s'appelle le prochain. Et il discerne dans cette créature, à savoir le prochain, une présence qui le renvoie au Créateur. Dans la mesure même où il a reçu et pris au sérieux ces deux indications, en respectant leur signification, l'homme aime Dieu et le prochain. C'est donc bien la structure de l'humanité propre à Jésus qui se dévoile dans le double commandement d'amour. L'unité de sa divinité et de son humanité se reproduit ici, sans confusion ni transformation, sans séparation ni limitation. » La correspondance et la ressemblance de fait qui existent entre l'être de l'homme Jésus pour Dieu et son être pour le prochain sont objectivement nécessaires. En remontant à l'origine de ce fait et de cette nécessité objective, nous disons même : cette correspondance et cette ressemblance « sont de nature essentiellement divines. Et pourquoi ? Parce que, dans son être pour l'homme, Jésus répète et reproduit l'être intime, l'essence même de Dieu, et qu'ainsi il confirme son être pour Dieu »²⁰¹. Nous touchons ici au fondement essentiel du caractère ontologique de l'être de Jésus pour le prochain. « L'humanité de Jésus est, non seulement la répétition et la reproduction de sa divinité, ni même celles de la volonté de Dieu qui le gouverne, mais bien la répétition et la reproduction (*die Wiederholung und Nachbildung*) de Dieu lui-même : ni plus, ni moins. Elle est l'image de Dieu, *l'Imago Dei*²⁰². » Mais la notion d'image contient une restriction. « Puisque l'humanité de Jésus est l'image de Dieu, il est évident qu'elle n'est qu'indirectement identique à Dieu. Elle fait partie du monde créé, du cosmos. Elle appartient donc, non pas au domaine interne de l'essence de Dieu, mais au domaine externe de son œuvre²⁰³. » Il ne faut donc pas s'attendre à trouver plus qu'une correspondance entre la relation de Dieu avec lui-même et la relation de Dieu avec l'homme. « Entre Dieu et Dieu, entre Dieu et le Fils, comme entre le Fils et le Père, il y a une unité d'essence, c'est-à-dire pleine suffisance de la réalité fondée sur elle-même, béati-

201. *ibid.*, pp. 236-237. T.A. p. 261.

202. *ibid.*, p. 237. T.A. p. 261.

203. *ibid.*

tude parfaite, se produisant et se renouvelant sans cesse elle-même²⁰⁴. » Une telle unité ne saurait apparaître dans l'humanité de Jésus. « Il y a ici totale inégalité d'essence : souveraineté et grâce parfaites du côté de Dieu, dépendance et indigence totales du côté de l'homme... Dans l'alliance éternelle conclue avec l'homme, et qui est manifeste en Jésus, Dieu ne s'est donc pas associé à un second Dieu. De même l'homme ne devient pas un second Dieu parce qu'il participe à cette alliance, parce qu'il est délivré par son Sauveur. Il est et reste la créature qui, sans le secours de Dieu, serait absolument condamnée²⁰⁵. » Ainsi, la relation entre Dieu et l'homme, qui nous est présentée (*vor Augen steht*) dans l'humanité de Jésus, est différente de la relation qui existe en Dieu lui-même entre le Père et le Fils. C'est en vertu de cette différence qu'on doit exclure une analogie de nature entre l'humanité et la divinité du Christ. « Il serait faux de dire, en se référant aux deux natures de Jésus-Christ : ces deux grandeurs sont sans doute inégales, mais, sous certains rapports, elles sont deux grandeurs semblables et même identiques ; il y aurait donc entre Dieu et l'homme une *analogia naturae*, et par conséquent, il existerait.. un super-concept, un dénominateur commun, un genre 'nature' englobant Dieu et l'homme. Ce genre de conclusion est erroné et il faut se l'interdire²⁰⁶. »

3) *L'analogie entre l'humanité en général et l'humanité du Christ.* L'humanité du Christ est distincte de notre humanité. « Nous ne devons... pas nous attendre à retrouver directement chez l'homme l'humanité de Jésus, c'est-à-dire sa cohérence, son être pour le prochain, ni par conséquent sa détermination dernière et suprême : l'image de Dieu. Jésus est l'homme pour le prochain, et donc l'image de Dieu comme aucun autre homme ne saurait l'être²⁰⁷. » Pour marquer cette distinction, nous n'avons même pas besoin de faire intervenir le fait que tous les autres hommes sont pécheurs, alors que le Christ est sans péché. Il suffit de dire que de lui-même et par sa propre existence aucun autre homme n'est là pour le prochain. « Aucun n'est la Parole de Dieu adressée à l'homme²⁰⁸. » Aucun n'a été envoyé pour se

204. *ibid.*

205. *ibid.*, p. 237. T.A. p. 262.

206. *Dog.*, III/3*, p. 100. T.A. III/3, p. 116.

207. *Dog.*, III/2*, p. 240. T.A. III/2, pp. 264-265.

208. *ibid.*, p. 240. T.A. p. 265.

sacrifier pour les autres. Ainsi, l'humanité de Jésus a des caractères qui lui appartiennent exclusivement. Mais, malgré toute la différence entre Jésus et les autres hommes, il faut admettre, par le fait que la Parole a été faite chair, qu'il existe une ressemblance fondamentale entre l'humanité du Christ et notre humanité : « Si l'humanité de Jésus consiste à être pour l'homme, cela signifie que, compte tenu de tout ce qui le distingue de l'homme, Jésus reconnaît en lui un être qui, dans son existence créée et par conséquent dans son humanité, lui est non seulement dissemblable mais aussi semblable, par quelque aspect fondamental. Là où un être existe pour un autre, il doit y avoir un lien qui leur soit commun, une forme d'existence où ce 'pour' puisse devenir possible et effectif. Si l'homme était tel que son humanité se situerait sous une tout autre détermination que l'humanité de Jésus, il serait absurde de les appeler l'un et l'autre des 'hommes' »²⁰⁹. » Si le mot « homme » signifiait deux natures complètement différentes, à savoir celle du Christ et la nôtre, « on ne verrait pas dans quelle mesure l' 'homme' Jésus existerait pour l' 'homme', ni comment il procéderait de lui et serait tourné vers lui, ni en quoi l'existence du prochain le concernerait directement, ni en quel sens il serait appelé à le sauver, à lui sacrifier sa vie, à agir, à souffrir et à triompher à sa place »²¹⁰. Si au lieu de considérer le problème en se plaçant du côté du Christ, on l'examine du point de vue de l'homme, on aboutit à la même conclusion : « on ne verrait pas comment l'homme lui-même pourrait devenir ce qui définit le chrétien dans Ro. 14,15 et 1 Co. 8,11, à savoir l'être, le frère 'pour lequel le Christ est mort', la créature qui trouve son secours et son salut dans la mort du Christ. La structure d'un tel être ne saurait être simplement étrangère et contraire à celle du Christ, compte tenu des différences »²¹¹. Il faut qu'il existe un élément de coordination qui soit présupposé par la possibilité et le fait de la communion entre Jésus et d'autres êtres que lui. « Il s'agit donc de rechercher la forme fondamentale (*Grundform*) de l'humanité en général, dans laquelle il est possible de discerner ce qui est présupposé ici : à savoir le fait que Jésus peut exister pour l'homme »²¹². » Nous ne pouvons pas rester dans le domaine de la christologie et nous

209. *ibid.*, p. 241. T.A. pp. 265-266.

210. *ibid.*, p. 241. T.A. p. 266.

211. *ibid.*

212. *ibid.*

borner à constater que Jésus est l'homme pour les autres hommes. Nous devons nous avancer sur le terrain de l'anthropologie et nous demander à propos de l'homme : « qu'est-ce... qui fait de l'homme en tant que créature de Dieu, un être capable de devenir l'allié de Dieu »²¹³. Barth n'abandonne pas pour autant sa position passée : il n'est pas en quête de quelque dignité propre dont l'homme pourrait se réclamer pour faire valoir son droit à devenir l'allié de Dieu. « C'est en vertu de son insoudable grâce que Dieu accueille et reçoit la créature et que, dans la cohumanité même de Jésus, il manifeste qu'il a librement décidé de faire de l'homme l'objet de son amour²¹⁴. » L'anthropologie barthienne est nettement théologique. L'humanité de Jésus est la norme qui permet de trancher entre ce qui est et ce qui n'est pas nature de l'homme en général.

Barth commence ce travail de discrimination et d'élimination en excluant une option de l'humanité qui attribuerait à l'homme « une existence abstraite, c'est-à-dire séparée de l'existence de son prochain »²¹⁵. Une humanité qui existerait sans le prochain serait exactement le contraire de l'humanité de Jésus. « Un homme sans prochain, ou un homme qui serait, de nature, opposé au prochain ou simplement neutre, ou pour lequel l'existence du prochain n'aurait qu'une importance secondaire, un tel homme serait *eo ipso* un être radicalement étranger à l'homme Jésus, et celui-ci ne pourrait en aucun cas être son Sauveur²¹⁶. » Le pécheur, qui se comporte comme s'il n'y avait ni Dieu ni prochain, pèche contre son humanité et se présente comme un être inhumain. « Sa nature créée, même s'il la renie, continue d'être sous la lumière de l'humanité de Jésus, reste éclairée par elle, l'accusant d'avoir péché, non seulement contre Dieu et le prochain par son inhumanité, mais aussi et d'abord contre lui-même ; mais pour autant elle ne cesse pas de le relier à son Sauveur²¹⁷. » Nietzsche a vu, avec une clarté exemplaire que la théologie chrétienne pourrait lui envier, qu'après avoir affirmé une humanité sans le prochain, il fallait rejeter le Christ. Tel le sens de la formule : Dionysos contre le Crucifié²¹⁸.

213. *ibid.*, p. 242. T.A. p. 267.

214. *ibid.*

215. *ibid.*, p. 245. T.A. p. 270.

216. *ibid.*, p. 245. T.A. p. 271.

217. *ibid.*, pp. 245-246. T.A. p. 271.

218. *ibid.*, pp. 250-263. T.A. pp. 276-290.

Après cette mise en garde, Barth en vient à définir la caractéristique essentielle de la nature humaine. Il la tire de la définition de l'humanité du Christ : « l'humanité de Jésus est son être pour l'homme ». Semblablement, « l'humanité de chaque homme est une qualification de son être qui le rend propre à coexister avec le prochain » ²¹⁹. Trois remarques précisent le sens de cette définition.

1) L'humanité de l'homme, en tant qu'elle est coexistence avec le semblable, est parabole (*Gleichnis*) du fait que l'homme a été créé par Dieu et pour Dieu, c'est-à-dire en vue de la communauté avec Dieu dans l'alliance (*für die Bundesgenossenschaft mit Gott*) ²²⁰.

2) L'humanité en général est une coexistence avec le prochain, ce qui la distingue de l'humanité de Jésus qui est être pour le prochain. Il y a à cela deux raisons. D'abord, « une existence totalement vouée au prochain ne saurait entrer en ligne de compte pour un autre homme que Jésus » ; ensuite, « comme l'homme existe pour le prochain, le prochain existe aussi pour l'homme : il y a réciprocité. Mais cette réciprocité ne concerne pas l'humanité de Jésus » ²²¹.

3) La rencontre avec le prochain est une rencontre humaine dans la mesure où elle implique toujours la confrontation d'une personne avec une personne. L'humanité n'existe ni dans la solitude ni dans la foule ²²².

Il résulte de cette dernière remarque que l'analogie entre l'humanité en général et l'humanité du Christ est une analogie de relation : « nous avons affaire ici à une 'analogie de relation' (*Analogie der Beziehung*), et non pas à une 'analogie de l'être'. Dieu est un être 'en relation' ; de même, l'homme qu'il a créé est lui aussi 'en relation'. C'est par là qu'il est l'image de Dieu, qu'il lui ressemble » ²²³.

L'exégèse barthienne des textes de la Genèse (Gn. 1,26-27) et l'examen des trois grandes analogies que nous venons de rappeler, permettent désormais d'apercevoir la solution que donne Barth

219. *ibid.*, p. 263. T.A. 290.

220. *ibid.*

221. *ibid.*, p. 264. T.A. p. 291.

222. *ibid.*

223. *ibid.*, p. 350. T.A. p. 391.

au problème du fondement ontologique de l'analogie. Cette solution repose sur les deux principes suivants :

1) par nature, l'homme n'est pas image de Dieu. Il ne peut donc y avoir aucune analogie naturelle entre l'homme et Dieu. Seule la grâce peut faire que l'homme soit image de Dieu.

2) l'analogie entre l'homme et Dieu qui est établie par la grâce n'est pas une analogie de l'être, *analogia entis*, mais une analogie de la foi, *analogia fidei*, dont l'auteur souligne qu'elle est une analogie de relation, *analogia relationis*.

Le premier principe appelle une explication. Si l'on rapproche en effet ce que dit Barth dans le premier volume de la *Dogmatique* de ce qu'il dit dans le troisième, on se trouve en présence d'une contradiction. Mais celle-ci n'est qu'apparente. Dans le premier volume, nous trouvons cette affirmation : l'image de Dieu en l'homme a été perdue en Adam et restaurée en Christ ²²⁴. Dans le troisième, Barth semble revenir en arrière ; à la fin du paragraphe 45, il se demande si la ressemblance par laquelle l'homme est image de Dieu, a été perdue à la suite du péché, et il répond par la négative ²²⁵. En fait, le vocabulaire de Barth a évolué et l'image de Dieu n'a pas exactement le même sens dans le premier texte et dans le second.

Dans le passage le plus ancien (*Dogmatique* I/1), l'image de Dieu désigne en premier lieu la conformité du croyant avec Dieu (*die Gottförmigkeit des Glaubenden*) ²²⁶, et spécialement la possibilité de connaître la Parole de Dieu. « En tant que possibilité de saisir Dieu, propre à la créature, l'image de Dieu n'a pas été seulement corrompue à l'exception, comme on dit, de quelques vestiges, mais bien anéantie... La faculté de saisir Dieu est réellement détruite en l'homme, quoi qu'il en soit de son humanité et de sa personnalité ²²⁷. » Mais le même texte précise : « ce qui subsiste de l'image de Dieu, même chez l'homme pécheur, c'est la *recta natura* » ²²⁸, tout en ajoutant aussitôt qu'on ne saurait attribuer à cette droite nature comme telle aucune rectitude, même potentiellement. L'image de Dieu signifie donc en premier lieu la possibilité de saisir Dieu et en second lieu la

224. *Dog.*, I/1*, p. 233. T.A. I/1, p. 254.

225. *Dog.*, III/2*, p. 350. T.A. III/2, p. 391.

226. *Dog.*, I/1*, p. 233. T.A. I/1, p. 254.

227. *Dog.*, I/1*, p. 231. T.A. I/1, p. 251.

228. *ibid.*

droite nature. Prise en son acception première elle a complètement disparu après la chute - c'est ce qui disait le volume I ; en son acception seconde, elle subsiste, mais n'a même d'une manière purement potentielle aucune capacité qui lui permette d'accéder à Dieu - c'est ce que développe le volume III. La position n'est donc pas contradictoire. Simplement, les lecteurs des années 33 et suivantes pouvaient se demander ce que signifiait cette concession au sujet d'une nature en laquelle subsistait quelque chose de l'image de Dieu après la chute. Ceux du volume III sont renseignés. L'être humain a été créé à l'image de Dieu en ce sens qu'il a été créé homme et femme. Si l'image de Dieu est entendue selon Gn. 1, il faut affirmer que cette ressemblance n'a pas été perdue par l'homme pécheur. Mais Barth ajoute aussitôt « ce que l'homme n'a pas perdu et ne peut pas perdre, par le fait qu'il coexiste avec son prochain, il le possède dans l'espérance : en comptant sur l'être et sur le faire du Dieu qui... est son prototype et son modèle »²²⁹. Il n'existe pas de nature à l'état pur : la nature humaine que nous connaissons est affectée par le péché et elle est aussi objet de la grâce divine, car Dieu n'abandonne pas l'homme pécheur. Ainsi, une remarque incidente du texte le plus ancien à propos de la droite nature a donné lieu dans le texte le plus récent à des développements importants, que l'état primitif de la pensée ne pouvait nullement faire prévoir. Il y a eu évolution et approfondissement, mais non retour en arrière.

Le rapprochement de ces deux états successifs de la pensée barthienne va nous permettre de répondre à la question suivante : l'analogie de la relation humaine entre l'homme et la femme et de la relation divine entre le Père et le Fils n'est-elle pas une analogie naturelle ? Elle ne semble pas en effet être établie par la grâce qui agit dans l'humanité rachetée. L'être humain est créé à l'image de Dieu en tant qu'il est créé homme et femme et non en tant qu'il est sauvé par le Christ ; il semble donc que l'analogie appartienne en fait au domaine de la création et non à celui de la rédemption. On pourrait comprendre ainsi l'exposé de Barth et certains pourraient se réjouir de le voir introduire des éléments de théologie naturelle dans son anthropologie. En réalité il n'en est rien, et Barth n'est pas moins opposé à la théologie naturelle en 1948 qu'en 1934, à l'époque où il écrivait son

229. *Dog.*, III/2*, p. 350. T.A. III/2, p. 391.

fameux *Nein!*²³⁰. Il la répudie formellement²³¹, bien qu'il avoue côtoyer « certaines erreurs, professées soit par le catholicisme romain, soit par l'humanisme, soit par la théologie naturelle »²³². La révélation seule nous permet de connaître la ressemblance de la relation entre l'homme et la femme et de la relation entre le Père et le Fils, parce que seule la révélation nous dévoile quelque chose du mystère de la Trinité en nous révélant l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père. La doctrine de Barth veut se situer tout entière au plan de la théologie surnaturelle - la seule qu'il admette. Mais il inclut dans sa théologie des vues et des réflexions sur la nature placée sous la lumière de la révélation.

Quant au second principe, selon lequel l'analogie établie par la grâce entre l'homme et Dieu est une analogie de relation et non une analogie de l'être, il résulte avec une clarté suffisante des exemples avancés par Barth. Mais ceux-ci ne nous disent rien des motifs qui ont déterminé l'auteur de la *Dogmatique* à déclarer dans les premiers tomes de l'œuvre une guerre sans merci à l'analogie de l'être. Ces motifs sont au nombre de deux et ils sont complémentaires. D'abord, cette analogie abolit l'infinie différence qualitative entre l'homme et Dieu et ne laisse subsister qu'une différence de degré, c'est-à-dire une différence quantitative. Elle signifie non « similitude dans la dissemblance, mais... égalité dans l'inégalité »²³³. Or Dieu se révèle à nous comme le « tout autre » (*ein Anderer in unaufhebbarer Andersheit..., der... ganz Ungleiche*)²³⁴. Les idées spéculatives comme celles d'être absolu ou d'être indépendant ne décrivent pas Dieu mais trahissent la limite de notre vision et de notre compréhension²³⁵. Dieu est au delà de cet au-delà de notre expérience que nous atteignons par la pensée. Il n'est pas « une grandeur que nous aurions choisie et parée »²³⁶, comme l'est l'Être suprême. Ensuite, l'analogie de

230. E. BRUNNER, rendant compte du tome III/2 de la *Kirchliche Dogmatik* in *Der neue Barth. Bemerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48 (1951), pp. 89-100, semble s'être exagéré le changement survenu dans la pensée barthienne. Voir en particulier *art. cit.*, p. 90.

231. *Dog.*, III/2*, p. 347. T.A. III/2, p. 387.

232. *ibid.*, p. 296. T.A. p. 330.

233. *Dog.*, I/1*, p. 232. T.A. I/1, p. 252.

234. *Dog.*, III/2*, p. 154. T.A. III/2, p. 168.

235. *ibid.*, p. 153. T.A. p. 168.

236. *Dog.*, III/2**, p. 23. T.A. III/2, p. 417.

l'être reverse la relation entre l'homme et Dieu. Elle part en effet de l'homme pour aller à Dieu, alors qu'elle devrait descendre de Dieu jusqu'à l'homme. Elle aboutit à « une divinisation de l'homme »²³⁷. Dans la foi catholique, « la grâce devient ... nature, ... l'action de Dieu disparaît aussitôt pour devenir l'action de l'homme qui possède la grâce, ... la réalité extérieure à toute possibilité humaine se transforme aussitôt en une réalité intérieure à celle de l'Eglise, et ... l'acte personnel de la venue de Dieu se mue en une relation continue²³⁸ ». A l'*analogia entis*, il convient d'opposer une *analogia gratiae*, qui correspond à « la relation entre Dieu et la créature telle qu'elle est définie d'une manière normative dans l'Ecriture sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans l'Ecriture, il n'est pas question d'un être commun à Dieu et aux hommes, dont dépendrait finalement leur communion ; il est question de la grâce de Dieu. Par conséquent, c'est elle, la grâce, qui doit constituer la prémisse et le critère dont nous nous réclamons pour aborder le problème de l'analogie²³⁹. »

Fidélité à l'Ecriture, respect de la démarche gracieuse de Dieu qui s'abaisse jusqu'à nous, voilà ce qui est en jeu pour Barth dans la doctrine de l'analogie de l'être. On comprend alors qu'il s'anime en parlant de ce sujet et en vient à prononcer un véritable réquisitoire. « Est-il permis de considérer sans autre façon que l'être de Dieu participe - encore que d'une manière exceptionnelle - à l'être en général ou à une idée de l'être dont nous sommes nous-mêmes participants, à notre place bien entendu, de sorte qu'il ne subsisterait entre Dieu et nous qu'une différence de degré au sein d'une même réalité ? Si c'est le cas, il va de soi qu'alors la théologie peut se placer sur un terrain où Dieu et l'homme apparaissent comme deux grandeurs juxtaposées, comparables, qui s'offrent ensemble à notre perception... Mais... est-il permis de considérer qu'il existe une commune mesure entre l'être de Dieu et notre être à nous ?... Comment cet être de Dieu, source et limite de tout être, pourrait-il participer seulement et comme nous à ce que nous appelons l'être en général, et devenir ainsi une grandeur qui le situerait à notre niveau²⁴⁰ ? » Il n'est pas légitime de quitter le terrain de la Révélation, pour

237. *Dog.*, I/1*, p. 232. T.A. I/I, p. 252.

238. *ibid.*, p. 39. T.A. p. 40.

239. *Dog.*, II/1*, p. 245. T.A. II/1, p. 275.

240. *ibid.*, p. 82. T.A. p. 90.

considérer ce que Dieu est en lui-même indépendamment de l'action miséricordieuse par laquelle il nous fait passer de la mort à la vie, « car en lui-même il n'est pas différent de ce qu'il est dans sa révélation : le Seigneur et le Créateur, le Réconciliateur et le Rédempteur, le Dieu trinitaire »²⁴¹. Ce n'est pas la Parole de Dieu qui a conduit la théologie catholique romaine à postuler un pouvoir naturel de la raison par lequel elle arrive à connaître l'être de Dieu par analogie : « car où voit-on dans la Bible qu'il existerait un être de Dieu différent de l'être qui s'exprime dans l'œuvre et l'action dont nous sommes les objets ? Un être de Dieu qui ne serait pas celui du Dieu d'Israël, qui est aussi le Père de Jésus-Christ, et la Parole faite chair, et le Saint-Esprit, et chez qui il n'est pas d' 'en soi' et de 'pour soi' où il ne serait pas tel qu'il s'est révélé ? En opérant ici une abstraction dont elle a besoin pour justifier sa thèse, la théologie catholique romaine recourt... à une connaissance de Dieu qu'elle puise ailleurs que dans la révélation ; c'est cette connaissance illégitime qu'elle met en œuvre lorsqu'elle croit pouvoir considérer l'être de Dieu en soi et qu'elle finit par affirmer, en bonne logique, que Dieu est connaissable également sans la grâce et sans le bon plaisir qui se manifestent dans sa révélation »²⁴². La démarche cognitive qui nous permet de connaître véritablement Dieu nous est imposée par le fondement et l'être de l'Eglise, c'est-à-dire Jésus-Christ, tel que nous l'attestent les prophètes et les apôtres. A cette lumière, « la connaissance de Dieu telle que l'entend le catholicisme apparaît comme un corps étranger »²⁴³. Quant à lui, Barth entend rester fidèle à la doctrine chrétienne authentique, en prenant au sérieux l'être de Dieu « en son faire » (*in seinem Tun*) et en tirant les conséquences pratiques au sujet de la cognoscibilité divine.

Voilà pourquoi il convient d'opposer à l'*analogia entis* non une négation de l'analogie comme telle, mais une analogie d'une tout autre espèce. « Nous n'opposons donc pas à la doctrine catholique de l'*analogia entis* une négation du concept d'analogie. Nous disons que l'analogie en question n'est pas une *analogia entis*, mais selon Ro. 12,6, une 'analogie de la foi' (*analogia fidei*, ἀναλογία τῆς πίστεως) ; c'est-à-dire ce qui

241. *ibid.*

242. *ibid.*, pp. 82-83. T.A. p. 91.

243. *ibid.*, p. 83. T.A. p. 91.

correspond à l'objet connu dans l'acte de connaître, à la Parole de Dieu dans la parole humaine pensée et dite, ce qui distingue de toute fausse prophétie la prophétie chrétienne prononcée dans la foi²⁴⁴. » Cette *analogia fidei* rend compte des admirables passages de saint Paul où la connaissance de Dieu par l'homme est expliquée par une connaissance de l'homme par Dieu ; les chrétiens sont ceux qui connaissent Dieu, ou plutôt, dit l'apôtre en se corrigeant aussitôt, ceux qui sont connus de lui (Ga. 4,8 ss.). Celui qui aime Dieu, c'est celui qui est connu de lui (1 Co. 8,2 ss.). « Cette possibilité divine d'être connu reste distincte de la possibilité humaine de connaître, même chez le chrétien : celle-ci ne peut épuiser celle-là, elle demeure similitude, analogie²⁴⁵. » Ce que Barth rejette, ce n'est pas l'analogie en tant que telle, mais le « point de vue de spectateur » qui permettrait de concevoir synthétiquement Dieu et le monde. « Ce n'est pas un 'être' que la créature aurait en commun avec son Créateur, malgré toute leur dissemblance, mais bien un 'faire' inaccessible à la pure théorie, c'est la décision humaine dans la foi qui, malgré toute dissemblance, est semblable à la décision de Dieu dans la grâce²⁴⁶. » En rejetant l'*analogia entis* thomiste, Barth affirme « une autre pensée thomiste dans laquelle nous apercevons du reste la part de vérité que contient l'*analogia entis* : *quum igitur christiana fides hominem de Deo... instruit... fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo* »²⁴⁷. La convergence que nous découvrons ici sur le rapport de ressemblance qui lie la sagesse divine et la connaissance produite en l'homme par la foi qui l'instruit de Dieu, est à rapprocher de celle que nous avons signalée en commençant et qui concerne la nature même de la foi²⁴⁸. Malgré l'opposition des deux pensées, l'unité apparaît sur un point central : pour Barth et pour saint Thomas, la foi est essentiellement intellectuelle²⁴⁹, car elle est connaissance, étant l'acceptation de la vérité. L'esprit accepte par la foi une connaissance qui le dépasse infiniment, la connais-

244. *Dog.*, I/1*, p. 236. T.A. I/1, p. 257.

245. *ibid.*

246. *ibid.*, p. 231. T.A. p. 252.

247. « Et donc, puisque la foi chrétienne instruit l'homme principalement sur Dieu... il en résulte pour lui une certaine ressemblance avec la sagesse divine. » S. THOMAS, *Cont. Gent.*, II, 2, *cit. ap.* K. BARTH, *Dog.*, I/1*, p. 232. T.A. I/1, p. 252. Trad. fr. de la *Somme contre les Gentils*, t. II, p. 21.

248. Cf. *supra*, pp. 9 ss.

249. Cf. V. WHITE, *Dieu l'inconnu*, p. 14.

sance que Dieu a de lui-même et qui est en l'homme comme elle est en Dieu, ce qui permet de parler d'une véritable ressemblance.

Avant d'en finir avec la polémique barthienne contre l'analogie de l'être, il convient de remarquer que l'on n'en trouve plus trace dans les volumes de la *Dogmatique* publiés après 1951. Cette année-là parut en effet l'œuvre importante de Hans Urs von Balthasar sur Karl Barth²⁵⁰. Le texte de Söhrngen que nous avons cité dans l'introduction montre que le dialogue entre Barth et les théologiens catholiques avait pris un virage décisif en 1940 ; depuis cette date, le mouvement s'est précisé et accentué. Karl Barth a dit lui-même à plusieurs reprises que les deux premiers volumes de la *Dogmatique* devaient être repris à partir des données contenues dans les volumes ultérieurs. L'une des corrections à faire concerne précisément l'analogie de l'être.

Quoi qu'il en soit, la polémique de Barth n'a rien perdu de son actualité. L'auteur lui-même a dépassé ce stade, mais ce qu'il a écrit autrefois a paru à beaucoup et paraît encore à certains le fondement ultime de la protestation que la théologie réformée doit élever en face des affirmations catholiques romaines. Il n'est pas inutile de montrer que la doctrine « thomiste » de l'analogie de l'être n'a de thomiste que le nom, et que saint Thomas a eu autant que Karl Barth le souci de sauver l'honneur de Dieu.

250. HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Cologne et Otten, 1951.

CHAPITRE IV

COMPARAISON ENTRE LA DOCTRINE THOMISTE ET LA DOCTRINE BARTHIEUNE DE L'ANALOGIE

Jusqu'ici, notre propos a été principalement de comprendre les auteurs que nous étudions. Nous les avons laissé parler le plus possible, nous abstenant de remarque critique fondamentale. Le moment est maintenant venu d'engager le débat et de discuter les thèses en présence en les comparant l'une à l'autre. La discussion va prendre nécessairement un tour confessionnel, chacun des deux théologiens étudiés étant représentatif des positions de son Eglise. Inutile de dire que, loin de chercher à opposer catholicisme et protestantisme, nous mettrons en lumière autant ce qui les unit que ce qui les distingue, dans l'espoir de contribuer ainsi à une théologie œcuménique dont le besoin est vivement ressenti aujourd'hui.

Certains s'étonneront peut-être que pour étudier l'analogie chez saint Thomas, nous ayons pris pour guide un théologien protestant. Mais nombre de thomistes¹ ont reconnu en Lyttkens un historien fidèle et consciencieux du docteur médiéval. En outre, si l'ouvrage de Lyttkens nous a permis de débrouiller l'écheveau des différents types de l'analogie, nous l'avons toujours considéré comme un instrument permettant l'accès au texte de saint Thomas. C'est ce texte lui-même que nous avons lu et c'est lui que nous avons cité le plus souvent possible.

De même, c'est Barth lui-même que nous avons voulu écouter, et c'est pourquoi nous nous sommes livré à des citations nombreuses et parfois longues, afin de faire apparaître le mouvement de la pensée barthienne, laquelle est difficilement saisissable et peu apte à se laisser enfermer dans des formules brèves.

La comparaison que nous voulons faire se situe au plan de la

1. Cf. L.B. GEIGER, *art. cit.*, p. 423.

théologie et non à celui de la philosophie, mais cette dernière ne peut être entièrement ignorée, car les auteurs objet de cette recherche pensent selon des schémas très différents et parlent des langues très éloignées l'une de l'autre. Alors que saint Thomas emploie la langue précise de la philosophie aristotélicienne avec des emprunts au néo-platonisme chrétien, Karl Barth est héritier de la forme particulière d'idéalisme qui a prévalu en Allemagne. Le fait demande à être bien compris dans les deux cas.

Pour beaucoup de protestants, saint Thomas est l'homme qui a donné droit de cité dans l'Eglise chrétienne à ce païen d'Aristote. Historiquement, c'est là une erreur. La pensée chrétienne a subi au XIII^e siècle une crise grave, au cours de laquelle la marée montante de l'aristotélisme menaçait de remplacer la vérité révélée par un philosophisme de type aristotélicien qui n'aurait laissé à la religion que la foi et lui aurait interdit l'usage de la raison. Saint Thomas a été l'un de ceux - il y en a eu d'autres - grâce à qui la crise a été surmontée. Dans son fondement même, l'aristotélisme est un langage, et ce langage est un modèle de précision. Saint Thomas n'a pas fait autre chose que de l'appliquer à la définition des vérités de la foi². Il n'a pas demandé à Aristote ce qu'il devait croire ; il ne lui a emprunté que l'outil qui lui permettait de dire ce qu'il croyait, et il l'a utilisé avec la rigueur la plus extrême. Il en résulte une difficulté assez grande pour le lecteur moderne qui veut pénétrer la pensée profonde des œuvres de saint Thomas et qui doit auparavant apprendre le vocabulaire d'un philosophe grec. Mais il ne faut pas s'y tromper : « si l'on concède qu'une philosophie ne doit pas se définir par les éléments qu'elle emprunte, mais par l'esprit qui l'anime, on ne verra dans cette doctrine ni plotinisme ni aristotélisme, mais, avant tout, christianisme »³.

De même, on a remarqué depuis longtemps déjà⁴ que Barth est héritier de la forme particulière de l'idéalisme qui a prévalu en Allemagne. A travers la théologie de Schleiermacher, il s'est approprié toute l'évolution de l'idéalisme allemand, de Kant à Hegel, en passant par Fichte et Schelling ; il a assimilé la théologie protestante allemande ultérieure et lu attentivement Over-

2. Cf. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960, pp. 140-141.

3. E. GILSON, *Le thomisme*, 5^e éd., 1948, p. 523.

4. Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *op. cit.*, pp. 201-259.

beck, Feuerbach, Strauss. L'existentialisme théologique de Herrmann, qui fut son maître immédiat, a exercé sur lui une influence certaine. Les citations qui émaillent la *Dogmatique* nous le montrent en dialogue constant avec ces auteurs. Barth a parfaitement vu les dangers que l'idéalisme faisait courir à la foi chrétienne, et toute sa théologie est une protestation véhémement contre les prétentions sacrilèges d'une pensée pour laquelle Dieu et sa révélation ne sont au fond que « l'expression suprême des découvertes de l'homme appliqué à se connaître lui-même »⁵. Il part en guerre contre les théologiens qui entendaient tous être fidèles aux idées de Lessing, de Schleiermacher ou de Hegel et « ne se faisaient pas faute de se réclamer expressément de la Bible et du dogme, dont le contenu permettait, à leurs yeux, de résoudre définitivement les mystères de l'être sur le plan naturel et universel où on les avait situés »⁶. Il renverse la croyance en l'idole dressée par la métaphysique théologico-philosophique des tenants de l'idéalisme pour mettre à la place la foi au Dieu vivant qui se fait connaître par la révélation biblique. Mais au moment même où il s'oppose à l'adversaire, il reste tributaire de sa manière de philosopher⁷. Cette remarque va nous conduire au cœur même du problème qui est posé par la comparaison entreprise ici.

Pour y voir clair, il est nécessaire de faire une brève incursion dans le domaine de la philosophie. L'idéalisme se définit par

5. K. BARTH, *Dog.*, II/1*, p. 71. T.A. II/1, p. 79.

6. *ibid.*

7. On ne doit pas reprocher à Karl Barth d'avoir utilisé une philosophie particulière ou un conglomérat de philosophies pour construire sa théologie. Il s'est exprimé sur ce point avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. A propos de l'explication de l'Écriture, il déclare : « Dès que nous abordons un texte pour l'étudier et le présenter, nous ne pouvons pas nous empêcher d'utiliser - consciemment ou non, sous une forme élaborée ou primitive, d'une manière conséquente ou inconséquente - certaines catégories gnoséologiques, logiques et éthiques, certains préjugés sur Dieu, l'homme et le monde. Il n'est pas de lecteur de la Bible, du simple amateur au spécialiste (et peut-être est-ce encore plus sensible chez le premier), qui ne possède une quelconque philosophie, c'est-à-dire une certaine manière de comprendre, d'expliquer et de juger les choses divines et humaines - fût-elle même très populaire, très éclectique et superficielle » (*Dog.*, I/2***, p. 274. T.A. I/2, p. 816). Celui qui, tel Jean Rillet (*Le système de Karl Barth à la lumière de la Kirchliche Dogmatik III/I*, Revue de Théologie et de Philosophie, 35 (1947), pp. 36-48), se borne pour critiquer Karl Barth à noter la présence de certains thèmes philosophiques dans son œuvre ne fait que souligner un fait dont l'auteur de la *Dogmatique* a marqué la nécessité, réfutant excellemment et d'avance l'objection qu'on en pourrait tirer.

rapport au réalisme. La doctrine de saint Thomas est réaliste en ce sens que le sujet connaissant atteint dans l'objet connu l'être qu'il a dans la nature des choses. En effet, comme nous l'avons vu plus haut⁸, ce que l'objet connu est en sa nature propre est cause de ce qu'il est dans l'âme qui le connaît, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que la connaissance humaine épuise l'être qu'elle connaît au point de l'atteindre dans son absolu. Lorsque l'objet connu est Dieu, notre connaissance a des limites très précises⁹. Mais toujours, loin d'être l'œuvre de la connaissance, l'objet en est la source. C'est lui qui, sans être déterminé par elle, la façonne. Au contraire, l'idéalisme fait dépendre d'une manière ou d'une autre l'être de l'objet connu de l'activité du sujet connaissant. Qu'on se souvienne des paroles fameuses de Kant : « Jusqu'ici, on admettait que toute connaissance devait se régler sur les objets... Que l'on essaie donc enfin... (de supposer) que les objets doivent se régler sur notre connaissance... Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic ; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il essaya s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles »¹⁰. Barth, sans être kantien, se meut dans un univers post-kantien et il accepte sans critique, comme une vérité allant de soi, la dépendance de l'objet connu à l'égard du sujet connaissant dans l'acte de connaître naturel à l'homme. Et cette idée explique à la fois son jugement sur la pensée pré-critique, en particulier sur celle de saint Thomas¹¹, et sa protestation contre la théologie naturelle. Tout se passe en effet comme si Barth avait raisonné ainsi : toute connaissance naturelle de l'homme implique une mainmise du sujet qui connaît sur l'objet qui est connu, une confiscation de l'objet par le sujet (cette conception apparaît

8. Cf. *supra*, p. 35.

9. Cf. *supra*, p. 32.

10. E. KANT, *Critique de la raison pure*, préface de la 2^e éd., trad. Trémeuysgues et Paccaud, p. 22.

11. La difficulté de saisir aujourd'hui ce qu'il y a de vivant dans le thomisme s'explique historiquement. Ce qui représente la métaphysique aux yeux de Kant, c'est l'œuvre de Wolf, qui perpétue plus la pensée de Duns Scot que celle de saint Thomas. Et la parenté avec Duns Scot rapproche Wolf de Suarez (cf. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, 2^e éd., p. 718). Barth revêt naturellement de traits empruntés à Duns Scot, Suarez et Wolf la philosophie dont Kant a pris le contre-pied. Il n'était guère aisé dans ces conditions de faire apparaître l'originalité propre de saint Thomas.

clairement dans un passage que nous avons relevé plus haut¹²). Si donc la connaissance de Dieu par l'homme se fait selon les lois de notre nature, elle ne peut aboutir qu'à une aliénation de Dieu. Or le vrai Dieu est connu en fait. La connaissance que nous avons de lui, ne se fait donc pas selon le processus naturel.

