

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	29 (1979)
Heft:	1
Artikel:	Théologie analogique et théologie dialectique : pour G. Ebeling, à l'occasion de son 65e anniversaire
Autor:	Kraege, Jean-Denis
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381130

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

THÉOLOGIE ANALOGIQUE ET THÉOLOGIE DIALECTIQUE

JEAN-DENIS KRAEGE

Pour G. Ebeling, à l'occasion de son 65^e anniversaire

Depuis bien des années l'observateur attentif de la situation théologique en pays de langue tant française qu'allemande s'aperçoit du déperissement de la réflexion proprement systématique et doctrinale au profit des sciences bibliques, de l'éthique, des sciences humaines mises en relation avec la théologie... La systématique est devenue l'apanage d'une caste de spécialistes trop souvent sans emprise sur le peuple de Dieu ni même en relation avec lui. Admettons certes que la réflexion doctrinale coûte trop d'efforts à l'homme d'aujourd'hui et qu'il préfère se rabattre sur des slogans dont on peut changer sans trop de mauvaise conscience en fonction des modes. Il y a pourtant aussi des raisons objectives qui font que l'on se détourne actuellement de la réflexion systématique en théologie. La principale nous semble résider dans la démesure des ouvrages de dogmatique qui, couvrant des rayons entiers de bibliothèque pour dire la foi chrétienne, désespèrent à juste titre plus d'un étudiant ou pasteur avant même qu'il se mette au travail. Cette démesure, qui semble un argument bien formel et anodin en faveur de cette méfiance à l'égard de la dogmatique, est toutefois révélatrice d'une conception globale de la théologie et de sa tâche. Si l'on a besoin de plusieurs milliers de pages pour dire la foi chrétienne, c'est que l'on a une conception «englobante» du travail dogmatique. Comme l'a montré G. Ebeling, la foi devient alors «un sac servant essentiellement à contenir des objets déterminés. Si elle contient les objets de foi prescrits par le christianisme, alors, à ce titre, elle est foi chrétienne. Si elle les contient totalement et dans leur intégrité, alors elle est foi chrétienne orthodoxe, conforme au canon de la foi. (...) La question de son essence s'exprime alors mieux de la façon suivante: quel est l'ensemble des choses auxquelles il nous faut croire?»¹.

On peut pourtant concevoir le travail théologique d'un autre point de vue: on ne cherche plus à tout dire en un système parfait (ou qui du moins tend à la perfection), mais on tente de partir de l'individu aux prises avec

¹ G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München–Hamburg 1967³, p. 17; trad. Paris 1970, p. 21.

Dieu et le monde pour qualifier tel aspect de son existence dans sa relation au monde, à Dieu, à autrui, à elle-même. Dès lors les grosses sommes ne s'imposent plus; on peut se limiter à une série d'articles et d'ouvrages de dimension abordable qui s'attachent à une question existentielle ou à un problème théologique précis². On construit ainsi une marguerite dont les pétales, indépendants les uns des autres, mais qualifiés par une même structure, sont tous liés à un même centre: l'essence ou le fondement de la foi chrétienne. Ce que, dans cet article, nous nous proposons de mettre en évidence n'est autre que la structure de ces pétales confrontée à la structure logique qui régit généralement les systèmes théologiques englobants.

Cette seconde manière, systématique mais non totalisante, de faire de la théologie nous semble seule à même de répondre au besoin ressenti par la théologie systématique actuelle de retrouver le contact avec le peuple de l'Eglise. En offrant des réflexions limitées dont la structure interne peut sans exagération être appliquée à d'autres domaines du réel, à d'autres lieux théologiques ou à d'autres questions existentielles, ce type de dogmatique redonne aux chrétiens qui désirent penser aujourd'hui leur foi une arme simple et maniable sans qu'ils soient effrayés par les sommes à ingurgiter avant de pouvoir commencer — le peut-on alors jamais? — à réfléchir leur foi. La manière de travailler d'un Luther et aujourd'hui d'un Ebeling nous semble offrir un excellent exemple de cette théologie qui garde alors tout son caractère «pratique»³.

I. LA DISTINCTION CHEZ M. LUTHER ET G. EBELING

Chez ces deux théologiens, la structure fondamentale de la réflexion dogmatique est constituée par la *distinction* (*Unterscheidung*). Dans son «Introduction à une doctrine théologique du langage»⁴, G. Ebeling, lorsqu'il caractérise «les critères d'une doctrine théologique du langage», montre que l'un des critères du discours théologique réside dans la distinction entre la loi et l'évangile⁵. La théologie a en effet pour objet l'évangile: un discours qui contredit et est mis en question par les discours mondains parce qu'il annonce la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ. L'évangile

² Exemples: R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1948; trad. Neuchâtel 1959. R. SCHAEFER, *Der evangelische Glaube*, Tübingen 1973. F. GOGARTEN, *Verhältnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1958; trad. Paris 1970. G. EBELING, *op. cit.*

³ Cf. notre article «La théologie est-elle une science?», dans *RThPh*, 3^e série, 26 (1976), p. 42.