Saint Thomas peut, sans léser aucunement la primauté divine, admettre une capacité humaine (*posse*) sur un double plan. Il n'y a d'abord aucune raison de ne pas reconnaître que les philosophes ont prouvé par voie démonstrative que Dieu existe, qu'il est un, etc.¹³, car si guidés par la lumière de la raison naturelle, ils ont atteint ces vérités, l'être de Dieu est la seule source de la vérité de leur connaissance : « toute connaissance mesure sa perfection à la ressemblance de la chose connue qui s'instaure dans le connaissant »¹⁴. Pour exprimer ce point dans les termes de la problématique barthienne, nous dirions que dans la connaissance des vérités divines naturelles, ce n'est pas l'homme qui affirme son pouvoir sur Dieu, mais le contraire. Ensuite, qu'il s'agisse des vérités qui dépassent totalement les capacités de la raison humaine ou de celles que la raison peut atteindre, il n'y a aucune raison de dire, comme le fait Barth, que là où la Parole de Dieu est réellement connue par l'homme, le mode de cette connaissance est le mode de la Parole de Dieu elle-même¹⁵, car en disant que le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant¹⁶, saint Thomas ne nie absolument pas que le connu soit la cause de la connaissance du connaissant. Mais Barth ne peut accepter la proposition thomiste, parce que, pour lui, le mode du connaissant implique un rapport de dépendance du connu à l'égard du connaissant, ce qui est inacceptable lorsque Dieu est celui qui est connu.

Ce n'est pas là une supposition gratuite. L'examen de quatre différences fondamentales va nous montrer que cette divergence d'ordre philosophique a joué un rôle déterminant dans le débat qui oppose Karl Barth à saint Thomas. Nous allons rechercher successivement :

12. Cf. *supra*, p. 169.

13. Cf. *Cont. Gent.*, I, 3.

14. *Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam. De Ver.*, I, 1.

15. Cf. *supra*, p. 178, n. 144.

16. *De Ver.*, I, 2. Cf. *supra*, p. 34.

1) si l'analogie de l'être est bien une doctrine thomiste dans le sens où Barth l'entend,

2) si l'analogie de la foi a été ignorée de saint Thomas autant que Barth le croit,

3) à quelle préoccupation différente correspondent la doctrine thomiste des préambules de la foi et la négation barthienne de toute théologie naturelle,

4) si la rupture est aussi nette que Barth le pense entre les deux sources de la cognoscibilité divine que reconnaît saint Thomas, la création d'une part et la révélation de l'autre.

1. LE PROBLEME DE L'ANALOGIA ENTIS

Le combat que Karl Barth entend mener tout au long de la *Dogmatique* est double. Le théologien s'oppose d'un côté au catholicisme, principalement sous la forme qu'il s'est donnée au XVI^e siècle dans la lutte contre la Réforme ; de l'autre, il s'insurge contre le modernisme piétiste et rationaliste qui ravage les Eglises protestantes et dont les racines plongent dans la mystique du Moyen Age et dans la Renaissance humaniste¹⁷. Cette double intention se fait jour dans la doctrine de l'analogie analysée au chapitre précédent. L'analogie de la foi fait obstacle d'une part à l'analogie de l'être « thomiste »¹⁸, et d'autre part au libéralisme protestant, parce que, seule, elle correspond vraiment à ce qu'enseigne la Bible et se trouve par là même déterminée par la Parole de Dieu¹⁹.

Dans l'esprit de Karl Barth, l'analogie de l'être et l'analogie de la foi sont radicalement inconciliables. Il n'y a pas un genre *analogia* qui se subdiviserait en deux espèces, l'analogie de l'être et l'analogie de la foi, mais deux concepts distincts exprimant des phénomènes tout à fait différents. L'analogie de la foi est un principe théologique emprunté à l'herméneutique et susceptible d'élever la théologie au rang de science ; l'analogie de l'être est un principe métaphysique formulé par saint Thomas et dominant tout le catholicisme romain.

17. K. BARTH, *Dog.*, I/1*, p. 32. T.A. I/1, p. 33.

18. *Ibid.*, p. 232. T.A. p. 252. Cf. II/1*, p. 242. T.A. II/1, p. 270.

19. *Dog.*, II/1*, p. 245. T.A. II/1, pp. 274-275.

Il ne fait aucun doute pour Karl Barth que l'analogie de l'être est une doctrine « thomiste »²⁰. Toutefois cette conviction ne paraît pas s'appuyer sur une étude sérieuse de l'analogie dans les textes mêmes de saint Thomas. L'information semble de seconde main. L'exposé renvoie à des théologiens catholiques comme Daniel Feuling et J. Fehr²¹. Mais l'auteur qui a le plus déterminé sa compréhension de l'analogie de l'être est certainement Erich Przywara²². En effet, au moment où il aborde la légitimité de la mariologie telle qu'elle est conçue dans le catholicisme, K. Barth se demande ce que signifie pour les catholiques la sagesse qui procède de Dieu, lui est analogue et est cependant immanente au monde, et il se déclare définitivement éclairé par la déclaration suivante du célèbre jésuite allemand : « *L'analogia entis* du catholicisme nous permet de concevoir le monde comme un tout, vraiment humanisé, qui inclut le corps et l'esprit, la collectivité et l'individu, en tant que ces réalités sont 'ouvertes' à Dieu. A partir de cette *analogia entis*, la créature peut contempler Dieu dans sa réalité incomparable, grâce à une analogie qui dépasse toutes les analogies, et acquérir une disponibilité (*Bereitschaft*) divine qui culmine dans l'attitude de Marie : Je suis la servante du Seigneur. Qu'il me soit fait selon ta parole ! »²³ Nous ne savons pas si le P. Przywara est en général un interprète correct du catholicisme dans sa philosophie de la religion. Mais une chose est certaine : ce qu'il dit de l'analogie dans l'ouvrage cité par Barth n'a que de très lointains rapports avec la doctrine thomiste. La démonstration a même été faite par un religieux anglais que le concept d'analogie de l'être tel qu'il est expliqué par le P. Przywara ne peut être identifié avec l'analogie de l'être de saint Thomas sans un malentendu total²⁴. Pour ce dernier, l'analogie de l'être est une notion métaphysique, pierre d'angle de sa conception de l'être. Comme telle, elle ne dépend en rien d'une révélation surnaturelle et ne fait nullement appel à une

20. Cf. n. 18.

21. D. FEULING, *Das Gotteswort der Offenbarung*, Benedikt. Monats., 1934, cahier 3/4, pp. 123 ss. ; J. FEHR, *Offenbarung und Analogie*, Divus Thomas, cahier 3, pp. 291 ss. *Cit. ap.* K. BARTH, *Dog.*, II/1*, pp. 80-81. T.A. II/1, p. 89.

22. Cf. *supra*, p. 142, n. 6.

23. Cf. *ibid.*

24. F.A. GRAHAM, O.S.B., *A catholic interpretation of religion*, Blackfriars, Londres, octobre 1935, pp. 746 et ss. (Cet article ne se trouve pas en Suisse. Nous devons à l'obligeance de la Bibliothèque Cantonale et Universitaire de Lausanne d'en avoir obtenu une photocopie de Londres.)

définition imposée par l'Eglise. Pour le jésuite au contraire, l'analogie de l'être est une notion à la fois métaphysique et théologique (il néglige ainsi la distinction essentielle pour saint Thomas entre théologie et philosophie), et il trouve « son expression classique » dans un décret du quatrième concile du Latran²⁵. Avec un tel point de départ, l'analogie de l'être ne pouvait pas ne pas subir une série de transformations ; elle prend en particulier un aspect « concret » et dynamique qui en fait quelque chose de très étranger à la conception thomiste. « Dans l'approche religieuse personnelle de Dieu », l'*analogia entis* revêt un caractère pratique et prend une « forme vivante » qui est « la tension entre l'amour qui s'abandonne et le respect qui adore »²⁶. Elle est « à la fois rationalisme et irrationalisme »²⁷, elle « opère d'elle-même »²⁸. Elle « se décompose elle-même en de nombreux aspects... qui vont de la révélation à la réflexion scientifique en passant par l'expérience de la prière »²⁹. Elle est contenue dans le Nouveau Testament. L'analogie de l'être est en effet « l'analogie de Dieu qui a fait briller sa lumière sur la face de Jésus-Christ (2 Co. 4,6) » ; elle est « l'expression de la proximité de Dieu le Père » ; c'est à elle que renvoient la prière du Seigneur et l'affirmation que Dieu a compté les cheveux de notre tête (Lc 12,7) ou qu'il a tant aimé le monde qu'il a envoyé son Fils unique (Jn 3,16)³⁰.

Alors que Karl Barth croyait pouvoir faire remonter à saint Thomas les idées du P. Przywara, celui-ci était au contraire parfaitement conscient d'utiliser l'analogie de l'être dans un sens très personnel. Son intention était de surmonter l'opposition de saint Thomas et de Duns Scot. L'analogie de l'être, à son avis, a dans le thomisme une forme en quelque sorte « intellectualiste » et dans le scotisme une forme plutôt « volontariste »³¹. Il a

25. F.A. GRAHAM (*art. cit.*, p. 750) renvoie à la p. 31 (T.A. p. 23) de la traduction anglaise, qui a paru sous ce titre : E. PRZYWARA, S.J., *Polarity, a German Catholic's Interpretation of Religion*, trad. par A.C. Bouquet, D.D., Londres, Presses de l'Université d'Oxford.

Le texte auquel se réfère le P. Przywara se trouve au chap. II du décret du 4^e concile du Latran, consacré à la condamnation des erreurs de Joachim de Flore : *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda*. MANSI, *Conc. ampliss. coll.*, t. XXII, col. 986. DENZINGER, *Ench. symb.* 432.

26. PRZYWARA, *op. cit.* (trad. angl.), p. 45. *Cit ap.* GRAHAM, *art. cit.*, p. 750.

27. PRZYWARA, *ibid.*, p. 47. GRAHAM, *ibid.*

28. PRZYWARA, p. 61. GRAHAM, *ibid.*

29. PRZYWARA, pp. 95-96. GRAHAM, *ibid.*

30. PRZYWARA, p. 98 (T.A. p. 69). GRAHAM, *ibid.*

31. PRZYWARA, p. 108. (Cf. T.A. pp. 74-78.) GRAHAM, *ibid.*

certainement cru trouver un concept harmonisant et réconciliant les contraires « dans une unité au-delà de toute différence ».

Malheureusement, l'entreprise est suspecte. L'auteur, en effet, ne se contente pas de retracer une évolution dans le temps ; il met en place une généralisation historique sans s'être préoccupé auparavant de définir les termes en présence et il traite le résultat obtenu comme s'il était un fait avéré - autrement dit, il réduit l'histoire à une philosophie selon le schéma de la pure dialectique hégélienne : thèse, antithèse et synthèse. Tout cela fait douter que l'analogie de l'être qu'il découvre, soit beaucoup plus qu'une « idée image », qui loin de faire une synthèse véritable sur un plan supérieur, n'est que le résidu laissé par une simplification excessive de l'histoire, combinée avec une analyse insuffisante des processus de la pensée.

L'application d'une telle analogie de l'être aux systèmes philosophiques fait faire au P. Przywara des découvertes surprenantes. On lit par exemple cette phrase : « Pour la philosophie catholique classique (Augustin, saint Thomas), comme pour la philosophie moderne classique (Kant et Hegel), le point de départ est la réflexion du je sur lui-même »³². On ne se serait pas attendu à cela ; mais voici mieux encore : chez saint Thomas, « la pensée a un caractère actif en premier lieu et n'est pas tant 'être' que 'faire'. Elle est d'abord activité et non vision par l'intellect »³³. On pourrait croire que tout l'enseignement thomiste sur l'intellect possible a été mal compris. Le P. Graham trouve plus généreux de supposer que le P. Przywara n'a pas inclus dans ces vastes lectures une étude du commentaire de saint Thomas au *De anima* d'Aristote³⁴. Quoi qu'il en soit, le contexte prouve avec évidence que par « caractère actif », l'éminent jésuite entend non une activité immanente consistant dans l'appréhension intellectuelle de l'objet, mais l'activité transitive directe qui aboutit à la formation d'un objet de connaissance. Pour attribuer une telle notion à l'Aquinat, il faut accorder à l'intellect agent un pouvoir créateur. C'est une erreur, due peut-être au désir d'opérer une synthèse entre l'épistémologie thomiste et une théorie de la connaissance qui lui est diamétralement opposée. En fait, pour saint Thomas, la fonction de l'intellect agent n'est pas de construire l'objet, mais d'actualiser son intelligibilité latente, de sorte

32. PRZYWARA, p. 34 (T.A. p. 25). GRAHAM, *art. cit.*, p. 752.

33. PRZYWARA, p. 104. GRAHAM, *ibid.*

34. En particulier L. III, lect. IX.

que l'objet, rendu intelligible en acte, actualise l'intellect possible pour que ce dernier fasse un avec lui³⁵. De ce point de vue, l'acte de la connaissance est essentiellement passif : l'intellect agent ne construit pas plus les objets de pensée que la lumière ne crée les objets qu'elle illumine. Tel est le sens de la comparaison que fait constamment saint Thomas après Aristote entre la saisie des objets par l'âme et la vision corporelle³⁶.

On voit la méprise. S'adressant au P. Przywara pour y trouver un éclaircissement définitif, K. Barth se trouvait en présence d'une impossible confusion entre l'idéalisme et une dialectique historique. Il n'est pas étonnant qu'une telle conception de l'analogie de l'être l'ait confirmé dans l'idée qu'il tenait la voie moyenne entre le catholicisme et le protestantisme moderniste. Malheureusement, c'était une autre forme du modernisme qu'il avait prise pour la doctrine authentique des catholiques et en particulier de saint Thomas.

S'il en est ainsi, une question surgit immédiatement. La conception thomiste de l'analogie de l'être tombe-t-elle sous le coup des accusations que Barth porte contre celle qu'il a connue ? Rappelons ces griefs : il n'est pas permis de considérer que, comme tel, l'être de Dieu participe à l'être en général ou à une idée de l'être dont nous sommes participants, si bien qu'il ne subsisterait entre Dieu et nous qu'une différence de degré au sein d'une même réalité. Il n'est pas légitime que la théologie se place

35. Les textes sont tout à fait explicites. Résumons simplement le corps de l'art. 4 de la *Quaest. disp. de Anima*. La nécessité d'admettre une puissance active découle du fait que l'intellect possible est en puissance à l'égard des intelligibles. Pour que la connaissance ait lieu, il faut que les intelligibles meuvent l'intellect possible. Mais pour mouvoir, il faut être. Or l'intelligible, en tant qu'il est intelligible, n'est pas une réalité subsistante dans la nature des choses, ainsi que l'a prouvé Aristote en montrant que les formes des choses naturelles ne subsistent pas sans matière (*Met.*, VII). Or l'intelligibilité est conférée par l'immatérialité. Il faut donc que les formes soient rendues intelligibles en acte. Mais seul ce qui est en acte peut amener à l'acte ce qui est en puissance. Par conséquent, il existe une vertu active qui rend intelligible en acte l'intelligible en puissance contenu dans la réalité sensible, et on l'appellera l'intellect agent (*De An.*, q. 1, a. 4, ad Resp. Cf. *Sum. th.*, 1, 79, 3 ad Resp.). Saint Thomas est très conscient de ce qui commande tout l'édifice de la connaissance humaine telle qu'il en rend compte : les Platoniciens n'ont nul besoin de postuler l'existence d'un intellect agent. L'intellect passif peut très bien être mû par les Idées, qui sont conçues comme des réalités séparées (*ibid.*).

36. On trouvera des indications plus nombreuses sur la conception qu'a eue saint Thomas de l'acte de la connaissance dans la *Bibliographie sommaire* contenue dans l'ouvrage de J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 3^e éd. 1930, p. 50.

sur un terrain où Dieu et l'homme apparaissent comme deux grandeurs comparables. Il est impossible de considérer qu'il existe une commune mesure entre l'être de Dieu et notre être à nous. Comment l'être de Dieu pourrait-il se contenter de participer comme nous à ce que nous appelons l'être en général et devenir une grandeur à notre niveau³⁷ ?

Il est à remarquer tout d'abord que l'expression *analogia entis* n'apparaît pas à notre connaissance sous la plume de saint Thomas³⁸. On la trouve en revanche chez Suarez³⁹ qui l'a vulgarisée. Cajetan ne semble pas l'employer non plus ; il dit équivalement, ainsi que Suarez d'ailleurs, que l'être est analogue, *ens esse analogum*⁴⁰. Cette dernière manière de parler se rencontre à peu de chose près chez saint Thomas, mais ce n'est pas la plus fréquente⁴¹. Le plus souvent, on lit : l'être se dit analogiquement, *ens analogice dicitur*⁴², ou encore : l'être se dit par analogie, *ens dicitur per analogiam*⁴³. Les mêmes mots *analogice* (*per analogiam*) *dicitur* (*dicuntur*) sont utilisés lorsqu'il s'agit d'un prédicat déterminé, tel que la santé, la sagesse, la bonté, etc.⁴⁴. Le fait que saint Thomas n'ait pas employé les formules qui apparaissent chez Cajetan et Suarez trahit une différence de pensée dont ses successeurs n'ont sans doute pas été conscients, puisqu'ils ont repris les expressions de l'Aquinat et les emploient comme si elles étaient synonymes des leurs. Or il ne semble pas qu'elles le soient. Lorsqu'on affirme : l'être se dit analogiquement, l'être est attribué aux différents êtres dans un jugement. L'analogie concerne la deuxième opération de l'esprit. Au contraire, lorsqu'on parle avec Cajetan et Suarez d'un être analogue, *ens analogum*, l'analogie est une propriété du concept lui-même. Elle touche la première opération de l'esprit. Un texte de Gilson comparant la doctrine thomiste de l'analogie à la thèse scotiste de l'univocité de l'être entre le Créateur et la créature, va

37. Cf. *supra*, p. 202.

38. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, II/2, p. 199.

39. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 28, sect. 3, n. 22 ; disp. 32, sect. 2, n. 11. *Analogia entis ad Deum et creaturam. Analogia entis creati respectu accidentis et substantiae*.

40. CAJETAN, *De nominum analogia*, c. X, n. 113. SUAREZ, *op. cit.*, disp. 28, sect. 3, n. 5.

41. S. THOMAS, *Sum. th.*, I, 13,5, ad. 1m.

42. Par exemple, *Sum. th.*, I, 13, 10 ad 4m.

43. *Cont. Gent.*, II, 15.

44. *Sum th.*, I, 13,5 ; I, 16,6. *Cont. Gent.*, I, 34. 1 *Sent.*, d. 35, l. 4. Cf. *De Ver.*, 21,4, ad 2m.

nous permettre de mieux saisir la différence, subtile, mais importante. « La doctrine thomiste de l'analogie est avant tout une doctrine du *jugement* d'analogie. C'est en effet grâce au jugement de proportion que, sans en altérer la nature, on peut faire du concept un usage tantôt équivoque, tantôt analogique, tantôt univoque. Dans une telle noétique, où le concept reste inséparable de l'expérience sensible dont l'intellect humain l'abstrait, il n'y a pas d'espoir qu'aucune manipulation lui fasse 'représenter' l'être intelligible. L'usage thomiste de tels concepts dans le jugement ne vise donc aucunement à produire une analogie qui serait 'une ressemblance' d'image à objet (...). L'analogie à laquelle pense Duns Scot (et qu'il refuse) est beaucoup plutôt une analogie du *concept*. Or, sur le plan du concept et de la représentation, l'analogie se confond pratiquement avec la ressemblance⁴⁵. »

Deux textes vont nous permettre de mesurer la portée de la remarque rapportée ci-dessus. Le premier concerne le rapport de l'être de Dieu et du monde, le second la connaissance de l'être divin par l'homme. Nous lisons dans le *De potentia* : « L'être divin, qui est sa substance, n'est pas l'être commun. Il est l'être distinct de tout autre être. Il en découle que c'est par son propre être que Dieu diffère de tout autre être »⁴⁶. Lorsqu'on dit que l'être divin ne possède pas de substance, mais qu'il est sa propre substance, on affirme la primauté de l'être divin d'une manière qui exclut qu'il soit comparable à n'importe quel autre être qui possède un *esse* mais ne l'est pas. On exclut au même moment que l'*esse* divin soit un *esse* général, auquel pourrait participer le monde. Ces interprétations sont rendues impossibles par une formule d'une concision lapidaire : Dieu est distinct de tout autre être et il en diffère par son *esse*. C'est parfaitement net.

Le second texte est l'assertion fameuse de la *Somme contre les Gentils* : « Nous ne pouvons saisir ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas, et quel rapport soutient avec lui tout le reste »⁴⁷. Il nous est tout à fait impossible de connaître dans cette vie ce que Dieu est. « Dire que *quid est Deus* est quelque chose d'om-

45. E. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 101. Cf. du même auteur *Le thomisme*, pp. 153 et ss. Cit. ap. H. BOUTILLARD, *op. cit.*, pp. 199-200.

46. *Esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente. De Pot.*, 7,2 ad 4m.

47. *Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum. Cont. Gent.*, I, 30, in fine.

nino ignotum pour l'homme en cette vie, c'est poser toute connaissance, imparfaite ou parfaite, de l'essence de Dieu, comme radicalement inaccessible à l'homme ici-bas⁴⁸. »

Il est impossible de supposer que saint Thomas se soit grossièrement contredit, et il faut admettre que la connaissance de Dieu qu'autorise l'analogie ne porte pas sur l'essence divine. Le concept que nous formons à partir de l'effet de Dieu ne peut devenir ce concept de Dieu qui nous manquera toujours en cette vie. Mais nous avons la faculté d'attribuer à Dieu dans un jugement affirmatif, le nom qui désigne la perfection de l'effet. « Procéder ainsi, ce n'est pas poser Dieu comme semblable à la créature, c'est se fonder sur cette certitude que, puisque tout effet ressemble à sa cause, la créature dont nous partons ressemble certainement à Dieu⁴⁹. »

Tous les textes que nous avons étudiés au chapitre II et qui se rapportent à l'analogie d'être entre Dieu et le monde confirment ce qui vient d'être dit. Il suffit de mentionner ici la distinction entre ce qui est par essence et ce qui est par participation, qui exclut que Dieu participe à l'être⁵⁰, ou de rappeler le soin avec lequel est marquée la distance infinie qui sépare Dieu et le monde malgré la ressemblance provenant de ce que toutes les formes ont leur *esse* en Dieu⁵¹. Qu'on se souvienne aussi de l'opposition entre mode de signification et chose signifiée⁵², ou de l'adage : pas de proportion du fini à l'infini⁵³. A propos de chaque type étudié nous avons vu l'auteur écarter très attentivement tout ce qui pouvait abolir la différence qualitative infinie entre l'homme et Dieu et se dresser contre l'opinion qu'entre Dieu et la créature, il n'existerait qu'une différence de degré. Le fait est si évident qu'on en vient à se demander comment Karl Barth a pu méconnaître si complètement l'enseignement de saint Thomas. Tel est en fait le véritable problème posé par les déclarations de la *Dogmatique* sur l'analogie de l'être.

Pour expliquer la méprise constatée, il est nécessaire de rappeler la constatation faite en tête de ce chapitre. Karl Barth se

48. E. GILSON, *Le thomisme*, p. 156, qui renvoie à S. THOMAS, *In Epistulam ad Romanos*, cap. 1, lect. 6, édit. de Parme, t. XIII, p. 16.

49. *Le thomisme*, p. 157, renvoie à *Cont. Gent.*, I, 29.

50. *Sum. th.*, I, 4,3 ad 3m ; 3,4 ; 3,8 ; 44,1. *De Pot.*, 3,5. *Cont. Gent.*, I, 32.

51. Cf. *supra*, p. 122.

52. Cf. *supra*, p. 121, n. 382 et pp. 125 ss.

53. Cf. *supra*, p. 136, n. 440.

meut dans un univers intellectuel post-kantien et il lui est très difficile d'entrer dans une pensée pré-critique. Il a assimilé la démarche intellectuelle de saint Thomas à celle des idéalistes modernes et il a attribué à l'être analogique de ce dernier des traits qui conviendraient davantage à l'être en soi de la philosophie d'aujourd'hui. Les reproches qu'il adresse à cette conception visent moins la doctrine historique du docteur médiéval que celle qu'il lui a imputée à tort pour n'avoir pas discerné que le problème de l'être était posé autrefois tout autrement que de nos jours.

Un passage déjà cité de la *Dogmatique* jette une clarté brutale sur cette démarche inconsciente. « Où voit-on dans la Bible qu'il existerait un être de Dieu différent de l'être qui s'exprime dans l'œuvre et l'action dont nous sommes les objets ? Un être de Dieu qui ne serait pas celui du Dieu d'Israël, qui est aussi le Père de Jésus-Christ, et la Parole faite chair, et le Saint-Esprit, et chez qui il n'est pas d' 'en soi ' et de 'pour soi ' où il ne serait pas tel qu'il s'est révélé. En opérant ici une abstraction dont elle a besoin pour justifier sa thèse, la théologie catholique romaine recourt... à une connaissance de Dieu qu'elle puise ailleurs que dans la révélation⁵⁴. » Pour saint Thomas, l'être de Dieu qui est connu à la lumière de la raison naturelle n'est pas différent de l'être qui s'exprime dans l'œuvre et dans l'action dont nous sommes les objets. C'est par l'action de Dieu créant le monde que nous pouvons obtenir quelque connaissance sur Dieu. Tel est le sens de la thèse sur la connaissance de Dieu obtenue à partir de ses œuvres⁵⁵. Laissons de côté pour le moment - nous y reviendrons plus loin - le fait que l'action de Dieu qui nous permet de le connaître est pour Karl Barth exclusivement sa révélation en Jésus-Christ, alors que pour saint Thomas, elle englobe également la création. Il n'en reste pas moins que pour l'un comme pour l'autre, ce que Dieu a fait et fait est la source unique de la connaissance que nous avons de lui. Dire que saint Thomas atteint par sa démarche rationnelle un être de Dieu

54. Cf. *supra*, p. 203 et n. 182, p. 188.

55. *Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Sum. th., 1, 12, 12 ad Resp.*

« en soi » ou « pour soi » où Dieu n'est pas tel qu'il s'est révélé dans son action, est parfaitement injuste. Pour pouvoir soutenir cela, il faut admettre que connaître l'être par la pensée, c'est le connaître privé de toutes ses déterminations concrètes, c'est saisir un être abstrait. Or pour Aristote, et pour saint Thomas qui le suit ici, l'être est la cause de l'opération et l'opération manifeste quelque chose de l'être. Il n'y a pas d'un côté un être en soi ou pour soi coupé de sa manifestation et de l'autre une action détachée de l'être que nous fait connaître la pensée. Le phénomène, c'est la chose apparaissant elle-même. Le reproche de Barth repose sur l'opposition idéaliste de l'être en soi et du phénomène, opposition qu'il est impossible d'attribuer à saint Thomas.

La même confusion se retrouve constamment. Lorsque Barth blâme la doctrine catholique de renvoyer à plus tard le devoir de s'occuper de la réalité de l'intervention divine pour chercher à connaître l'être de Dieu en lui-même, dans l'abstrait, d'un point de vue confortable, parce que neutre et désintéressé⁵⁶, cette remarque n'atteint pas directement saint Thomas. Que l'on se souvienne de la doctrine thomiste de l'abstraction⁵⁷, qui est fonda-

56. Cf. *supra*, p. 176.

57. A proprement parler, abstraire, c'est pour l'intelligence considérer un aspect de la réalité sans tenir compte des autres. Saint Thomas connaît deux sortes d'abstraction, l'une qui envisage les éléments essentiels de la réalité et laisse de côté les caractères individuels qui en font pourtant partie, l'autre qui abstrait la forme de la matière. « *Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae, vel accidentis et subjecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales.* » S. THOMAS, *De Trin.*, 5, 3 c. L.B. GEIGER (*La participation*, pp. 318-319, n. 1), donne la teneur exacte de ce passage important, qui est défectueux dans toutes les éditions. Le même auteur fait remarquer (*ibid.*, p. 317), qu'il est impossible d'abstraire l'être de quoi que ce soit, au sens fort du mot. L'opération qui fonde l'objet de la métaphysique est la *separatio*, ou jugement négatif, et non la simple abstraction. Celle-ci, si elle est formelle, fournit à notre esprit l'objet de la physique, et si elle est totale, l'objet de la mathématique. Voici le texte latin corrigé : « *Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividendis, quae separatio dicitur propria, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili, et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem (quae est abstractio), universalis a particulari, et haec competit physicae et est etiam communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens et accipitur quod est per se.* » *De Trin.*, *ibid.* Nous ne reprocherons pas à Barth d'ignorer que pour saint Thomas, l'objet de la métaphysique est fondé sur une *separatio*, et non sur une abstraction ; mais nous regrettons qu'il

mentalement l'acte par lequel l'intellect agent dégage l'intelligible des conditions matérielles où il se trouve engagé dans le sensible. Ainsi conçue, l'opération de l'intelligence pénètre la profondeur et la densité du réel et la philosophie la plus haute est une métaphysique concrète de l'esse et non pas une logique abstraite des essences. Ce point de vue a été exprimé de la manière la plus simple et la plus pleine par un texte de la *Somme théologique*. « Etre (*esse*) se dit en deux sens. En un premier sens, il désigne l'acte d'exister (*actum essendi*) ; en un deuxième sens, il désigne la composition de la proposition que l'âme invente en joignant un prédicat à un sujet. Si donc on prend exister au premier sens, nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que l'exister de Dieu (*non possumus scire esse Dei*), pas plus que nous ne pouvons connaître son essence ; mais nous pouvons le connaître au deuxième sens seulement. Nous savons en effet que la proposition sur Dieu que nous formons en disant : Dieu est, est vraie, et cela, nous le savons à partir de ses effets⁵⁸. » Lorsque Barth dit que la connaissance naturelle de Dieu enseignée par le catholicisme se meut dans l'abstrait et se place à un point de vue confortable parce que neutre et désintéressé, il se fourvoie complètement s'il pense définir ainsi la théologie naturelle de saint Thomas, qui considère le monde comme un effet réel de Dieu. En revanche, K. Barth nous indique nettement les limites de l'ontologie sous-jacente à sa propre manière de parler et de concevoir. Pour lui, l'être que la réflexion permet de découvrir est un être « abstrait », neutre, sans intérêt. Ce qui l'attire, c'est l'être concret, saisi immédiatement et en dehors de toute démarche discursive. Il le voit alors avec toutes ses particularités. Son excuse, s'il en a besoin d'une, est la peine que les catholiques eux-mêmes ont eue à rester fidèles à la notion thomiste de l'esse.

Il est en effet difficile de se maintenir au niveau atteint par saint Thomas concevant Dieu comme l'Acte pur d'exister. La tendance permanente de l'esprit humain à s'installer dans l'ordre du concept tend à faire comprendre le thomisme comme une

ait blâmé les catholiques de se placer à un point de vue « abstrait », « neutre et désintéressé », alors que leur théologien le plus représentatif a résolument envisagé la doctrine chrétienne d'un point de vue réaliste et a refusé la métaphysique d'Avicenne, dite de l'essence commune, où l'existence survient à l'essence comme une sorte d'accident.

58. *Sum th.*, I, 3,4 ad 2m. Cf. *De Pot.*, 7, 2 ad 1m. Cf. aussi E. GILSON, *Le thomisme*, pp. 138-139.

mosaïque d'essences. Rien n'est plus révélateur à cet égard que le suarézisme. Bien qu'il incline à s'accorder le plus souvent avec saint Thomas, Suarez conçoit comme des êtres les entités où le thomisme ne voulait voir que des principes. Le refus systématique des distinctions réelles fausse la théorie thomiste de l'abstraction et aboutit à transposer sur un plan physique les entités purement métaphysiques de saint Thomas. Pour Suarez déjà, et bien plus encore pour ceux qui viendront après lui, l'abstrait résulte du morcelage du réel, alors que pour le thomisme, l'abstrait, c'est le tout considéré dans sa réalité la plus essentielle.

Cette attitude explique la manière dont Suarez a conçu l'analogie. Nous avons vu que pour lui⁵⁹, l'analogie de proportionnalité n'est jamais première ; elle se fonde au contraire sur une ressemblance préalable que seule une analogie d'attribution intrinsèque permet d'apercevoir. L'une des raisons que donne Suarez pour justifier son opinion, trahit une notion scotiste de l'être⁶⁰ : aucune analogie ne peut être fondée sur une proportionnalité proprement dite, qui ne peut exister qu'entre des choses univoques. En effet, une analogie de proportionnalité exige entre les deux membres de la proportionnalité une ressemblance telle que la propriété analogue existe dans l'un des termes de manière parfaite et dans l'autre proportionnellement ou semblablement. Or il est exclu qu'il en soit ainsi entre Dieu et le monde, car la création est appelée être non en vertu d'une certaine ressemblance proportionnelle à Dieu, mais parce qu'elle est quelque chose en elle-même, parce qu'elle n'est pas un pur néant⁶¹. L'être est pris ici dans un sens très général, qui englobe à la fois le monde et Dieu.

Suarez est cité ici parce que sa position éclaire le dialogue entre Barth et Quenstedt que nous avons relaté plus haut⁶². Quenstedt pense, lui aussi, que l'analogie entre Dieu et le monde est une analogie d'attribution intrinsèque. C'est un des paradoxes de l'histoire qu'au XVII^e siècle le thomisme, sous la forme que lui a donnée le jésuite espagnol, est enseigné partout. Même dans les universités des pays protestants, on étudie ses *Disputes métaphysiques*, et cela montre bien que les grands courants d'idées ignorent les frontières confessionnelles. On s'étonnera

59. Cf. *supra*, pp. 101 et ss.

60. Cf. H. LYTTEKENS, *op. cit.*, p. 237.

61. SUAREZ, *Disp. Met.*, 28, sect. III, X-XI.

62. Cf. *supra*, pp. 150 et ss.

moins dès lors de voir Quenstedt reprendre l'expression lancée par Suarez et dire qu'entre Dieu et le monde, il existe une analogie qui est interne aussi bien au premier analogué qu'au second.

La parenté entre Suarez et Quenstedt va nous permettre de mieux comprendre l'opposition de Barth à ce dernier. L'objection barthienne est double. D'abord, Quenstedt n'a pas vu que l'analogie entre Dieu et la création ne pouvait pas ne pas être singulière, donc à part de toute autre analogie. C'est, au fond, lui reprocher de ne pas avoir tenu compte de l'analogie de la foi. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet. Ensuite, Barth reproche à Quenstedt de ne pas avoir tenu compte de la doctrine (luthérienne !) de la justification par la foi seule lorsqu'il a traité le problème de la connaissance de Dieu. « Sans la moindre hésitation ni réserve, il marche la main dans la main avec Thomas d'Aquin, attribuant à la créature comme au Créateur un *proprium* d'analogie⁶³. » Barth est mal informé. Quenstedt marche la main dans la main avec Suarez, et c'est lui, Barth, qui retrouve une vérité mise en évidence par saint Thomas et perdue depuis. Il importe en effet de relever le sens du rapprochement avec la doctrine de la justification par la foi, qui ne peut être que celui-ci : le concept assumé par la révélation est dans le même rapport avec le concept pris en son sens naturel que l'homme justifié avec l'homme non gracié. La proportionnalité n'est sans doute pas rigoureuse, mais on comprend l'intention de l'auteur. De même que Dieu est celui qui justifie l'impie, Dieu est celui qui donne à nos mots de pouvoir exprimer quelque chose de lui-même. De même en effet que l'homme ne peut pas être justifié par les œuvres, nos concepts ne peuvent exprimer d'eux-mêmes ce que Dieu est et fait. C'est une autre manière de dire avec saint Thomas : ce que Dieu est, nous ne le savons pas. Dieu reste pour nous un mystère et il convient d'écarter tous les procédés de pensée qui ne respectent pas le mystère divin. C'est pourquoi Barth rejette l'analogie d'inégalité⁶⁴, et l'analogie de proportionnalité⁶⁵, qu'il paraît d'ailleurs n'avoir pas bien comprise. La raison en est toujours la même : l'imagination spatiale caractéristique de l'idéalisme le pousse à interpréter quantitative-

63. Cf. *supra*, p. 152 et n. 37.

64. Cf. *supra*, p. 153.

65. *ibid.*, pp. 153-154.

ment des rapports qui pour les auteurs de l'Antiquité et du Moyen Age ne l'étaient pas. Enfin, après avoir refusé l'analogie d'attribution intrinsèque, il accepte l'analogie d'attribution extrinsèque⁶⁶, qui exprime une ressemblance dont la nature est telle que ce qui est commun entre les deux objets se trouve d'abord et originellement en l'un, secondairement et de manière dépendante en l'autre. L'analogie qu'il définit ainsi n'est exactement ni le premier type d'analogie que nous avons reconnu chez saint Thomas, ni le second, bien qu'elle tienne de l'un et de l'autre⁶⁷. Le premier type, l'analogie d'attribution extrinsèque, suppose une certaine ressemblance intrinsèque, l'analogie étant fondée sur la ressemblance de la cause et de l'effet ; la désignation extrinsèque est alors imputable à la nature du concept qui laisse de côté la ressemblance intrinsèque⁶⁸. Chez Karl Barth, la ressemblance intrinsèque est non seulement écartée, mais niée sinon absolument, du moins comme fondement possible de la désignation. L'attribution à la créature de quelque perfection attribuée aussi à Dieu est impossible si elle n'est pas établie dans la révélation, qui est grâce. Elle ne peut être fondée sur une perfection inhérente appartenant en propre à la créature⁶⁹. Pour la même raison, le second type d'analogie, l'analogie de l'image désignée à partir du prototype, se distingue de l'analogie acceptée par Barth.

Quoi qu'il en soit, malgré la différence des points de vue, la comparaison sur ce premier point de doctrine nous a permis de constater un accord essentiel sur le fond. Karl Barth et saint Thomas rejettent l'un et l'autre une analogie qui permettrait à l'homme d'affirmer son pouvoir sur Dieu.

2. LE PROBLEME DE L'ANALOGIA FIDEI

Barth a emprunté l'expression « analogie de la foi » au chapitre 12 de l'épître aux Romains⁷⁰. A cet endroit, la Vulgate ne parle pas d'analogie, *analogia*, mais de raison, *ratio*. Saint Thomas commente ainsi ce texte : « selon la raison de la foi, c'est-à-dire sans fausseté, pour qu'aucune vérité de foi ne soit établie

66. *ibid.*, p. 155.

67. *ibid.*, pp. 108 ss., et 116 ss.

68. *ibid.*, pp. 114-115.

69. *ibid.*, p. 155.

70. v. 6.

contre la foi. Ainsi, il est dit au chapitre 13 du Deutéronome : ' S'il se lève au milieu de toi un prophète qui te dise : Allons et suivons d'autres dieux, tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète ', parce qu'évidemment il prophétise contre la raison de la foi »⁷¹. Il ressort de ce passage que ce qui est contre la raison de la foi est ce qui est opposé à la volonté de Dieu telle qu'elle nous est connue par la foi. Le vrai prophète ne peut prophétiser contre la raison de la foi. Ainsi du moins l'a compris saint Thomas.