⁴ G. EBELING, *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971. En français, on se référera à l'ouvrage de R. MARLÉ, *Parler de Dieu aujourd'hui*, Paris 1975, p. 185 s.

⁵ *id.* p. 247 s.

ne peut toutefois être coupé de ces discours mondains sous peine de devenir « langage de la non-foi »⁶. Il y a donc toujours une *polarité* à maintenir au sein du langage théologique, polarité qui seule évite l'isolement de l'évangile à l'égard de l'expérience mondaine — ce qui ferait de lui une « pseudo-loi » — et empêche l'élévation de l'expérience mondaine au rang d'évangile — ce qui en ferait un « pseudo-évangile ». L'évangile doit donc *dialoguer* sans compromis ni rupture avec les expériences mondaines: il permet au chrétien de vivre de la liberté critique à l'égard du règne du monde et empêche ainsi la loi d'outrepasser ses compétences, mais simultanément il permet à l'individu de vivre de la liberté nécessaire à l'accomplissement de la loi, étant admis au préalable que le chrétien est *simul justus et peccator*, qu'il vit à la fois sous l'évangile et sous la loi.

Cette distinction qu'Ebeling donne ici pour fondamentale à tout discours théologique bien constitué se retrouve dans toute sa production théologique. Elle prend naturellement des aspects fort divers en vertu de ses lieux d'application, mais assure aussi l'unité de son œuvre qui, au premier abord, pourrait sembler constituée d'un amalgame de nombreux écrits disparates et par là même pourrait paraître aussi déroutante que les sommes théologiques en plusieurs tomes. Ebeling ne prétend toutefois nullement avoir inventé avec la distinction une nouvelle logique théologique. S'il l'applique, c'est en fidèle disciple de M. Luther⁷ qui découvrit lui-même la distinction en lisant l'apôtre Paul et Augustin. Toutefois, dans l'histoire de la théologie, il est à nos yeux légitime de faire remonter ce *nomen actionis* théologique à Luther. Il est, en effet, le premier à avoir utilisé systématiquement des couples théologiques comme structure fondamentale de sa réflexion en leur appliquant la distinction telle que nous venons de l'esquisser ci-dessus.

Il ne l'a toutefois pas fait par hasard! C'est d'une part dans sa confrontation avec les lettres pauliniennes (dès son premier cours sur les Psaumes), mais aussi dans sa discussion de la théologie scolaire que ce principe s'est imposé à lui. Aussi, dans les thèses proposées à la dispute de Heidelberg, Luther ancre-t-il la distinction de la loi et de la grâce dans la *theologia crucis* (thèses 21-28) et oppose-t-il cette dernière à la *theologia gloriae* (thèses 19-20). La distinction découle donc directement et nécessairement de la théologie de la croix. Elle s'oppose par conséquent à la logique qui régit la théologie de la gloire que Luther, dans sa thèse 19, définit ainsi: la théologie « qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être saisies à partir de celles qui ont été créées ». Nous pouvons donc affirmer que chez Luther la *distinction* qui découle de la *théologie de la croix* et la régit s'oppose radicalement à l'*analogie* qui structure la *théologie de la gloire*. Nous proposons

⁶ *id.* p. 233.

⁷ Cf. G. EBELING, *Luther, Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, p. 125 s.

dans ce qui va suivre d'examiner en premier lieu les particularités de la logique analogique pour revenir ensuite à une description plus précise de la distinction.

II. L'ANALOGIE

2.1 Les théologies analogiques classiques

En quête du discours sur Dieu le plus approprié, la théologie trouva durant de nombreux siècles et trouve souvent aujourd'hui encore dans l'usage du discours analogique la solution à son problème.

Le discours analogique possède deux fronts polémiques: le discours anthropomorphe sur Dieu et le constat d'échec agnostique ou athée de tout discours sur Dieu. En effet, parlant de Dieu avec notre langage, comment ne pas réduire Dieu aux limites de notre univers mental? Or si l'anthropomorphisme en théologie n'est pas acceptable, il faut se résoudre à constater l'impossibilité de tout discours sur Dieu dans les termes de la scolastique en affirmant qu'il est impossible de parler de façon *univoque* de Dieu et que tout discours *équivoque* n'a aucune raison d'être. Pris entre la nécessité d'un discours univoque et l'équivocité de tout discours sur Dieu, on en appelle au discours analogique pour tenter de donner une solution à cette aporie.

Le discours analogique n'est possible que s'il existe au préalable un rapport de similitude entre les deux objets mis en relation (les *analogués*). Il existera donc un *analogon* entre les deux analogués; les Grecs repris par Averroès parlaient quant à eux d'un *logos commun* pour caractériser ce *tertium comparisonis*. Or, en vertu de la relation entre le *logos* et l'être dans la philosophie grecque, chacun des analogués se rapporte à une essence, un mode de l'être, un concept ou une qualité abstraite qui leur sont communs. L'analogie, de purement logique qu'elle nous est apparue au départ, s'ancre ainsi ontologiquement; à l'ordre de la connaissance et du discours correspond — bien qu'institué différemment⁸ — l'ordre de l'être.