Pour Karl Barth, l'analogie de la foi est ce qui correspond à l'objet connu dans l'acte de connaître. Elle est l'analogie qui existe entre la Parole de Dieu et la parole humaine qui la pense et la dit. Elle distingue de toute autre prophétie la prophétie chrétienne prononcée dans la foi⁷². Elle est exclusive de l'analogie de l'être, et réciproquement⁷³. Elle est établie par la grâce et consiste dans une analogie de relation⁷⁴. Ce n'est pas un être que la créature aurait en commun avec son Créateur, malgré toute leur dissemblance, mais un « faire » inaccessible à la pure théorie. C'est la décision humaine qui, malgré toute dissemblance est semblable à la décision de Dieu dans la grâce⁷⁵.

De telles réflexions paraissent tout à fait étrangères à saint Thomas, qui n'a jamais parlé d'une analogie de la foi dans ce sens-là. Au premier abord, Karl Barth était donc parfaitement en droit de dire que la notion qu'il proposait était fondamentalement opposée à l'analogie de l'être des catholiques. L'un de ces derniers a pourtant contesté cette opinion. Nous avons déjà rapporté la thèse de Söhngen⁷⁶. Rappelons-en l'essentiel. La connaissance de l'être de Dieu serait celle de son faire, si bien qu'il faudrait, en bonne théologie, considérer l'analogie de l'être non pas comme préalable, mais comme subordonnée à l'analogie de la foi. La philosophie d'Aristote est certes utile à la théologie, mais à condition d'être appliquée selon le sens que réclame la

71. *Secundum rationem fidei, id est non in vanum, sed ut per hoc fidei confirmetur non autem contra fidem. Unde dicitur Deut. 13 : Si surrexit in medio tui, dixerit tibi : Eamus et sequamur deos alienos : non audies verba prophetae illius, quia scilicet prophetizat contra rationem fidei. In Epistolam ad Romanos, ad loc. Lect. II. Ed. de Venise, t. XVI, p. 39 D.*

72. Cf. *supra*, p. 142.

73. *ibid.*, p. 143.

74. *ibid.*, p. 198.

75. *ibid.*, p. 142.

76. *ibid.*, pp. 16-18 et n. 25.

Parole de Dieu et non selon celui que lui donnait son auteur humain. Autrement dit, l'application doit en être faite selon l'analogie de la foi. Il en résulte la conséquence suivante : la grâce n'est pas un être ou une qualité à la manière dont le métaphysicien conçoit l'être ou la qualité et en parle ; la grâce doit être conçue selon la véritable analogie de l'être et de la qualité, et cette analogie de l'être est mesurée par la foi. Barth rejette l'adage : *operari sequitur esse*, l'opération suit la nature de l'être. Mais cette vérité doit être bien comprise. Elle n'est valable que dans l'ordre de l'être. Elle permet au métaphysicien de ramener les actions à leurs fondements ontiques. Toutefois, la nécessité même de cette démarche montre que notre connaissance suit le chemin inverse. *Esse sequitur operari*, ce qui signifie que la connaissance de l'être vient après la connaissance de son action.

S'il en est vraiment ainsi, on ne peut prétendre que l'analogie de l'être et la participation à l'être conduisent automatiquement à affirmer une analogie de nature et une participation naturelle de l'homme à l'être divin. Nous ne pouvons accéder à l'être de Dieu que par sa propre révélation. L'analogie de l'être doit être assumée par la foi pour pouvoir s'imposer à nous. Cette prise en charge est précisément opérée par l'analogie de la foi. Celle-ci corrige et élève l'analogie de l'être, et elle le fait par Jésus-Christ, qui, en assumant notre nature humaine est notre analogie de la foi assumant l'analogie de l'être. Il est impossible de dresser la participation à la foi contre la participation à l'être. L'homme participe réellement à l'être de Dieu, mais en vertu de la seule grâce divine. La substance de la Parole de Dieu et de la foi détermine et informe entièrement l'événement de notre participation à l'être divin.

Une telle présentation de l'analogie de l'être subordonnée à l'analogie de la foi est-elle orthodoxe du point de vue catholique ? Karl Barth ne le pense pas. Avec une honnêteté intellectuelle remarquable, il déclare que si la doctrine catholique romaine de l'analogie de l'être était vraiment cette doctrine-là, il ne lui resterait plus qu'à reconnaître qu'il s'est trompé en affirmant qu'elle était une invention de l'Antichrist⁷⁷. Toutefois, à son avis, la véritable doctrine de l'Eglise romaine ne peut être conforme à ce qu'en disait Söhngen. « Malheureusement, à ma connaissance,

77. *ibid.*, p. 17 et n. 26.

une telle interprétation de l'*analogia entis* fait nettement figure d'exception au sein de l'Eglise romaine. Et l'on peut se demander très sérieusement si elle ne risque pas d'être plutôt écartée qu'approuvée par l'ensemble des théologiens catholiques et, tout particulièrement, par les responsables du magistère. Car, du point de vue historique et doctrinal, je ne vois pas bien comment la solution qu'elle propose - et que j'accepte dans ses grandes lignes - pourrait être reconnue comme une expression authentique de la pensée catholique romaine⁷⁸. »

Or, d'après ce que nous en savons, la doctrine de Söhngen n'a pas été contestée du côté catholique. Contrairement à ce qu'en pensait Karl Barth, elle a donc été implicitement reconnue saine. Dans quelle mesure peut-elle s'autoriser de saint Thomas ? Nous allons essayer de répondre à cette question en reprenant trois points particuliers de l'exposé de Söhngen.

1) Saint Thomas a-t-il subordonné l'analogie de l'être à une analogie de la foi ?

2) A-t-il donné un sens nouveau aux concepts aristotéliens qu'il a utilisés pour désigner des réalités proprement chrétiennes, lorsque, par exemple, il a attribué l'être, *ens*, et la qualité à la grâce ?

3) Quel ordre a-t-il reconnu entre l'être, *esse*, et l'opération dans le cas de la connaissance de Dieu ?

Ce triple examen va nous amener à préciser les constatations faites au paragraphe précédent.

a) Saint Thomas a-t-il subordonné l'analogie de l'être à une analogie de la foi ? Il n'a pas dit qu'il le faisait, mais ce n'est pas une raison suffisante pour penser qu'il ne l'a pas fait. Nous allons montrer de deux manières que l'acte même décrit par Söhngen ne lui était pas étranger. Nous nous placerons d'abord à un point de vue théorique et nous verrons que la doctrine de la subalternation répond exactement à l'obligation où se trouve le théologien d'élever et de corriger l'analogie de l'être. Ensuite, d'un point de vue pratique, nous montrerons comment saint Thomas s'est en fait soumis à l'analogie de la foi.

Toutefois, avant de commencer, il y a lieu de faire une remarque de vocabulaire. Nous employons dans la suite l'expression

78. *ibid.*, p. 18 et n. 27.

« analogie de l'être », puisque K. Barth et Söhngen l'utilisent aussi et que nous discutons leurs positions. Mais il est bien entendu que cette manière de parler est impropre lorsqu'il s'agit d'exprimer la pensée de saint Thomas. Il n'est pourtant pas toujours possible de l'éviter, mais lorsque nous parlons de l'analogie de l'être thomiste, nous l'entendons dans le sens précis que nous avons défini au paragraphe précédent ⁷⁹.

Quel rapport les spéculations humaines et laborieuses du théologien peuvent-elles bien avoir avec la lumière divine de la foi ? Saint Thomas a éprouvé toute la difficulté du problème qui lui était soumis par la tradition augustinienne, et il l'a résolu par la théorie de la subalternation ⁸⁰. Cette théorie repose sur les principes suivants. La foi ne bouleverse pas la nature de l'esprit. Le croyant à qui Dieu donne de croire, pense Dieu selon le mode discursif qui est le sien, alors que Dieu lui-même se pense dans une intuition unique grâce à sa parfaite simplicité ⁸¹. D'autre part, la vérité est une, mais il y a dans notre esprit divers systèmes de vérités qui composent la vérité *in intellectu*. Ces systèmes sont à des niveaux différents. Chaque système s'insère dans le système supérieur sans qu'il soit nécessaire que nous ayons chaque fois l'évidence des principes derniers. Ainsi, le physicien reçoit du mathématicien, sans inconvénient pour l'exercice de sa raison ou pour l'objet de sa science, les théorèmes qui seront les principes de la physique. Notons au passage que cette noétique très souple s'appuie non seulement sur une épistémologie mais aussi sur une métaphysique de l'être analogue. Sans l'analogie de l'être, on ne pourrait concevoir cette science hiérarchisée. A chaque niveau, l'autonomie du savoir est assurée sans que soit compromise l'unité de l'esprit. Appelons subalternante la science qui prête ses principes à la science inférieure et subalternée la science qui reçoit d'une autre ses principes. C'est de cette manière que

79. *ibid.*, pp. 217 et ss.

80. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 3^e éd. 1957. Cf. en particulier chap. v, pp. 67 et ss.

81. *Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat. Et ideo ea quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem; sicut e converso intellectus divinus incomplexo cognoscit, ea quae sunt secundum se complexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditae...; alio modo ex parte credentis, et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Sum. th., IIa IIae, 1,2. Cf. In Boet. De Trin., Prooem. 2, 2.*

la théologie est une science. « Elle procède en effet de principes appartenant à une science supérieure, qui n'est autre ici que la science même de Dieu et des bienheureux. Et comme le musicien admet les principes qui lui sont livrés par l'arithmétique, aiosi la science sacrée en croit Dieu qui lui révèle les principes de foi⁸². »

La subalternation ainsi définie est à la fois fidèle à la notion aristotélicienne et respectueuse du caractère très particulier de la théologie. « Ce qui frappe, dans cette solution de l'antimonia évidence-foi, ce n'est pas tant l'habileté technique de la réponse que son insertion dans la trame même du problème posé : elle est tirée *ex propriis et intimis*, non pas prolongement extérieur d'une thèse originellement inadéquate à un objet imprévu, mais mise en valeur de la notion même de science qui suscitait l'antimonia⁸³. » Mais au moment même où il reprend la théorie aristotélicienne de la science, saint Thomas ne méconnaît pas le caractère très particulier de la subalternation de la science théologique à la science de Dieu. Il s'agit non d'une subalternation d'objet, mais de principes. Ce n'est pas pour atteindre une science différente de celle de Dieu que le théologien accepte les principes qu'il reçoit ; il les croit parce que l'objet auquel il a accès par la foi est totalement inaccessible à la raison. Il en résulte que la subalternation de la théologie est une quasi-subalternation. La notion aristotélicienne n'est pas bouleversée radicalement. On se borne à lui apporter des accommodements raffinés⁸⁴.

Ainsi, lorsque le théologien use de sa raison et se livre à un long et patient travail d'élaboration rationnelle, tout ce travail s'accomplit dans et sous la foi, et il tend à la vision de Dieu parce qu'il est déjà suspendu à la vision que Dieu a de lui-même. La signification de cette doctrine pour le problème qui nous occupe est évidente. Elle signifie l'emprise de la foi sur tout le labeur du théologien. Au lieu que la vérité révélée soit allongée sur le lit de Procuste d'une métaphysique de l'être, l'emploi de celle-ci reste constamment sous le contrôle de la foi.

Après avoir rapporté la réponse théorique, passons à l'application pratique des principes sur lesquels elle repose ; nous obtiendrons un résultat semblable. Il faut évidemment choisir, car une

82. *Sum. th.*, I, 1, 2.

83. M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 72.

84. *ibid.*, pp. 80-85, en particulier pp. 82-84.

enquête exhaustive nous obligerait à passer en revue tout le vocabulaire technique de saint Thomas et l'usage qu'il en fait. Puisque notre propos est de comparer la doctrine de l'analogie chez K. Barth et chez saint Thomas, nous nous en tiendrons précisément à la notion d'analogie pour attirer l'attention sur un aspect particulier de l'enseignement exposé dans notre deuxième chapitre. Nous avons constaté que nombre de textes traitant de l'analogie font une distinction entre deux ou trois manières de la concevoir. Chaque fois, l'une de ces manières est retenue et l'autre ou les autres sont écartées. C'est en vertu de la connaissance de Dieu qu'il a par la foi que saint Thomas sait que tel mode et non tel autre est propre à définir le rapport entre Dieu et le monde, et dans chaque cas la distinction établie a été faite dans l'intention précise de découvrir la manière qui exprime le moins inadéquatement la relation entre le Créateur et la créature telle qu'elle est connue dans la foi. Dans chaque cas également, l'être de Dieu est décrit de façon à en faire ressortir le caractère absolument unique, à part de tout ce que nous pouvons connaître par nous-mêmes. Deux textes suffiront à montrer ce que nous entendons. Le premier est un texte du *De potentia* que nous avons déjà rencontré⁸⁵. Il existe deux modes de l'analogie, nous est-il dit. Dans le premier, deux choses se rapportent à une troisième, dans le second une chose se rapporte à une autre. Nous trouvons un exemple du premier mode dans l'être, *ens*, dit de la qualité et de la quantité en vertu de leurs relations à la substance, un exemple du second dans l'*ens* dit de la substance et de la quantité. Dans le cas de la désignation de Dieu, le premier est écarté et le second est retenu, pour cette raison que le premier mode suppose quelque chose d'antérieur aux deux termes et qu'il est impossible qu'il y ait quelque chose d'antérieur à Dieu⁸⁶. C'est par la foi que saint Thomas sait que rien ne peut être antérieur à Dieu. L'autre texte montre les limites de l'analogie de l'être appliquée à Dieu. Tous les êtres que nous appelons tels entrent dans un genre. Seul Dieu ne peut entrer dans un genre, même pas dans celui de la substance⁸⁷.

85. Cf. *supra*, p. 57.

86. *Cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus. De pot.*, 7, 7.

87. *Cont. Gent.*, 1, 25. *Sum. th.*, 1, 3, 5. *De pot.*, 7, 3. Cette thèse est approuvée par Barth (*Dog.*, II/1**, p. 57. T.A. II/1, p. 349) qui s'appuie sur elle pour « contester le bien-fondé de la démarche catholique romaine qui -

Il est inutile d'insister. Il est évident pour qui a un peu fréquenté saint Thomas que la notion de Dieu qui est la sienne (l'Acte pur d'exister) lui a été enseignée par l'Exode et dépasse de loin le Premier moteur non mû d'Aristote qui n'est qu'une pensée qui se pense ; il meut l'univers par l'amour qu'il inspire et non par celui qu'il pourrait éprouver lui-même. C'est d'ailleurs un point sur lequel nous aurons à revenir.

Pour l'instant, il suffit de noter qu'en fait comme en droit, pour Thomas d'Aquin, il n'y a pas de raison chrétienne mais un exercice chrétien de la raison auquel se livre le théologien à l'intérieur de la foi et sous son contrôle. Celle-ci en effet ne renonce jamais à ses droits. La formule selon laquelle la philosophie est la servante de la théologie⁸⁸, n'a pas d'autre sens. Le théologien garde une parfaite liberté de jugement à l'égard des instruments rationnels qu'il emploie. Même dans le cas où il s'agit de construire un raisonnement théologique, le donné révélé ne se présente pas comme un cas particulier d'une règle générale, au point de devenir comme tel la mineure d'un syllogisme dont la majeure serait un principe rationnel universel. Il doit être traité à part, comme un cas original, spécifique et éminent. Sa réduction à un principe commun ne peut se faire que sous la sauvegarde de l'analogie (l'analogie de la foi), afin que le raisonnement n'apparaisse pas comme l'application de notions philosophiques à un donné hétérogène⁸⁹. Saint Thomas fait ainsi droit à l'avance à l'objection de K. Barth dénonçant toute prétention de produire « quelque théorie générale de l'être et de la connaissance » qui engloberait la connaissance chrétienne de Dieu⁹⁰.

Sur le premier point, Söhngen avait donc raison.

en contradiction flagrante avec Thomas d'Aquin, l'auteur de cette définition ! - croit pouvoir reprendre à chaque instant le concept de l'être en général pour l'appliquer à Dieu et aux choses, et se borne finalement à expliquer, à partir de ce concept, l'ensemble des relations qui s'instituent entre Dieu et ce qui n'est pas lui ».

88. *Philosophia ancilla theologiae*. Cette célèbre formule ne se trouve pas telle quelle chez saint Thomas, qui dit seulement que les autres sciences sont les servantes de la théologie (*Sum. th.*, I, 1, 5, *sed contra*). Mais si la formulation est moderne, l'attitude qu'elle exprime est fort ancienne et correspond parfaitement à ce qu'a fait saint Thomas. Cf. B. BAUDOUX, O.F.M., *Philosophia « ancilla theologiae »*, *Antonianum*, t. XII, 1937, pp. 293-326. *Cit. ap.* E. GILSON, *Le thomisme*, p. 34, n. 2.

89. M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 87.

90. Cf. *supra*, p. 167, n. 91.

b) Lorsque saint Thomas applique les termes d'être, *ens*, et de qualité à la grâce, l'être et la qualité sont-ils conçus d'une manière purement philosophique ?

Barth⁹¹ a critiqué avec vigueur les abstractions auxquelles aboutit la doctrine catholique de la grâce par ses multiples distinctions : grâce créée ou créée, grâce externe ou interne, grâce sanctifiante ou gratuite, grâce actuelle ou grâce habituelle, etc. H. Küng, dans son ouvrage sur *La justification*⁹², a montré que les catholiques ne doivent éprouver aucune difficulté à comprendre la grâce comme faveur et bienveillance de Dieu ; de ce point de vue en effet, tous les aspects distingués par la réflexion théologique trouvent leur dénominateur commun. Saint Thomas lui-même a parfaitement conçu leur unité, comme le montre avec évidence le texte capital de la *Prima-Secundae* : « Dans le langage courant, le mot grâce revêt une triple signification. Il désigne en premier lieu la dilection que l'on a pour quelqu'un : ainsi l'on dit d'ordinaire que tel soldat a la grâce du roi, en ce sens qu'il est aimé du roi. En second lieu, on emploie le mot grâce pour signifier un don accordé gratuitement, quand on dit par exemple : Je te fais cette grâce. Enfin on donne au mot le sens d'un remerciement pour un bienfait gratuit : ainsi quand nous rendons grâces pour les bienfaits reçus. De ces trois significations, la deuxième découle de la première : c'est en effet parce qu'on aime quelqu'un qu'on lui fait des cadeaux ; et la troisième découle de la seconde, puisque c'est à cause des bienfaits reçus que l'on rend grâces »⁹³. Parce qu'il concevait d'abord la grâce comme l'intention pleine de bienveillance de Dieu, produisant un acte d'amour effectif et créateur qui engendre à son tour dans la création une opération correspondante, saint Thomas a été amené à user avec prudence des concepts d'être, *ens*, et de qualité lorsqu'il s'en est servi pour désigner la grâce.

91. Dog., IV/1*, pp. 87-90. T.A. II/1, pp. 89-92.

92. H. KÜNG, *La justification*, Paris, 1965, pp. 235 ss.

93. *Secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit : uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum ; secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere : Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo ; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat ; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Sum. th., 1a 11ae, 110,1 c.*

Commençons par la qualité. Dans le *De Veritate*⁹⁴, le second article de la question 27 se demande si la grâce sanctifiante, *gratia gratum faciens*, c'est-à-dire celle qui produit en nous les dispositions par lesquelles nous sommes agréables à Dieu, est identique à la charité et il répond négativement. La septième objection qui nous intéresse ici prétend que la grâce sanctifiante étant un accident, ne peut être qu'une qualité. Si nous nous référons en effet aux neuf accidents reconnus empiriquement par Aristote et mis en système par saint Thomas⁹⁵, il est évident que la grâce ne peut être considérée comme une quantité et qu'elle ne rentre pas dans le cadre spatio-temporel. Or, poursuit le texte, si elle est une qualité, ce ne peut être qu'une qualité de la première espèce. Aristote⁹⁶ en effet distinguait quatre espèces de qualité, que saint Thomas a organisées en trois groupes. La première espèce de qualité comprend la disposition et l'*habitus*, qui se différencie de la disposition par une plus grande stabilité ; la deuxième espèce désigne la puissance et l'impuissance ; la troisième englobe les qualités qui affectent immédiatement le sens. La quatrième espèce est relative à la quantité et oblige à distinguer la forme et la figure. Ces quatre espèces sont ramenées à trois si l'on considère que la seconde et la troisième ont en commun d'être considérées du point de vue de l'ordre à l'activité ou à la passivité⁹⁷. La grâce n'a ni forme ni figure ; elle ne peut donc être de la quatrième espèce. Elle n'a pas de puissance sensitive et ne peut donc être de la troisième. Elle ne peut pas davantage être de la seconde, qui implique une puissance ou une impuissance naturelle, alors que la grâce est au-dessus de la nature⁹⁸. Il reste donc qu'elle sera de la première espèce, c'est-à-dire soit un *habitus*, soit une disposition. L'*habitus* appartenant à l'esprit, et la grâce étant principalement dans l'esprit, la grâce sera un *habitus*. Mais si elle est un *habitus*, elle ne peut être qu'un savoir ou une vertu. Elle ne peut être un savoir et comme aucune autre vertu ne peut être appelée grâce sinon la charité, qui est la forme des vertus, la grâce est donc identique à la charité⁹⁹.

94. *De Ver.*, 27, 2.

95. *Phys.*, III, lect. 5 et *Met.*, V, lect. 9. Cf. H.D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. 4, pp. 100-101.

96. *Cat.*, chap. VIII, 8 b 25-10 a 26.

97. *Sum. th.*, Ia IIae, 49,2. Cf. GARDEIL, *op. cit.*, pp. 102-103.

98. *Sum. th.*, Ia IIae, 110, 3,3.

99. *De Ver.*, 27, 2, 7. En psychologie et en morale, on appelle *habitus* ce

Dans la réponse ¹⁰⁰, saint Thomas concède que la grâce sanctifiante est bien une qualité de la première espèce, mais il nie qu'on puisse l'appeler un *habitus* au sens propre ¹⁰¹, parce qu'elle n'est pas ordonnée immédiatement à l'acte humain, « mais à un certain être spirituel qu'elle produit dans l'âme et » parce qu'elle « est une sorte de disposition par rapport à la gloire, qui est la consommation de la grâce ». Cet *esse* spirituel que produit la grâce dans l'âme humaine est l'être chrétien spécifique auquel saint Thomas se réfère tout autant que Barth. Comme ce dernier, il est parfaitement conscient de ce qu'il fait, ainsi que le montre l'explication donnée immédiatement après. Cet être spirituel ordonné à notre fin surnaturelle est absolument à part, et on ne trouve rien de semblable dans les accidents de l'âme que les philosophes ont reconnus, car les philosophes - et il faut entendre par là les philosophes grecs et principalement parmi eux, Platon, Aristote et leurs successeurs - n'ont connu que les accidents de l'âme ordonnés aux actes proportionnés à la nature humaine.

Quant à la seconde désignation (la grâce appelée être), la grâce étant un accident, saint Thomas préfère dire qu'elle appartient à un être plutôt que de dire qu'elle est elle-même un être, en vertu de l'adage de Boèce : l'être de l'accident est être-dans-un-autre ¹⁰². Lorsqu'on dit de la grâce qu'elle survient ou qu'elle disparaît, on veut dire par là que le sujet commence ou cesse d'être en acte par rapport à cet accident qu'est la grâce. C'est cette manière de parler qui permet de distinguer une grâce créée, parce que les hommes sont recréés relativement à elle, c'est-à-dire non en vertu de leurs mérites mais en Jésus-Christ ¹⁰³.

Nous trouvons une doctrine semblable dans le *De potentia* ¹⁰⁴, non directement à propos de l'être, *ens*, mais à propos de la forme, qui en est l'un des principes constitutifs. L'article se demande si Dieu opère dans la nature en créant, c'est-à-dire si la création s'ajoute à l'œuvre de la nature, et il répond par la négative. La création est une chose et le gouvernement du

par quoi un sujet se trouve bien ou mal disposé eu égard à sa forme ou à sa fin. Cf. H. GARDEIL, *op. cit.*, p. 222. E. GILSON, *op. cit.*, pp. 356-360.

100. *ibid.*, ad 7m.

101. *Quamvis non proprie possit dici habitus.*

102. *Accidentis esse est inesse*, In *Isag. Porphy.*, cap. De Accid. Cit. ap. S. THOMAS, *Met.*, V, lect. 9, n. 894.

103. *Sum. th.*, Ia IIae, 110,2, ad 3m.

104. *De Pot.*, 3, 8, ad 3m.

monde en est une autre. La troisième objection s'appuie sur un texte de saint Augustin ¹⁰⁵ décrivant l'œuvre de la grâce s'ajoutant à la nature, pour déclarer que si la grâce est en nous par voie de création, il n'y a aucune raison de refuser que Dieu crée aussi en nous les formes naturelles. Saint Thomas accorde à l'objection que la grâce est une forme, mais il fait observer qu'elle n'est pas une forme subsistante. Elle est donc une forme accidentelle et ne possède proprement de soi ni l'être ni le devenir. Par conséquent, elle n'est pas créée au sens propre, à la manière dont sont créées les substances qui subsistent d'elles-mêmes. L'infusion de la grâce mérite pourtant le nom de création, dans la mesure où la grâce n'est pas causée par le sujet qui la reçoit ; celui-ci ne peut être cause efficiente et il ne possède aucune matière en laquelle la grâce pourrait se trouver en puissance, à la façon de la matière qu'un agent naturel fait passer de la puissance à l'acte. La comparaison établie par l'objection entre la grâce, qui est une forme surnaturelle, et les formes naturelles ne permet donc pas de conclure.

Ces textes - il y en aurait d'autres, mais notre intention n'est pas de comparer la doctrine de la grâce chez K. Barth et saint Thomas - montrent que ce dernier a été constamment soucieux de maintenir le caractère libre et gratuit de l'intervention divine. Retenons ces affirmations : d'une part, la grâce n'est pas un *habitus* au sens propre ; d'autre part l'acte par lequel Dieu la répand en nous est une sorte de création. Nous sommes là dans un ordre de réalité que les philosophes n'ont pas connu et où le vocabulaire qu'ils ont forgé s'applique seulement par analogie.

Ainsi donc, sur ce deuxième point également, les explications de Söhngen concordent parfaitement avec la doctrine thomiste.

c) Saint Thomas admet-il, comme le fait Söhngen, que la connaissance de l'être de Dieu vient après la connaissance de son action ?

Le fait n'est pas douteux, mais il n'est pas certain que l'affirmation ait la même portée pour Karl Barth d'une part et pour Söhngen et saint Thomas d'autre part. Il y a lieu de marquer à la fois une convergence entre Söhngen et saint Thomas et une divergence entre Barth et les catholiques. Voyons d'abord la première.

105. *De Trin.*, II, VIII.

Pour saint Thomas notre connaissance de Dieu est indirecte, puisque la vision de l'essence divine nous est refusée ici-bas et que Dieu ne nous est connu que par ses effets¹⁰⁶. L'étude du troisième type d'analogie¹⁰⁷, nous a fait constater que la démarche ascendante par laquelle nous remontons du monde, effet de Dieu, à Dieu lui-même qui en est la cause, est épistémologiquement la première, si bien que les deux autres types d'analogie supposent le troisième. Nous avons vu¹⁰⁸ un texte parfaitement clair¹⁰⁹ distinguant entre l'analogie où l'ordre réel et l'ordre épistémologique coïncident et l'analogie où les deux ordres diffèrent. L'exemple de la première est l'analogie de l'être de la substance et de l'être de l'accident, l'exemple de la seconde l'analogie du remède à qui on attribue la santé après avoir reconnu qu'il la produit. Lorsque donc Söhngen¹¹⁰ dit à Barth : l'adage *operari sequitur esse* (l'opération suit la nature de l'être) que vous refusez est valable dans l'ordre de l'être et non dans celui de la connaissance, qui parcourt un chemin inverse (*esse sequitur operari*) (la connaissance de l'être suit celle de son opération), il peut se réclamer à bon droit de saint Thomas dont les textes fondamentaux sont tout à fait explicites.

Mais cela ne veut pas dire que l'accord entre Barth et le catholicisme sur ce point soit parfait. Karl Barth l'a pressenti lorsqu'il a déclaré accepter « dans ses grandes lignes »¹¹¹ la solution proposée par Söhngen. Deux différences doivent être notées. La première, qui se situe essentiellement au niveau de la théologie, vient du fait que pour Barth, connaître Dieu dans son action, c'est le connaître par la révélation en Jésus-Christ, alors que pour saint Thomas, c'est le connaître aussi à partir des œuvres qu'il a créées, donc en se fondant également sur son activité créatrice et non sur sa seule activité rédemptrice. Cette divergence mérite d'être envisagée pour elle-même et nous la reprendrons plus loin (paragraphe 4). Notons simplement pour le moment qu'elle implique un usage différent de la phrase *esse sequitur operari*, puisque l'opération n'est pas la même pour Karl Barth et pour saint Thomas.

106. *Sum. th.*, I, 12,2.

107. Cf. *supra*, p. 123.

108. Cf. *supra*, pp. 64-65 et 127.

109. *Cont. Gent.*, I, 34.

110. Cf. *supra*, p. 227.

111. *ibid.*, p. 228, n. 78.

La deuxième différence concerne non plus l'opération mais l'être, *esse*. Nous l'avons déjà rencontrée (paragraphe 1) et nous la rencontrerons encore (paragraphe 3). Nous avons vu ¹¹² qu'il était erroné de dire que saint Thomas se plaçait au-delà de ce que Dieu est parmi nous et pour nous lorsqu'il le connaissait en tant que principe et fin de toutes choses, et nous verrons en abordant le problème des vérités préliminaires à la foi ¹¹³ que saint Thomas sait que Dieu est l'Être, parce que l'Écriture le lui enseigne.

Barth s'est donc trompé quand il a attribué au catholicisme en général et à saint Thomas en particulier une analogie de l'être autonome, coupée de tout lien avec la révélation. D'autre part, l'analogie de la foi à l'œuvre - sans le mot - dans la théologie thomiste n'est pas exactement celle que conçoit Karl Barth. Les relations entre les deux pensées sont plus complexes que ne l'a cru ce dernier. La suite va confirmer encore ce résultat.

3. LE PROBLEME DES PRELIMINAIRES A LA FOI ¹¹⁴

Nous sommes amené à traiter ce problème parce que d'une part saint Thomas désigne Dieu par une notion métaphysique, celle d'être, *esse*, et que d'autre part, K. Barth refuse toute synthèse entre la notion de Dieu qui nous est révélée et une notion philosophique de Dieu. Il importe de comprendre pour commencer le sens de l'entreprise thomiste.

Saint Thomas sait que Dieu est l'être parce que l'Écriture le lui enseigne, particulièrement le passage de l'Exode où Dieu lui-même affirme que son nom est : Celui qui est ¹¹⁵. Mais si la raison, c'est-à-dire en fait la philosophie pré-chrétienne, n'a pas découvert ce nom, la raison, et en particulier le théologien qui pense sa foi, ne peut plus ignorer ce nom après qu'il a été révélé. Ce nom, Celui qui est, ne désigne pas en Dieu l'élément qui rendrait possible la connaissance conceptuelle, c'est-à-dire par idées générales, que nous avons de lui ; il signifie au contraire l'acte

112. *ibid.*, pp. 220-221.

113. Cf. paragraphe suivant.

114. L'expression *praeambula fidei* se trouve dans le *In Boet. De Trin. Prooem.*, q. 2, a. 3. Dans la *Somme théologique*, on trouve avec un sens équivalent : *praeambula ad articulos* (*Sum. th.*, I, 2,2 ad 1m).

115. *Sum. th.*, I, 13,11 c.

d'exister : « il ne désigne pas une forme particulière d'existence, mais l'être même »¹¹⁶. Or l'essence de Dieu, c'est son acte d'exister. L'essence divine n'ayant pas de limite, l'essence d'un acte pur d'exister consiste à être l'exister pur¹¹⁷, à la différence de ce qui se passe dans les êtres finis. Le nom : Celui qui est, convient donc particulièrement à Dieu. Il désigne le cœur même de la Réalité divine et la met radicalement à part de tout ce qui n'est pas elle.

En parlant ainsi, saint Thomas propose une nouvelle notion de Dieu accessible à la raison naturelle, autant en tout cas que cette notion peut l'être.

Barth est certainement prêt à admettre cette proposition : Dieu nous a révélé qu'il est la suprême réalité, bien que la *Dogmatique* donne une interprétation différente du texte de l'Exode¹¹⁸, mais il nie que l'on puisse identifier aucune révélation de Dieu sur lui-même avec la prétendue vérité contenue dans un concept philosophique. La raison en est simple. C'est dans leur signification concrète que les représentations et notions utilisées par la Bible sont particulièrement appropriées à désigner l'être singulier de Dieu, et par là-même elles sont impropres à désigner l'idée suprême telle que l'entend Platon ou le premier moteur dont parle Aristote¹¹⁹. Barth estime nécessaire d'insister sur la vie de Dieu. « L'être de Dieu est vie. Il n'est de Dieu que le Dieu vivant. Il n'est de parole, d'œuvre, d'adoration et de communion divines que celles du Dieu vivant. Et seule la connaissance du Dieu vivant est connaissance de Dieu¹²⁰. » Saint Thomas le savait aussi, et K. Barth n'ignore pas qu'il le savait, puisqu'il le cite : « la vie appartient à Dieu dans la plus parfaite propriété du terme »¹²¹. Pourtant, il s'oppose à la formule d'acte pur par laquelle saint

116. *Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse.* Ibid., ad Resp. 1°.

117. *Sum. th.*, I, 3, 4.

118. *Dog.*, I/1**, p. 23. T.A. I/1, p. 335. Il faudrait traduire selon Barth, qui suit ici nombre d'hébraïsants : Je suis qui je suis. Dieu refuserait de dire son nom en disant : Je suis celui dont personne ne peut prononcer le nom propre. Cf. *Dog.*, I/2*, p. 51. T.A. I/2, p. 59 ; II/1*, p. 60. T.A. II/1, pp. 65-66. Dans ce dernier passage, Barth commente ainsi le texte : « Dieu indique par là qu'il est celui dont il n'existe aucune définition objective, sinon celle qu'il se donne lui-même en étant ce qu'il est et en agissant comme il agit ». Nous laissons ouverte la question exégétique. Il suffit à notre propos de marquer que saint Thomas s'est appuyé sur la Bible pour identifier l'être et Dieu.

119. Cf. *supra*, p. 158 et n. 55.

120. *Dog.*, II/1**, p. 7. T.A. II/1, pp. 294-295.

121. *Vita maxime proprie in Deo est.* *Sum. th.*, I, 18, 3. *Cit. ap.* K. BARTH, *Dog.*, II/1**, p. 8. T.A. II/1, p. 295.

Thomas pensait exprimer le plus adéquatement la plénitude de la vie divine. « Parler d'*actus purus* à propos de Dieu ne suffit pas ; il faut ajouter : *et singularis*. (...) l'action de Dieu a un caractère éminemment singulier. (...) Dieu est aussi, à sa manière à lui, événement, acte, vie ¹²². » En écrivant cette dernière phrase, Karl Barth ne contredit pas saint Thomas, il le répète, mais il ne le sait pas.

Parce qu'il croit au Dieu créateur du ciel et de la terre, qui gouverne ce monde, le conserve et l'a racheté à grand prix, saint Thomas a toujours maintenu la possibilité de concevoir Dieu non seulement immobile mais agissant. Alors que l'Acte pur d'Aristote était celui d'une pensée qui se pense, celui du docteur chrétien est sans doute aussi acte pur, donc immobile, en ce sens qu'il ne se crée pas et qu'il n'est pas soumis au changement comme s'il pouvait acquérir ou perdre quelque propriété ; mais acte pur d'exister, il est cause possible d'existence pour d'autres êtres. Tel le sens d'un texte du *De potentia* : toute chose agit selon qu'elle est en acte ; or en agissant, elle se communique en tant qu'elle est en acte : « il convient à Dieu d'être acte pur et premier. Il lui convient donc de produire l'effet le plus grand et de répandre sa ressemblance dans les choses » ¹²³. C'est pourquoi nous posons qu'il y a en Dieu une puissance active, principe à la fois de l'opération et de l'effet qu'elle produit, en vertu de laquelle Dieu se communique de toutes les manières possibles, l'une de ces manières étant la génération du Verbe, l'autre la création du monde. Comme le dit E. Gilson, « il n'est donc pas question de revenir sur cette vérité, que Dieu est une substance spirituelle immobile. Il s'agit simplement de dire toute la vérité » ¹²⁴. Et pour dire toute la vérité, il faut concevoir qu'il n'est pas contradictoire que Dieu soit immobile, et que pourtant il engendre et crée.

La synthèse de ces deux aspects de la notion de Dieu se trouve dans un texte du commentaire aux *Noms divins* de Denys ¹²⁵, où nous voyons saint Thomas s'efforcer d'effacer de notre esprit toute idée de changement en Dieu ; mais Dieu est aussi la cause du

122. *Dog.*, *ibid.*, p. 9. T.A. p. 296.

123. *Deo autem convenit esse actum purum et primum ; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere. De Pot.*, 1, 1.

124. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, p. 165.

125. *De div. nom.*, cap. IX, lect. 4, n. 840. *Cit. ap. GILSON, op. cit.*, pp. 168-169.

devenir universel, et pour désigner Dieu en tant qu'il est la cause des autres êtres, le langage humain ne peut éviter de parler de lui en termes de mouvement. « Quand les docteurs de l'Écriture sainte disent que Dieu, qui est immobile, se meut et procède vers toutes choses, il faut entendre ce langage au sens où il convient à Dieu. » Le mouvement dont il s'agit n'est pas subi par Dieu ; Dieu ne change pas au sens où un être qui change passe d'une qualité à une autre ou d'un mode d'existence à un autre mode d'existence, ou d'un lieu dans un autre ou d'une idée à une autre ; il ne change pas non plus de nature. « On dit que Dieu est mû en tant qu'il amène toutes choses à ce qu'elles soient et en tant qu'il contient toutes choses dans son être. » Et il faut entendre cela dans un sens radical, car Dieu ne se contente pas d'agir sur la substance, mais il pourvoit à tout et donne aux choses la vie, la sagesse, la vertu et tous les attributs de ce genre, et il les conserve en elles. Ainsi, Dieu crée le mouvement sans le subir, et il est présent au devenir qu'il cause, sans se laisser emporter par lui.

Lorsque saint Thomas affirme que Dieu est l'Être même, *Ipsum esse*, il respecte donc pleinement la singularité de l'*esse* divin. Karl Barth ne l'a pas vu, et il est important de saisir pourquoi il ne pouvait pas comprendre le sens de l'entreprise thomiste. Nous allons retrouver ici, en la précisant, la différence essentielle, que nous avons déjà notée, entre la conceptualisation barthienne et celle de saint Thomas, en particulier entre les deux notions de l'*esse*.