Qu'elle soit fondée sur un rapport ontologique de cause à effet ou qu'elle soit primitivement un mode purement logique de mise en relation, toute analogie possède fondamentalement les mêmes propriétés: une grande dif-

⁸ La connaissance et le discours sont par définition humains: l'homme cherche à connaître le monde, Dieu, lui-même. A l'inverse, l'être se donne à connaître parce que le premier il existe. Dans l'ordre de l'être, Dieu crée le monde; dans celui de la connaissance, l'homme remonte de la création à Dieu. L'ordre de la connaissance presuppose donc nécessairement l'ordre de l'être. On ne saurait remonter analogiquement des créatures au Créateur si ces créatures n'étaient pas ontologiquement créatures et si elles ne possédaient pas des qualités dérivées, analogues à celles de Dieu. L'analogie logique presuppose donc l'*analogia entis*.

férence entre les deux analogués et une quelconque qualité commune aux deux termes mis en relation. Au sein de ce qualificatif générique de l'analogie existent toutefois divers types d'analogie qui peuvent être distribués en deux classes: les analogies d'attribution et celles de proportion.

1. *Les analogies d'attribution* retiennent seulement les qualités propres à un analogué qualifié d'analogué principal. L'autre ou les autres analogués sont dits dérivés parce qu'ils sont ontologiquement dans un rapport de cause à effet avec l'analogué principal. On parlera d'analogie d'attribution *extrinsèque* lorsque l'analogon de l'analogué principal n'appartient pas en propre à l'analogué dérivé. On distinguera de même une analogie d'attribution *intrinsèque* lorsque les analogués dérivés possèdent en propre la qualité analogue qui leur a été attribuée définitivement par l'analogué principal.

2. *Les analogies de proportion* ne sont pas des analogies *per derivationem* et ne possèdent pas d'analogué principal. Nous appellerons analogie de proportion dans un sens restreint une analogie qui rapporte l'une à l'autre deux choses d'importance semblable. On distingue de cette analogie — tout en restant dans le cadre d'un même type d'analogie — une *analogie de proportionnalité* qui ne caractérise plus le rapport entre deux choses semblables, mais le rapport de deux rapports analogues. Ainsi il y a *analogia proportionalitatis* lorsque telle qualité est en l'homme à la nature de l'homme ce que cette qualité est en Dieu à la nature de Dieu. Comme l'analogie d'attribution, l'analogie de proportionnalité — la plus importante du point de vue théologique — est dite de proportionnalité intrinsèque ou extrinsèque.

L'unité de ces deux types d'analogie — d'attribution et de proportion — est donnée à la fois par leur rattachement aux deux grandes caractéristiques de l'analogie (différence entre les deux pôles et *tertium comparationis*) et par leur commune fondation dans *la ressemblance de la cause à l'effet*. Ce fondement est évident pour l'analogie d'attribution; il l'est moins en ce qui concerne l'analogie de proportionnalité. Une ressemblance proportionnelle existe pourtant en conséquence de la ressemblance de la cause à l'effet sous-jacente aux deux rapports analogués⁹. Ces deux types d'analogie, résultats du triple héritage platonicien, aristotélicien et néoplatonicien caractérisent le principe décisif du principe catholique romain fondé sur la réflexion thomiste. Ils réapparaissent cependant aussi dans les orthodoxies issues de la Réforme¹⁰.

⁹ La démonstration en est faite à propos de Thomas d'Aquin dans l'ouvrage de H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas et selon Karl Barth*, Paris 1969, p. 136 s.

¹⁰ Nous pensons en particulier à A. Quenstedt, à qui s'en est pris K. Barth (cf. *K.D. II/1*, p. 267 s.). S'intéressant à l'être commun à Dieu et à l'homme, il défend une *analogia attributionis intrinsecæ* indépendante de la révélation et de la grâce. L'*analogon* appartient *propre* et *per habitudinem*, même si c'est encore *per dependentiam*, aux analogués dérivés. Cf. aussi H.-G. POEHLMANN, *Analogia entis oder analogia fidei?* Göttingen 1965, p. 38 s.

2.2 Critiques

Dès le Moyen Age, l'analogie de l'être a été combattue par des théologiens qui sont loin d'être marginaux. *Duns Scot* et *Occam* montrèrent que l'*analogon* commun aux deux analogués devait nécessairement être un élément univoque¹¹. Ainsi pré suppose-t-on à toute analogie qu'un discours univoque peut être tenu sur Dieu ou ses qualités et ne tient-on plus compte de la différence infinie qui sépare Dieu de sa création. On nous objectera peut-être que cette constatation n'est pas valable pour l'analogie de proportionnalité extrinsèque car elle présuppose justement un sens équivoque à l'*analogon*. Mais ne tombe-t-on pas alors dans l'excès contraire: l'impossibilité de tout discours sur Dieu? L'analogie de proportionnalité est, en effet, une équation insoluble car elle ne comporte pas une, mais deux inconnues! Elle met en relation analogique le rapport de telle qualité humaine à la nature de l'homme au rapport de telle qualité divine à la nature de Dieu. Or, dans la résolution de cette équation quasi mathématique, si nous savons avec une certaine approximation ce qu'est la réalité humaine (nature et qualités de l'homme), nous ne pouvons avoir d'idée de la nature de Dieu ni de ce qui pourrait lui être proportionné. Il serait au reste absurde de prétendre connaître les qualités de Dieu puisque l'analogie a pour but de les déterminer! Est-il de plus légitime de séparer ainsi la nature et les qualités de Dieu?

Soit l'analogie présuppose donc une connaissance déjà acquise de Dieu (mais comment l'acquérir sinon par la révélation?), soit elle accepte la distance infinie entre les analogués et se déclare incompétente dans l'exercice de sa tâche. Elle se révèle incapable de concilier univocité et équivocité.

C'est également ce que l'on constate dans le cas de l'analogie d'attribution qui, présupposant une connaissance de Dieu comme créateur, «ne nous dit rien sur Dieu que les théistes n'aient déjà accepté par avance — à savoir qu'il est la cause des phénomènes finis»¹². Elle ne nous apprend donc rien d'autre sur Dieu sinon qu'il est créateur, ce qui était le présupposé de toute analogie d'attribution! On pourrait conjointement reprocher à l'analogie d'attribution son indétermination: il n'existe aucune raison pour qu'on ne qualifie pas Dieu de propre, de chaud, de pollué... Autant dire alors que Dieu s'identifie à sa création dans ce qu'elle a tout au moins de parfait. Ce risque de panthéisme ou d'anthropomorphisme couru par toute analogie découle de la nécessaire qualité commune présente en chaque être. De plus il n'est pas évident que Dieu possède les mêmes qualités que le monde ou l'homme. L'analogie oublie la déchéance absolue de l'homme: la

¹¹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.I.d.3* (Ed. Vat. vol. III 1954, n. 26).

¹² F. FERRE, *Le langage religieux a-t-il un sens?* trad. Paris 1970, p. 89.

distance qualitative infinie qui sépare Dieu et les hommes. Cette dernière critique est celle formulée par la néo-orthodoxie réformée et en particulier par K. Barth.

2.3 *L'analogie barthienne*

K. Barth adresse les plus vives critiques à l'analogie de l'être, mais reprend aussi, dans sa troisième période, l'analogie comme principe régulateur de sa théologie systématique.

2.31 *Le refus de l'analogie de l'être*

Tout le monde connaît la célèbre phrase de l'avant-propos au premier volume de la *Kirchliche Dogmatik*: «Je tiens l'*analogia entis* pour une invention de l'Antéchrist et j'estime que c'est à cause de cela qu'on ne peut pas devenir catholique»¹³. Barth vise ici en premier lieu le système catholique romain, mais aussi «la démarche qui va de Schleiermacher à Ritschl et Herrmann», c'est-à-dire la théologie libérale¹⁴. Contrairement à la manière dont procèdent ces deux courants de pensée, Dieu et l'homme ne sont pas pour Barth soumis à la catégorie et au genre de l'être. Ainsi il ne peut exister selon lui d'analogie entre Dieu et l'homme avant et indépendamment de Jésus-Christ, de la grâce et de la foi. De même aucune correspondance entre la nature et la grâce ne peut être inscrite dans l'être préalablement à l'incarnation (ce qui exclut tout synergisme). Barth refuse ainsi toute généralisation ontologique de la réalité de Dieu et de celle de l'homme; il désire tout centrer sur l'*événement* de Jésus-Christ. Le *tertium comparationis* entre Dieu et le monde ne peut plus être l'être ou les qualités de l'être, mais doit être le Christ: le seul homme à être vraiment analogue à Dieu. A l'ontocentrisme de l'analogie traditionnelle, Barth oppose le christocentrisme de ce qu'il nomme l'*analogia fidei*.

2.32 *Analogia fidei*

Contre toutes les formes de synergisme, Barth accentue l'origine transcendante de l'analogie: elle ne peut être que *don unilatéral de Dieu*¹⁵. En ce

¹³ K. BARTH, *K.D.* I/1, p. VIII; trad. fr. I/1.1, p. XII.

¹⁴ Cf. J. de SENARCLENS, *Héritiers de la Réformation*, I, Genève, 1956 où sont précisés succinctement, dans une perspective barthienne, les points de rencontre du néo-protestantisme et de la théologie catholique.

¹⁵ Cf. E. BURNIER, *Bible et Théologie*, Lausanne 1943, en particulier p. 167.

sens la création n'est l'analogie du créateur que dans la mesure où Dieu la rend constamment analogue à lui. Conformément à l'accent qu'il mettait déjà dans sa période « dialectique » sur la distance qualitative infinie, Barth insiste d'abord sur l'équivocation et le caractère purement extrinsèque de l'analogie. Contre le statisme des saisies habituelles et prékantiennes de l'être, Barth institue donc un actualisme ontologique ou « panactualisme »¹⁶.

Ce caractère absolument extrinsèque de l'analogie n'interdit pourtant pas chez Barth une *connaissance* analogique de Dieu. La *foi* est cet acte humain qui connaît analogiquement Dieu au travers de Jésus-Christ et qui ne peut le connaître que parce qu'elle *correspond* à l'acte divin qui reste toujours premier. L'analogie de la foi résulte de l'autorévélation de Dieu et lui est analogue dans l'ordre humain, ce qui implique qu'elle n'est jamais définitive mais doit constamment être reprise parce que reçue de Dieu.