Barth est un post-kantien¹²⁶. Il part de la réalité la plus haute, l'acte, et il recherche, pour parler avec Kant, à quelles conditions l'acte est possible. Toute recherche sur la nature d'un être deviendra ainsi une enquête sur les conditions de sa possibilité. Il procède de haut en bas¹²⁷. Considérant l'acte, il s'interroge sur ce que cet acte rend possible, en tant qu'il a un sens particulier. Saint Thomas ne méconnaît pas cet aspect de la réalité lorsqu'il dit que la puissance présuppose l'acte et qu'il parle de l'antériorité

126. Pour la suite, cf. H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, pp. 203 et ss.

127. Saint Thomas a aussi reconnu la nécessité de procéder de haut en bas en théologie lorsqu'il a opposé la démarche du philosophe qui s'élève des créatures à Dieu à celle du théologien qui commence par considérer Dieu pour descendre ensuite à la considération des créatures, parce que les créatures ne sont envisagées que par rapport à Dieu (*Cont. Gent.*, II, 4). Mais la reconnaissance de cet ordre descendant n'oblige nullement saint Thomas à nier une démarche épistémologique inverse.

rité de l'acte par rapport à la puissance : « les actes précèdent les puissances »¹²⁸ ; l'acte est antérieur à la puissance rationnellement¹²⁹, relativement à la substance, c'est-à-dire en perfection¹³⁰, temporellement¹³¹, relativement à la nature¹³². Seulement saint Thomas n'a jamais pensé que ce principe pouvait s'appliquer à la construction de la réalité comme si l'être était seulement la condition de son opération. Par exemple, pour lui, la substance n'est pas seulement le substrat des accidents, mais aussi un être existant par soi¹³³. Pour Karl Barth, au contraire, l'être et l'opération, *esse et operari*, pour reprendre les termes que nous avons déjà rencontrés, s'opposent de la même manière que chez Kant la chose en soi et le phénomène¹³⁴, si bien que l'être que l'on parvient à connaître à partir de l'opération, est un être neutre et abstrait dès que l'opération est enfermée dans un axiome et n'est plus l'objet d'une description concrète¹³⁵.

Ce n'est pas ici le lieu de trancher le débat entre la pensée moderne, qui nie les êtres métaphysiques, et la pensée antique et médiévale, pour qui il n'y a de science que du nécessaire. Notre intention est simplement de marquer une opposition foncière dans la manière de poser et de résoudre le problème de l'être et celui de la connaissance et d'indiquer quelle conséquence il en résulte pour le problème de la connaissance de Dieu. Quand Karl Barth dit : nous ne possédons aucune analogie nous permettant d'accéder à l'essence et à l'être de Dieu en tant qu'il est le Seigneur, le Créateur, le Réconciliateur et le Rédempteur¹³⁶, et qu'il démontre cette impuissance de la raison naturelle en disant : il est faux de croire qu'il nous suffirait de prolonger dans l'infini ou de réduire à l'absolu les dites représentations pour nous trouver en présence de Dieu le Seigneur¹³⁷, il nous montre sur le vif la force et la faiblesse de son argumentation. Sa force est de rendre le lecteur attentif au fait que l'être de Dieu ne dépend

128. *Actus sunt praevis potentiis. Sum. th.*, I, 79, 10, 3.

129. *Actus est prior potentia ratione. Met.*, IX, lect. 7, n. 1846.

130. *Secundum substantiam, ... id est perfectione. Met.*, IX, lect. 8, n. 1856.

131. *Tempore. Ibid.*, lect. 7, n. 1847.

132. *Secundum naturam. Cont. Gent.*, II, 78, 6.

133. Cf. *supra*, p. 24.

134. R. JOLIVET, *La notion de substance*, p. 223.

135. *Dog.*, II/1*, p. 80. T.A. II/1, p. 88. Le texte allemand, plus précis que la traduction française, oppose le *Gottes Sein in seinem Werk und Handeln* à *sein Sein als solches und in abstracto*.

136. Cf. *supra*, pp. 172 et ss.

137. *ibid.*, n. 122.

nullement de l'acte par lequel nous le connaissons ; sa faiblesse est de supposer que lorsque nous utilisons le prolongement dans l'infini, *via eminentiae*, ou la réduction à l'absolu, *via negationis*, nous posons un objet de connaissance qui dépend de nous. Cette supposition n'est valable que si dans l'acte cognitif en général, l'objet connu est affecté dans son être d'une manière ou d'une autre par l'acte du sujet qui le connaît. Or c'est là l'un des postulats de l'idéalisme. Barth l'accepte sans critique comme une vérité allant de soi. Mais, par là, malgré qu'il en ait, il rend son explication théologique solidaire d'une conception philosophique particulière.

Le postulat idéaliste est à ce point pour Karl Barth une évidence qu'il ne soupçonne même pas qu'on ait pu penser différemment dans le passé. Or il est important de saisir le changement de perspective qui s'est produit à l'aube des temps modernes. Autrement, lorsqu'on lit les Anciens, il est impossible de comprendre le sens que les mots avaient pour eux. Lire saint Thomas à travers le présupposé empiriste sur lequel repose toute la philosophie idéaliste, est un contresens historique qui interdit définitivement la compréhension de sa pensée. On ne peut s'empêcher d'estimer, par exemple, que si Barth avait connu la signification véritable qu'avait pour saint Thomas l'expression d'acte pur, il n'aurait pas éprouvé le besoin d'ajouter que cet acte pur est singulier, parce qu'il aurait vu que pour le théologien du Moyen Age, l'acte pur est nécessairement unique et à part de tout, et que seul il est l'explication dernière de tout ce qui existe dans le temps.

Ceci dit, on ne peut contester à Karl Barth le droit d'employer le langage de son temps. Deux raisons, à ce que l'on en peut voir, l'ont incité à reprendre le schéma de la pensée moderne. La première est que ce langage est aujourd'hui celui de tous ceux qui font métier de penser. L'historien peut juger que le fait est regrettable, ce langage étant moins précis que celui d'Aristote ; il peut trouver aussi que la philosophie à laquelle il est emprunté est fautive dans ses affirmations essentielles. Il n'en reste pas moins que ce langage et cette philosophie sont ceux de notre époque et qu'en parlant comme il le fait, Barth retient l'attention de ses lecteurs, ce qui n'est nullement un résultat négligeable pour celui qui a reçu vocation d'annoncer et d'expliquer la vérité. La seconde raison est plus profonde et elle est déterminante, car il ne fait aucun doute que Karl Barth pense ce

langage vrai. Il y a en effet une convenance profonde du langage moderne à exprimer un aspect de la vérité chrétienne auquel Barth tient particulièrement. Chaque page, presque chaque ligne de son œuvre monumentale élève une protestation explicite ou implicite contre la transformation de l'œuvre souveraine de Dieu en un état persistant qui nous permettrait de nous dresser contre lui. Tel est le sens d'affirmations comme celle-ci : « La révélation de Dieu n'est pas une donnée qui serait en notre pouvoir ou à notre disposition »¹³⁸. Ou encore : La disposition par laquelle nous connaissons Dieu nous est « prêtée »¹³⁹.

La différence que nous venons de préciser entre la pensée moderne et la pensée médiévale va nous aider à saisir la raison de la différence qui apparaît dans l'attitude de Barth et de saint Thomas à l'égard de la philosophie.

Si, comme le pense Barth, la révélation de Dieu nous atteint comme quelque chose de tout à fait concret, et si la philosophie nous permet seulement d'atteindre l'abstrait, le neutre, il est évident que la philosophie ne peut ni nous amener à l'événement de la connaissance réelle de Dieu, ni nous prouver que nous sommes impuissants à la rencontrer en dehors de la réalité de cette même Parole¹⁴⁰. Sans doute la théologie, parce qu'elle utilise le langage humain, est aussi une philosophie ou un conglomerat de toutes sortes de philosophies¹⁴¹. Mais les notions philosophiques reprises par le théologien doivent être comprises dans un sens nouveau parce qu'elles renvoient à une Réalité radicalement nouvelle. La perception du vrai Dieu qui se révèle à nous en Jésus-Christ est au-delà de toutes les conceptions de la divinité que l'homme peut inventer : cause première, âme de l'univers, souverain bien, valeur suprême, absolu, idée, être en soi, etc.¹⁴².

138. *ibid.*, p. 178, n. 143.

139. *ibid.*, p. 180.

140. *ibid.*, p. 182, n. 159.

141. *ibid.*, p. 165, n. 81.

142. *ibid.*, p. 167, n. 90. La répulsion de Barth à l'égard des notions philosophiques qu'il cite pourrait s'expliquer par le sens trop univoque où il les entend, ce qui pourrait être aussi un héritage du kantisme. Prenons le cas de la cause première. Beaucoup de modernes refusent d'appliquer la causalité au mystère de Dieu parce que la notion kantienne de causalité agit plus ou moins consciemment en eux et que la cause telle que Kant la conçoit est liée aux conditions du monde physique et demeure univoque. Pour Aristote, la cause est avant tout une « nature », c'est-à-dire un principe intérieur de mouvement, apparenté à l'âme ; saint Thomas a transformé cette conception par la notion

La position barthienne ne doit pourtant pas être identifiée à celle des antidialecticiens de tous les temps. Karl Barth n'est ni Ticien ni Tertullien. Son attitude est plus souple. Il condamne la polémique curieuse instituée par les modernes contre l'intellect ¹⁴³. La raison, comme toutes les autres facultés humaines, la volonté, le sentiment, la conscience, est incapable de nous faire atteindre Dieu, parce qu'elle est une possibilité d'autodétermination humaine ¹⁴⁴. Mais, parce qu'elle est constitutive de l'homme, elle peut, comme toutes les autres facultés, être déterminée par Dieu ¹⁴⁵. Il ne convient donc pas de la dénigrer par principe.

Saint Thomas est moins éloigné qu'on pourrait le croire d'une telle manière de voir. Sa théologie parle le langage d'Aristote, mais aussi parfois de Platon, de Boèce, du Pseudo-Denys, d'Averroès et de bien d'autres. Il sait également que la notion de Dieu apportée par la révélation chrétienne transcende toute notion philosophique. Il le sait tout particulièrement de la notion aristotélicienne de la divinité, puisqu'il a transformé l'acte pur d'une pensée qui se pense elle-même en un Acte pur d'exister ¹⁴⁶. Mais son attitude à l'égard de la philosophie qu'il utilise est toute différente de celle de K. Barth. Alors que celui-ci est assez méfiant à l'égard de celles auxquelles il emprunte, saint Thomas est soucieux d'aller à leur rencontre, de faire avec elles un bout de chemin - le plus long possible - et de tirer d'elles la part de vérité qu'elles contiennent afin d'en faire profiter la théologie. Lorsqu'il se trouve en face d'affirmations rationnelles qui s'accordent avec ce que lui enseigne l'Écriture, il les adopte, sans se croire obligé de démontrer que sous les mêmes mots, il y a une réalité différente. Cela, il le sait, et sait que son lecteur le sait. Il est évident en effet, pour tout croyant qui réfléchit, qu'Aristote ni Platon n'ont conçu que Dieu était un en trois personnes, qu'il avait créé le monde par amour et librement, et l'avait racheté de la même manière. Mais ce qui intéresse saint Thomas, c'est que les vérités qui ont été aperçues par les philosophes

de création, si bien que chez lui, la causalité devient avant tout communication gratuite. Cf. J.M. LA BLOND, S.J., *L'usage théologique de la notion de causalité*, dans *De la connaissance de Dieu*, Paris, 1958. Cf. *Bulletin thomiste*, t. X, n. 1140.

143. Cf. *supra*, pp. 168 s.

144. *ibid.*, p. 169, n. 100.

145. *Dog.*, I/1*, p. 197. T.A. I/1, p. 212.

146. E. GILSON, *Le thomisme*, en particulier pp. 114-122, *Portée des preuves de l'existence de Dieu*. Cf. *supra*, p. 239.

païens peuvent être reprises par le théologien chrétien qui les incorpore à sa construction ; elles trouvent alors un sens plus vrai et plus profond que dans l'œuvre dont elles ont été extraites. Accusé par les tenants d'une théologie « pure », uniquement scripturaire, de couper d'eau le vin fort de la sagesse divine en mêlant à la Bible des arguments philosophiques, saint Thomas répond, non sans humour, que si le théologien fait du bon travail, ce n'est pas le vin qui est coupé d'eau, mais l'eau qui est changée en vin ¹⁴⁷.

Ces deux positions à l'égard des dires des philosophes, répondent en fait à une même préoccupation, qui est de sauvegarder le caractère unique et transcendant de la doctrine chrétienne en face de toute spéculation humaine. Mais, parce que les philosophes en cause sont d'esprit très différent dans l'un et l'autre cas, la conclusion est également différente.

Qu'est-ce qui est en jeu pour saint Thomas dans les préliminaires à la foi, *praeambula fidei* ? Quelque chose à la fois de grave et d'important, l'unité de la vérité. Ce qui nous est révélé par Dieu est vrai, car Dieu ne peut ni se tromper ni mentir ¹⁴⁸ ; d'autre part, les philosophes ont découvert, antérieurement à la révélation, un certain nombre de vérités sur Dieu, à savoir qu'il existe, qu'il est un ¹⁴⁹. Comment la vérité, qui est une, peut-elle sous un certain rapport être révélée par Dieu et sous un autre être découverte par la raison ?

Saint Thomas trouvait dans la tradition chrétienne la solution dont il avait besoin. Les Pères de l'Eglise ont très tôt subordonné la connaissance rationnelle de Dieu à la connaissance révélée. Les textes abondent. « Tout ce qui se dit de vrai appartient à nous chrétiens » ¹⁵⁰, disait Justin Martyr ; le christianisme peut par conséquent intégrer toutes les vérités à la Vérité, en qui elles sont accomplies. C'est le sens des déclarations de Clément d'Alexandrie, selon qui la philosophie fut un pédagogue pour les Grecs : « La philosophie conduisait les Grecs au christianisme comme la loi conduisait les Hébreux » ¹⁵¹. « La loi appartient

147. In *Boet. de Trin.*, Prooem. q. 2, a. 3, 5 et ad 5m. Cit. ap. M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 86.

148. *Sum. th.*, I, 1, 5.

149. *Cont. Gent.*, I, 3.

150. « Ὅσα οὖν παρά πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστὶν JUSTIN, *Apol.*, II, 13.

151. *Stromates*, I, 28.

aux Juifs et la philosophie aux Grecs jusqu'à l'avènement du Christ¹⁵². » La solution que donne saint Thomas n'est pas fondamentalement différente ; il le sait d'ailleurs puisqu'il se réfère à un texte parfaitement explicite de saint Ambroise qui a le même sens : « Quel que soit celui qui la profère, toute vérité vient du Saint-Esprit »¹⁵³. Mais le problème est traité par saint Thomas avec une ampleur et une profondeur nouvelles. Le texte de la *Somme théologique* parallèle à celui du *De veritate* qui cite Ambroise, est d'une netteté qui ne laisse rien à désirer. La vérité se trouve dans l'intelligence dans la mesure où l'intelligence appréhende une chose telle qu'elle est. Elle se trouve dans les choses dans la mesure où les choses peuvent se conformer à l'intelligence. Or cela se trouve parfaitement en Dieu. L'être de Dieu, en effet, est non seulement conforme à son intelligence, mais il est son acte même de comprendre. Cet acte d'intelligence est la mesure et la cause de tout être distinct du sien, comme de toute intelligence autre que la sienne. Et lui-même est son propre *esse* (acte d'exister) et son propre *intelligere* (acte de comprendre). Il s'ensuit non seulement que la vérité est en Dieu, mais que Dieu lui-même est la Vérité première et souveraine¹⁵⁴. Mais si la vérité, étant divine, est une, il existe toutefois plusieurs manières de la découvrir. En particulier, il existe deux modalités de connaître les vérités qui concernent Dieu. Les vérités qui excèdent totalement les capacités de la raison humaine nous sont connues uniquement par voie de révélation ; c'est ainsi que nous connaissons que Dieu est un en trois personnes. D'autres vérités nous ont été aussi révélées, mais elles ne dépassent pas la raison naturelle, qui peut les atteindre ; celle-ci peut connaître, par exemple, que Dieu existe, qu'il est un. Il est évident que la raison naturelle a la capacité d'atteindre ces vérités, puisque les philosophes les ont découvertes sans le secours de la révélation et les ont prouvées par voie démonstrative¹⁵⁵. Il n'y a d'autre part aucun inconvénient à faire entrer des vérités rationnelles dans le corps de la théologie, parce que la théologie est l'explication de la révélation et que la révélation elle-même inclut en elle des connaissances accessibles à la raison naturelle

152. *Stromates*, VI, 159.

153. *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. De Ver.*, I, 8, s. c., qui cite AMBROISE, *Com. in 1m ad Cor.*, 12, 3. P.L. 17, 245.

154. *Sum. th.*, I, 16, 5.

155. *Cont. Gent.*, I, 3.

et d'autres qui ne le sont pas ; la révélation des unes et des autres était nécessaire au salut des hommes, car ce salut aurait été rendu plus difficile si Dieu n'avait révélé aussi les vérités divines naturelles. En effet, sans la révélation, une connaissance rationnelle de Dieu n'eût été le fait que d'un petit nombre, elle eût coûté beaucoup de temps et se fût mêlée à beaucoup d'erreurs¹⁵⁶. L'unité de la théologie qui comprend du révélé et du philosophique s'explique ainsi par l'unité de la révélation qui comprend des vérités accessibles à la raison naturelle et d'autres qui lui sont inaccessibles ; d'autre part, l'unité de la révélation tient à la fin qui est la sienne, le salut. Parallèlement, l'unité formelle de la théologie vient de ce qu'elle envisage tout objet dans son rapport à la révélation, dont la fin est le salut par la foi¹⁵⁷.

Quelle sera la place des vérités préliminaires à la foi dans la théologie ? Celle-ci, si nous nous en tenons à la *Somme contre les Gentils*¹⁵⁸, a deux fonctions : manifester la vérité de foi et éliminer l'erreur contraire à la foi. On reconnaît dans cette double fonction un regroupement et une simplification de la triple fonction que le commentaire au *De Trinitate* de Boèce avait assignée à la théologie. La première était de prouver les vérités préliminaires, la seconde de rendre intelligible l'objet de la foi par des similitudes, la troisième de résister aux objections contre la foi¹⁵⁹. Dans la *Somme contre les Gentils*, les deux premières fonctions sont groupées et constituent ensemble la manifestation de la vérité, dans laquelle on distingue d'une part la démonstration des vérités accessibles à la raison et d'autre part l'explication par des ressemblances, des vérités inaccessibles à la raison. Qu'il s'agisse de démonstration rigoureuse ou de simple vraisemblance, la raison n'en joue pas moins le même rôle. Elle n'établit pas une vérité qui serait acquise par elle et pour elle indépendamment de la foi. Elle manifeste pour le compte de la théologie une vérité qui est déjà crue. Les vérités préliminaires n'ont donc pas d'autre but que de nous rendre intelligible, autant que faire se peut, la vérité acceptée par la foi.

156. *Sum. th.*, I, 1, 1. Cf. *infra*, p. 256.

157. E. GILSON, *Le thomisme*, p. 24.

158. *Cont. Gent.*, I, 2.

159. In *Boet. de Trin.*, Prooem. 2, 3. Cf. aussi A. GAUTHIER, *Introduction historique à la Somme contre les Gentils*, dans l'édition Lethielleux (texte et trad.) de la *Cont. Gent.*, t. I, pp. 93 ss. Voir aussi *Quodlib.*, IV, 9, 3.

Un lecteur moderne peut trouver que saint Thomas fait une grande confiance à l'intelligence. C'est vrai : la raison est chez elle aussi à l'intérieur de la foi ; elle entre dans la doctrine sacrée sans que ses structures soient bouleversées. Elle n'est ni détruite ni amoindrie par la foi, qui la garantit au contraire. Saint Thomas fonde expressément cette confiance sur le principe : « La grâce ne détruit pas la nature, mais l'achève »¹⁶⁰. Pour saisir toute la portée de cette simple phrase, il faut la rapprocher du commentaire anticipé que nous en trouvons dans le *In Boetium De Trinitate* : les dons accordés par la grâce s'ajoutent à la nature de telle manière qu'ils ne la suppriment pas mais plutôt l'amènent à un plus haut point de perfection. C'est ainsi que la lumière de foi qui est répandue en nous par grâce ne détruit pas la lumière de la connaissance rationnelle que nous possédons naturellement. Bien que la lumière naturelle de l'esprit humain soit impuissante à nous faire connaître les choses que la foi rend manifestes, il est impossible que les vérités qui nous sont transmises divinement par le moyen de la foi, soient contraires à celles qui nous sont connues par le moyen de la nature. Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait en effet que les unes ou les autres fussent fausses, et comme les unes et les autres nous viennent de Dieu, Dieu lui-même serait source d'erreur, ce qui est impossible. Mais, étant donné que ce qui est moins parfait imite ce qui est plus parfait, il faut plutôt dire que les vérités qui nous sont connues par le moyen de la raison naturelle sont à la ressemblance de celles qui nous viennent par le canal de la foi. Et de même que la théologie se fonde sur la lumière de foi, de même la philosophie est fondée sur la lumière naturelle de la raison. Par là, il est impossible que les vérités qui appartiennent à la philosophie soient contraires à celles qui appartiennent à la foi. Simplement, elles sont au-dessous d'elles¹⁶¹. Dans ce texte fondamental, « la justification dernière de la théologie est fondée sur l'unité du monde naturel et du monde surnaturel »¹⁶², et cette unité implique l'analogie des vérités divines naturelles et des vérités de la foi.

Dans une telle perspective, la connaissance naturelle de Dieu

160. *Gratia non tollit naturam sed perficit. Sum. th., I, 1, 8, ad 2m.*

161. *Sed deficiunt ab eis. In Boet. de Trin., Prooem. 2, 3.*

162. M.D. CHENU, *op. cit.*, p. 88.

ne signifie nullement une mainmise de l'homme sur Dieu ¹⁶³. Elle prouve au contraire que même dans sa révolte le monde n'échappe pas au Dieu qui l'a créé, et que, lorsqu'il se révèle, Dieu affirme son pouvoir sur l'homme tout entier. Il n'abolit aucune des facultés qu'il a créées, pas même la raison et il leur donne à toutes de pouvoir s'exercer en toute liberté. Les vérités incomplètes et fragmentaires que l'homme a pu découvrir sans la révélation, sont confirmées et garanties en même temps qu'elles sont en quelque sorte illuminées par les vérités plus hautes de la foi, qui les achèvent et leur donnent tout leur éclat. Le philosophe qui ignore la Trinité ne dit rien de faux quand il confesse qu'il y a quelque Dieu et qu'il est un, pas plus que celui qui voit venir Pierre mais est trop loin pour le reconnaître, ne dit quelque chose de faux en disant : quelqu'un vient, bien qu'il ne sache pas que ce soit Pierre qui vient. Lorsqu'il le reconnaît et dit : c'est Pierre, sa première affirmation est achevée par cette précision ; elle n'est pas devenue fausse pour autant. Il en est de même du théologien qui utilise les arguments des philosophes. Le fait de connaître par la foi qu'il y a trois personnes en Dieu, n'abolit ni ne contredit les raisons qui prouvent l'unité de Dieu ou son existence ¹⁶⁴.

Une telle position est fidèle à l'exigence rationnelle de la philosophie grecque mais ne succombe pas au danger que cette exigence fait courir à la foi. Pour Aristote, la philosophie est vraiment totale ; elle embrasse la vie de l'homme tout entier et satisfait à toutes ses aspirations. Par la recherche de la vérité au moyen de la philosophie qui englobe tout le domaine des sciences, l'homme se hausse lui-même à la contemplation du divin. Science et sagesse ne peuvent être dissociées et cette dernière est une ascension vers le divin, une sorte d'immorta-

163. Le langage de saint Thomas est révélateur. Lorsque le principe : *gratia non tollit naturam sed perficit*, est cité dans la *Somme théologique*, la conséquence qui en est tirée n'est pas le droit de la raison à l'indépendance à l'égard de la foi, mais la nécessité du service que la raison rend à la foi : *cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei* (*Sum. th.*, I, 1,8, ad 2m).

164. Cf. *Sum. th.*, I, 2,1, ad 1m. Ce passage concerne le rapport de la connaissance propre de Dieu et de la connaissance confuse que nous donne le désir de la béatitude. L'argument qu'il contient n'est pas purement épistémologique. Il repose sur une constatation de portée métaphysique : l'être que nous connaissons n'est pas l'être de Dieu ; et c'est pourquoi nous pouvons étendre le texte au rapport de la connaissance naturelle de Dieu et de la connaissance de foi. Cf. E. GILSON, *Le thomisme*, pp. 84-85.

lisation¹⁶⁵. La philosophie est théologie, puisque « la théologie est la plus haute des sciences théorétiques »¹⁶⁶. Science, sagesse et religion, la philosophie est tout cela à la fois, et le ciment de cette unité, c'est la raison, non la raison autonome de l'homme moderne, mais la raison essence de l'univers, le *voûç*. Saint Thomas a surmonté la crise provoquée par l'irruption de ce rationalisme totalitaire en faisant droit à tout ce qu'il avait de légitime. L'intelligence divine est la source de l'intelligibilité du monde ; toute vérité est vraie par la Vérité première¹⁶⁷. Mais en même temps, de la façon la plus nette, la philosophie est distinguée de la religion, sans que le théologien ait à renoncer à l'usage de la raison. Pas de cloison étanche, ni d'unité dans la confusion. Saint Thomas distingue pour unir. C'est le dernier mot de sa théologie.

Pour Karl Barth, le problème était autre. L'adversaire auquel il fallait résister n'était plus le rationalisme grec, mais l'idéalisme allemand qui met l'objet dans la dépendance du sujet. Or, lorsqu'il s'agit de décrire la relation de Dieu et du monde, et en particulier la connaissance de Dieu par l'homme, la relation objet-sujet conçue par l'idéalisme est impropre. La théologie chrétienne ne peut accepter la prétention du sujet à dominer l'objet. Barth l'a parfaitement compris et c'est un des secrets du retentissement de son œuvre. Mais il y a deux façons de s'opposer à l'idéalisme. On peut dire d'abord que l'idéalisme est faux au plan de la connaissance humaine en général. Il est peut-être vrai lorsqu'il s'agit de la connaissance que Dieu possède ; mais, pour les créatures, la connaissance vraie est celle qui correspond à ce qu'est l'objet. On rejoindra ainsi une épistémologie de type réaliste, comme celle d'Aristote et de saint Thomas, mais on se privera par là de l'audience d'une bonne partie du public pensant contemporain, pour qui on ne saurait se détourner de l'idéalisme sans retomber dans les errements d'un réalisme naïf de nature parfaitement aphilosophique. On peut dire aussi - c'est la seconde manière de s'opposer à l'idéalisme - que dans le cas de la connaissance de Dieu par l'homme, et dans ce cas seulement,

165. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 33. La question de savoir si Aristote a cru réellement à une immortalité personnelle est discutée dans l'ouvrage de M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, 1934, pp. 92-102.

166. ARISTOTE, *Met.*, V, 1, 1026, a 23.

167. Cf. *supra*, p. 46.

la relation instituée par cette philosophie entre le sujet connaissant et l'objet connu, est renversée. On admet alors que dans la connaissance humaine en général, le sujet domine l'objet, mais on nie qu'il en soit ainsi lorsque Dieu est celui qui est connu. Cette solution, à laquelle s'est arrêté Barth, offre un avantage et un inconvénient. Une telle manière de parler est immédiatement comprise de ceux à qui elle s'adresse et elle les libère. Le chemin de la foi est ouvert et on peut s'y engager hardiment sans renoncer à la philosophie. La relation objet-sujet comme la conçoit la pensée moderne n'est pas niée au plan de la philosophie. Elle est simplement ignorée et l'on dit que, dans le cas de la connaissance de Dieu, il en va autrement. Mais cette libération se fait au prix d'une amputation : les vérités philosophiques qui touchent Dieu ne peuvent plus être considérées comme des préliminaires à la foi et entrer dans la théologie.

Les textes prouvent que Barth a réellement fait ce raisonnement. Relisons par exemple ce passage déjà cité : « La connaissance de Dieu n'établit en aucun cas une relation dans laquelle le sujet existant se porterait vers un objet qui se présenterait à lui parmi d'autres, *en obéissant aux lois propres au dit sujet*. C'est l'objet lui-même qui crée ici, par son intervention, le sujet connaissant. L'homme ne saurait se placer 'avant' le fait accompli par Dieu, *pour s'attribuer quelque pouvoir sur l'objet proposé ici à sa connaissance, comme il en use habituellement à l'égard des autres objets, quelle que soit par ailleurs sa philosophie* »¹⁶⁸. Les mots que nous avons soulignés sont tout à fait clairs. Pour Barth, quelle que soit la philosophie considérée, le sujet qui connaît a toujours quelque pouvoir sur l'objet qu'il connaît, et c'est la raison pour laquelle il affirme que la connaissance de Dieu établit une relation totalement différente. C'est aussi pour cette raison qu'aucune connaissance naturelle de Dieu ne peut entrer dans la théologie. Elle signifie aussitôt que l'homme affirme son pouvoir sur Dieu, ce qui est impossible.

Aucune théologie naturelle du passé ne trouve grâce aux yeux de Barth parce que pour lui toute philosophie ancienne ou moderne manifeste à sa manière la relation sujet-objet telle que la conçoit l'idéalisme. Or nous avons vu¹⁶⁹ que pour saint Thomas,

168. *ibid.*, pp. 177 s.

169. *ibid.*, pp. 215-216.

l'acte cogitif est essentiellement passif. La difficulté à laquelle s'est heurté Barth n'existe pas pour lui.

De même, Barth prouve l'indémonstrabilité rationnelle de Dieu d'une manière qui montre que la recherche de Dieu par la raison est comprise comme l'exercice d'un pouvoir de la créature établissant d'elle-même l'existence de Dieu, et non pas comme la reconnaissance d'une existence s'imposant à la manière d'un fait antérieur à toute recherche et indépendant d'elle. « Si nous cherchons à rejoindre le domaine de Dieu lui-même, cela n'a rien à faire avec la démarche consistant à tendre vers quelque absolu métaphysique, à partir des données constitutives de la nature humaine. Mais il ne s'agit pas davantage de vouloir quitter, de notre propre chef, le cadre dans lequel nous existons et où nous sommes entièrement occupés de nous-mêmes : *comme s'il était en notre pouvoir d'établir l'existence d'un autre domaine que celui dans lequel nous nous mouvons*, et éventuellement de choisir de nous y installer¹⁷⁰. » La phrase que nous avons soulignée indique bien que la négation porte sur l'impossibilité d'une démarche idéaliste pour saisir Dieu.

Enfin l'indémonstrabilité de Dieu par voie rationnelle est opposée à la démonstration que Dieu donne de lui-même dans sa révélation, de telle manière que l'autodémonstration de Dieu exclut toute possibilité d'une preuve humaine. Connaître Dieu, c'est le reconnaître (*anerkennen*), et on ne peut le reconnaître qu'en acceptant la révélation par la foi¹⁷¹.

Les textes sont donc clairs. La philosophie n'a pas droit de cité dans la théologie parce que les phénomènes qu'elle décrit n'ont rien de commun avec ce qui se passe lorsque Dieu est connu en fait.

Il est certes possible de déclarer allégrement que l'on se passe de toute vérité philosophique pour rendre compte de la vérité révélée par Dieu en Jésus-Christ. Mais la question se pose alors de savoir s'il est possible de maintenir jusqu'au bout avec conséquence cette exclusion. Barth n'a-t-il pas admis des vérités philosophiques qui ne doivent rien à la révélation et ne les a-t-il pas fait entrer dans sa théologie, précisément dans sa doctrine de la cognoscibilité divine ?

170. *Dog.*, II/1*, p. 72. T.A. II/1, pp. 79-80.

171. *Dog.*, II/1**, pp. 51-52. T.A. II/1, p. 342.

Nous avons marqué notre étonnement lorsque nous l'avons vu déduire l'inconcevabilité divine de principes gnoséologiques généraux ¹⁷². Le moment est venu d'examiner la portée de l'acceptation de ces principes. Ils sont au nombre de trois : nous ressemblons aux objets que nous pouvons saisir ; nous sommes maîtres de ce que nous pouvons saisir ; nous sommes un avec ce que nous pouvons saisir. Ces principes découlent d'une analyse de notre acte de connaître en général. Ils ne sont pas connus par la révélation, alors même que Barth explique le premier en disant : « Nous sommes semblables au monde et à tout ce qui s'y trouve. Nous lui sommes semblables en ce sens qu'avec lui et comme lui, Dieu nous a créés » ¹⁷³. La révélation nous fait connaître que Dieu a créé le monde et la création est à l'origine de la ressemblance qui existe entre le monde et nous. Ce premier principe est éclairé par le rapprochement avec la création connue par voie de révélation. Il n'est pas révélé lui-même, et il en est de même pour le troisième, à propos duquel la création est aussi mentionnée. Quant au second, la chose est évidente. Ces trois principes non révélés sont utilisés pour établir que nous ne pouvons pas saisir Dieu parce que nous ne lui ressemblons pas, parce que nous ne pouvons pas nous rendre maîtres de lui et parce que nous ne sommes pas un avec lui. L'incompréhensibilité de Dieu ainsi prouvée est une notion ambiguë. Elle n'appartient pas uniquement à la théologie mais relève aussi de la philosophie qui la prouve. Il n'y a aucune raison en effet pour ne pas discuter au sein de la gnoséologie de l'incompréhensibilité de Dieu compris comme le mystère que nous ne pouvons pas saisir parce que nous ne lui ressemblons pas, parce que nous ne pouvons pas le dominer et parce que nous ne sommes pas un avec lui. Et si l'on discute de cette incompréhensibilité purement négative, il est essentiel pour la foi qu'on ne la nie pas. Si on la nie, la foi devra tenir cette négation pour une erreur. Si en effet ces principes sont faux, il n'est plus possible de définir l'incompréhensibilité divine en théologie. Nous devons par conséquent conclure qu'en admettant des principes gnoséologiques, Barth a ouvert la porte à la reconnaissance de vérités préliminaires à la foi en ce sens qu'il y a des affirmations philosophiques que le théologien doit tenir pour vraies sous peine de contredire sa foi.

172. Cf. *supra*, p. 169.

173. *Dog.*, II/1*, p. 188. T.A. II/1, p. 211.

Nous arrivons donc ici à une impasse. Il est impossible de maintenir jusqu'au bout l'indépendance réciproque de la théologie et de la philosophie.

4. LE PROBLEME DES DEUX SOURCES

Pour Barth, Dieu est connaissable uniquement par la révélation. Il affirme s'opposer par là à la doctrine du premier concile du Vatican, lequel, on le sait, entendait réaffirmer la doctrine de saint Thomas. A première vue, l'opposition ne pourrait pas être plus complète.

« En identifiant la vérité, par laquelle nous est révélée la vérité, avec le bon plaisir de Dieu, nous avons contesté le bien-fondé de l'affirmation suivante, contenue dans la *Constitutio dogmatica de fide catholica* du Concile du Vatican, cap. 2 *De revelatione* (24 avril 1870, Denz. 1785) : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certe cognosci posse*. Par là, nous avons précisément fait nôtre la proposition complémentaire condamnée par un autre canon du même concile (*De rev.* I, Denz. n° 1806) : *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit*. A l'encontre de cette doctrine, nous avons enseigné que Dieu n'est connaissable que par lui-même, dans l'événement de sa révélation, excluant ainsi toute possibilité qui ne serait pas contenue dans cet événement¹⁷⁴. »

D'un côté donc, Barth affirme une seule source de la cognoscibilité divine, la révélation, tandis que le catholicisme en enseignerait deux, la révélation et la lumière naturelle de la raison. Il nous semble toutefois qu'en ce qui concerne saint Thomas, la contradiction est moins absolue que ne le croit Barth. Trois points en effet de la doctrine thomiste l'atténuent sans toutefois la supprimer totalement : la nécessité de la révélation pour la connaissance des vérités divines naturelles, l'insuffisance de la connaissance naturelle de Dieu à assurer le salut, la discontinuité enfin de la connaissance naturelle et de la connaissance surnaturelle de Dieu.

14. Cf. *supra*, p. 172 et n. 117.

La nécessité de la révélation pour la connaissance des vérités divines naturelles a déjà été mentionnée¹⁷⁵, mais il convient d'y revenir plus en détail. Cette nécessité avait déjà été démontrée par saint Augustin¹⁷⁶. Saint Thomas a repris la preuve et l'a développée en empruntant ses matériaux - c'est lui-même qui nous l'apprend - à Aristote¹⁷⁷ et à Maimonide¹⁷⁸. Il en a donné plusieurs versions : dans le *De veritate*¹⁷⁸, dans la *Somme contre les Gentils*¹⁷⁷ et dans la *Somme théologique*¹⁷⁹. Bien que le texte de la *Somme théologique* soit en date le dernier, nous rapporterons ici la preuve de la *Somme contre les Gentils* qui est développée avec un soin particulier.

Il y aurait trois inconvénients, dit saint Thomas, à chercher à connaître sans autre secours que la raison ces vérités qui nous sont rationnellement accessibles. Le premier est que peu d'hommes parviendraient ainsi à la connaissance de Dieu, soit faute d'une intelligence suffisante, soit faute de loisirs, soit faute de courage pour entreprendre et mener à bonne fin cette étude. Le deuxième inconvénient est que le petit nombre de ceux qui pourraient arriver à cette connaissance, n'y parviendrait qu'après un long temps, soit à cause de la profondeur de ces vérités, soit à cause des connaissances nombreuses que cette recherche présuppose, soit parce que les jeunes gens n'ont pas le calme et la sagesse qu'elle exige. Le troisième inconvénient est qu'il se mêlerait des erreurs à cette connaissance, de sorte qu'elle resterait douteuse pour beaucoup d'hommes. Il était donc nécessaire que nous fussions menés à cette connaissance par le chemin de la foi, de sorte que tous puissent facilement participer à la connaissance de Dieu, et cela sans être exposés au doute et à l'erreur.

La définition de Vatican I citée par Barth est incomplète. Les Pères du concile ont suivi saint Thomas lorsqu'ils ont affirmé qu'on peut arriver à une certitude par le moyen de la raison, mais ils ont eu soin de remarquer aussi avec lui que cette possibilité ne se réalise pas facilement. Si Barth avait poursuivi sa lecture, il aurait trouvé le texte suivant, qui vient immédiate-

175. *ibid.*, p. 248.

176. S. AUGUSTIN, *De utilitate credendi*, X, 23-24. P.L. 42, 81-82.

177. *Cont. Gent.*, I, 4.

178. *De Ver.*, 14, 10.

179. *Sum. th.*, I, 1,1 et IIa IIae, 2,4. Pour l'exégèse historique de ces textes cf. P. SYNAVE, *La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas*, Mélanges Mandonnet, Paris, 1930, t. I, pp. 327-365.

ment après celui qu'il cite : « C'est à cette révélation divine que l'on doit attribuer que celles des vérités divines qui ne sont pas d'elles-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent, même dans la condition présente de l'humanité, être connues de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur »¹⁸⁰. Le texte contient une allusion très nette à la *Somme théologique*¹⁸¹. C'est un rappel de la doctrine thomiste selon laquelle la raison humaine est très déficiente dans les choses divines, comme nous le prouvent les erreurs et les contradictions des philosophes¹⁸². L'humanité, dans son état actuel, parvient difficilement en fait à connaître de Dieu ce que sa raison peut atteindre en principe.