L'*analogia fidei* ou *relationis* pallie ainsi certaines des critiques que nous avons faites à l'*analogia entis*. L'aporie de l'*analogia proportionalitatis* est compensée par l'insistance sur la révélation première de Dieu dans sa parole. Ainsi peut-on connaître soit la nature de Dieu, soit ses qualités: l'équation n'est plus à deux, mais à une inconnue. De même la connaissance de Dieu comme créateur que présuppose l'*analogia attributionis* est donnée en Jésus-Christ à partir de qui les réalités divines et mondaines peuvent être relues.

Barth devra dès lors donner une nouvelle interprétation de chacun des types d'analogie décrits plus haut afin de pouvoir les intégrer à son système¹⁷. La cohérence de ces divers types de l'analogie barthienne est

¹⁶ Nous reprenons cette expression à H.-G. POEHLMANN, *op. cit.*, p. 154.

¹⁷ L'*analogia proportionis* est la plus fréquente chez Barth (sans du reste qu'il fit correctement la distinction entre *proportionis* et *proportionalitatis*). Elle met en rapport d'analogie simple deux objets, tels par exemple la parole humaine qui est analogue à la parole de Dieu. L'*analogia proportionalitatis extrinsecae* quant à elle peut prendre des formes diverses:

- (a:b) est analogue à (b:a): la liberté de Dieu pour l'homme est analogue à la liberté de l'homme pour Dieu.
- (a:a) est analogue à (b:b): Dieu est à Dieu dans un rapport analogue à celui qui lie l'homme à l'homme.
- (a:a) est analogue à (a:b): Dieu est libre pour Dieu et de manière analogue il est libre pour l'homme.
- (a:b) est analogue à (b:b): l'homme se rapporte à l'homme (par exemple à l'intérieur du couple) comme Dieu à l'homme.

Dans chaque cas pourtant Barth part de Dieu (des rapports internes à la Trinité ou de la révélation de Dieu à l'homme) pour définir la réalité humaine (soit la relation de l'homme à Dieu, soit celle qu'il entretient avec son semblable). Il en va sensiblement de même dans l'*analogia attributionis extrinsecae* dont Barth restreint l'usage à la seule théologie. Dieu n'y est, en effet, plus un analogué, mais un *analogans*, l'attribution y étant comprise dans son sens actif comme l'acte gracieux dont le caractère extrinsèque marque l'extériorité absolue du salut pour l'existence humaine.

donnée par leur continue centration autour de l'extériorité de la révélation. Cette analogie échappe-t-elle pourtant à toutes critiques, même si elle ne tombe pas sous le coup de celles que nous faisions à l'analogie classique?

2.33 Critiques

En opérant le passage de l'*analogia entis* à l'*analogia fidei*, Barth a-t-il institué une logique théologique capable de rendre compte de l'objet de la théologie? Nous ne croyons pas que ce soit le cas et si nous ne pouvons pas le croire, c'est paradoxalement à cause de Barth lui-même: à cause de la théologie qu'il élabora dans sa période «dialectique». Certes Barth en a conservé dans sa troisième période (celle de la *Kirchliche Dogmatik*) le christocentrisme, le caractère événementiel de la révélation, l'absolue extériorité du salut, etc.; pourtant, en réintroduisant l'analogie, il tombe sous le coup de ses propres attaques à l'adresse des orthodoxies protestantes, du libéralisme et du catholicisme! Sa préoccupation fondamentale, son point de vue sur l'objet de la théologie redeviennent, en effet, dès son *Fides quaerens intellectum*¹⁸ de type *métaphysique* et *objectivant*.

1. Le discours analogique barthien a pour but, comme celui de la scolastique médiévale et des orthodoxies protestantes, de rendre possible un *discours sur Dieu*. Si la théologie dialectique s'est battue avec acharnement contre le libéralisme qui ne parle plus de Dieu, mais seulement de l'homme, elle a aussi mis fondamentalement en question les discours «dogmatistes» *sur Dieu*¹⁹. La théologie ne peut parler que de Dieu (*von Gott*) parce qu'à partir de la révélation de Dieu (*aus Gott*). Tout discours *sur Dieu* présuppose que le théologien puisse se placer du point de vue de Sirius. Un tel discours a donc été rendu impossible depuis la critique kantienne de la métaphysique. Seul un discours dialectique qui tient compte de la situation infralapsaire et historique (*geschichtlich*) du théologien est à même de donner à la théologie sa juste — parce que humble — dimension. Le troisième Barth, en se permettant de parler de l'être de Dieu, des relations intratrinitaires, du rapport entre révélations économique et immanente, etc.²⁰, spéculle sur

¹⁸ K. BARTH, *Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich, 1931, trad. Neuchâtel–Paris 1958.

¹⁹ A propos de la «voie dogmatique»: dans les *Anfänge der dialektischen Theologie*, hrsg. J. MOLTMANN, Munich 1974³, p. 208 s.; en français: K. BARTH, *Parole de Dieu, parole humaine*, Paris 1966, p. 216 s.

²⁰ Cf. E. JUENGEL, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1967², où tous ces thèmes de la *Gotteslehre* barthienne sont analysés de façon concise.

Dieu et par là l'objective²¹. Or, à cause de l'incarnation de Dieu dans l'histoire pour s'y révéler, toute spéulation, toute objectivation, tout jugement du point de vue de Sirius doivent être exclus de la théologie. Avec les réformateurs, la théologie devra être comprise de façon stricte comme *cognitio Dei et hominis*²².

2. Sur le plan anthropologique également Barth objective et tient un discours de type métaphysique. Refusant certes l'objectivation de l'humanité de l'homme que présuppose l'*analogia entis* et prenant parti pour une anthropologie purement théologique puisque l'homme ne se révèle comme tel qu'en Jésus-Christ, Barth pose pourtant qu'en celui-ci est donnée la «définition ontologique» de l'homme. L'homme qui l'intéresse est l'Homme du général et de l'historico-mondial plus que l'individu aux prises avec sa temporalité et *en relation* avec Dieu, le monde, les autres, lui-même. Ainsi dans l'analogie de proportionnalité, les qualités de l'homme ou de Dieu sont toujours rapportées à leurs *natures* respectives. L'homme défini analogiquement n'a dès lors guère à faire avec l'individu que nous sommes vous et moi. Se refusant à tenir compte d'une anthropologie philosophique dans sa théologie, Barth se révèle en la matière tributaire malgré lui d'une philosophie ontologisante, spéculative et objectivante.

3. Le christocentrisme barthien implique que le seul *analogon* possible soit Jésus-Christ, mais Barth donne simultanément une image objectivée du Christ. Jésus-Christ n'est, par exemple, plus tant le paradoxe qui nous met en question, nous appelle à une décision et à une nouvelle compréhension de nous-mêmes (comme c'est le cas chez les grands témoins néotestamentaires), mais il devient l'objet et le donateur d'une *connaissance*. Cette foi-connaissance va de pair avec le caractère spéculatif de la théologie barthienne²³. Certes l'ontologie barthienne sur laquelle repose et à laquelle correspond cette spéulation est entièrement déterminée par l'acte premier de Dieu. Elle n'en reste pas moins une ontologie générale d'ordre métaphysique. Les questions fondamentales de la christologie barthienne relèvent

²¹ L'une des grandes différences entre le discours métaphysique (mais panactuaïste) barthien et les discours scolastiques réside dans le fait qu'il se contente d'*objectiver* Dieu alors que les orthodoxies le *réifient*. L'objectivation est «un processus qui projette comme objective une représentation qui ne l'est pas»; la réification, par contre, est «un processus qui représente un objet qui n'est pas une chose dans des catégories propres à représenter les choses». Définitions données par P.-A. STUCKI dans «A propos de l'herméneutique postbultmannienne» dans *RHPR*, t. 49 (1969), p. 44 et 46.

²² Cf. l'article de G. EBELING: «Cognitio Dei et hominis» dans *Lutherstudien* t. 1, Tübingen 1971, p. 221-272.

²³ A propos de la foi-connaissance chez Barth: le paragraphe «Croire signifie connaître» de *l'Esquisse d'une Dogmatique*, Neuchâtel-Paris 1968, p. 27 s. A propos de la spéulation dans le système barthien: H. ZAHRNT, *Aux prises avec Dieu*, Paris 1963, p. 131 s.

d'un «savoir sur...» et non d'une décision et d'une compréhension de soi face à... C'est toujours un «être commun» à Dieu et à l'homme qui est révélé en Jésus-Christ, même si cet être est don de Dieu²⁴. Barth compense donc l'équivocité de laquelle il partait par une univocité christologique: une univocité qui n'est conquise qu'au prix d'une ontologisation de la représentation du Christ dans le sens — non-démythologisé — des symboles de l'Eglise ancienne.

Barth a tenté d'introduire l'*extra nos* absolu dans les préoccupations métaphysico-analogiques des orthodoxies scolastiques et protestantes, mais n'a pas permis à sa théologie d'échapper aux dangers que représentent de telles préoccupations. En réinjectant son christocentrisme purement actua-liste dans ce cadre méthaphysique, il a inféodé sa théologie à ce cadre sans jamais parvenir à le faire sauter. Comme le fait remarquer E. Jüngel, ce qui sur ce point sépare Barth de son ancien frère en dialectique, R. Bultmann, c'est que sa question fondamentale est la suivante: «Dans quel sens *doit-on* parler de Dieu pour que l'on parle *de Dieu?*»²⁵. Cette question implique que le théologien se comprenne comme spectateur, d'un point de vue extérieur au drame, de l'autorévélation de Dieu et même de la relation entre Dieu et les hommes: il en parle comme d'un objet et non comme d'un TU en face duquel il ek-siste. La théologie dialectique par contre — à laquelle Barth souscrivit un temps — se caractérise par la question suivante: «Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu?»²⁶. Le théologien ne peut être théologien que parce qu'il est pris à partie par ce TU qui le rencontre dans l'instant et qui lui pose, entre autres, la question du sens qu'il y a pour lui à discourir à Son propos. Se trouvant toujours impliqué dans la relation à Dieu, parce qu'il est homme et reste homme, le théologien ne peut objectiver ni Dieu ni cette relation: sa théologie ne peut être qu'existentielle et dialectique.