Peut-être s'il avait prêté attention à tout le texte, Barth se serait aperçu qu'il ne nie pas exactement ce que les catholiques affirment dans la mesure où leur docteur commun est saint Thomas. En effet, il ne faudrait pas trop pousser un thomiste pour lui faire avouer que, concrètement, le pouvoir naturel de connaître Dieu ne s'exerce correctement que sous le contrôle de la foi, ce qui n'est pas exactement ce que dit Barth, mais en est moins loin que l'affirmation qu'il prête aux catholiques.

L'insuffisance de la connaissance naturelle de Dieu pour assurer le salut est une doctrine constante de saint Thomas. Elle est contenue dans les passages qui démontrent la nécessité de la révélation et la nécessité de la foi. La nécessité de la révélation est enseignée dans le premier article de la *Somme théologique*¹⁸³. Il était nécessaire pour le salut de l'homme qu'il y eut en dehors des sciences philosophiques qui sont l'objet des recherches de la raison humaine, une doctrine différente procédant de la révélation divine. La raison en est d'abord que l'homme est destiné à atteindre Dieu selon que Dieu dépasse la compréhension de la raison, ainsi que le dit Esaïe¹⁸⁴ : « l'œil n'a pas vu, ô Dieu, en dehors de toi, ce que tu as préparé pour ceux qui t'aiment ». Or il faut que les hommes qui doivent diriger leurs intentions

180. *Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.* DENZINGER, 1786.

181. *Sum. th.*, I, 1, 1.

182. *Sum. th.*, IIa IIae, 2, 4.

183. *Sum. th.*, I, 1, 1. Cf. *In II Sent.*, Prol. 1. *Cont. Gent.*, I, 4 et 5. *De Ver.*, 14, 10.

184. *Es.* 64, 4.

et leurs actions vers une fin, aient auparavant connaissance de cette fin. Il était donc nécessaire pour leur salut que leur fût donnée par voie de révélation la connaissance de choses qui dépassent la raison humaine¹⁸⁵. La nécessité de la foi est prouvée de la même manière en de nombreux passages. Voici le texte de la *Somme contre les Gentils* : « Aucun homme ne peut assigner à ses désirs et à ses efforts un but dont il n'a pas la connaissance préalable. La divine Providence ayant destiné les hommes à un bien supérieur à tous ceux que leur faiblesse est capable de connaître et de goûter en cette vie (...), il a fallu ouvrir leur intelligence à des objets qui sont hors de la portée actuelle de la raison, pour permettre aux hommes d'apprendre à désirer et à poursuivre de leurs efforts un but qui dépasse la condition de la vie présente. C'est le rôle que remplit éminemment la religion chrétienne, dont les promesses s'appliquent plus particulièrement aux biens spirituels et éternels. Voilà pourquoi elle enseigne un grand nombre de vérités qui dépassent la portée de l'intelligence humaine »¹⁸⁶.

Ces textes et ceux que nous avons mentionnés en note prouvent que pour saint Thomas, la connaissance naturelle de Dieu ne peut pas conduire au salut. Cette doctrine ne contredit nullement celle de Karl Barth.

Saint Thomas enfin a toujours maintenu la discontinuité de la connaissance naturelle et de la connaissance surnaturelle de Dieu. Il suffit pour s'en convaincre de lire le traité de la foi qui ouvre la *Secunda Secundae*. Un point mérite toutefois un examen particulier ; il concerne les vérités préliminaires à la foi, objet du paragraphe précédent¹⁸⁷. L'expression pourrait induire en erreur. Il ne s'agit pas de vérités qui, en vertu de leur appartenance à la philosophie et à la théologie, pourraient être en même temps sues et crues. Ces vérités n'appartiennent pas à la foi ; elles sont simplement prouvées par les philosophes et présupposées par la foi¹⁸⁸. Saint Thomas s'explique à ce sujet d'une manière tout à fait claire. Ce qu'on croit, on ne le voit pas et ce qu'on voit, on ne le croit pas, mais on le voit, ainsi que l'a dit

185. *Sum. th.*, I, 1, 1.

186. *Cont. Gent.*, I, 5. Cf. *Sum. th.*, IIa IIae, 2, 3. In *III Sent.*, d. 24, 1, 3. *Cont. Gent.*, III, 118 et 151. *De Ver.*, 14, 10.

187. Cf. *supra*, p. 238.

188. In *philosophia probata, quae fides supponit*. In *Boet. de Trin.*, Prooem., 2, 3.

saint Grégoire : « Les choses qui se voient ne donnent pas la foi mais l'évidence »¹⁸⁹. Il est donc impossible qu'en même temps et sous le même rapport, les vérités que l'on appelle préliminaires à la foi soient vues et crues. Ou bien elles seront vues de ceux qui sont capables d'en comprendre la démonstration ou bien elles seront crues de ceux qui ne le peuvent. Mais une chose est certaine ; elles sont dites préliminaires, littéralement « préambules de la foi » non parce qu'elles devraient nécessairement être reçues dans la foi par tous, mais parce qu'elles sont présupposées par les vérités qui sont de foi et qu'il est nécessaire que les croyants qui sont incapables de les saisir par la raison, les reçoivent au moins par la foi¹⁹⁰. L'antériorité des préliminaires est purement logique et signifie qu'il est impossible de les nier et de croire en Dieu sans se contredire. Saint Thomas n'a jamais dit que celui qui les admettait était dans un degré intermédiaire entre la foi et l'incrédulité. Celui qui les admet mais n'a pas la foi dans la vérité révélée, reste un incrédule. Saint Thomas n'a pas dit non plus que le fait d'admettre ces vérités naturelles permettait de passer sans saut et sans heurt à la connaissance surnaturelle de Dieu. Il a même positivement enseigné le contraire, lorsqu'il a traité de l'acte de la foi. La raison ne supprime ni ne diminue le mérite de la foi. En effet quand un homme croit les vérités de la foi, il le fait à cause de l'autorité divine, et non à cause de la raison, même s'il accepte pour des arguments rationnels celles de ces vérités qui sont démontrables par la raison¹⁹¹.

Citons encore deux passages qui ont un accent presque barthien et qui prouvent que saint Thomas a eu un sentiment très vif de la discontinuité de la connaissance naturelle et de la connaissance surnaturelle de Dieu. Ils concernent l'un et l'autre l'utilité de la foi. Voici le premier : « nous ne connaissons vraiment Dieu que lorsque nous le considérons comme étant au-dessus de tout ce que l'homme peut concevoir de lui, l'essence divine dépassant la portée naturelle de la connaissance humaine. Or, par cela même que la foi nous propose au sujet de Dieu, des vérités qui dépassent la raison, nous sommes confirmés dans la pensée que Dieu est au-dessus de tout ce qui peut se concevoir »¹⁹². Et

189. *Apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Sum. th.*, IIa IIae, 1,5, s. c.

190. *Praeexiguntur ad ea quae sunt fidei. Ibid.*, ad 3m. Cf. IIa IIae, 2, 6, ad 2m.

191. *Sum. th.*, IIa IIae, 2,10, ad 1m.

192. *Corr. Gen.*, I, 5.

voici le second, qui se trouve dans le même chapitre : « Un autre des avantages de la foi est de réprimer la présomption de l'esprit humain, mère de toutes les erreurs. Certains hommes ont si bonne opinion de leur propre génie qu'ils s'imaginent pouvoir soumettre la nature entière à la mesure de leur intelligence, n'estimant vrai que ce qui leur paraît vrai et estimant faux ce qu'ils ne comprennent pas. Pour nous guérir de cet orgueil fatal et nous réduire à une recherche modeste du vrai, Dieu devait nous proposer des vérités dépassant tout à fait la portée de notre raison »¹⁹³.

A la lumière de ces textes, il apparaît que la doctrine de saint Thomas n'est pas exactement le contraire de celle de Barth. Si tel était le cas, saint Thomas devrait dire que la révélation n'est pas nécessaire pour la connaissance des vérités divines naturelles, que la connaissance naturelle de Dieu nous achemine déjà un peu vers le salut et qu'il y a continuité entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle de Dieu. Or non seulement il ne le dit pas, mais il interdit qu'on le dise. Il semble donc que Karl Barth s'est trompé quand il a cru prendre le contre-pied exact de ce qu'affirmait saint Thomas. La doctrine de ce dernier est plus nuancée que ne le laisse supposer la polémique barthienne, et certaines thèses thomistes vont dans un sens qui ne peut être que sympathique à Karl Barth. Mais le conflit au sujet de la possibilité de connaître Dieu en dehors de la révélation en Jésus-Christ n'est pas résolu pour autant. Le problème, en effet, reste entier de savoir si la connaissance naturelle de Dieu est ou non possible.

L'argument majeur de Barth contre la cognoscibilité naturelle de Dieu est que la doctrine catholique crée une division dans l'être de Dieu en n'envisageant pas d'emblée et uniquement sur le terrain de la révélation la question de la cognoscibilité divine. « C'est par rapport au Dieu unique et indivisible que nous avons abordé et résolu comme nous l'avons fait le problème de sa cognoscibilité. Nous n'avons jamais perdu de vue cette unité dans notre analyse : en parlant de la seigneurie divine, nous n'avons pas oublié qu'elle est celle du Dieu saint au milieu des pécheurs, et c'est pourquoi nous avons dit qu'elle échappe comme telle à nos catégories analogiques ; en parlant du Dieu créateur, nous n'avons jamais oublié qu'il est celui-là même qui, en tant que

Dieu rédempteur, ressuscite les morts, et c'est pourquoi nous avons affirmé que nous ne possédions pas d'analogie valable de la création ; inversement, quand nous avons parlé du Dieu réconciliateur et rédempteur, nous nous sommes constamment souvenu qu'il est aussi comme tel le Seigneur et le Créateur. A aucun moment nous n'avons été amené à entrevoir en tout cela la possibilité de distinguer une théologie du premier article, de nature indépendante et possédant ses propres principes noétiques. Notre réponse au problème de la cognoscibilité divine a donc été entièrement élaborée en fonction de l'unité de Dieu. En conséquence, la première question que nous devons poser à l'interlocuteur catholique romain (sans préjuger aucunement de sa réponse) a la teneur suivante : Comment, au moment où il s'agit de définir ce qu'il faut entendre par ' Dieu ' et par sa cognoscibilité, peut-on en arriver à faire abstraction de l'unité divine au point de penser qu'il est possible de traiter à part, *in abstracto* et dans une première étape, le problème de la cognoscibilité du Dieu créateur ? Parle-t-on vraiment encore de Dieu lorsque - même provisoirement - on n'envisage qu'un aspect de sa divinité, dans le cas particulier sa seigneurie et son action créatrice ? Et même alors, est-ce encore le Seigneur et le Créateur que l'on évoque, celui que le *Vaticanum* désigne lui-même par l'expression : *Domini nostrum* ? Comment prétend-on pouvoir parler de la cognoscibilité de Dieu en isolant l'un de ses caractères ? La Parole de Dieu attestée dans l'Ecriture sainte n'autorise pas une telle abstraction, à moins que nous n'en tordions le sens. Même quand elle témoigne du Seigneur et du Créateur, elle se rapporte sans cesse au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, à Yahvé, le Dieu d'Israël, qui pardonne les péchés de son peuple et le sauve, au Réconciliateur et au Rédempteur. Elle parle du Dieu unique et seul vrai qui a révélé en Jésus-Christ son essence trinitaire et son nom trois fois saint. Est-il un seul texte de l'Ecriture dont on puisse affirmer légitimement qu'il n'atteste pas le seul vrai Dieu ? Peut-on introduire, à partir de l'Ecriture, une division dans l'Etre de Dieu ? Si la doctrine catholique romaine ose le faire, c'est donc que, sur ce point, elle ne s'inspire pas de la Bible, c'est-à-dire de la Parole de Dieu. Que signifie dès lors le *Deus Dominus et creator* dont elle parle ? N'est-il pas le produit d'une pensée qui, finalement, a cessé d'être déterminée par Jésus-Christ, le fondement et l'être de l'Eglise, et par le témoignage des prophètes et des apôtres qui s'y rapporte ? On conçoit alors qu'une

révélation ne soit plus nécessaire pour le connaître ; mais en même temps, on se demande de quel droit, en partant de Jésus-Christ, le fondement et l'être de l'Eglise, on pourrait encore appeler 'Dieu' ce qui n'est que le produit d'une pensée qui s'est émancipée de la révélation. En distinguant deux étapes dans le problème de la cognoscibilité divine, la doctrine catholique romaine sous-entend dès le départ la thèse qu'elle entend démontrer : à savoir que l'homme peut connaître Dieu et le connaît effectivement en dehors de la révélation. Ce n'est en tout cas pas la révélation qui l'oblige ou l'autorise à opérer cette distinction. Elle y est amenée parce qu'elle prétend connaître Dieu en soi, comme le Créateur, l'origine et la fin de toutes choses, ce qui la conduit finalement à faire l'économie de la révélation. Si Jésus-Christ, attesté par les prophètes et les apôtres, est vraiment le fondement et l'être de l'Eglise, une telle connaissance fait figure de corps étranger dans la doctrine chrétienne, et la distinction qu'elle entraîne devient impossible. Si nous nous réclamons de l'Eglise et si nous entendons rester fidèles à l'enseignement chrétien, nous devons commencer par prendre au sérieux l'unité de Dieu et en tirer toutes les conséquences pratiques, déjà en ce qui concerne le problème de sa cognoscibilité¹⁹⁴. »

Barth s'en prend ici à la théologie catholique qui s'est manifestée au premier concile du Vatican. Est-il vrai que depuis la définition de la cognoscibilité naturelle de Dieu par ce concile, les catholiques sont tenus en conscience de croire qu'il y a deux cognoscibilités de Dieu sans rapport entre elles, l'une par voie de raison, l'autre surnaturelle par voie de révélation ; que la première concerne le Dieu créateur et fait totalement abstraction de la révélation de Dieu par sa Parole ? Nous n'en savons rien et c'est aux théologiens catholiques de répondre¹⁹⁵, mais dans la mesure où Vatican I a entendu réaffirmer la doctrine de saint Thomas, il est peu croyable que le catholicisme fasse vraiment abstraction de la révélation lorsqu'il affirme que le Dieu créateur est connaissable à la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses qu'il a faites. Saint Thomas en tout cas n'a pas opéré une séparation sans restriction entre les deux domaines, et nous en avons plusieurs preuves.

194. *Dog.*, II/1*, pp. 78-79. T.A. II/1, pp. 86-87.

195. HANS KUNG, *La justification*, p. 400 attend cette réponse et pense qu'elle sera négative. Pour les catholiques, même après Vatican I, Dieu est un Dieu unique, le Dieu chrétien.

La première est la référence à l'Écriture. Lorsque Barth dit que le Dieu seigneur et créateur dont parle la doctrine catholique est le produit d'une pensée qui a cessé d'être déterminée par Jésus-Christ, le fondement et l'être de l'Eglise, et par le témoignage des prophètes et des apôtres qui s'y rapporte, il fait tort à cette doctrine au moins sur un point. Elle se réfère en effet à la Bible. Saint Thomas, en particulier, s'est appuyé sur le texte Ro. 1,20 : « Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres », pour établir qu'il est possible de démontrer l'existence de Dieu¹⁹⁶. Barth sait que l'un des arguments avancés en faveur d'une cognoscibilité naturelle de Dieu est l'autorité de certains passages bibliques. « Nous ferions mieux de commencer par reconnaître ouvertement qu'il existe, non seulement de nombreux textes isolés, mais encore toute une ligne du témoignage scripturaire¹⁹⁷ dont la nature est telle, qu'elle nous permet de nous demander si l'Écriture elle-même ne nous invite pas à admettre la théologie naturelle, et même nous oblige à nous poser la question, ne serait-ce que pour nous amener à la résoudre correctement¹⁹⁸. » Mais Barth n'admet pas l'interprétation traditionnelle de ces passages. « Il n'est donc pas question de tirer du texte que nous étudions une théorie abstraite, générale et universelle sur l'existence d'une parenté naturelle entre Dieu et la créature, impliquant une connaissance directe de la divinité par l'homme. Ni dans les autres passages de la lettre aux Romains, ni dans les autres épîtres de Paul, on ne trouve le moindre indice que l'apôtre ait compté avec une possibilité de ce genre¹⁹⁹. »

Il n'est pas question de faire ici l'exégèse détaillée des textes bibliques que l'on invoque généralement en faveur d'une théologie naturelle. Dans un ouvrage paru en 1952, Max Lackmann²⁰⁰ a retracé l'histoire de l'interprétation des textes les plus souvent

196. *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Sum. th., I, 2,2, s. c. Le même texte est cité *Cont. Gent.*, I, 12 et *In Boet. de Trin.*, Prooem., 1, 2, 1 s. c. ; 1, 3 c. ; *Lect.* II, 1, 4 ; *Lect.* II, 2, 3, 1 s. c. Le premier concile du Vatican cite aussi à l'appui de sa doctrine le texte Ro. 1,20 (Denz., n. 1785). Ce texte suit immédiatement la phrase reproduite par Barth.

197. Barth cite de très nombreux textes dans le passage auquel nous renvoyons.

198. *Dog.*, II/1*, p. 98. T.A. II/1, p. 109.

199. *ibid.*, II/1*, p. 120. T.A. II/1, p. 134.

* 200. Max LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer 1.18-23, 2.14-16 und Acta 14.15-17, 17.22-29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie*, Stuttgart, 1952.

utilisés et il a dégagé les lignes principales de l'explication catholique et protestante, soulignant une unité impressionnante quant à l'objet principal de l'enquête. Il conclut en affirmant que la conception barthienne n'admettant qu'une seule révélation est contredite par toute la tradition, même celle des calvinistes, et il accuse Barth d'avoir enseigné, à l'égard du Dieu créateur un scepticisme tel qu'il n'est jamais venu à la pensée d'aucun témoin biblique²⁰¹. Notre intention n'est pas de revenir sur ce débat, mais, restant dans le cadre de notre comparaison, nous aimerions signaler une phrase de la *Dogmatique* à laquelle on n'a peut-être pas suffisamment prêté attention et qui se rapproche singulièrement de la doctrine thomiste. Nous la rapportons dans son contexte et nous la soulignons. « De l'homme païen, le texte » (il s'agit de Ro. 1,18 ss.) « affirme tout crûment : Dieu lui est connaissable (littér. : il lui est manifeste dans sa cognoscibilité) ; il s'est révélé lui-même à lui. Car, lui, l'Invisible (littér. : son invisibilité, c'est-à-dire sa puissance éternelle et sa divinité) est visible dans ses œuvres depuis la création du monde, de sorte que les hommes sont inexcusables, puisque ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces. *Il est certain que selon ce texte, une certaine connaissance de Dieu, et par là même, une certaine possibilité de le connaître, sont attribuées à l'homme* »²⁰². Et Barth précise aussitôt que cette phrase pourrait être interprétée comme une indication très nette que l'homme en soi et comme tel est un témoin autonome de la vérité de Dieu dans le cadre du cosmos, si nous n'étions tenus par le cadre très précis de l'épître aux Romains, qui nous oblige à considérer que cette affirmation fait partie intégrante du *kerugma* apostolique et évangélique. Un peu plus loin²⁰³, il s'élève contre l'idée que les déclarations de Paul seraient faites « sur la base de quelque connaissance de l'Evangile que les païens posséderaient déjà » ou « sur la base d'une réflexion dont ils seraient naturellement capables ». On ne peut s'empêcher d'être surpris, à la lecture de ces lignes, de la notion qu'a Barth de la connaissance naturelle de Dieu enseignée généralement, comme si elle amenait nécessairement à dire que l'homme en soi et comme tel est un témoin autonome de la vérité dans le

201. *Op. cit.*, p. 264.

202. *Dog.*, II/1*, pp. 117-118. T.A. II/1, p. 131.

203. *ibid.*, p. 120. T.A. p. 133.

cadre du cosmos et que les païens possèdent déjà quelque connaissance de l'Évangile, alors que pour saint Thomas, la connaissance naturelle de Dieu ne peut en aucun cas remplacer la connaissance de foi et que seule cette dernière peut conduire au salut. Il apparaît à la lumière de ce passage que Barth a nié la possibilité d'une théologie naturelle dont nous ne savons pas si elle a existé vraiment dans l'Eglise - elle est peut-être le fait de certains philosophes de la religion - mais dont il est en tout cas certain qu'elle n'est pas celle du catholicisme dans son ensemble ; en particulier elle n'est pas celle de saint Thomas. Barth a d'autre part admis que le texte biblique attribuait à l'homme une certaine possibilité de connaître Dieu. Que signifie pour lui cette possibilité ? elle prend place dans un réquisitoire contre les païens, qu'elle rend inexcusables, parce qu'ils retiennent injustement la vérité captive.

Au fond, la différence entre Karl Barth et saint Thomas qui apparaît dans l'interprétation de ce texte, sans être négligeable, est tout de même beaucoup moins considérable que ne le donnaient à entendre les déclarations de la *Dogmatique*. Celle-ci reconnaît qu'un pouvoir, *posse*, est attribué à l'homme et rend inexcusable l'humanité pécheresse, mais nie que cette connaissance naturelle puisse devenir le cadre de la connaissance par la foi qui ne ferait que boucher un trou. Saint Thomas le lui accorderait très certainement, le propre de la connaissance de foi étant d'être surnaturelle, c'est-à-dire au-delà des possibilités de la nature. Mais il ferait peut-être observer à Barth que si l'on affirme que ce *posse* rend l'homme inexcusable réellement, on est obligé d'admettre une manifestation de Dieu dans les œuvres de la création en dehors de la révélation en Jésus-Christ. Quand Barth déclare : « Ce ne sont pas les œuvres de Dieu comme telles qui, positivement ou négativement, l'enseignent et le convertissent »²⁰⁴ - il s'agit de Job dans ce passage - il a raison, car il est clair qu'il n'y a pas de révélation générale qui puisse remplacer la révélation de Dieu en Jésus-Christ, et amener l'homme pécheur à la repentance et à la foi, étant donné l'état actuel de l'humanité. Mais est-il légitime, du point de vue barthien, de nier aussi la révélation générale en tant qu'elle rend l'homme inexcusable, c'est-à-dire en tant qu'elle offre à l'homme une possibilité réelle de connaître Dieu, possibilité dont l'homme

204. *ibid.*, p. 114. T.A. p. 127.

n'use pas, ce qui le constitue coupable ? Il ne le semble pas, bien que nous n'ayons pu découvrir dans l'œuvre de Barth une déclaration positive dans ce sens²⁰⁵. Voilà pourtant qui nous rapproche singulièrement de saint Thomas. Celui-ci affirme le pouvoir de la raison humaine en s'appuyant sur Ro. 1,20, mais il sait en même temps que ce *posse* passe difficilement à l'acte en dehors de l'influence de la révélation chrétienne et que, même lorsque le fait se produit, cette connaissance ne saurait en aucun cas supplanter la connaissance surnaturelle.

La seconde preuve qui nous montre que saint Thomas n'a pas séparé absolument la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle de Dieu nous est fournie par les textes que nous avons cités et qui démontrent la nécessité de la révélation pour la connaissance des vérités divines accessibles à la raison²⁰⁶.

Le dernier argument cité dans la *Somme théologique*²⁰⁷ - la révélation était nécessaire pour que les hommes eussent une certitude bien établie - est particulièrement intéressant. Si, comme le dit Karl Barth, « il y a le même rapport nécessaire entre le lien qui nous lie à la Parole de Dieu, c'est-à-dire au Dieu attesté par sa Parole, et la certitude de la connaissance qui en résulte, qu'entre la démarche arbitraire par laquelle nous choisissons tel ou tel 'dieu' et l'incertitude qui affecte aussitôt notre connaissance religieuse »²⁰⁸, on doit admettre que le dernier motif allégué par saint Thomas montre que lorsqu'il a admis la cognoscibilité naturelle de Dieu, il ne se livre pas à une démarche arbitraire sans relation avec la révélation, puisque, au moment où il affirme que certaines vérités touchant Dieu peuvent être trouvées par la raison, il avoue que la révélation reste la source d'une certitude à laquelle ne peut atteindre la raison.

A ces deux preuves, nous pourrions ajouter le rappel de ce que nous avons dit plus haut²⁰⁹ des vérités préliminaires à la foi, qui ne sont pas établies par la raison et pour la raison mais répondent à la nécessité de manifester par la raison une vérité

205. Nous n'avons pu non plus en découvrir de négative. Il y en a sans doute chez des disciples de Barth (cf. par exemple Hans BIETENHARD, *Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden? Eine Erwägung zu Röm. 1*. Theol. Zeitschr. 12 (1956), pp. 275-288, en particulier 287-288), mais il se pourrait qu'ici, comme peut-être aussi ailleurs, Barth ne soit pas barthien.

206. Cf. *supra*, p. 256.

207. *Sum. th.*, IIa IIae, 2,4.

208. *Dog.*, II/1*, p. 5. T.A. II/1, p. 6.

209. Cf. *supra*, pp. 246 et ss.

déjà crue par la foi. Ce sont des vérités aperçues par les philosophes et présupposées par les vérités de foi et c'est à ce titre qu'elles font partie de la théologie de la révélation : « il se trouve, en effet, au nombre des choses qu'on doit croire, des points qui peuvent se prouver démonstrativement. Ce n'est pas à dire que ces points soient objet de foi purement et simplement pour tous. Mais comme ils sont le préambule exigé des choses de la foi, il faut qu'au moins ceux qui n'en ont pas la démonstration les présupposent par le moyen de la foi »²¹⁰. Nous pourrions aussi rappeler la signification de la théorie de la subalternation²¹¹ et le sens de la formule : la philosophie est servante de la théologie²¹². Tous ces éléments prouvent que pour saint Thomas le seul plan sur lequel une connaissance naturelle de Dieu est correctement envisagée est celui de la connaissance du vrai Dieu.

Nous en avons d'ailleurs une confirmation indirecte. En effet le vrai Dieu est celui qui s'est révélé en Jésus-Christ et qui est à la fois le Créateur, le Réconciliateur et le Rédempteur (au sens où Barth emploie ces mots), et connaître le vrai Dieu, c'est le connaître tout entier, si bien que celui qui ne le connaît pas tout entier ne le connaît pas du tout. Sur ce point, saint Thomas est entièrement d'accord avec Karl Barth, ainsi que le montre un passage de la *Somme contre les Gentils* : « Quiconque se trompe au sujet d'un élément constitutif d'un être, ne connaît point cet être : qui se saisirait d'un animal irrationnel jugeant que c'est un homme, ne connaîtrait pas l'homme. Il en va autrement si l'erreur porte sur un aspect accidentel de cet être. Néanmoins dans le cas des composés, si l'erreur au sujet de l'un de leurs principes constitutifs n'en permet pas une vraie connaissance, elle en laisse une certaine connaissance : par exemple celui qui prétend que l'homme est un animal non raisonnable, le connaît pourtant sous son aspect générique. Cependant dans le cas d'une réalité simple il n'en saurait être ainsi : toute erreur exclut totalement la connaissance de cet être. Or Dieu est l'être simple par excellence. Ainsi quiconque se trompe à son sujet ne le connaît aucunement :

210. *Ea quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent. Sum. th., IIa IIae, 1,5, ad 3m. Cf. supra, p. 258.*

211. Cf. supra, pp. 229 et ss.

212. *ibid.*, p. 232.

tel celui qui croit que Dieu est corporel, ne le connaît pas, mais il imagine quelque chose d'autre que Dieu »²¹³. Ceux par conséquent qui ne connaissent Dieu que par la connaissance produite en nous par la lumière naturelle de la raison et ignorent ou nient les vérités excédant la raison et enseignées par la révélation, ne connaissent aucunement Dieu. Ils disent quelque chose de vrai sur Dieu, quand ils disent qu'il existe ou qu'il est un, mais ils ne savent pas à quel point ces affirmations sont vraies, parce qu'ils ne les rapportent pas au vrai Dieu que l'on ne peut connaître totalement en dehors de la foi. Il leur suffit de nier l'un des points de la doctrine révélée pour montrer qu'ils ne connaissent pas Dieu et que leurs affirmations se rapportent en fait pour eux à quelqu'un d'autre. Ils ne peuvent échapper à ce malheur qu'en laissant ouverte la possibilité d'une connaissance révélée. S'ils ne peuvent affirmer aucune des vérités de la foi, parce qu'ils ne les admettent pas, qu'au moins ils ne les nient pas. Nous sommes alors ramenés au cas examiné précédemment et illustré par l'exemple de Pierre²¹⁴. Si saint Thomas divisait vraiment l'être divin en reconnaissant une double cognoscibilité de Dieu, il n'aurait pu dire que quiconque se trompe à son sujet ne le connaît aucunement. Il aurait dû réserver le cas de la connaissance naturelle de Dieu prise à part de la connaissance surnaturelle et dire qu'elle permet de connaître au moins une partie de l'être de Dieu. Or non seulement il ne l'a pas fait, mais il a exclu la possibilité d'un tel langage. La double cognoscibilité de Dieu n'est pas plus contraire à l'unité divine que la multiplicité des concepts par lesquels nous désignons Dieu n'est opposée à la simplicité divine²¹⁵.

Mais on ne répond ainsi qu'à une moitié du reproche de Barth, qui accuse la doctrine des deux sources de la cognoscibilité divine non seulement de briser l'unité de l'être divin, mais encore de ne pas respecter l'unicité de la révélation. Or, c'est un fait, la différence la plus frappante entre la doctrine thomiste et la doctrine barthienne de l'analogie vient de ce que nous avons pu exposer la doctrine de saint Thomas sans avoir à citer une seule fois le nom du Christ alors que nous avons dû le nommer plusieurs fois lorsque nous avons rendu compte de l'ana-

213. *Cont. Gent.*, III, 118, trad. Gerlaud, p. 567.

214. Cf. *supra*, p. 250.

215. *Cont. Gent.*, I, 31. Cf. *Sum. th.*, I, 13,4. Barth cite et approuve des textes dans le même sens : *Dog.*, II/1**, p. 75. T.A. II/1, pp. 368-369.

logie chez Barth. Priver la doctrine barthienne de sa référence christologique serait en effet la vider de tout sens, car la *Dogmatique* veut être en chacune de ses parties une christologie conséquente. Qu'il s'agisse de l'analogie ou de toute autre notion, le critère auquel elle sera soumise est sa convenance à exprimer le mystère du Christ. Saint Thomas, qui parle de l'analogie sans faire intervenir la personne ni l'action du Christ semble introduire dans la théologie chrétienne une conception qui y fait corps étranger. L'étonnement de Barth est parfaitement compréhensible. « On devrait penser que rien n'est plus simple et plus évident que ceci : puisque Dieu - le Dieu en qui nous croyons comme au Chef et au Pasteur de l'Eglise - est le Seigneur, le Créateur, le Réconciliateur et le Rédempteur, et que le secret de sa cognoscibilité réside uniquement dans sa disposition (Ryser : disponibilité), qui doit être elle-même comprise comme l'expression de son bon plaisir et de sa liberté, il ne nous reste plus, pour acquérir la certitude que nous pouvons le connaître, qu'à nous en tenir à ce qu'il a fait et à lui être reconnaissants, en renonçant définitivement à la prétention de le chercher ailleurs que dans l'analogie dont il est lui-même l'auteur, l'analogie de la grâce et de la foi, en vertu de laquelle l'inaccessible nous a été rendu accessible d'une manière qui nous demeure incompréhensible. Oui, on devrait penser que rien n'est plus simple et plus évident que de reconnaître sans discussion que toute théologie qui envisage ou croit pouvoir donner ou promettre ici une garantie différente de celle de la grâce de Dieu reçue dans la foi, c'est-à-dire toute théologie 'naturelle', est par définition impossible sur le terrain de l'Eglise ²¹⁶. »

Si la théologie est pour saint Thomas intelligence de la foi, *intellectus fidei*, au sens où nous l'avons dit ²¹⁷, il est clair que pour lui la théologie chrétienne est la théologie de la révélation, la foi étant l'assentiment donné à Dieu se révélant. Or Dieu se révèle en Jésus-Christ. La doctrine thomiste n'est vraiment chrétienne que si elle est une doctrine tout entière considérée dans le Christ. Comme toutes les autres parties de la dogmatique, celle qui concerne l'analogie ne peut être qu'une réflexion à partir du fait du Christ. Si elle ne l'est pas, la condamnation portée par Barth est pleinement méritée.

216. *Dog.*, II/1*, p. 84. T.A. II/1, pp. 92-93.

217. Cf. *supra*, pp. 246 ss.

Mais elle ne l'est pas. Il ne faut pas se laisser égarer par des procédés d'exposition et des habitudes de pensée qui sont très éloignés des nôtres. Pour saint Thomas comme pour Barth, l'analogie entre Dieu et le monde ne peut être comprise qu'en partant de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, parce que c'est la révélation elle-même qui impose la notion qui en rend compte. Saint Thomas ne le dit pas expressément, mais cela ne veut pas dire qu'il l'ignore. En fait, il le sait et ce qu'il dit de la foi le montre parfaitement ²¹⁸.

La foi ne peut avoir pour objet que Dieu lui-même dans le mystère de sa vie intime, et il ne peut être naturel à aucune créature de le connaître tel qu'il est en lui-même. La foi atteint Dieu comme Vérité. « En tant qu'elle apparaît dans son éclat, la Vérité première est objet de vision dans la patrie ; mais en tant qu'elle est cachée, elle est objet de foi ²¹⁹. » Appeler Dieu la Vérité première, c'est le nommer par un terme abstrait, mais ce terme abstrait ne désigne pas une « abstraction » au sens où Barth l'entend, c'est-à-dire au sens de saint Thomas, une forme séparée. « Tout nom divin, même à l'abstrait, désigne Dieu même, qui est par identité, dans sa simplicité suréminente, toutes les perfections qu'on peut lui attribuer ²²⁰. » Dieu est la Bonté et le Bien, comme il est la Vérité, le Vrai et le Vérable. Il se connaît comme tel éternellement, et il s'offre aussi comme tel à la vision des élus dans le ciel. Or la foi anticipe la vision. Ce que nous verrons dans le ciel, c'est déjà ce que nous croyons sur la terre, mais nous ne le saisissons pas de la même manière. Au ciel, la Vérité première, c'est-à-dire l'essence divine s'offre à l'intelligence du bienheureux dans l'éclat de son évidence, sans aucun intermédiaire créé. Sur la terre, cette essence ne peut nous être présentée que sous une forme adaptée, à la condition actuelle de notre esprit. Ce qui justifie notre adhésion, c'est la Vérité divine elle-même, non pas en tant qu'elle est vue, mais en tant qu'elle parle et nous garantit que ce qu'elle nous dit est vrai ²²¹. « Notre foi ne tient son autorité ni des anges, ni de l'accomplis-

218. M.-M. LABOURDETTE, *La vie théologique selon saint Thomas*, Revue thomiste 58 (1958), pp. 597-622 et 60 (1960), pp. 364-380.

219. *Veritas prima est objectum visionis patriae ut in sua specie apparet, fidei autem ut non apparet. De Ver.*, 14, 8, ad 3m.

220. LABOURDETTE, *art. cit.*, p. 600.

221. Le rapprochement s'impose avec ce que dit Barth de la *Welthaftigkeit* de la Parole de Dieu. Cf. *supra*, p. 164.

sement de quelques miracles, mais de la révélation du Père par le Fils et le Saint-Esprit ²²². » La révélation au sens actif, c'est-à-dire en tant qu'elle révèle, n'est pas un intermédiaire entre Dieu et nous ; elle est Dieu lui-même, le Dieu personnel, se rendant témoignage à lui-même et nous disant par quelles voies il nous sauve. Rien de moins abstrait que cette révélation par la Vérité première ; elle a nom le Père, le Fils et le Saint-Esprit. C'est sur l'autorité de Dieu lui-même que l'on croit : « la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son assentiment à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée » ²²³. La vérité que nous connaissons par la foi en Dieu, c'est Dieu lui-même, qui est en même temps celui par qui nous croyons et celui en qui nous croyons ²²⁴. Même lorsque la révélation se rapporte à des vérités créées, c'est encore Dieu lui-même qui se fait connaître à nous, car ces réalités créées ne sont incluses dans la révélation qu'en vertu de leur rapport à Dieu ²²⁵.

C'est cet objet de la foi, Dieu se révélant par le Fils et le Saint-Esprit, que saint Thomas a sans cesse présent à la pensée lorsqu'il accomplit son labeur de théologien. C'est pour désigner cet objet de la foi, qui est à une distance infinie de nous, qu'il utilise l'analogie. Dans les conditions de la vie présente, la Vérité première ne peut entrer dans notre esprit en tant que vérité, qu'en s'exprimant en langage humain ; elle doit se formuler dans des assertions que notre intelligence peut saisir selon son mode normal de connaître.

Etant donné la distance infinie entre la Vérité première dans sa réalité et les affirmations que nous avançons, un problème se pose et l'on discutait à l'époque de saint Thomas pour savoir si l'intelligence du croyant atteint la réalité divine en elle-même, la *res*, ou seulement les formules qui l'expriment, les *enuntiabilia*. Saint Thomas refuse et dépasse le dilemme : aucun des termes

222. *Fides nostra non habet auctoritatem neque ab angelis, neque ab aliquibus miraculis factis, sed a revelatione Patris per Filium et Spiritum sanctum. Contra errores Graecorum*, 1, 30. Turin, *Op. theol.*, 1, p. 328. Cit. ap. LABOURDETTE, *Ibid.*, p. 601.

223. *Non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum ; unde ipsi Veritati divinae innititur tanquam medio. Sum. th.*, IIa IIae, 1,1.

224. *Veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum. De Ver.*, 14, 8, ad 9m.

225. *Quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in seipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur. Ibid.*

ne doit être exclu. Les énoncés ne sont pas un écran, mais un moyen : la foi atteint la réalité divine dans et par les énoncés ²²⁶.

Le sens de cette solution est clair. La réalité divine échappe aux prises de notre esprit. Les notions par lesquelles Dieu s'exprime et par lesquelles nous l'exprimons pour nous conformer à lui, ne peuvent être que des concepts humains ; les propositions par lesquelles Dieu se révèle sont des propositions humaines et humainement formées. Mais ces notions et ces propositions sont utilisées et garanties par la révélation, et nous n'avons aucun moyen de vérifier leur sens relativement à ce qui nous est révélé. Toutefois, il faut bien qu'elles nous soient intelligibles. Dieu parle pour être compris ; son but est de nous apprendre quelque chose sur lui-même. Pour que le langage qu'il emploie et les idées exprimées par ce langage soient intelligibles pour nous, les mots et les notions sont choisis par Dieu parmi tous ceux que nous formons ou que nous pouvons former pour désigner les réalités qui sont à notre portée ²²⁷. Ils ont un sens naturel, que notre

226. *Sum. th.*, IIa IIae, 1,2, c et ad 2m.