Nous percevons ainsi qu'il existe au moins deux manières radicalement différentes de poser les questions en théologie. Plus encore, nous sommes placés face à deux logiques théologiques opposées: l'analogie et la dialectique.

III. LA DIALECTIQUE

La dialectique comme logique théologique ne s'épuise pas avec la seule théologie dialectique du début de ce siècle. On la trouve déjà chez les réfor-

²⁴ Sur ce point nous sommes d'accord avec H. CHAVANNES (*op. cit.* en note 9) qui tente de concilier les analogies thomistes et barthienne. Remarquons toutefois qu'il ne rend pas pleinement justice à l'analogie barthienne en n'accentuant pas suffisamment son panactualisme et son christocentrisme.

²⁵ E. JUENGEL, *op. cit.*, p. 1 s. et 70 s.

²⁶ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, vol. 1, Tübingen 1961⁴, p. 26 s.

mateurs, Pascal, Kierkegaard et chez certains théologiens héritiers des « pères » susmentionnés. Se définissant contre toute théologie métaphysique, la théologie régie par la dialectique part « d'en bas » : d'un point de vue humain sur l'homme, le monde et Dieu. Elle ne se préoccupe conjointement que du *rapport* du sujet théologisant à l'objet de sa théologie. Or, lorsque l'on veut s'abstenir de tout discours englobant et objectivant, on doit se rendre à l'évidence que, vu sa finitude, l'homme ne peut qu'approcher de la vérité en un processus quasi infini dans lequel les questions et les réponses lui font cerner cette vérité avec toujours plus de précision sans qu'il lui soit pourtant jamais possible de mettre la main sur elle (c'est le *dialegesthai* du Socrate de Platon). Cela est vrai philosophiquement des vérités anthropologiques et mondaines, ce l'est également, au plan théologique, de la Vérité révélée.

Nous sommes toutefois bien conscient, en faisant usage du terme de « dialectique », que l'on peut entendre bien des choses sous ce vocable. La dialectique désigne des sens aussi éloignés les uns des autres que la spéulation scolastique, la progression de l'Esprit hégélien vers le Savoir absolu, la science de la contradiction socio-économique dans le marxisme... Pour notre part, nous dirons que, comme dans chacune de ces acceptations, la dialectique est d'abord *mouvement*, mais nous nous en démarquerons en affirmant qu'elle ne se résout pas en une quelconque *synthèse*. S'il y a synthèse, elle ne peut être que partielle et temporaire. La dialectique consiste, en effet, en un mouvement incessant, parce que toujours à reprendre, entre deux pôles opposés, sans que jamais ces deux pôles ne puissent être dépassés ou que l'un d'eux puisse être aboli. La dialectique ainsi esquissée tient vraiment compte de l'historicité de l'individu. Celle-ci n'implique-t-elle pas que l'existence doive toujours se reprendre, se recomprendre, se reconquérir dans son ambiguïté face à de nouvelles situations ? Seule une compréhension de soi dialectique est à même, à nos yeux, de structurer cette ambiguïté. Seule, en effet, elle permet à l'individu d'être à la fois les deux pôles entre lesquels il est tiraillé (intérieur et extérieur; loi et évangile; justice et force...). La dialectique dont nous venons d'esquisser les linéaments est donc valable aussi bien au plan philosophique que théologique. Toutefois en théologie — puisque c'est elle qui nous intéresse avant tout ici — elle prend une forme quelque peu particulière. Afin de progresser dans l'explication de ce qu'il faut entendre par « dialectique » en théologie, nous suivrons tout d'abord les lignes tracées par la « théologie dialectique » des années vingt.

3.1 *La théologie dialectique*

La théologie dialectique a été conduite à structurer dialectiquement son discours pour trois raisons qui s'impliquent les unes les autres : il n'est pas

possible de parler «sur» Dieu, il faut parler «de» Dieu (*aus Gott*); «si l'on veut parler de Dieu, il faut manifestement parler de soi-même»; si l'on veut parler de sa situation devant Dieu, on ne peut en parler que dialectiquement.

a) *Parler de Dieu et non sur Dieu.*

Thèse manifestement antimétaphysique, cette proposition signifie que l'on ne peut parler de Dieu qu'à partir de sa révélation paradoxale en Jésus-Christ. On ne saurait se passer de cette révélation, ni aller voir derrière cette révélation paradoxale. Or on ne peut cerner ce paradoxe, point de rencontre de Dieu et de l'homme, qu'au moyen d'un discours dialectique qui cherche à dire ce «*medium non évident*»²⁷. Le Dieu qui s'y donne à connaître est à la fois juge et justificateur, il prononce à la fois un oui et un non sur mon existence... Le discours théologique ne peut jamais rester crispé sur le seul oui ou le seul non: il doit sans cesse les rapporter l'un à l'autre sous peine de devenir objectivant et métaphysique et de ne plus rendre compte de la révélation paradoxale de Dieu. Tel un danseur de corde, le dialecticien court un danger infini à s'arrêter en route, à cesser de rapporter l'un à l'autre les contraires qui qualifient le paradoxe.