227. Barth ne dit pas quelque chose de très différent quand il affirme que Dieu a créé pour lui-même le langage humain (cf. *supra*, p. 157). La formule est paradoxale, mais il importe de distinguer plusieurs éléments que l'exposé mêle étroitement. Barth reconnaît d'abord que nos représentations, nos notions et nos termes se rapportent proprement aux créatures. (Elles en sont *der angemessene Gegenstand*.) Ensuite, il fonde sur le droit de Dieu à qui les créatures appartiennent en propre, l'utilisation de nos représentations, notions et termes pour désigner Dieu ; enfin, il affirme que par cette utilisation, nos mots retrouvent leur véritable destination, parce que les mots « père » et « fils » par exemple prennent leur véritable signification lorsqu'ils s'appliquent à l'être de Dieu. Nous avons là une démarche qui est assez semblable à celle de saint Thomas admettant une désignation de l'image à partir du prototype (second type d'analogie). Lorsque Barth dit que « la révélation nous fait comprendre que c'est au moment où nous les appliquons à la créature que nos paroles sont impropres » (*Dog.*, II/1*, p. 232. T.A. II/1, p. 259), il ne s'oppose pas à saint Thomas qui admet un type d'analogie dans lequel le concept est pris d'abord dans un sens premier où il désigne quelque chose de parfait et ensuite dans un sens second où il s'applique improprement à quelque chose d'imparfait. Mais alors que saint Thomas restreignait l'usage de cette analogie aux concepts comme *ens*, *verum* et *bonum* (cf. *supra*, p. 119), Barth n'hésite pas à l'étendre à des mots concrets comme « bras », « bouche » ; mais, là encore, bien que ce soit forcer les choses que de faire entrer dans l'analogie de l'image désignée à partir du prototype des expressions comme : le bras de Dieu, ou : l'œil de Dieu, l'explication donnée (Dieu seul parle et agit ! c'est-à-dire dans un langage plus rigoureux, en Dieu seul se réalise parfaitement ce que nous appelons parler et agir) s'accorde avec ce que dit saint Thomas ailleurs. Lorsque l'Écriture attribue à Dieu des organes corporels, elle le fait en raison des opérations de ces organes ; ces opérations existent en Dieu *secundum quamdam similitudinem*. Ainsi, il est parlé de l'œil de Dieu parce que Dieu voit. Mais sa vision est plus élevée que la nôtre. Elle est intelligible

esprit peut atteindre, et ils sont parfaitement intelligibles pour des esprits qui n'ont pas la foi. Mais il ne suffit pas de les saisir dans leur sens naturel. Il faut encore reconnaître en eux la Vérité première, par une adhésion de l'âme tout entière, qui est la foi²²⁸, et qui ne peut être causée que par Dieu. En effet, parmi tous ceux qui voient le même miracle ou qui entendent la même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas. La cause de cette différence de comportement ne peut être le libre arbitre de l'homme, comme le pensaient les Pélagiens, qui attribuaient à l'homme le commencement de la foi et à Dieu son achèvement. Mais c'est une erreur ; lorsque l'homme donne son assentiment aux vérités qui sont proposées à sa foi, il est élevé au-dessus de sa nature et il faut qu'il soit mû intérieurement par un principe surnaturel qui ne peut être que Dieu agissant en nous par sa grâce. Dieu est ainsi doublement la cause de la connaissance que nous avons de lui, d'abord en révélant les vérités que nous devons croire, ensuite en nous permettant de les accepter par la foi²²⁹.

Si l'on se rappelle que d'une part, pour saint Thomas, les vérités divines naturelles n'intéressent la théologie que parce qu'il est impossible de les nier et d'avoir la foi sans se contredire²³⁰ et que d'autre part la foi contrôle toutes les affirmations de la raison, on voit que la théologie naturelle au sens où Barth la comprend lorsqu'il la nie est tout autre chose que ce que saint Thomas entend par les préliminaires à la foi. Pas plus que Barth, saint Thomas ne se place en dehors du terrain de la révélation et de la foi lorsqu'il envisage la cognoscibilité naturelle. Il n'établit aucune séparation, même provisoire, entre le problème noétique et le problème ontique, comme s'il pouvait traiter le problème de la cognoscibilité de Dieu sans tenir aucun compte de ce

et non sensible (*Sum. th.*, I, 3,1, *ad 3m*). L'analyse barthienne est moins fouillée et moins précise que celle de saint Thomas. Elle use de formules volontairement outrées. Mais les deux doctrines ne se contredisent pas vraiment. La raison majeure des différences constatées est celle que nous avons déjà relevée. Barth pense qu'admettre un ordre nominal ascendant opposé à un ordre réel descendant, c'est nier le primat divin. C'est la pointe de cette phrase : « Bien que d'une manière incompréhensible et cachée pour nous, le Père et le Fils désignent Dieu lui-même, le Créateur qui, en toutes choses, précède la création » (*Dog.*, *ibid.*). Prise absolument, cette assertion ne nie pourtant nullement ce que dit saint Thomas.

228. *Sum. th.*, IIa IIae, 2,1, conc.

229. *Sum. th.*, IIa IIae, 6,1.

230. Cf. *supra*, p. 249.

que Dieu est pour nous. Simplement il témoigne une confiance vraie à la raison, qui ne peut démontrer le contraire du vrai sans se tromper.

Cette confiance est légitimée - nous l'avons dit²³¹ - par le principe : « la grâce ne détruit pas la nature, mais l'achève ». Nous devons y revenir ici et nous demander ce qu'est la nature dont il s'agit. En effet là où saint Thomas voit une unité entre la grâce et la nature, Barth voit une opposition. Ils pourraient avoir raison tous les deux, la nature dont il s'agit n'étant pas la même dans les deux cas.

Pour saint Thomas, la nature d'un être est le fondement et le principe de tout le reste, propriétés et opérations ; elle exprime en particulier le dynamisme spécifique et individuel de chaque substance, car, comme le dit Aristote, toute substance est nature²³². D'où la définition précise du *De ente et essentia* : le terme nature signifie l'essence de la chose en tant qu'elle soutient une relation à son opération, puisque aucun être n'est dépourvu d'une opération propre²³³. Or l'intelligence est, comme la volonté, une faculté naturelle de l'âme²³⁴, et son opération propre est de parvenir à la connaissance de la vérité. Quand donc l'intelligence atteint le vrai, elle le fait en vertu des exigences de sa nature, qui est en elle un principe invariable et nécessaire, car sans sa nature l'intelligence n'est plus elle-même. Ainsi, lorsque saint Thomas dit²³⁵ que la lumière naturelle de la raison permet de connaître quelque chose de Dieu, il se réfère à la raison comme au principe fondamental qui permet à l'esprit de l'homme s'exerçant correctement de découvrir certaines vérités sur Dieu.

Vue d'un point de vue protestant, cette doctrine apparaît à Barth comme une revendication des droits de la raison contre ceux de Dieu ; l'accusation semble d'autant plus fondée que saint Thomas s'inspire visiblement d'Aristote et semble céder à l'influence du naturalisme païen. Vue du dedans, la doctrine thomiste apparaît au contraire « comme l'exaltation d'un Dieu dont l'attribut principal ne serait pas la puissance, mais la Bonté »²³⁶.

231. *ibid.*

232. ARISTOTE, *Met.*, V, c. 4, 1014 b 35 ss. Comm. de S. THOMAS, lect. 5, Ed. Cathala, nn. 808 ss. en particulier 819.

233. *De ente et essentia*, c. 1, Ed. Capelle, p. 18.

234. *Sum. th.*, Ia IIae, 110,4, ad 4m.

235. *De Ver.*, 18, 3, ad Resp.

236. E. GILSON, *Le thomisme*, p. 259.

Dieu n'est pas une puissance qui se réserve l'efficace, mais une Bonté qui ne retient rien pour elle seule et cherche à donner tout ce qu'elle peut communiquer, « et plus haut sera le don, plus haute aussi la marque d'amour dont elle pourra se satisfaire »²³⁷. Notre gloire suprême est d'être ouvriers avec Dieu par la causalité que nous exerçons. Ainsi comprise la théologie naturelle de saint Thomas prend alors son sens vrai. Elle sauvegarde les droits de la créature parce qu'elle y voit le seul moyen de respecter les droits de Dieu. Chaque perfection que nous attribuons à la cause seconde accroît la gloire du Créateur qui est la Cause première, et nous est une occasion de le glorifier. Toute antinomie disparaît, à partir du moment où l'on aperçoit ce principe, entre l'acte humain naturel qui permet de connaître quelque chose de Dieu par voie démonstrative, et l'acte de Dieu se révélant lui-même pour notre salut. Jamais la raison ne tendra trop à sa propre fin, pour reproduire autant qu'il est en son pouvoir, l'image de son modèle divin, car c'est en recherchant sa perfection que tout être tend à ressembler à Dieu²³⁸.

La réflexion de Karl Barth est dominée par une problématique très différente, que lui a imposée la pensée contemporaine. Alors que les docteurs chrétiens du Moyen Age identifiaient Dieu et l'être et étaient unanimes à le faire, même lorsqu'ils concevaient l'être différemment, nous assistons aujourd'hui à une purification de l'idée philosophique de l'être par l'élimination de toute contamination due à l'intrusion de la notion de Dieu dans la métaphysique²³⁹. Depuis Hegel, à travers Nietzsche, et aujourd'hui chez Martin Heidegger, le progrès de la réflexion métaphysique paraît avoir pour condition nécessaire un athéisme foncier ou méthodique. En face de la dé-divinisation de l'être qui a pour condition une a-piété spéculative du philosophe, Barth réagit selon le tempérament spirituel et intellectuel que nous avons constaté. Il ne cherchera pas à réconcilier l'être et Dieu dans la pensée des croyants modernes. Il invitera au contraire les philosophes à aller jusqu'au bout de leur tentative de purification et les croyants à n'avoir aucune confiance en la philosophie. Il n'aperçoit pas ce qu'a de spécifique la démarche de saint Thomas attribuant

237. *ibid.*

238. *Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem. Cont. Gent., III, 21 ; cf. E. GILSON, op. cit., p. 260.*

239. E. GILSON, *L'être et Dieu*, Rev. thom. 62 (1962), pp. 181 et ss. Voir en particulier p. 187.

l'être à Dieu (Dieu est l'*Ipsum esse*, l'Exister pur), ni que cette position est une conséquence du dogme de la création : on ne peut donner que ce que l'on a, et Dieu est tout ce qu'il a ; si donc il donne aux êtres d'exister, c'est qu'il est l'Existant suprême. Pour Barth, saint Thomas pense comme tous les ontologistes, et le Dieu des chrétiens n'est pas l'être des ontologistes, c'est-à-dire l'être en tant qu'il est doué de caractères généraux. Comme il est naturel de penser l'être en général et que le Dieu chrétien n'est pas cet être-là, la « lumière naturelle » de la raison ne pourra jamais rien nous faire découvrir sur Dieu. Il est facile d'en découvrir la cause : l'être des ontologistes est un être abstrait et statique, alors que l'être du vrai Dieu est concret et dynamique. D'où la condamnation portée contre la théologie naturelle qui, parce qu'elle pose un être qui n'est pas Dieu mais une idole, manifeste que l'homme réel « sera toujours en soi et comme tel un être fermé à Dieu »²⁴⁰. Ainsi, l'objet de l'analyse de Barth n'est pas la nature qui en tant que créée par Dieu, peut être considérée comme bonne et douée d'efficace ; c'est la nature déchue, telle que le péché l'a dégradée, la nature aveugle et hostile à l'action divine. L'analyse qui découvre cette nature n'est pas une analyse de structure, faite d'un pur point de vue rationnel et elle ne peut atteindre un principe métaphysique. Elle cherche à saisir la réalité concrète et à caractériser l'existence quotidienne de l'homme. Or on ne peut connaître l'homme « réel »²⁴¹ que lorsque la grâce nous le fait découvrir. « Considérée dans sa réalité, c'est-à-dire telle que la révèle la grâce, l'existence de l'homme montre précisément que cet homme n'est pas en paix mais en lutte avec la grâce... Quand nous voulons bien la voir telle qu'elle est, elle nous apprend que l'homme, non seulement peut s'opposer à la grâce, mais encore qu'il s'y oppose en fait radicalement²⁴². »

Il est certainement possible de se placer au point de vue choisi par Barth, car l'opposition de l'homme pécheur à la grâce est un fait, et on peut très bien concevoir une théologie construite sur l'analyse concrète de l'existence de l'homme considérée à la lumière de la révélation ; sur ce plan, il est parfaitement exact que l'homme, même le chrétien, dont la sanctification n'est jamais

240. *Dog.*, II/1^o, p. 132. T.A. II/1, p. 147.

241. *In Wirklichkeit*. Ibid., T.A. p. 148.

242. *Dog.*, II/1^o, p. 132. T.A. II/1, p. 148.

achevée, « le brave homme d'église protestant »²⁴³, ne témoigne nullement d'une ouverture naturelle à la grâce. Mais on peut se demander s'il est légitime de considérer cette analyse de l'existence concrète comme valable non seulement à son niveau, qui est celui de la simple description, mais comme valable aussi à celui de l'analyse métaphysique. Or c'est ce que Barth semble faire sans le dire. La métaphysique ne l'intéresse pas, mais on peut se demander s'il est possible de s'en passer lorsqu'on veut élever la théologie au rang d'une réflexion méthodique. L'analyse de l'existence concrète risque de prendre la place de la métaphysique délaissée et cela ne va pas sans créer des difficultés au sein de l'entreprise. La comparaison avec saint Thomas en fait apparaître en tout cas une. Le refus systématique de la cognoscibilité naturelle de Dieu rend impossible une fidélité pleine et entière au christocentrisme rigoureux choisi et voulu par Barth. En voici la preuve.

Pour Barth, la connaissance de Dieu à laquelle nous aurions accès par la création est une connaissance dans laquelle la Trinité et en particulier le Christ n'interviennent pas, et c'est la raison pour laquelle il la récuse. Il ne conçoit pas qu'il puisse y avoir une connaissance de Dieu à partir de la création considérée comme l'œuvre du Père, du Fils et du Saint-Esprit. C'est pourquoi il parle d'une « théologie du premier article »²⁴⁴. Or il est impossible d'attribuer une telle théologie à saint Thomas. Pour lui, la création est l'œuvre des trois personnes de Dieu²⁴⁵, et la connaissance que nous obtenons à partir de la création concerne non la personne du Père seul, mais l'essence qui est commune aux trois personnes²⁴⁶. L'influence d'une tradition remontant au Symbole des apôtres, qui ne mentionne la création qu'à propos du Père explique peut-être partiellement l'erreur de Barth. Mais elle ne l'explique pas totalement. Une logique profonde se mani-

243. *ibid.*, p. 133. T.A. p. 149.

244. Cf. *supra*, p. 176. Cf. *Dog.*, II/1*, p. 79. T.A. II/1, p. 87. Cela n'empêche pas Barth de reconnaître que la création est le *proprium* de Dieu le Père et de concevoir Dieu le Père *peculiariter* comme le Créateur. Cf. *Dog.*, I/1**, p. 95. T.A. I/1, p. 418. Une théologie du premier article serait « une conception provisoire des choses, appelée à être dépassée ou sublimée dans le cadre d'une gnose supérieure du Dieu unique » (*Dog.*, I/1**, p. 95. T.A. I/1, p. 417).

245. *Creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati. Sum. th.*, I, 45,6. Cf. *Sent.*, II, in Prol. com. I, 1, 2. *De Pot.*, 9, 5, ad 20m.

246. *Sum. th.*, I, 32,1. Cf. *ibid.*, 39, 7. *Sent.*, I, 3, 1, 4. *Cont. Gent.*, I, 14. *De Ver.*, 10, 13. *De Pot.*, 9, 5. In *Boet. de Trin.*, Prooem. 1, 4.

festé ici ; la propension à négliger l'œuvre du Christ dans la création considérée comme source de la connaissance de Dieu résulte de la volonté d'analyser la nature en partant non pas du fait qu'elle a été créée, mais de la situation présente dans laquelle elle se trouve après la chute. Barth sait bien que les actions extérieures de la Trinité sont indivisibles²⁴⁷, mais il n'en tient pas compte lorsqu'il juge la doctrine traditionnelle de la cognoscibilité naturelle de Dieu. Il lui échappe que saint Thomas, pour nous en tenir à lui, était très sensible à l'unité de l'œuvre de Dieu créant et rachetant le monde. Barth a très bien aperçu cette unité ailleurs mais il n'a pas vu qu'on pouvait aussi aborder sous cet angle la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu. C'est parce qu'il ne conçoit pas que le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit puisse être connu à partir de la création, qui a aussi eu lieu en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit, qu'il accuse la doctrine catholique de briser l'unité divine ; et c'est pour rétablir cette unité qu'il a affirmé une cognoscibilité de Dieu seulement à partir de la révélation. Mais il est permis de penser que la rupture se trouve davantage dans son esprit que dans la doctrine des catholiques, en tout cas en ce qui concerne saint Thomas. Et c'est pour retrouver l'unité de Dieu (mais elle n'avait jamais été perdue !) qu'il rejette toute capacité humaine permettant de former des concepts analogiques en partant des réalités créées.

Ainsi s'explique la divergence la plus grave qui soit apparue entre les deux auteurs étudiés ici.

*

Résumons les résultats obtenus au cours de la comparaison qui vient d'être faite. Les différences entre Karl Barth et saint Thomas ne sont pas exactement celles que pouvait faire croire la lecture des textes de Barth que nous avons analysés.

Nous avons vu dans notre premier paragraphe que Barth n'a pas connu le véritable enseignement de saint Thomas sur l'analogie de l'être. Il lui a attribué les vues du P. Przywara qui avait ouvertement l'ambition de dire autre chose que saint Thomas. En outre, trompé par la conception moderne de l'être, K. Barth n'a pas vraiment compris le sens de l'affirmation analogique de

247. *Dog.*, I/1**, pp. 95-96. T.A. I/1, pp. 417-418.

l'être chez saint Thomas. Chez ce dernier, l'analogie concerne le jugement et non le concept. Mais il est difficile de s'en tenir à cette position. Suarez, et après lui, Quenstedt enseignent une analogie du concept. Aussi quand Karl Barth s'oppose à ce dernier - au nom de la doctrine de la justification par la foi ! - et lui reproche d'attribuer un caractère propre d'analogie à la créature, il retrouve quelque chose de la position thomiste.

Le deuxième paragraphe nous a montré que lorsque Karl Barth reprochait à saint Thomas d'avoir ignoré l'analogie de la foi, il se trompait en ce sens que saint Thomas n'a pas connu le mot mais a pratiqué la chose. Nous l'avons montré d'abord sur le plan théorique, en rappelant la doctrine de la subalternation qui permet de comprendre comment saint Thomas concevait le caractère scientifique de la théologie et l'exercice chrétien de la raison ; ensuite sur le plan pratique en rappelant le traitement qu'il avait fait subir à l'analogie antique. Nous avons vu en outre que dans l'accomplissement de son œuvre de théologien, saint Thomas avait sans cesse repris les termes aristotéliens en les éclairant de la lumière de la foi pour leur faire désigner des réalités que n'avait pu connaître Aristote ; deux exemples de ce travail ont été donnés, l'être et la qualité attribués à la grâce. La réussite de saint Thomas vient de ce qu'il a su faire droit à l'exigence rationnelle d'Aristote lorsqu'il a appliqué le vocabulaire du philosophe à l'univers chrétien. Enfin nous avons constaté que lorsque saint Thomas applique l'adage « l'opération suit la nature de l'être », que Barth refuse, il ne se place pas au-delà de ce que Dieu est parmi nous et pour nous.

Au paragraphe trois, nous avons prouvé que, lorsque Barth nie le pouvoir de la raison naturelle au sujet de la connaissance de Dieu, alors que saint Thomas l'affirme, les deux thèses ne sont pas aussi contradictoires qu'il le paraît de prime abord. Barth et saint Thomas n'ont pas le même problème à résoudre, et c'est ce qui explique en grande partie leur divergence. Pour saint Thomas, il s'agissait de maintenir l'unité et la cohérence de la science théologique. Les affirmations préliminaires à la foi, *praeambula fidei*, ne sont pas des vérités par lesquelles l'homme affirmerait son pouvoir sur Dieu, mais la preuve que lorsque Dieu se révèle, il prend possession de l'homme tout entier, y compris sa raison, et toutes les vérités partielles que l'homme a pu découvrir sans la révélation sont alors vues dans la lumière de la foi, qui leur donne tout leur éclat. Pour Karl Barth, le problème

majeur était de maintenir la primauté divine dans l'ordre de l'être aussi bien que dans celui du connaître, en face de la prétention du sujet connaissant à dominer l'objet connu. Lorsque Barth nie la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu, c'est la prétention manifestée au sein de la philosophie idéaliste qu'il nie.

Il n'en reste pas moins que la théologie barthienne laisse ouverte une question à laquelle le thomisme a donné une réponse valable. Mais le mérite de Barth est d'avoir montré que Dieu échappait à l'emprise de l'homme moderne et d'avoir ainsi ouvert pour les protestants d'aujourd'hui le chemin de la foi traditionnelle.

Enfin, au paragraphe quatre, pour Karl Barth, la révélation de Dieu en Jésus-Christ est la source unique de toute connaissance vraie de Dieu, alors que pour saint Thomas, nous pouvons aussi connaître Dieu à partir de ses œuvres. Karl Barth reproche à la théologie catholique d'admettre une double cognoscibilité de Dieu. Nous avons vu alors que les choses étaient différentes. La division de la cognoscibilité divine chez les catholiques est, en ce qui concerne saint Thomas, plus dans l'esprit de Barth que dans les textes. Pour saint Thomas, en effet, la ligne de l'histoire du salut est continue de la création à la consommation finale. Dieu a créé le monde en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit, comme il s'est révélé en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit. Le reproche de Barth tombe à côté et il nous montre l'incapacité de Barth à concevoir une cognoscibilité naturelle de Dieu à partir de la création en Jésus-Christ.

CHAPITRE V

LA RESSEMBLANCE FONDAMENTALE ENTRE KARL BARTH ET SAINT THOMAS

Le résultat le plus clair de la comparaison à laquelle était consacré le chapitre précédent est que l'opposition entre Karl Barth et saint Thomas n'est pas rigoureuse. Celui-là ne nie pas exactement ce que celui-ci a affirmé. Le fait est particulièrement frappant au sujet de la capacité naturelle de la raison. Les motifs donnés de part, et d'autre - l'unité de l'œuvre divine chez saint Thomas et la primauté de Dieu chez Karl Barth - paraissent avoir un fondement chrétien authentique. Dans ces conditions, une question vient immédiatement à l'esprit : une synthèse est-elle possible ? On ne peut exclure d'emblée qu'il en soit ainsi, puisque les deux théologies, contradictoires dans certaines de leurs thèses maîtresses prises littéralement, ne le sont plus si l'on envisage les points de vue auxquels les auteurs se sont placés. Saint Thomas affirme la capacité naturelle de la raison de telle manière qu'elle ne signifie pas la prétention de l'homme à s'imposer à Dieu ; elle désigne un effet de la bonté de Dieu communiquant ses dons sans réserve à la créature. Or Barth reconnaît que toutes les facultés créées, même la raison, sont déterminées dans l'événement de la connaissance de la Parole de Dieu, par cette Parole qui s'adresse au tout de l'homme (*in ihrer Totalität... bestimmt durch das den ganzen Menschen angehende Wort Gottes*)¹. Mais il s'oppose à la raison dans la mesure où, comme toutes les autres facultés, elle est une possibilité d'autodétermination de l'homme². Or saint Thomas, au moment même où il fait la plus grande confiance à la raison, lui interdit toute autonomie au sens barthien. Jamais la raison n'est pour lui la norme unique ou dernière de la vérité révélée. Lorsqu'une démonstration s'accorde avec les

1. *Dog.*, I/1*, p. 196. T.A. I/1, p. 211. Cf. *supra*, p. 181.

2. Cf. *supra*, p. 169, n. 100.

vérités de la foi, il est probable que la démonstration est correcte - probable seulement, pour réserver le cas d'un raisonnement faux aboutissant à une conclusion vraie. Lorsque la conclusion est inconciliable avec la vérité révélée, la démonstration est irrecevable, et sa foi est pour le théologien qui se sert de la philosophie un moteur puissant qui le pousse à rechercher l'erreur cachée, car on ne peut démontrer le contraire du vrai, alors même qu'il n'est pas toujours possible de démontrer le vrai, lorsqu'il excède la capacité naturelle de la raison. Mais il est en tout cas toujours possible de faire apparaître la fausseté du raisonnement qui croit pouvoir démontrer le contraire du vrai.

La négation de Karl Barth et l'affirmation de saint Thomas concernant le pouvoir naturel de la raison ont donc un contenu différent. Mais nous n'avons ainsi qu'une indication négative au sujet de la possibilité d'une synthèse : celle-ci n'est pas exclue par la divergence la plus importante que nous avons pu constater. Est-il possible de trouver dans les textes analysés une indication positive, dénotant un accord profond et essentiel sur le fait même de l'analogie entre Dieu et le monde ? Cet accord nous paraît exister et porter sur la notion même de Dieu conçue analogiquement dans l'un et l'autre cas, bien que techniquement l'analogie thomiste soit beaucoup plus élaborée et plus précise que l'analogie barthienne. En négligeant de faire subir à l'idéalisme allemand les transformations d'ordre philosophique qui l'auraient rendu utilisable en théologie, Barth s'est privé de l'outil qui lui aurait permis d'aller jusqu'au bout de sa protestation contre l'empire du sujet sur l'objet. Sous la plume d'un penseur tel que lui, l'idéalisme aurait pu prendre conscience de ses propres limites et accepter d'être une description de l'existence du sujet, cette description devant être soigneusement distinguée d'une analyse fondamentale et renonçant à faire dépendre l'être du connaître. Une telle philosophie pourrait à son niveau, qui n'est pas très profond, nous dire des choses intéressantes et compléter la « philosophie pérenne ». Mais lorsqu'elle s'érige en métaphysique, elle ne peut plus rendre au théologien qu'un service d'une qualité douteuse. Il est en effet essentiel à la foi chrétienne de concevoir l'être de Dieu comme indépendant de la connaissance que nous en avons. Barth, qui conçoit en réaliste le rapport de Dieu et du monde, n'a pas eu à son service, l'instrument apte à rendre compte adéquatement de cette relation. Le propre de l'idéalisme est de succomber à une imagination spatiale et de

penser en termes d'espace des notions qui sont en dehors de l'espace et du temps. Cela explique ce que dit Barth de l'analogie et pourquoi tantôt il l'accepte et tantôt la refuse. Il l'accepte parce qu'il sait ne pouvoir s'en passer ; mais telle qu'il la comprend, elle ne convient pas et il mesure à chaque pas son insuffisance ; c'est pourquoi il finit par la nier, tout en l'utilisant parce qu'il ne peut faire autrement. Il vaut la peine d'analyser cette démarche de plus près.

Reprenons la définition qu'il en donne. « ' Analogie ' signifie, par opposition à équivalence et à non-équivalence, à identité et à non-identité : ressemblance, similitude, correspondance et concordance partielles, entre deux ou plusieurs grandeurs différentes. » (*Aehnlichkeit d. h. teilweise und darum die Gleichheit wie die Ungleichheit begrenzende Entsprechung und Uebereinstimmung zwischen zwei oder mehreren verschiedenen Grössen*³.) Pour saint Thomas également, l'analogie tient le milieu entre la prédication univoque, impossible logiquement et ontologiquement, et la prédication équivoque, qui ne permet aucune connaissance vraie⁴ ; elle exprime aussi une ressemblance (*similitudo*). Mais l'expression de Barth contient un mot un peu inquiétant. L'adjectif « partiel » (*teilweise*) n'est pas ici à sa place. Barth n'a pas une notion très claire de l'abstraction sur laquelle repose l'analogie. Il parle des êtres analogues comme s'ils étaient nécessairement des grandeurs matérielles ou mathématiques (*Grössen*), divisibles en plusieurs parties (*teilweise*), de telle façon que l'une au moins des parties de l'un corresponde (*Entsprechung*) et s'accorde (*Uebereinstimmung*) avec une ou plusieurs des parties de l'autre. Le moins que l'on puisse dire de cette manière de parler est qu'elle n'est guère précise. L'imagination spatiale y joue un grand rôle. Saint Thomas est autrement rigoureux quand il définit l'analogie par un rapport⁵, et qu'il explique ce rapport par l'exemple de la santé attribuée au remède parce qu'il la cause. Mais l'interprétation thomiste repose sur une théorie de l'abstraction qui en fait quelque chose de très différent d'une division matérielle⁶. Abstraire, ce n'est pas diviser un tout en ses parties ; le mot désigne l'acte par lequel l'intelligence pénètre dans l'épaisseur de l'être et en dégage un aspect, qui, en tant que séparé

3. *Dog.*, II/1*, p. 228. T.A. II/1, p. 254.

4. Cf. *supra*, pp. 61-63.

5. *Secundum analogiam, idest proportionem. Sum. th.*, I, 13,5.

6. Cf. *supra*, p. 221 et n. 57.

n'existe pas en dehors de l'esprit et ne doit pas être considéré comme une nouvelle chose opposée d'une part à l'être réel et d'autre part à la pensée qui le saisit.

L'erreur sur l'abstraction aurait pu fourvoyer complètement Karl Barth. Elle ne l'a pas fait. Il est à la fois étonnant et remarquable que l'auteur de la *Dogmatique* ne soit pas resté prisonnier de la définition insuffisante qu'il donne, et cela montre qu'il croit à plus qu'il ne dit. Il voit parfaitement que la relation instituée entre Dieu et la créature ne peut être définie quantitativement. C'est la raison pour laquelle il avait rejeté l'analogie d'inégalité et l'analogie de proportionnalité⁷. Et pour finir, il en vient même à renoncer à la définition avancée : « l'insuffisance de la notion d'analogie apparaît d'emblée du fait que, pour essayer de la définir mieux, nous sommes dans l'obligation de la qualifier de 'partielle'. Lorsque, pour décrire le rapport entre deux grandeurs de ce monde qui ne sont ni idéiques, ni non idéiques, nous devons parler de ressemblance, c'est qu'il existe entre elles une correspondance et une concordance partielles ; autrement dit, leur rapport se définit pour ainsi dire algébriquement par un 'plus' et par un 'moins' qui valent pour l'une et l'autre de ces deux grandeurs : leur correspondance et leur concordance portent sur tel point, et non pas sur tel autre. Or - bien que nous ne puissions pas, quant à nous, concevoir les choses d'une autre manière - un tel 'partage' est exclu entre Dieu et nous »⁸. Retenons l'aveu qui nous est fait. Lorsqu'il écrit ces lignes, Barth ne soupçonne pas que l'esprit humain puisse concevoir les choses autrement. Ce n'est pourtant pas ainsi que pensaient la tradition médiévale en général et saint Thomas en particulier. Et on peut s'étonner de cet aveu, car en d'autres circonstances, Barth a su reconnaître le caractère particulier de la solution ancienne. Il en a été instruit par un théologien pour qui il a toujours eu une affection spéciale. Définissant le programme théologique de saint Anselme, Karl Barth écrit : Dieu « est tout autre chose que ce que nous pouvons dire de lui, car seul il est véritable et essentiel ; sa nature est unique et connue de lui seul ; de sorte que toutes les natures connues de nous et dont nous le revêtons pour tâcher de le comprendre, ne sont pas sa nature. Dieu fait éclater tous les syllogismes. Mais de même

7. *Dog.*, II/1*, p. 240. T.A. II/1, p. 269.

8. *Dog.*, II/1*, p. 236. T.A. II/1, p. 264.

que tout ce qui n'est pas Dieu ne serait rien sans Dieu, mais est quelque chose grâce à Dieu et, selon une intensité graduelle (*in stufenweiser Intensität*), une 'certaine imitation de son essence' - de même des assertions qui ne sont adaptées qu'à des objets non identiques à Dieu peuvent cependant, quand elles sont appliquées au Dieu ineffable, être des assertions vraies 'par similitude ou par image' »⁹. Evidemment le langage est barthien, c'est-à-dire volontairement outré, et pour exprimer le caractère transcendant de Dieu par rapport à toutes nos notions, saint Anselme ne dirait pas (en conclusion d'un syllogisme !) ¹⁰ que Dieu fait éclater tous les syllogismes. Il n'empêche que Barth, à la suite d'Anselme, a saisi avec un rare bonheur le caractère propre de la démarche par laquelle nous connaissons Dieu : nos assertions ne sont adaptées qu'à des objets non identiques à Dieu. Quand elles sont appliquées à Dieu, elles peuvent cependant être vraies par quelque ressemblance ou image, et le fondement ontologique de cette analogie est le fait que tout ce qui n'est pas Dieu ne serait rien sans lui et imite son essence d'une certaine manière ¹¹. Mais quand Barth parle ainsi, il interprète saint Anselme et même s'il accorde avec lui, ce n'est pas dans le langage de son illustre devancier qu'il s'exprime techniquement, lorsqu'il aborde pour lui-même le problème de la connaissance de Dieu, et c'est grand dommage. La notion d'analogie à laquelle il renvoie alors est peu précise et peu élaborée. Elle est incapable d'exprimer la relation conçue par Barth lorsqu'il suit saint Anselme et retrouve ainsi une notion assez proche de celle de saint Thomas ¹².

9. K. BARTH, *La preuve de l'existence de Dieu*, pp. 26 s. T.A. *Anselms Beweis...*, p. 23.

10. L'argumentation de Barth est tout à fait typique et mérite d'être analysée. Voici le raisonnement en deux syllogismes par lequel il établit l'insuffisance du syllogisme :

Maj. : la nature de Dieu est unique (différente des natures connues de nous).

Min. : nous revêtons Dieu des seules natures connues de nous.

Conc. : les natures dont nous revêtons Dieu ne sont pas sa nature.

La conclusion : Dieu fait éclater nos syllogismes, suppose le syllogisme complémentaire suivant :

Maj. : le syllogisme permet d'attribuer notre nature à Dieu.

Min. : or les natures dont nous revêtons Dieu ne sont pas sa nature.

Conc. : donc Dieu fait éclater nos syllogismes.

Toute la question est de savoir si la nature est attribuée analogiquement à Dieu et à nous ou si elle est attribuée univoquement. La raideur dont Barth fait preuve tendrait à faire croire que la pente de sa pensée est de concevoir les choses univoquement plutôt qu'analogiquement.

11. *Aliqua imitatio illius essentiae. Monol.*, 31 et 34. *De casu diab.*, 1.

12. Cf. *supra*, pp. 216-220.

Aussi, lorsqu'il rejette l'analogie, ce n'est pas l'analogie comme telle et en général qu'il rejette, mais celle qu'il conçoit et qu'il prend pour l'analogie en général. Il constate son impuissance à désigner la relation entre Dieu et le monde, mais au moment où il la refuse, il note que l'idée même d'analogie ne doit pas être abandonnée¹³. La relation à laquelle il croit ne peut être exprimée convenablement par la notion qui est la sienne. Il pense à une analogie d'un autre ordre, qui respecte le mystère divin ; mais l'outil conceptuel pour la rendre lui a manqué.

Il a essayé de remédier au défaut d'un terme adéquat par d'autres manières de parler. Mais les expressions qu'il a forgées soulignent un aspect particulier de l'analogie entre Dieu et le monde sans en préciser vraiment la notion et c'est pourquoi le lecteur reste le plus souvent sur sa faim. Ainsi, lorsqu'il explique l'expression *analogie de la grâce* en disant qu'elle correspond à « la relation entre Dieu et la créature telle qu'elle est définie d'une manière normative dans l'Écriture » et que « dans l'Écriture, il n'est pas question d'un être commun à Dieu et aux hommes, dont dépendrait finalement leur communion », mais « de la grâce de Dieu »¹⁴, il montre non seulement qu'il ne sait pas en quel sens un saint Thomas pouvait attribuer analogiquement l'être à Dieu et au monde, mais encore qu'il réduit la grâce divine à n'agir que dans un domaine déterminé. Malgré son sens aigu de l'unité de la grâce, il ne voit pas que l'attribution analogique de l'être pourrait reposer sur le fait que Dieu est l'auteur de tout l'être de tous les êtres et que l'analogie ainsi conçue découle de l'acte par lequel la divine Bonté communique quelque chose de son excellence aux êtres qui sont infiniment au-dessous d'elle.

De la même manière, lorsque Karl Barth nie entre les deux natures de Jésus-Christ une analogie de nature, *analogia naturae*, parce qu'il n'existe pas un super-concept, un dénominateur commun, un genre « nature » Dieu et l'homme, il a raison d'exclure le super-concept mais il a tort de croire quel tel est le sens des mots *analogia naturae*. Il montre une fois de plus l'insuffisance de sa notion d'analogie. Quand saint Thomas parle de la nature divine de Jésus-Christ, il ne veut pas dire que le concept de nature permet de concevoir le divin en lui-même. Il exclut même cette possibilité. Il veut dire tout simplement que

13. *ibid.*, p. 203.

14. *ibid.*, p. 202.

ce que nous appelons nature se trouve réalisé en Dieu d'une manière unique et mystérieuse¹⁵.

En outre, lorsque Karl Barth définit l'analogie entre Dieu et le Christ comme une analogie de relation¹⁶ et voit dans cette analogie le modèle de l'analogie de relation qui unit l'homme à Dieu¹⁷, il est difficile de ne pas lui donner raison. Mais pour-quoi faut-il qu'il oppose analogie de l'être et analogie de relation et exclue la première au nom de la seconde, comme si la relation n'était pas une manière d'être ? La raison de cette exclusion se trouve dans son ontologie, dont nous relevons une fois de plus l'insuffisance¹⁸.

La notion d'analogie, mise au point patiemment par un travail de plusieurs siècles, n'est donc parvenue à Barth que sous une forme affadie et rudimentaire. Et pourtant, malgré l'insuffisance de la notion dont il a dû se contenter, nous voyons Karl Barth utiliser comme un maître du Moyen Age l'analogie dans une démarche purement classique. Mais il le fait sans citer l'analogie, parfois même en la niant. Nous en donnerons quelques exemples tout à fait nets.

Le premier se trouve dans le passage où Barth discute la question de savoir si Dieu est une personne et où il affirme la personnalité divine dans un sens très proche de celui qu'autorise l'analogie traditionnelle¹⁹. Dire que la notion de personne est trop faible pour que nous l'adoptions telle quelle pour décrire le caractère absolument essentiel de la nature divine qu'elle entend mettre en évidence²⁰, c'est dire que la notion de personne ne peut être appliquée à Dieu sans qu'on lui fasse subir une transformation par laquelle une notion qui de soi signifie quelque chose d'imparfait (la personne humaine) est transportée en Dieu en qui elle signifie quelque chose de parfait. Lorsqu'on ajoute que Dieu est une personne dans un sens incompréhensible²¹, on s'accorde avec saint Thomas qui nous dit que nous ne pouvons aucunement savoir ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas²². Barth utilise dans le passage que nous venons de citer à la fois

15. *Sum. th.*, I, 13,8 et ad 2m.

16. Cf. *supra*, p. 192.

17. *ibid.*, p. 198.

18. *ibid.*, p. 210.

19. *ibid.*, pp. 159-161.

20. *ibid.*, p. 160, n. 68.

21. *ibid.*, p. 161, n. 69.

22. Cf. *supra*, p. 218, n. 47.

la théologie négative, *via negationis*, et la théologie affirmative, *via eminentiae*. Il emploie la première lorsqu'il affirme que la notion de personne ne peut s'appliquer sans changement à Dieu et la seconde lorsqu'il déclare que cette notion appliquée à Dieu dépasse toutes nos conceptions de la personnalité. Il répudie ces deux voies en principe²³, mais il les pratique en fait, car il lui est impossible de s'en passer. S'il nous dit que seule la révélation l'autorise à parler de la personne de Dieu parce que Dieu se révèle comme une personne, nous ne voyons aucun inconvénient à le lui accorder, mais nous lui demanderons alors quelle différence il y a entre la notion de personne et les notions d'immutabilité, de simplicité, d'unité et toutes celles qu'on pourrait encore citer, car la révélation aussi nous dit, que Dieu est fidèle, qu'il est seul Dieu et ainsi de suite.

L'affirmation que la pleine signification du mot « personne » se trouve seulement en Dieu a une portée générale. Barth reconnaît qu'elle est valable pour tous les termes que nous pouvons attribuer à Dieu. C'est donc constamment que l'exposé utilise l'analogie dans un sens dont à aucun moment la théologie barthienne ne rend vraiment compte. L'analogie d'attribution extrinsèque, qui est la seule qu'il admette en théorie²⁴, n'est pas la seule à laquelle il s'en tienne en fait. Saint Thomas avait reconnu que l'attribution extrinsèque et la désignation de l'image à partir du prototype ne peuvent être premières mais supposent l'analogie de la cause désignée à partir de l'effet²⁵. Barth est amoché, par sa volonté constante de ne pas remonter du monde vers Dieu, à nier la possibilité d'une analogie du troisième type. Il croirait mettre ainsi en danger la primauté divine, parce que son idéalisme lui interdit de concevoir qu'une relation épistémologique ascendante puisse correspondre à une relation ontologique descendante. L'indépendance des deux ordres repose en effet sur l'idée que les relations entre les choses existent avant et en dehors des opérations par lesquelles l'esprit les saisit. Mais bien que Barth ne paraisse même pas le soupçonner, il est impossible d'utiliser l'analogie descendante sans se référer au moins implicitement à une analogie remontant du monde à Dieu. Tous les passages dans lesquels Barth nous dit que Dieu est le seul à être vraiment

23. *ibid.*, pp. 164 et 173.

24. *ibid.*, p. 225.

25. *ibid.*, p. 123.

père²⁶, le seul à être vraiment une personne²⁷, etc., s'appuient sur le sens que les mots « père » ou « personne » et autres, ont pour nous naturellement, en vertu des réalités qu'ils désignent dans le monde. La négation dont Barth fait constamment usage n'aurait pas de sens autrement. Il est d'ailleurs conscient de ce fait, et il le reconnaît sous une forme détournée lorsqu'il rappelle que toutes les représentations et notions qui se rapportent à Dieu sont anthropomorphiques, c'est-à-dire conformes à la nature et au langage humain²⁸. Mais il y mêle l'idée que nous pouvons nous servir de nos mots humains pour désigner Dieu parce que Dieu a déjà usé du langage humain pour parler de lui-même. Le mobile qui pousse Barth à alléguer cette raison est clair : il s'agit de maintenir que la relation entre Dieu et l'homme est toujours descendante, même au plan du langage. Or il est parfaitement exact que Dieu a utilisé des termes humains, des phrases humaines. Il l'a fait pour être compris de nous et il a pu le faire en vertu de la ressemblance du monde qui l'imite. Ontologiquement, la relation est descendante. Mais Barth ne nous convainc pas lorsqu'il nous dit qu'en rapportant nos vocables à Dieu, nous leur restituons leur signification originelle et leur véritable portée. Il confond en effet deux choses, la ressemblance entre Dieu et le monde, qui fonde l'application de nos concepts à la désignation de Dieu, et cette application qui utilise des concepts désignant proprement des réalités d'ici-bas pour les transporter en Dieu. Or la démarche ainsi définie est ascendante. Et quand Barth précise que seul Dieu « parle » et « agit »²⁹, il a parfaitement raison de dire que ce que nous appelons parole et action se trouve réalisé en Dieu d'une manière unique et originelle. Mais il a tort de ne pas vouloir reconnaître que le sens des mots parole et action nous est connu d'abord par ce que ces mots désignent ici-bas, et que l'usage de ces mots pour désigner des aspects de la Réalité divine est possible parce que ce monde imite Dieu. Il le sait pourtant, car il a parfaitement aperçu la ressemblance du monde à Dieu.

Tel est, en effet, le second point qui nous montre que Barth a fait, sans le dire et avec beaucoup de réserves, un usage tout à fait classique de l'analogie. La ressemblance joue un rôle tou-

26. *ibid.*, p. 157.

27. *ibid.*, p. 160.

28. *ibid.*, p. 158.

29. *ibid.*, p. 157.

jours plus considérable dans sa pensée³⁰, ainsi que le montrent les passages du tome III que nous avons analysés en examinant le fondement ontologique de l'analogie³¹. Mais l'idée d'une ressemblance n'était pas absente du tome I. Barth affirmait que dans l'expérience réelle de la Parole de Dieu, il se produit non une divinisation (*Vergottung*) de l'homme, mais une conformation de l'homme à Dieu (*Gottförmigkeit*), c'est-à-dire une adaptation (*ein Angepasstsein*) de l'homme à la Parole de Dieu³². C'est la part de vérité qu'il reconnaît au « point d'accrochage » (*Anknüpfungspunkt*) entre Dieu et l'homme. Mais il précise aussitôt que « la possibilité de croire, telle qu'elle est donnée à l'homme dans la réalité de la foi, ne peut être conçue que comme prêtée par Dieu, et prêtée exclusivement pour être utilisée »³³. Il faut remarquer en passant que cet aspect-là de la vie chrétienne n'a pas été ignoré de saint Thomas qui savait que les choses ne se maintiennent dans l'être que par le principe qui les a fait naître³⁴ et que l'homme a sans cesse besoin du secours divin pour persévérer dans le bien³⁵, en sorte que se maintenir en état de grâce ne consiste pas à ne rien faire pour y rester ni à utiliser de manière autonome un secours accordé une fois pour toutes. Constamment l'homme doit demander dans la prière la grâce divine. Barth n'a pas vu que pour saint Thomas, le verbe *esse*, parce qu'il est un verbe, désigne un acte et non un état. Il a été, là encore, prisonnier d'une ontologie qui ignore le dynamisme de l'être. Ceci dit, il importe d'accorder toute l'attention nécessaire à la distinction mentionnée déjà dans le tome I entre la rectitude et la droite nature. L'image de Dieu en tant que rectitude, c'est-à-dire en tant que possibilité humaine de saisir Dieu, est non seulement « corrompue », mais « anéantie », tandis que la droite nature est ce qui subsiste de l'image de Dieu même chez l'homme pécheur³⁶. Plus tard, Karl Barth a expliqué en quoi consistait cette nature restée droite. Le fait que l'être humain a été créé homme et femme constitue l'image et le reflet du Créateur dans la créature, et il sera le modèle de l'histoire de

30. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, pp. 124-181.

31. Cf. *supra*, pp. 186 et ss.

32. *ibid.*, p. 186.

33. *Dog.*, I/1*, p. 230. T.A. I/1, p. 250.

34. *Sum. th.*, I, 104,1.

35. *Cont. Gent.*, III, 155.

36. Cf. *supra*, p. 199.

l'alliance entre Dieu et l'homme³⁷. La ressemblance de la relation entre le « je » et le « tu » des personnes divines et de la relation entre le « je » et le « tu » humains établit une analogie, que Barth distingue soigneusement d'une égalité : alors que ce rapport existe sur le plan humain au niveau de la différence entre deux individus, ce rapport ne brise pas en Dieu l'unité de l'essence divine³⁸ ; et cela nous vaut une nouvelle définition de l'analogie : l'analogie, dans le cas de l'analogie de relation, ne signifie pas égalité (*Gleichheit*), mais correspondance entre de l'inégal (*Entsprechung des Ungleichen*)³⁹. Il n'est plus question ici d'un partage, d'une division qui permettrait d'établir une correspondance entre les différentes parties d'êtres considérés comme autant de grandeurs⁴⁰, mais d'une correspondance qui fait appel - sans le dire - à l'abstraction classique ; des êtres inégaux sont comparés du point de vue d'une relation qui existe entre deux catégories d'entre eux. L'analyse de la notion de relation a amené Barth à perfectionner celle d'analogie qu'il avait primitivement acceptée, et dont l'insuffisance le gênait. Aussi, alors qu'il éprouvait sans cesse le besoin de la nier au premier sens et de marquer les limites de son emploi ainsi que les réserves à y apporter, ses réticences tombent avec le deuxième sens ; il se borne, parce qu'il est victime d'une ontologie de bas étage, à marquer que cette analogie de relation exclut une analogie de l'être, ce qui est vrai de l'être comme il le conçoit, mais ne l'est pas de l'être pris au sens de saint Thomas⁴¹. Puisqu'une analyse plus précise de la relation entre l'homme et Dieu lui a permis de trouver une définition acceptable de l'analogie, on peut se demander si une réflexion plus poussée sur le sens de la création⁴² ne lui aurait pas fait découvrir le sens véritable de l'analogie de l'être. Il est en tout cas certain qu'il a fait quelques pas sur le chemin de cette découverte, puisque à un moment donné, la polémique contre l'analogie de l'être cesse⁴³.

37. *ibid.*, p. 191.

38. Nous préférons éviter de dire que ce rapport existe au sein « d'un seul et même individu », comme le fait Barth (*Dog.*, III/1, p. 209. T.A. p. 220), parce qu'en français, individu se dit particulièrement des personnes et que la notion de personne a un sens précis en théologie trinitaire.

39. Cf. *supra*, p. 190.

40. *ibid.*, p. 283.

41. *ibid.*, pp. 228 et ss. et 241 et ss.

42. *ibid.*, p. 277.

43. *ibid.*, p. 205.

Le résultat le plus net des constatations qui viennent d'être faites est que Barth conçoit plus de choses qu'il n'en peut dire. Est-il possible de s'avancer davantage et de trouver dans sa théologie des expressions positives en contradiction avec les limitations auxquelles l'a acculé la pauvreté de la philosophie qui l'a influencé au moment même où il s'opposait à elle ? Certainement, et le contraire serait étonnant. Les ressemblances qui nous sont apparues au chapitre précédent, lorsque nous analysons les différences entre les deux doctrines, se peuvent s'expliquer sans un accord profond, implicite, sur quelque chose d'essentiel. Les ressemblances les plus importantes que nous avons relevées sont les suivantes : la conception de la foi est identique chez l'un et chez l'autre⁴⁴ ; Karl Barth accepte cette proposition thomiste : la foi qui instruit l'homme au sujet de Dieu produit en lui une similitude de la sagesse divine⁴⁵ ; enfin Barth voit dans cette phrase la part de vérité que contient l'*analogia entis*. Il est facile alors de voir sur quoi porte l'accord auquel nous faisons allusion ; avec saint Thomas, et avec toute la tradition chrétienne, Barth conçoit analogiquement le rapport qui unit Dieu et le monde ; la ressemblance fondamentale entre le Créateur et la créature est fondée sur le fait que Dieu est l'auteur du monde. Essayons de voir jusqu'où va la convergence.

Rappelons brièvement l'enseignement thomiste⁴⁶. Toutes les analogies qu'emploie saint Thomas sont fondées en dernière analyse sur la ressemblance de la cause et de l'effet. Cela est évident pour les trois premiers types d'analogie que nous avons reconnus. Le premier désigne extrinsèquement la créature par un concept pris de Dieu considéré comme cause exemplaire, efficiente et finale ; le second désigne le monde intrinsèquement par un concept pris de Dieu et envisagé selon les degrés différents de perfection que comportent les différents sujets (désignation de l'image à partir du prototype) ; le troisième applique à Dieu considéré comme cause un concept emprunté au monde considéré comme effet. D'autre part, le quatrième type d'analogie que nous avons découvert, l'analogie de proportionnalité, est fondé sur des ressemblances proportionnelles entre Dieu et le monde, lesquelles s'appuient à leur tour sur la ressemblance de la cause

44. *ibid.*, pp. 9-11.

45. *ibid.*, p. 204.

46. *ibid.*, pp. 134 ss.

et de l'effet. Mis en rapport avec la création, l'adage « tout agent produit son semblable »⁴⁷ signifie deux choses distinctes. D'abord, Dieu créant librement, le monde ressemble à Dieu à la manière dont une œuvre d'art ressemble à l'artiste qui en est l'auteur⁴⁸. Toutefois, parce que l'artiste agit par son intelligence et par sa volonté, au contraire de l'agent naturel qui agit par sa forme propre, l'œuvre ne fait pas connaître la nature de son auteur. La ressemblance sera faible, à cause de la distance qui sépare le Créateur et la créature. Dieu doit être considéré comme une cause équivoque⁴⁹. Saint Thomas respecte par conséquent pleinement le mystère divin. Mais - second enseignement - Dieu est cause parfaite, et il produit un être aussi parfait que possible⁵⁰. Et l'excellence de la créature explique la confiance que fait saint Thomas au pouvoir naturel de la raison.

Or, aussi paradoxal que cela puisse paraître, ces deux lignes de pensée, mystère de Dieu et excellence de la créature, se retrouvent exactement chez Barth dans des passages décisifs où l'analogie n'est pas nommée (il valait peut-être mieux qu'elle ne le fût pas, étant donné la notion qu'il en a !), mais où elle se manifeste sous la forme des deux fonctions fondamentales que nous avons distinguées⁵¹ ; l'une qui est unificatrice, montre que le monde est uni à Dieu par un rapport de ressemblance ; l'autre qui est séparatrice, rappelle que le monde, causé dans son existence même, est à une distance infinie de Dieu. Dieu et le monde n'ont aucune commune mesure, et c'est pourquoi ils sont compossibles.

Nous devons ici faire un bond en avant dans la *Dogmatique* et en venir à un développement fort intéressant du volume III sur le néant⁵². Nous trouvons à l'alinéa 2 du paragraphe 50⁵³ une déclaration tout à fait remarquable, qui précise et éclaire les passages antérieurs que nous avons analysés dans notre chapitre III. Barth veut signaler et écarter « une grave confusion, qui a eu des conséquences énormes dans l'histoire de la théologie ». Il s'agit d'une calomnie de la création très ancienne et

47. *ibid.*, p. 30.

48. *ibid.*, p. 31.

49. *ibid.*

50. *ibid.*, n. 42, p. 31.

51. *ibid.*, p. 138.

52. *Dog.*, III/3**, par. 50. T.A. III/3, paru en 1950.

53. *ibid.*, pp. 8 et ss. T.A. pp. 334 et ss.

très tenace sous toutes sortes de formes, qui considère que la création est mauvaise parce qu'elle a une face d'ombre. Or il n'est pas vrai que ce côté sombre soit identique au néant, c'est-à-dire que le néant, en tant qu'il est résistance et opposition à la volonté du Créateur, appartienne à l'essence de la créature. « La créature n'est pas vaine » (*nichtig*) ; ce qui est vain, le néant (*das Nichtige*) implique une idée de nocivité, de ouïssance, de puissance négative⁵⁴, qui est absente de l'idée de création. « Il y a sans doute non seulement un 'oui' mais aussi un 'non' dans la création : des hauteurs et des profondeurs, des clartés et des obscurités, des progrès et des arrêts, des épanouissements et des limitations. Richesse et pauvreté, beauté et laideur, croissance et décroissance, commencement et fin, valeurs et non-valeurs, y sont monnaie courante. Et il est vrai que l'existence de la créature et de l'homme en particulier comporte des heures claires et des heures sombres, des réussites et des échecs, des rires et des pleurs, des gains et des pertes, qu'à la jeunesse succède la vieillesse et que toute naissance débouche dans la mort, soudaine ou lointaine, mais toujours certaine. Enfin, il est exact que les créatures et les hommes participent très inégalement à toutes ces choses, qui sont réparties selon une justice très étrange ou plutôt très mystérieuse. Mais il est encore plus vrai que la création est bonne précisément parce que toutes choses en elle existent dans cette différenciation et cette contradiction. Loin d'en être rendue vaine, elle loue son Créateur et Seigneur dans tous les aspects de son être : par son côté sombre et négatif, qui la fait voisiner avec le néant, comme par son côté lumineux⁵⁵. » La réalité créée est bonne, même très bonne, « aussi vrai qu'elle ne s'oppose pas mais correspond, au contraire, à l'intention que Dieu a manifestée dans l'abaissement et l'élévation de Jésus-Christ, ainsi que dans la réconciliation du monde avec lui-même accomplie en Jésus-Christ : aussi vrai que Dieu s'est fait en lui le sujet des deux aspects de l'existence créée et qu'en assumant lui-même cette existence, il l'a approuvée tout entière et a résolu en sa propre personne la contradiction qui lui est inhérente »⁵⁶. La créature est parfaite en ce qu'elle a part elle-même à cette contradiction. « Elle démontre par là

54. Cf. note de RYSER, *tr. fr., ibid.*, p. 1.

55. *Dog.*, III/3**, p. 9. T.A. III/3, p. 336.

56. *ibid.*, p. 8. T.A. p. 335.

qu'elle a été créée en Jésus-Christ et en vue de Jésus-Christ, qu'elle est constituée de manière à pouvoir jouer son rôle dans l'alliance divine⁵⁷. »

Ce désir de Barth de remonter le courant contre la calomnie de la création est une note nouvelle de sa théologie qui précise, sans toutefois l'annihiler, celle que faisaient entendre les premiers volumes. Ceux-ci niaient l'unité de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel au nom de l'opposition de l'homme pécheur à la grâce, ce qui rendait très difficile le maintien d'une analogie réelle⁵⁸. Cette unité est affirmée ici au nom d'autre chose : la bonté de la création, qui ne peut être que parfaite, parce qu'elle a été créée en Jésus-Christ et en vue de lui. Dans le passage que nous avons cité tout au long, l'analogie est présente, sans le mot, par ses deux aspects : d'un côté - c'est la fonction unificatrice - le monde ressemble à Dieu, parce qu'ayant pour auteur un Dieu qui est pure bonté, il est lui-même bon ; de l'autre - c'est la fonction séparatrice - le monde est à une distance infinie de Dieu, parce que, ayant été créé, il a une face d'ombre, un côté tourné vers le néant d'où il a été tiré. Dans ces conditions, rien n'empêcherait de dire que le monde est un analogue de Dieu et d'employer l'analogie pour nommer Dieu à partir des perfections que nous découvrons dans le monde.

Est-ce à dire que Barth s'est contredit et que ce nouvel état de sa théologie renverse les développements que nous avons analysés précédemment ? Au contraire, il les confirme, mais en les précisant quant à leur portée. Le reproche fondamental adressé par Barth à la doctrine catholique, et par conséquent aussi au thomisme, est la divinisation de l'homme à laquelle aboutit l'analogie de l'être : la grâce devient nature, l'action de Dieu disparaît pour devenir l'action de l'homme qui possède la grâce ; la réalité extérieure à toute possibilité humaine se transforme en réalité intérieure à celle de l'Eglise, et l'acte personnel de la venue de Dieu se mue en une relation continue⁵⁹. Or ce reproche est mérité dans la mesure où la relation entre Dieu et l'homme reconnue à la lumière naturelle de la raison est comprise non seulement en dehors de Jésus-Christ mais est comprise aussi comme existant nécessairement en dehors de lui. Or c'est ainsi que Barth

57. *ibid.*, p. 9. T.A. p. 335.

58. Cf. *supra*, pp. 172 ss.

59. Cf. *supra*, pp. 201-202, n. 238.

comprend la théologie naturelle. Toutefois, pour le thomisme, c'est en dehors de la foi et de l'Eglise que les philosophes ont pu découvrir quelque chose de vrai sur Dieu ; mais le théologien qui incorpore les vérités divines naturelles à la théologie parce qu'elles sont un moment logique de la foi, sait que la causalité sur laquelle reposent les preuves rationnelles s'est exercée en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit ⁶⁰, alors même que les philosophes qui ont mis au point la démonstration n'en savaient rien, parce qu'ils étaient des païens. Ils n'avaient pas besoin de le savoir pour découvrir celles des perfections divines qui sont visibles dans la création, mais le théologien qui reprend leurs raisonnements sait le caractère limité, incomplet et inachevé de cette connaissance, puisqu'il la rapporte au vrai Dieu. La protestation de Barth est pleinement justifiée dans la mesure où elle s'adresse à une théologie naturelle telle qu'il la conçoit, fermée sur elle-même, totalitaire et refusant de s'ouvrir par en haut à une théologie surnaturelle consciente de l'unité de l'action créatrice et de l'action rédemptrice de Dieu. Nous ne savons pas si une telle théologie a existé dans le catholicisme. Cette manière de penser nous paraît définir davantage les tentatives modernes de ceux qui veulent interpréter la religion dans les limites de la raison, et en particulier les entreprises des théologiens allemands postthégéliens. Mais la théologie naturelle de saint Thomas n'a pas cette signification, et nous savons que l'Aquinat autefois, comme Karl Barth aujourd'hui, a mis en garde l'Eglise contre l'erreur qui consiste à ne reconnaître en Dieu que ce que la raison peut en saisir ⁶¹.

Même s'il ne l'a pas dit, parce qu'un concept adéquat lui a fait défaut, dès les premiers volumes de la *Dogmatique*, Karl Barth a réellement conçu le monde comme un analogue de Dieu ; ainsi s'expliquent les nombreuses convergences de sa doctrine avec celle de saint Thomas. Tel est le résultat le plus important de la comparaison à laquelle nous nous sommes livré. Cette constatation est peut-être paradoxale pour le lecteur de Barth. Elle est pourtant imposée par les textes que nous avons étudiés et elle seule rend compte des traits communs entre les deux auteurs. Rappelons ces traits pour terminer. Leur simple énumé-

60. *ibid.*, p. 277.

61. *ibid.*, p. 259.

ration montre que Barth concevait analogiquement la relation entre Dieu et le monde au moment même où il niait l'analogie.

La conception barthienne de Dieu, comme celle de saint Thomas, se caractérise par le réalisme. Dieu existe avant nous et il ne dépend nullement de la connaissance que nous avons de lui ⁶².

L'attribution analogique de l'être à Dieu au sens où la comprend saint Thomas n'est pas absente de l'œuvre de Barth. Le premier dit : rien n'est antérieur à Dieu, et il interdit pour cette raison que l'on conçoive l'analogie de Dieu et du monde comme un rapport de deux à un troisième ⁶³.

Ni l'un ni l'autre ne comprend l'être de Dieu comme un être neutre et abstrait ⁶⁴. Ce que Dieu a fait et fait reste la source unique de la connaissance que nous avons de lui ⁶⁵.

Il n'existe aucune théorie générale de l'être et de la connaissance englobant la doctrine de la connaissance chrétienne de Dieu ⁶⁶. Celle-ci a un caractère radicalement nouveau ⁶⁷ et transcendant par rapport à toutes nos autres connaissances ⁶⁸. Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu et la révélation est nécessaire au salut ⁶⁹.

Il apparaît ainsi, qu'au moment où Karl Barth croyait s'opposer au catholicisme, sur bien des points il le reproduisait.

62. *ibid.*, p. 209.

63. *ibid.*, pp. 231 et 29.

64. *ibid.*, p. 216.

65. *ibid.*, p. 221.

66. *ibid.*, p. 232.

67. *ibid.*, p. 258.

68. *ibid.*, p. 246.

69. *ibid.*, p. 257.

CONCLUSION

Les réserves que nous avons faites sur la conceptualisation de la théologie barthienne tout au long de nos derniers chapitres ne doivent pas faire illusion. Karl Barth est un maître de la théologie, le plus grand depuis saint Thomas et le seul vrai théologien que les protestants aient jamais eu. Les remarques que nous nous sommes permises visent en lui le philosophe qu'il a été malgré lui.

Nous pensons en effet que bâtie sur le fait fondamental de la connaissance de Dieu par la foi, l'œuvre de Barth reste un monument. Sur ce plan, son accord avec saint Thomas est entier. Leur antagonisme vient des philosophies opposées qu'ils ont utilisées et de l'esprit différent de leur entreprise. Au moment de conclure, il est temps de faire le bilan des résultats obtenus, qui sont loin d'être négligeables.

Nous avons commencé notre enquête par un examen des textes de saint Thomas. Nous les avons empruntés principalement aux œuvres théologiques et non aux œuvres philosophiques, notre propos étant d'envisager l'analogie par rapport au rôle qu'elle joue dans la connaissance de Dieu. Cette lecture nous a amené à constater des ressemblances nombreuses entre ces divers passages, mais aussi des contradictions insurmontables, dont la plus considérable provenait du texte de *De Veritate* qui nie l'analogie de proportion directe entre Dieu et le monde et affirme que seule une analogie de proportionnalité est possible, contrairement à ce qui est dit ailleurs. Saint Thomas ne s'est pas expliqué sur les raisons qui l'ont amené à recourir à un certain moment à la proportionnalité et à y renoncer plus tard. Il ne nous dit pas davantage pourquoi il déclare inacceptable l'analogie de l'un à l'autre, alors qu'il l'admet parfois.

Trois grandes écoles thomistes ont essayé de résoudre ces difficultés. Celle qui eut le plus de crédit est celle de Cajetan. Selon cet auteur, l'analogie qui mérite vraiment son nom est l'analogie de proportionnalité. S'appuyant sur un texte des *Sentences* sou-

vent cité depuis, le cardinal identifie l'analogie d'inégalité à l'analogie selon l'être seulement, l'analogie d'attribution extrinsèque à l'analogie selon le sens et non selon l'être et l'analogie de proportionnalité propre à l'analogie selon le sens et selon l'être. Mais cette solution n'est pas satisfaisante. L'analogie de l'un à l'autre n'est pas une analogie extrinsèque et l'analogie selon le sens et selon l'être ne fait aucunement allusion à la proportionnalité. Nous avons là deux types originaux qui ne rentrent pas dans le système de Cajetan. La seconde interprétation examinée est celle de Sylvestre de Ferrare qui ne nous a pas davantage convaincu. Le commentaire fait intervenir deux modes d'analogie qui ne sont pas ceux dont parle saint Thomas. L'auteur ne s'affranchit pas suffisamment de l'influence de Cajetan, dont il aperçoit la faiblesse sur ce point, mais auquel il n'ose pas s'opposer ouvertement. Aussi sa pensée n'est-elle pas toujours nette. La troisième solution est celle de Suarez, qui critique sévèrement l'analogie de proportionnalité et soutient que pour saint Thomas l'analogie exprimant vraiment le rapport entre Dieu et le monde est l'analogie d'attribution, qui peut être extrinsèque ou intrinsèque. Cette manière de voir n'est pas très respectueuse des textes selon lesquels seule la proportionnalité permet d'expliquer le rapport entre le monde et Dieu. Aucune de ces interprétations n'est donc fidèle entièrement à la pensée de saint Thomas.

A la suite de plusieurs auteurs modernes, de Lyttkens en particulier, nous avons alors distingué trois types d'analogie directe. Le premier désigne extrinsèquement la créature par un concept pris de Dieu, cause exemplaire, efficiente et finale. Dans le deuxième, le concept est également pris de Dieu, mais il est envisagé selon les degrés différents que comportent les différents sujets. Dans le troisième, le concept est emprunté à la création en tant qu'elle est un effet de Dieu. Deux cas peuvent se présenter. Ou bien le concept est employé dans le sens qu'il possède lorsqu'il s'applique à la créature, et il ne peut rien nous dire de Dieu. Ou bien, il est pris dans un sens différent et il faut faire abstraction du mode signification pour ne retenir que la chose signifiée. Le concept perd alors de sa clarté et tente d'exprimer au sujet de Dieu quelque chose qui le dépasse. A ces trois modes fondamentaux s'ajoute l'analogie de proportionnalité, fondée sur des ressemblances proportionnelles, qui reposent à leur tour sur la ressemblance de la cause et de l'effet. Saint Thomas a compris ce type de deux manières ; l'une, assez proche d'Aristote,

concerne les relations entre le sujet et l'objet de la connaissance ; la seconde, inspirée du néo-platonisme, désigne Dieu par un concept analogue emprunté à la création.

L'exposé de la doctrine barthienne de l'analogie a commencé aussi par un rappel historique. Nous avons indiqué les grandes étapes de l'évolution de Karl Barth. La doctrine catholique a exercé une influence négative décisive sur la conception de l'analogie, et le moment que nous choisissons pour notre comparaison est celui où Karl Barth s'oppose catégoriquement à l'analogie de l'être, à laquelle il substitue l'analogie de la foi. Pour lui, l'analogie doit être une notion strictement théologique ; aucune philosophie ne peut la fournir. Après avoir démontré la nécessité de recourir à cette notion, il la définit comme une ressemblance, une concordance et une correspondance partielles entre plusieurs grandeurs. Nous plaçant d'abord au niveau du langage, nous avons vu Karl Barth définir sa position par rapport à Queenstedt et n'accepter en théologie qu'une analogie d'attribution extrinsèque. Celle-ci étant admise, l'emploi de nos mots pour désigner Dieu est justifié en trois temps. D'abord, nous n'avons pas le pouvoir d'étendre notre langage à Dieu. Ensuite, Dieu seul donne un contenu concret à nos paroles humaines. Enfin, même lorsque nos paroles reçoivent de Dieu leur contenu, nous ne pouvons parler de lui que d'une manière indirecte et voilée. Au niveau de la connaissance, le principal problème épistémologique que soulève l'analogie est celui de la possibilité de former des concepts analogiques au sujet de Dieu. Ce problème revêt, lui aussi, trois aspects principaux. En premier lieu, la raison naturelle n'a pas la capacité de produire des concepts analogues de Dieu. En second lieu, la révélation est la seule source qui permet à l'homme de disposer de concepts analogues de Dieu. En dernier lieu, les concepts analogues de Dieu que l'homme peut avoir à partir de la création sont voilés et mystérieux ; ils n'ont aucune évidence. Pour résoudre le problème du fondement ontologique de l'analogie chez Barth, nous avons rappelé l'exégèse que fait cet auteur du texte de la Genèse (Gen. 1,26-27). L'image de Dieu consiste dans le fait que l'être humain a été créé homme et femme. Nous avons rappelé ensuite les trois grandes analogies qui existent entre Jésus-Christ et Dieu d'une part et entre Jésus-Christ et l'homme d'autre part. La première, entre Jésus-Christ et Dieu, repose sur le fait que Jésus-Christ est l'image de Dieu. La seconde, entre l'humanité de Jésus-Christ et sa divinité, vient

de ce que l'humanité de Jésus-Christ est l'image de sa divinité. La troisième, entre l'humanité en général et l'humanité du Christ, est due à la ressemblance entre l'humanité en général et l'humanité du Christ. Le rapprochement de l'exégèse du texte de la Genèse et de ces trois analogies fait apparaître la solution que donne Barth au problème du fondement ontologique de l'analogie. Cette solution repose sur les deux principes suivants : premièrement, par nature l'homme n'est pas image de Dieu. Même si l'on peut parler d'une droite nature en l'homme, cette nature n'a aucune rectitude, même d'une façon purement potentielle. Deuxièmement, l'analogie entre l'homme et Dieu établie par la grâce n'est pas une analogie de l'être, mais une analogie de la foi, qui est une analogie de relation. Seule cette notion est fidèle à l'enseignement biblique, parce qu'elle respecte la démarche gracieuse de Dieu qui s'abaisse jusqu'à nous.

La comparaison entre les deux doctrines analysées jusqu'ici séparément a relevé tout d'abord la différence de l'univers mental des deux auteurs considérés. Alors que saint Thomas parle la langue précise de la philosophie d'Aristote, Barth utilise les concepts forgés par l'idéalisme allemand. L'un et l'autre est influencé par l'épistémologie que traduit la philosophie qu'il utilise. Mais tandis que saint Thomas en est très conscient, Barth paraît ne pas l'être. Cette divergence philosophique permet d'y voir un peu plus clair dans la polémique anticatholique de Barth, au sujet de laquelle nous nous sommes posé quatre questions.

Nous nous sommes demandé d'abord si l'analogie de l'être est bien une doctrine thomiste. Remontant aux sources d'information de Karl Barth, nous avons vu que celui-ci n'a pas connu le véritable enseignement de saint Thomas sur ce sujet et lui a attribué les vues du P. Przywara. Mais celui-ci avait ouvertement l'intention de faire autre chose que de répéter simplement ce que saint Thomas avait dit. Son propos était d'opérer une synthèse entre le scotisme et le thomisme ainsi qu'entre la pensée médiévale et la pensée moderne, ce qui est sans doute une gageure. En outre, Karl Barth, influencé par une optique post-kantienne, n'a pas vraiment compris le sens de l'être ni celui de l'attribution analogique de l'être chez saint Thomas. Pour ce dernier, en effet, l'analogie se situe au niveau du jugement et non à celui du concept. L'originalité de cette solution n'a pas été toujours aperçue par les thomistes eux-mêmes. Suarez, par exemple, a enseigné une analogie du concept. Il a influencé même les protestants,

Quenstedt en particulier, à qui Karl Barth reproche d'attribuer à la créature un caractère propre d'analogie. En s'opposant au luthérien du passé, le théologien réformé d'aujourd'hui retrouve un aspect de la vérité affirmée par le docteur du Moyen Age.

La seconde question que nous nous sommes posée est de savoir si l'analogie de la foi au sens que lui donne Barth a été en fait ignorée de saint Thomas autant qu'on nous le dit. Celui-ci n'a pas connu le mot, mais il a pratiqué la chose. Nous avons montré sur trois points particuliers que la doctrine de Söhhngen, acceptée dans ses grandes lignes par Karl Barth, était fidèle à l'enseignement thomiste. Le rappel de la théorie de la subalternation et du traitement que saint Thomas avait fait subir à la notion philosophique de l'analogie nous a montré qu'en théorie et en pratique, l'Aquinat a subordonné l'analogie de l'être à une analogie de la foi. Nous avons vu ensuite qu'il a imposé un sens nouveau aux concepts aristotéliens qu'il a utilisés pour désigner des réalités proprement chrétiennes. Deux exemples en ont été fournis : l'être et la qualité ont été attribués à la grâce dans un sens spécifique. Enfin, nous avons vu que lorsque Söhhngen dit à Barth : l'adage : « l'opération suit la nature de l'être », que vous refusez, est valable dans l'ordre de l'être et non dans celui de la connaissance, dont la démarche est inverse, il peut se réclamer légitimement de saint Thomas.

La troisième question concernait les préoccupations différentes auxquelles répondent d'un côté la doctrine thomiste des vérités préliminaires et de l'autre la négation barthienne de toute théologie naturelle. Le problème est posé par la nécessité où se trouve le théologien de se servir de notions philosophiques pour expliquer le message chrétien, et de respecter en même temps le caractère unique et transcendant de la révélation. Saint Thomas est soucieux surtout de maintenir l'unité de la vérité et la cohérence de la théologie. La vérité qui est une peut être à la fois révélée par Dieu et dans une certaine mesure découverte par la raison, parce que toute vérité vient du Saint-Esprit. Les vérités divines naturelles, qui sont les vérités sur Dieu aperçues par la lumière naturelle de la raison, n'ont d'autre effet que de rendre intelligible autant que faire se peut la vérité acceptée par la foi. Elles ne permettent en aucun cas à l'homme d'affirmer un quelconque pouvoir sur Dieu ; elles prouvent au contraire que lorsque Dieu se révèle, il prend possession de l'homme tout entier. Ces vérités prennent toute leur signification lorsqu'elles sont vues

dans la lumière de la foi. Le souci de Barth est autre. Il s'agit pour lui de maintenir le primat et l'indépendance de Dieu en face de la prétention idéaliste du sujet à dominer l'objet. Pour le théologien de Bâle, dès qu'on admet la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, on admet par là-même un pouvoir du sujet sur l'objet, ce qui est impossible quand l'objet connu est Dieu lui-même. C'est pourquoi il refuse d'admettre la connaissance naturelle. Mais il aboutit malheureusement à une impasse. Les principes gnoséologiques admis par Barth pour démontrer l'incompréhensibilité de Dieu, montrent que le théologien doit tenir pour vraies certaines vérités philosophiques.

La quatrième et dernière question soulevée par la comparaison des deux doctrines concernait la rupture produite dans l'être de Dieu par la reconnaissance de deux sources de la cognoscibilité divine. Nous avons vu d'abord que pour saint Thomas, le seul plan sur lequel une connaissance naturelle de Dieu est correctement envisagée est celui de la connaissance du vrai Dieu, et nous l'avons prouvé par l'Écriture à laquelle saint Thomas se réfère et par les textes où il démontre la nécessité de la révélation pour la connaissance des vérités divines accessibles à la raison. Nous avons vu ensuite que la doctrine des deux sources respecte l'unicité de la révélation en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit. Pour saint Thomas, comme pour Karl Barth, c'est la révélation de Dieu qui impose la notion d'analogie acceptable en théologie. Ni l'un ni l'autre ne se place en fait en dehors du terrain de la révélation et de la foi, même lorsque saint Thomas accepte la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu. La nature à laquelle pense saint Thomas est le principe métaphysique des opérations de l'être. Celle dont parle Karl Barth est la nature telle qu'elle se manifeste concrètement depuis la chute dans son opposition à la grâce. Les positions sont différentes, elles ne sont pas contradictoires et une synthèse pourrait être réalisée.

La comparaison ainsi conduite a montré que les rapports entre les deux doctrines sont plus complexes que ne le soupçonnait Karl Barth. Sur de nombreux points, on constate même un accord. Il en est ainsi parce que l'un et l'autre des deux théologiens étudiés conçoit Dieu analogiquement. L'analogie thomiste, techniquement mieux élaborée, est plus précise que celle de Barth, à qui une notion exacte de l'abstraction a fait défaut. Mais Barth croit et pense plus qu'il ne peut dire, ainsi que le montre l'usage

qu'il fait de certains concepts pour désigner Dieu ; sans la nommer, il applique alors l'analogie d'une manière tout à fait classique. Une définition plus récente de cette notion permet même d'affirmer que la négation de la possibilité de la théologie naturelle chez Barth porte sur une forme aberrante de celle-ci et non sur la forme traditionnelle qu'elle a revêtue dans le catholicisme.

Quoi qu'il en soit, un accord profond et essentiel autorise à dire que pour le théologien protestant comme pour le docteur catholique, Dieu existe au-dessus de nous et ne dépend nullement de la connaissance que nous avons de lui. Il n'existe pas d'être en général antérieur à Dieu et au monde, auquel le monde et Dieu participeraient ensemble. La connaissance chrétienne de Dieu est au-delà des possibilités humaines et il n'y a pas de théorie générale de l'être et de la connaissance englobant la doctrine de la connaissance réelle de Dieu telle qu'elle nous est révélée. Celle-ci est spéciale et transcende toutes nos autres connaissances.

Telle est la démarche que nous avons suivie et telles sont les conclusions auxquelles nous avons abouti. Quelles conséquences en découle-t-il ?

La première qui vient à l'esprit est que catholicisme et protestantisme, dans la mesure où ils sont représentés respectivement par saint Thomas et Karl Barth, sont moins éloignés l'un de l'autre qu'on pouvait le penser. L'opposition entre l'analogie de l'être et l'analogie de la foi ne peut caractériser l'opposition confessionnelle, puisque saint Thomas a pratiqué une analogie de la foi, et que Karl Barth a fait un usage de l'analogie qui sous-entend une analogie de l'être. De plus, le désaccord sur la nature ne crée pas entre les deux confessions un conflit insurmontable. La nature dont parlent les protestants est la nature déchue, alors que la nature des catholiques est un principe métaphysique.

Mais l'enseignement le plus important qui découle de notre comparaison porte sur l'utilisation de la philosophie en théologie. Saint Thomas, en acceptant et en purifiant l'exigence rationnelle de l'aristotélisme a donné un exemple définitif de ce que devait être l'attitude du théologien incorporant à son œuvre les raisonnements et les notions des philosophes. Il mène chaque philosophie à sa perfection propre, en la purifiant de tout ce qui est incompatible avec la foi. Grâce à ces deux principes, la distinction de la raison et de la foi d'une part, et la nécessité de leur accord

de l'autre, il a fixé la tâche de toute théologie chrétienne en dialogue avec la pensée de son époque. De là sa réussite, qui bien antérieure à la Réforme, est un bien commun aux catholiques et aux protestants.

Le succès de Barth à cet égard est moins complet, mais il est réel pourtant. Barth n'a pas voulu reconnaître sa place à la philosophie comme telle au sein de la théologie, et il a été victime pour cette raison de celle contre laquelle il voulait défendre le primat divin. Pour avoir méconnu la portée philosophique des problèmes théologiques, il a été amené d'abord à se méprendre sur le sens qu'avait l'être pour saint Thomas ; il s'est trompé sur l'analogie de l'être et il n'a pas saisi la portée de la théologie naturelle thomiste. Pourtant il serait injuste de s'en tenir à ce catalogue des erreurs de Barth. Peut-être, s'il y a quelque quarante ans, les catholiques avaient su présenter un saint Thomas « évangélique », Barth y aurait vu plus clair. Mais peut-être aussi à ce moment-là les catholiques eux-mêmes avaient-ils besoin de s'entendre poser certaines questions, par Barth précisément, pour reprendre conscience de quelques aspects fondamentaux de leur propre doctrine. Son mépris pour l'ordre philosophique a eu pour Barth un autre inconvénient. Prisonnier d'une ontologie de mince valeur, il s'est trouvé pris dans des difficultés dont la moindre n'est pas de n'avoir pu maintenir sa rigueur intransigeante jusqu'au bout.

Dans ces conditions, il est très remarquable que Barth ait su faire entendre au monde moderne le message chrétien en retrouvant des constantes profondes de ce message. Sa théologie est la protestation la plus énergique contre tous les modernismes anthropocentriques et contre toutes les idées de Dieu proposées par les philosophies hégéliennes, évolutionnistes et semblables. Il a rappelé que Dieu est vraiment le Seigneur, Celui dont nous avons besoin et que nous ne pouvons posséder entièrement. Sa réponse au polythéisme contemporain qui peuple notre ciel philosophique d'idoles qui ont nom Absolu, Je, Sujet, etc., est pleinement valable et efficace : le vrai Dieu est celui qui se manifeste lui-même en se révélant. Jamais l'homme n'aurait pu rejoindre Dieu, si Dieu n'était descendu jusqu'à nous. En s'opposant de cette manière catégorique à la pensée moderne qui place Dieu dans la dépendance de l'homme, Barth a rendu un service précieux dont les catholiques eux-mêmes ont profité. Il a atteint

sur le problème qui était posé à l'Eglise d'aujourd'hui une position pure qui ne peut être dépassée et qui reste exemplaire.

Il reste à effacer certaines disgrâces de sa théologie. L'insuffisance de sa notion d'analogie en était une. La comparaison avec saint Thomas s'est révélée une méthode féconde, puisque non seulement elle nous a permis de rendre justice au catholicisme mieux que Barth lui-même ne l'avait fait sur ce point, mais elle nous a aussi mis en possession d'une notion précise, tout à fait apte à exprimer ce que Barth voulait dire.

Granges-près-Marnand, décembre 1968.

APPENDICE

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES MODES DE L'ANALOGIE THOMISTE

I) ANALOGIES FONDÉES DIRECTEMENT SUR LA RESSEMBLANCE DE LA CAUSE ET DE L'EFFET

A) Analogies selon une voie descendante

1) Analogie d'attribution extrinsèque :

De div. Nom., II iv, 176-177. Les choses sont dites bonnes par participation de la bonté divine.

S'oppose à l'analogie où la ressemblance intrinsèque est niée.

De Ver., 1, 4. Les choses sont appelées vraies extrinsèquement à partir de la vérité contenue dans un intellect.

Ex. : l'attribution de la santé.

De Ver., 21, 4 *ad 2m*. La création est appelée bonne à partir de la bonté divine, *causa denominationis*.

S'oppose à l'analogie où le rapport est *ratio denominationis*.

2) Analogie de l'image désignée à partir du prototype (*secundum intentionem et secundum esse*).

I Sent., Prolog. 1, 2 *ad 2m*. Analogie par imitation entre Dieu et le monde.

S'oppose à l'analogie selon l'antérieur-postérieur à l'intérieur d'un *tertium quid* (= *secundum intentionem tantum*).

I Sent., 19, 5, 2, *ad 1m*. Analogie *secundum intentionem et secundum esse*.

S'oppose à a) l'analogie *secundum esse tantum*.

b) l'analogie *secundum intentionem tantum* (= analogie selon l'antérieur-postérieur à l'intérieur d'un *tertium quid*).

I Sent., 35, 1, 4. *Cont. Gent.*, I, 32. Le monde est une image imparfaite de Dieu.

Cont. Gent., III, 97. La forme est une ressemblance à Dieu incorporée dans la chose.

B) *Analogie selon une voie ascendante :*
l'analogie de la cause désignée à partir de l'effet
(analogia unius ad alterum)

Boet. de Trin., 1, 2, ad 3m. Analogie caractérisée par une *proportio* dans un *ordo*.

S'oppose à l'analogie caractérisée par une *proportio* dans un genre.
IV Sent., 49, 2, 1 ad 6m. (2^e solution) Notre intellect est dans un rapport indéfini (*proportio* au sens large) avec Dieu. *Ex.* : la matière et la forme.

S'oppose à l'analogie selon un rapport défini (*proportio* au sens étroit).

De Ver., 23, 7, ad 9m. (1^{re} solution) L'homme peut conformer sa volonté à celle de Dieu parce qu'il y a entre eux une *proportio* indéterminée. *Ex.* : le prince et le pilote.

S'oppose à l'analogie selon un rapport défini (*comprehendens certam mensuram*).

De Pot., 7, 7. Les noms attribués à Dieu ne sont ni univoques ni équivoques, mais analogues. L'analogie est celle où une chose se rapporte à une autre.

S'oppose à l'analogie de deux (ou plus) à un troisième.
 Même doctrine dans *Cont. Gent.*, I, 34 et *Sum. th.*, I, 13,5.

II) ANALOGIE FONDÉE INDIRECTEMENT
 SUR LA RESSEMBLANCE DE LA CAUSE ET DE L'EFFET

Analogie de proportionnalité

A) *Usage aristotélicien*

IV Sent., 49, 2, 1 ad 6m. (1^{re} solution) L'intellect humain peut connaître Dieu parce qu'il y a entre eux une proportionnalité.

S'oppose à l'analogie selon une proportion.

De Ver., 2, 3 ad 4m. Dieu peut connaître la création parce qu'il y a entre le sujet et l'objet une proportionnalité.

S'oppose à l'analogie selon une proportion.

De Ver., 23, 7, ad 9m. (2^e solution) L'homme est tenu de conformer sa volonté à celle de Dieu parce qu'il y a entre le fini et l'infini une proportionnalité.

S'oppose à l'analogie selon un rapport direct.

Remarques

1. Ce type caractérise les relations entre le sujet et l'objet de la connaissance.

2. L'analogie selon une proportion est chaque fois refusée pour la même raison : l'infini ne dépasse pas le fini d'une quantité déterminée.

B) Usage néo-platonicien

De Ver., 2, 11 (texte unique). La science peut être affirmée analogiquement de Dieu et de l'homme selon une proportionnalité.

S'oppose à l'analogie *unius ad alterum* qui implique un rapport défini entre les termes. L'*ad 6m* exclut en outre une analogie *duorum ad alterum* ou *ad tertium*.

Remarque

Ce type concerne la désignation de Dieu au moyen d'un concept analogue emprunté à la création.

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES

A) ŒUVRES D'ARISTOTE

- ARISTOTELIS *Categoriae et liber de interpretatione*. Ed. L. Minio-Paluello. (Oxford Classical Texts.) Oxford, 1966 (4^e éd.).
- ARISTOTELIS *Topica et sophistici elenchi*. Ed. W.D. Ross. (Oxford Classical Texts.) Oxford, 1963 (2^e éd.).
- ARISTOTELIS *De anima*. Ed. W.D. Ross. (Oxford Classical Texts.) Oxford, 1963 (3^e éd.).
- ARISTOTELIS *Metaphysica*. Ed. W. Jaeger. (Oxford Classical Texts.) Oxford, 1963 (3^e éd.).
- ARISTOTE, *Physique*. (« Les Belles Lettres ») Texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, t. I, 1952 (2^e éd.) ; t. II, 1961 (3^e éd.).
- ARISTOTE, *Les parties des animaux*. (« Les Belles Lettres ») Texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, 1956.
- ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle*. (« Les Belles Lettres ») Texte établi et traduit par René Mugnier, Paris, 1953.
- ARISTOTE, *De l'âme*. (« Les Belles Lettres ») Texte établi par A. Jan-none. Traduction et notes d'E. Barbotin, Paris, 1966.
- ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*. (« Les Belles Lettres ») Texte établi et traduit par Ch. Mugler, Paris, 1966.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1959.
- ARISTOTE, *L'Ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier O.P. et J.-Y. Jolif, O.P. Louvain et Paris, t. I, *Introduction et traduction*, 1958. t. II, *Commentaire*, 2 vol., 1959.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. (Oxford Classical Texts.) Oxford, 1894.
- ARISTOTLE, *Prior and Posterior Analytics*, edited and translated by John Warrington, London, 1964.
- ARISTOTLE, *Metaphysics*, edited and translated by John Warrington ; introduction by sir David Ross, London, 1956.

B) ŒUVRES DE PLATON

- PLATO, *Opera*, Ed. J. Burnet, 5 vol., Oxford, 1903-1915.
- PLATON, *Œuvres complètes*, (La Pléiade). Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, t. I et II, Paris, 1950.

C) ŒUVRES DE SAINT THOMAS et de ses commentateurs

- DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI *tomus 1-17*. (Cum) *Tahula aurea Petri de Bergomo*. T. 1-17 (in 14 vol.). Venetiis, 1593-1594.
- S. THOMAE AQUINATIS *De ente et essentia*. Texte avec traduction et notes par Catherine Capelle, O.P., Paris, 1956 (2^e éd.).
- S. THOMAE AQUINATIS *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*. Turin, 1950.
- S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae*. Vol. I. *De veritate*. Turin, 1964 (10^e éd.).
- S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae*. Vol. II. *De potentia. De anima*, etc. Turin, 1953 (9^e éd.).
- S. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*. Texte de l'édition léonine. Introduction d'A. Gauthier. Paris. T. I, trad. de R. Bernier et M. Corvez, 1961. T. II, chap. I-XLVIII, trad. de M. Corvez; chap. XLIX-CI, trad. de L.J. Moreau, 1954. T. III, trad. de M.J. Gerlaud, 1951. T. IV, trad. de R. Bernier et de F. Kerouanton, 1957.
- S. THOMAE AQUINATIS *In librum Boetii de Trinitate et de Hebdomadibus expositio*, dans *Opuscula theologica*, t. II, *De re spirituali*. Turin, 1954.
- S. THOMAE AQUINATIS *Summa theologica*, t. I à VI, Turin, 1930.
- S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Dieu*, trad. fr. par A.D. Sertillanges, O.P., Paris, Rome, Tournai. T. I, 1947 (4^e éd.). T. II, 1956 (3^e éd.). T. III, 1947 (3^e éd.).
- S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La pensée humaine*, trad. fr. par J. Wébert, O.P. Paris, Tournai, Rome, 1963.
- S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La grâce*, trad. fr. par Ch.-V. Héris, O.P. Paris, Tournai, Rome, 1961.
- S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La foi*, trad. fr. par R. Bernard, O.P. Paris, Tournai, Rome, 1963 (2^e éd.).
- S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. T. I et II, Paris, 1929, publiés par le P. Mandonnet. T. III, Paris, 1933 et IV, Paris, 1947, publiés par le P. Moos.
- S. THOMAE AQUINATIS *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. Ed. A. M. Pirotta, O.P., Turin, 1934.
- S. THOMAE AQUINATIS *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Turin, 1964.
- THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta philosophica*. 3. *De nominum analogia*. Ed. P. N. Zammit. Rome, 1934.
- SYLVESTRE DE FERRARE, *Commentaria Ferrariensis in 1 Contra Gentiles*, cap. 34. Edition léonine des œuvres complètes de saint Thomas, t. XIII, Rome, 1918, pp. 104-109.
- SUAREZ Fr. *Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*. Moguntiae, 1614. T. I et II.

D) AUTRES TEXTES

- S. AUGUSTIN, *Œuvres. De utilitate credendi*, texte, traduction et notes par J. Pegon, S.J. Paris, 1951.
- S. AUGUSTIN, *Œuvres. Enchiridion*, texte, traduction et notes par J. Rivière. Paris, 1947.
- AVERROES, Commentaires sur la Métaphysique d'Aristote dans : ARISTOTELIS, *Opera*, t. VIII. *Metaphysicorum libri XIII cum Averrois cordubensis in eosdem commentariis, et epitome*. Venetiis apud Juntas, 1562.
- MIGNE (J.P.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Paris, 1857-1912.
- MIGNE (J.P.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Paris, 1844-1864.

E) ŒUVRES DE KARL BARTH

1) Die kirchliche Dogmatik

- I/1. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. Zollikon-Zürich, 1944, 4^e éd.
- I/2. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. Zollikon-Zürich, 1939, 2^e éd.
- II/1. *Die Lehre von Gott. Die Erkenntnis Gottes. Die Wirklichkeit Gottes*. Zollikon-Zürich, 1940.
- III/1. *Die Lehre von der Schöpfung. Das Werk der Schöpfung*. Zollikon-Zürich, 1957, 3^e éd.
- III/2. *Die Lehre von der Schöpfung. Das Geschöpf*. Zollikon-Zürich, 1948.
- III/3. *Die Lehre von der Schöpfung. Der Schöpfer und sein Geschöpf*. Zollikon-Zürich, 1950.
- IV/1. *Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich, 1960.

Nous citons dans le texte la traduction française de Ryser parue à Genève dès 1953. Les tomes de l'édition allemande sont partagés en fascicules indiqués par des astérisques. Ainsi, l'indication II/1** renvoie au second fascicule du premier tome du deuxième volume.

2) Autres ouvrages

Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes. München, 1931.

Une traduction française due à Jean Carrère a paru sous ce titre : *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*. Neuchâtel et Paris, 1958.

Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. (Gifford Lectures.) Zollikon-Zürich, 1938.

W. Lepp et Ch. Brüttsch ont traduit cet ouvrage en français avec ce titre : *Connaître Dieu et le servir*. (L'actualité protestante.) Neuchâtel et Paris, 1945.

II. AUTEURS

- BALTHASAR (HANS URS VON), *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Cologne et Olten, 1951.
- BARTH (TIM.) O.F.M., *Zur Geschichte der Analogie*. Franziskanische Studien; 37 (1955); pp. 86 et ss.
- BIETENHARD (HANS), *Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden? Eine Erwägung zu Röm. I*. Theol. Zeitschr. 12 (1956), pp. 275-288.
- BLANCHE (F.A.) O.P., *Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de saint Thomas d'Aquin*. Revue des sciences phil. et théol. 10 (1921), pp. 52-59.
La notion d'analogie dans la philosophie de saint Thomas. Ibid., pp. 169-193.
- BOUILLARD (Henri), *Karl Barth. T. I, Genèse et évolution de la théologie dialectique. T. II, 2 vol., Parole de Dieu et existence humaine*. Paris, 1957.
- BREHIER (Emile), *Histoire de la philosophie, t. I, L'Antiquité et le Moyen Age. T. II, La philosophie moderne*. Paris; 1929-1941.
- BRUNNER (Emil), *Der neue Barth. Bemerkungen zu Karl Barths Lehre von Menschen*. Zeitschr. für Theol. u. Kirche, 48 (1951), pp. 89-100.
- Bulletin thomiste*. Organe de la Société thomiste. Le Saulchoir, 1924 et ss.
- CHENU (M.-D.), O.P., *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris, 1957, 3^e éd.
- DE CORTE (Marcel), *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*. Paris, 1934.
- DENZINGER (H.), *Enchiridion symbolorum*. Fribourg-en-Brisgau, 1957, 31^e éd.
- DESCOQS (P. Pedro), *Institutiones metaphysicae generalis. Eléments d'ontologie. T. I*. Paris, 1925.
- GARDEIL (H.O.) O.P., *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris. T. I, *Introduction. Logique*. 1958; 3^e éd. T. II, *Cosmologie*, 1954, 2^e éd. T. III, *Psychologie*, 1954, 2^e éd. T. IV, *Métaphysique*, 1953, 2^e éd.
- GARRIGOU-LAGRANGE (R.), *Dieu : son existence et sa nature*, Paris, 1928, 5^e éd.
- GEIGER (L.B.) O.P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas*; Bibliothèque thomiste, XXIII, Paris, 1942.
 Recension de l'ouvrage de LYTTKENS, *The analogy...* (cf. infra) dans *Bulletin thomiste*, IX (1954-1956); pp. 416-423.
- GILSON (Etienne), *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, 1943, 2^e éd.
L'esprit de la philosophie médiévale (Gifford Lectures), Paris, 1944, 2^e éd.
- La philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*. Paris, 1944, 2^e éd. revue et augmentée.

Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris, 1948, 5^e éd.

Le philosophe et la théologie. Paris, 1960.

L'être et Dieu. Rev. thom., 62 (1962), pp. 181-202 et 398-416.

GRAHAM (Francis Alred) O.S.B., *A catholic interpretation of religion.* Blackfriars, Londres, oct. 1935, pp. 746 et ss. (Cf. note 24, p. 213).

GRENET (P.), *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon.* Paris, 1948.

JOLIVET (Régis), *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours.* Paris, 1929.

JUENGL (Eberhard), *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths.* Evang. Theol. 22 (1962), pp. 535-557.

KÜNG (Hans), *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique.* Traduit de l'allemand par H. Rochais et Dom J. Evrard. Paris, 1965.

LABOURDETTE (M.M.) O.P., *La vie théologique selon saint Thomas.* Rev. thom., 58 (1958), pp. 597-622 et 60 (1960), pp. 364-380.

LACKMANN (Max), *Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Röm. 1, 18-23, 2, 14-16 und Acta 14, 15-17; 17, 22-29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie.* Stuttgart, 1952.

LALANDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Paris, 1947, 5^e éd.

LYTTKENS (Hampus), *The analogy between God and the world. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino.* Uppsala, 1952.

MANSER (G.M.), *Das Wesen des Thomismus.* Fribourg (Suisse), 1949, 3^e éd.

MARITAIN (J.), *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir.* Paris, 1947, 4^e éd.

McINERNEY (Ralph M.), *The logic of analogy. An interpretation of St Thomas.* La Haye, 1961.

MEHL (Roger), *La condition du philosophe chrétien.* Neuchâtel et Paris, 1947.

MONDIN (Battista) S. X., *La dottrina dell'analogia in K. Barth.* Divus Thomas, 62 (1959), pp. 168-182.

The principle of analogy in protestant and catholic theology. La Haye, 1963.

MONTAGNES (Bernard) O.P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin.* Louvain et Paris, 1963.

PANNENBERG (Wolfhart), *Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar.* Theol. Literaturzeit., 87 (1953), pp. 17-24.

PENIDO (Maurillo T.L.), *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique.* Paris, 1931.

PHILIPPE (Marie-Dominique) O.P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Freib. Zeitschr. für Phil. und Theol. 10 (1963), n. 4, pp. 445-455.

PÖHLMANN (Horst Georg), *Analoga entis oder analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*. Gottingue, 1965.

PRZYWARA (Erich) S.J., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*. Munich et Berlin, 1926.

Ce petit livre a été inséré dans le tome II du *Handbuch der Philosophie* de A. Bäuml et M. Schroeter, Munich et Berlin, 1927-1934. Il a été traduit en anglais sous le titre :

Polarity, a German catholic's interpretation of religion, trad. par A.C. Bouquet, D.D., Londres, 1935.

RILLIET (Jean), *Le système de Karl Barth à la lumière de la Kirchliche Dogmatik III/1*. Rev. de théol. et de phil., 35 (1947), pp. 36-48.

RIVERSO (Emmanuele), *La teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema*. Naples, 1955.

SYNAVE (P.), *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas*, in *Mélanges Mandonnet*, t. I, pp. 327-371. Paris, 1930.

VACANT (Jean-Michel-Alfred), *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I et II. Paris et Lyon, 1895.

VISCHER (Wilhelm), *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*. T. I, *Das Gesetz*. Zollikon-Zürich, 1934.

WHITE (Victor) O.P., *Dieu l'inconnu*. Trad. de l'anglais par Marie Tadié. Tournai et Paris, 1958.

TABLE DES TEXTES DE SAINT THOMAS

(Les chiffres renvoient aux pages.)

<i>In Boet. de Hebd.</i>		
Lect. II, n° 24		34
III, n° 44		33
<i>In Boet. de Trin.</i>		
Prooem., q. 1, 2, 3		27
	ad 3m	28 s., 135
q. 1, 2		263
3		263
4		131, 277
q. 2, 2		229
3		238, 248, 249, 258
3, 5 et ad 5m		246
Lect. II, q. 1 (5), 3		221
4		263
q. 2 (6), 3		263
<i>In Dion. de div. Nom.</i>		
c. II, lect. 4		35, 36, 134
c. IX, lect. 4		240
<i>Phys.</i>		
I, lect. 15		22
III, lect. 5		234
<i>Met.</i>		
IV, lect. 1		77
V, 5		274
9		234, 235
IX, 5		23
7		242
8		242
X, 12		82
XI, 3		77
<i>Eth. Nic.</i>		
I, lect. 7		83
<i>De Anima</i>		
III, lect. 9		35, 123, 215

In IV lib. Sent.

I, Prol. 1, 2, ad 2m	37, 98, 102, 117, 120, 135, 315
3, 1, 4	277
8, 1, 1, ad 4m	122
2	40, 113
19, 5, 2, ad 1m	38 s., 40, 73 s., 79, 81, 83, 89, 94, 115, 118, 135, 315
22, 1, 2 et ad 1m	121
ad 2m	40
35, 1, 4	39, 40, 64, 118, 135, 217, 315
II, Prol. 1	257, 277
12, 1, 1, ad 1m	82
III, 24, 1, 3	258
IV, 49, 2, 1 ad 2m	41 s.
ad 6m	43 ss., 53, 83, 132, 136, 316

Sum. theol.

I, 1, 1	124, 248, 256, 257, 258
2	230
5	232, 246
8 ad 2m	249 s.
2, 1 ad 1m	250
2	123, 263
ad 1m	238
3, 1 ad 3m	273
4	219, 239
ad 2m	222
5	29, 91, 231
1	24
8	219
ad 1m	113
4, 2	30
3	31, 86
I, 4, 3 ad 3 m	219
5, 5	22
6, 4	111, 113, 117, 122
8, 3	132
9, 2	23
12, 2	237
4	132
11	35, 123
12	220
13	11
13, Prooem.	66
2	66, 70, 86, 127
ad 2m	121
3	67, 88, 121
4	67, 268
5	68, 69, 70, 72, 98, 102, 123, 126, 129, 130, 135, 217, 283

	ad 1m	217
	ad 3m	70
	6	71, 72, 86, 87, 96, 98, 102, 121, 128, 129
	ad 3m	127
	7	29
	8	287
	ad 2m	287
	10	71, 72, 98, 128
	ad 4 m	13, 217
	11	238, 239
	14, 1	27
	5	247
	6	119
	16, 6	83, 94, 111, 217
	18, 3	239
	19, 9	31, 85
	29, 2 ad 3m	23
	32, 1	277
	39, 7	277
	44, 1	219
	2	68
	45, 6	277
	8 ad 2m	31, 85
I,	47, 2	66
	50, 2 ad 3m	23
	66, 2 ad 2m	82
	79, 3	216
	10,3	242
	84, 1	132
	4	35, 123
	7 ad 2m	35
	85, 1	35
	88, 2 ad 4 m	82
	93, 5	131
	104, 1	290
I-II,	1, 3	31, 85
	49, 2	234
	110, 1	233
	2 ad 3m	235
	3, 3	234
	4 ad 4m	274
II-II,	1, 1	9, 271
	2	10, 132, 229, 272
	ad 2m	272
	5	259
	ad 3m	259, 267
	2, 1	273
	3	258
	4	256, 257, 266

5 ad 2m	259
10 ad 1m	259
6, 1	273
<i>Contra Gentiles</i>	
I, 2	248
3	211, 247
4	256, 257
5	257, 258, 259, 260
8	131
12	263
14	277
16	23
17 à 28	63
I, 22	24, 62
23	36
25	231
29	30, 31, 61, 219
30	60, 121, 218
31	61, 86, 268
32	61, 62, 63, 96, 135, 219
33	30, 64
34	64, 65, 72, 82, 90, 91, 95, 102, 127, 128, 130, 135, 217, 237
II, 2	204
4	241
15	13, 217
16	30
23	30
30	31
45	31
46	31
78	242
III, 20	30
21	275
97	65-66, 120, 134
118	258, 268
151	258
155	290
IV, 26	131
<i>Contra errores Graec.</i>	
I, 30	271
<i>De princ. nat. (éd. Mandonnet)</i>	
p. 8	29
p. 11	76
<i>De ente et essentia</i>	
c. 1	274
4 (R.-G.), 5 (Cap.)	35

Quaest. quodlib.

IV, 9, 3

248

De Ver.

1, 1	113, 211
2	121, 211
4	46, 106, 108, 111, 113, 114, 134
7	123
8	247
2, 3, 4	47
ad 4 m	47, 132
ad 16m	118
ad 18m	118
11	48, 49, 72, 82, 83, 88, 91, 128, 131, 132, 133, 137
6	50
ad 4m	48
ad 6m	50, 72, 96, 98 s., 128
8, 1	45
10, 3	131
7	131
13	277
14, 8 ad 3m	270
ad 9m	271
10	256, 257, 258
16, 4	111
18, 3	274
21, 4	50 s., 106, 109, 110, 111, 134
4, 2	51, 110
ad 2m	51, 82, 109, 111, 112, 217
ad 7m	118
23, 7	53
7, 9	52
ad 9m	52 s., 83, 88, 128, 136
27, 2	234
2, 7	234
ad 7m	235

De pot.

1, 1	240
3, 5	219
3, 6	30
8 ad 3m	235
15	30
16 ad 5m	31, 86
17 ad 6m	30
7, 1 ad 8m	32, 86
2 ad 1m	222
ad 4m	218
ad 8m	30

3	231
5	54, 86
5, 2	54
8-	55, 125
ad 2m	54, 121
ad 8m	56, 121, 126
ad 14m	56
6	56
7	57, 58, 59, 64, 72, 84, 102, 128, 130, 135, 231
10 ad 9m	30
9, 5 et ad 2m	277
<i>Quaest. disp. de anima</i>	
4	216
<i>In Epist. ad Rom.</i>	
cap. I, lect. 6	219
cap. XII, lect. 2	226

TABLE DES TEXTES DE KARL BARTH

DOGMATIQUE

DOGMATIQUE			95-96	278	
			131	143	
I/1*	p. xii	11, 13, 140	I/2*	51	239
	5	9		133-134	142
	32	212	I/2***	274	209
	39	202	II/1*	4	167
	47	161		5	14, 266
	51	162		14	184
	109	147		15	184, 185
	112	147		19	178
	115-116	166		19-20	178
	130-131	148		60	239
	134	159		62-63	177
	139	183		64	167, 179
	143	182		64-65	179
	146	183		65	170, 180
	147	183		68	177, 178
	151	14		70	167
	153	182		71	209
	156	166, 181		72	253
	159-161	164-165		74	173
	162	165		74-75	173
	163	156		75	173, 174
	163-164	185		75-56	173, 174
	164	185		76	174
	165	185		76-77	173, 174
	171	166		77	174, 175
	188	169		77-78	173
	191	182		78	12, 13, 172, 175
	196	169, 281		78-79	176, 260-262
	197	169, 245		79	176, 277
	201	183		80	177, 242
	220-229	10		80-81	213
	222	11		81	16, 17, 18
	230	290		82	202, 203
	230-231	186		82-83	203
	231	143, 199, 204		83	203
	232	201, 202, 204, 212		84	269
	233	199		90	172
	234	178		98	263
	236	15, 142, 204		114	265
	261	12		117-118	264
I/1**	23	239		120	263, 264
	95	277		132	276

	133	277		207	188
	179 ss.	143		208	188
	180	180		208-209	149
	181	181		209	189, 190, 291
	184	164		210	190, 191
	186	164		211	191
	187	168		390	168
	188	168, 170, 254	III/2*	123	171
	188-189	170		131	171
	189	170		153	201
	215	161, 111		154	201
	216	162, 163		217	171
	225	158		233-234	193
	226	166, 177, 180		234	193
	227	144, 166		235	193
	227-228	145		236	192, 195
	228	145, 146, 283		236-237	193-194
	229	146, 147		237	194, 195
	230-232	157		238 ss.	149
	230	156		240	195
	231	156		241	196
	232	15, 16, 156, 272, 273		242	197
	233	16, 156		245	197
	234	15, 156		245-246	197
	236	153, 154, 284		250-263	197
	239	95		263	198
	240	150, 151, 154, 155, 284		264	198
	241-242	152		296	171, 201
	241	155		347	171, 201
	242	152, 212	III/2**	350	149, 198, 199, 200
	243	152		23	201
	245	13, 149, 202, 212		24	171
II/1**	7	239	III/3*	211	171
	8	239		51	149
	9	158, 240	III/3**	100	149, 195
	11	158		1 ss.	293
	36	159, 160		8 ss.	293
	37	160		8	294
	37-38	160		9	294, 295
	39	159	IV/1*	87-90	233
	44	160		<i>Römerbrief</i>	140
	51-52	253		<i>Connaître Dieu et le servir</i>	
	57	231		60	161
	75	268		<i>La preuve de l'existence de Dieu</i>	
III/1	11	172			143
	199	191		26 ss.	284
	204 ss.	187		32	149
	206	187		68	168

AUTEURS CITÉS

- Ambroise, 187, 247
 Ammonius, 94
 Anselme de Cantorbéry, 140, 168, 284, 285
 Archytas, 24
 Aristote, 19, 22, 23, 24, 25, 27, 30, 35, 39, 40, 49, 52, 57, 58, 62, 66, 67, 68, 70, 74, 76, 79, 80, 82, 85, 89, 95, 123, 127, 158, 208, 215, 216, 221, 226, 232, 234, 234, 235, 239, 240, 243, 244, 245, 250, 251, 256, 274, 279, 300, 302
 Athanase, 187
 Augustin, 11, 131, 187, 215, 236, 256
 Averroès, 39, 52, 74, 75, 81, 245
 Avicenne, 68, 222

 Balthasar (H.-U. von), 149, 205, 208, 241, 290
 Balthasar (P.M.), 100
 Baudoux (B.), 232
 Biedermann (A. E.), 159, 187
 Bietenhard (H.), 266
 Blanche (A.), 100
 Boèce, 33, 51, 62, 235, 245
 Bonaventure, 130
 Bonhoeffer (D.), 188
 Bouillard (H.), 14, 139, 174, 217, 218
 Braun (J.), 158
 Brunner (E.), 187, 201

 Cajetan, 21, 52, 73-90, 94, 96, 99, 100, 101, 106, 110, 111, 116, 118, 122, 124, 135, 217, 299, 300
 Calvin, 11
 Chenu (M.-D.), 229, 230, 232, 246, 249

 Clément d'Alexandrie, 246, 247
 Copernic, 210

 De Corte (M.), 251
 Delitzsch (F.), 187
 Denys (Pseudo-Aréopagite), 34, 54, 60, 131, 240, 245
 Denzinger (H.), 214, 257, 263
 Descartes (R.), 35, 168
 Duns Scot, 100, 102, 210, 214, 218

 Eschyle, 52

 Fehr (J.), 213
 Feuerbach (L.), 209
 Feuling (D.), 213
 Fichte (J.-G.), 208
 Fonseca, 101

 Gardeil (H.-D.), 62, 234, 235
 Garrigou-Lagrange (R.), 81
 Gauthier (A.), 248
 Geiger (L.-B.), 33, 34, 63, 114, 116, 207, 221
 Gilson (E.), 23, 35, 46, 62, 68, 76, 89, s. 208, 210, 217, 218, 219, 222, 232, 235, 240, 245, 248, 250, 274, 275
 Grabmann, 46
 Graham (F.), 213, 214, 215
 Gunkel (H.), 187

 Heidegger (M.), 275
 Hegel (G.-W.-F.), 19, 187, 208, 209, 215, 275
 Herrmann (W.), 139, 209

 Jaspers (K.), 170
 Jolivet (R.), 100, 102, 105, 242
 Justin, 246

- Kant (E.), 19, 168, 208, 210, 215, 241, 244
 Kohlbrügge (H. F.), 189
 Küng (H.), 233, 262

 Labourdette (M.-M.), 270, 271
 Lackmann (M.), 263, 264
 Lalande (A.), 34
 Le Blond (J. M.), 245
 Leeuwen (A. van), 100, 127
 Lessing (G. E.), 209
 Lipsius (R.-A.), 187
 Littré (E.), 34
 Lüdemann (H.), 159
 Luther (M.), 185
 Lyttkens (H.), 21, 24, 30, 31, 44, 45, 49, 51, 53, 64, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 100, 102, 103, 104, 111, 115, 116, 117, 121, 122, 127, 128, 130, 132, 133, 223, 300

 Maimonide, 56, 57, 256
 Mandonnet, 46
 Manser (G. M.), 81
 Maritain (J.), 81, 216
 McNerny (M.), 77, 93
 Mondin (B.), 39, 51, 59, 82, 84, 143, 148, 149, 153
 Montagnes (B.), 25, 26, 58

 Nietzsche (F.), 197, 275

 Occam (Guillaume d'), 100
 Overbeck (F.), 208-209

 Penido (M. T.-L.), 14, 81
 Platon, 24, 52, 68, 113, 158, 168, 235, 239, 245
 Plotin, 168
 Pöhlmann (H. G.), 149

 Porphyre, 62
 Przywara (E.), 13, 142, 214, 215, 278, 302

 Quenstedt (A.), 149, 150, 151, 152, 153, 155, 223, 224, 279, 301, 303

 Ramirez (J.), 81
 Rilliet (J.), 209
 Rivero (E.), 169

 Schelling (F. W.), 208
 Schleiermacher (Fr. E. D.), 139, 208, 209
 Schmaus (M.), 131
 Seeberg (R.), 187
 Sertillanges (A. D.), 27, 29, 69, 70
 Simplicius, 95
 Söhngen (G.), 16, 17, 18, 205, 226, 227, 232, 236, 237, 303
 Spinoza, 153
 Steenberghen (van), 46
 Strauss (D. F.), 159, 209
 Suarez (F.), 21, 73, 100-105, 118, 129, 130, 210, 217, 223, 224, 279, 300, 302
 Sylvestre de Ferrare, 21, 73, 90-100, 101, 129, 300
 Synave (P.), 256

 Tatién, 245
 Tertullien, 245
 Torrance (T. F.), 10
 Tricot, (J.), 57
 Troeltsch (E.), 187

 Vacant (J.-M. A.), 12, 13
 Viscber (W.), 188

 White (V.), 204
 Wolf (C.), 210
 Wolfson (H. A.), 58

TABLE DES MATIÈRES

Chap. I. INTRODUCTION	9
1. LE PROBLÈME	9
2. MÉTHODE ET PLAN	18
Chap. II. SAINT THOMAS ET L'ANALOGIE	21
1. LES TEXTES	26
a) Les Commentaires théologiques, 27.	
b) Les Questions disputées, 46.	
c) Les deux Sommes, 59.	
2. LES INTERPRÉTATIONS CLASSIQUES DE L'ANALOGIE THOMISTE	73
a) L'interprétation de Cajetan, 73.	
b) L'interprétation de Sylvestre de Ferrare, 90.	
c) L'interprétation de Suarez, 100.	
3. LES TYPES FONDAMENTAUX DE L'ANALOGIE THOMISTE	106
A) Les types d'analogie directement fondés sur la ressemblance de la cause et de l'effet	107
a) L'analogie d'attribution extrinsèque, 108.	
b) L'analogie de l'image désignée à partir du prototype (secundum intentionem et secundum esse), 116.	
c) L'analogie de la cause désignée à partir de l'effet (analogie unius ad alterum), 122.	
B) L'analogie fondée indirectement sur la ressemblance de la cause et de l'effet (analogie de proportionnalité)	130
Conclusion. L'unité de l'analogie thomiste	134
Chap. III. KARL BARTH ET L'ANALOGIE	139
1. L'ÉVOLUTION DE KARL BARTH	139
2. L'ANALOGIE BARTHIEUNE	142

A) L'analogie et le problème du langage	148
B) L'analogie et le problème de la connaissance	166
C) Le fondement ontologique de l'analogie	186
1. L'analogie entre Dieu et le Christ, 191.	
2. L'analogie entre l'humanité et la divinité du Christ, 192.	
3. L'analogie entre l'humanité en général et l'humanité du Christ, 195.	
 Chap. IV. COMPARAISON ENTRE LA DOCTRINE THOMISTE ET LA DOCTRINE BARTHIEENNE DE L'ANALOGIE	207
1. LE PROBLÈME DE L'ANALOGIA ENTIS	212
2. LE PROBLÈME DE L'ANALOGIA FIDEI	225
3. LE PROBLÈME DES PRÉLIMINAIRES A LA FOI	238
4. LE PROBLÈME DES DEUX SOURCES	255
 Chap. V. LA RESSEMBLANCE FONDAMENTALE ENTRE KARL BARTH ET SAINT THOMAS	281
 CONCLUSION	299
 APPENDICE. TABLEAU RÉCAPITULATIF DES MODES DE L'ANALOGIE THOMISTE	309
 BIBLIOGRAPHIE	313
 TABLE DES TEXTES DE SAINT THOMAS	319
 TABLE DES TEXTES DE KARL BARTH	325
 TABLE DES AUTEURS CITÉS	327

Imprimé en France

Imp. St-Paul, Bar-le-Duc. Dép.lég., 1^{er} trim. 1969, N° éd.: 5.858. N° imp.: 1-69-516