b) *Si l'on veut parler de Dieu, on doit manifestement parler de soi-même.*²⁸

Parler de Dieu, donc du paradoxe, implique que l'on parle de l'existence humaine puisque le Dieu qui s'est révélé paradoxalement en un homme n'a eu d'autre finalité que de rencontrer les hommes au cœur de leur vie, ces hommes qui tentaient de l'objectiver, de le tenir à distance, de s'en passer. On ne peut parler du paradoxe, qui n'est paradoxal que pour l'existence de l'ancien adam et qui n'a pour finalité que sa transformation en nouvel adam, sans parler de l'existence humaine. Nul ne peut dès lors parler correctement de Dieu sans parler de l'homme, ni parler authentiquement de l'homme sans parler de son face à face avec Dieu. Nous voyons ici apparaître une seconde dialectique qui vient s'ajouter nécessairement au discours dialectique «à propos de Dieu»: une dialectique qui caractérise la relation entre Dieu et l'individu placé face à lui par le paradoxe.

²⁷ Ce «*medium non évident*» n'a rien à voir avec l'*analogon* de la théologie analogique. Il représente tout d'abord la seule chose qu'il soit possible de dire de Dieu, alors que l'*analogon* permet de parler d'un Dieu qu'il s'agit d'aller chercher derrière l'incarnation (cf. la trinité immanente). Ensuite, il me rencontre dans mon existence et n'a rien d'un mode de l'être commun à Dieu et aux hommes. Enfin, il est «non évident», c'est-à-dire qu'il n'est rencontré que dans la foi, alors que l'*analogon* est univoque et est rencontré par la raison.

²⁸ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, vol. 1, p. 28.

c) *L'individu, dans le face à face auquel le constraint le paradoxe, est appelé à se comprendre lui-même dialectiquement.*

Dans la mesure où Dieu se révèle à la fois comme caché et révélé, dans la mesure où le paradoxe est à la fois Jésus et Christ, dans la mesure où la parole que Dieu nous dit est évangile et loi, l'existant devra se comprendre comme juste et pécheur, comme ancien et nouvel adam, comme vivant sous la loi et sous l'évangile... La compréhension de sa vie devant Dieu qui caractérise la foi chrétienne doit être décrite dialectiquement parce que la foi ne peut se vivre que dialectiquement. Le discours théologique qui a pour mission de rendre compte du paradoxe et de l'existence paradoxale qui lui doit correspondre ne peut se dire et être approprié que dialectiquement. Mais de quel type sera cette dialectique théologique?²⁹

3.2 Logique et dialectique.

Kierkegaard, le père de la théologie dialectique et existentielle, nous paraît fournir l'exemple même de la logique dialectique telle qu'elle peut et doit être reprise par une théologie dialectique comme celle dont nous venons de décrire les linéaments. Nous tenterons de préciser cette structure logique de la dialectique à partir de quelques textes de *La maladie à la mort*³⁰. L'application choisie: la dialectique entre la foi et le péché, qualifie d'abord le troisième niveau dialectique mis en évidence ci-dessus.

Toute la pensée kierkegaardienne ou presque se démarque du système hégélien qui lui aussi se veut régi par un certain type de dialectique³¹. Se donnant pour fin de cerner la bonne manière de poser la question du péché, Kierkegaard affirme contre cette «dogmatique spéculative» qu'est la philosophie hégélienne: «Le péché n'est pas une négation, mais une position». Pour Hegel, en effet, le péché se caractérise comme négation de l'état créatural, la négation de la négation étant appliquée au repentir. La critique de Kierkegaard porte d'abord sur le «passage» dialectique. Du point de vue de Dieu dont voudrait rendre compte la spéulation hégélienne, «le successif n'existe pas, aussi tout *est*, et il n'y a pas de passage» (p. 192). Il en

²⁹ Nous parlons de cette dialectique théologique au singulier car, malgré ses trois lieux d'application, il existe structurellement une seule dialectique. Cela semble aller de soi puisque en vertu de la dialectique «b» on ne peut parler de la dialectique «a» sans parler de la dialectique «c» et vice versa.

³⁰ Dans les pages qui vont suivre, nous citerons cette œuvre essentielle de S. Kierkegaard, d'après l'édition parue dans la collection Idées – NRF sous le titre: S. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, Paris 1967. Pour plus de commodité, nous introduirons les références dans le cours de notre texte.

³¹ Pour une esquisse de la dialectique hégélienne considérée sous l'angle de la logique: D. DUBARLE et A. Doz, *Logique et dialectique*, Paris 1972.

découle que « le besoin probable (...) des chrétiens d'aujourd'hui, c'est justement un peu d'ignorance socratique sur le chapitre du christianisme » (p. 194). La réflexion théologique doit donc trouver un autre mode de « position » du péché que la spéculation; il faut que le passage soit le produit de l'intentionnalité de l'existence puisque ce ne peut être celui de l'Esprit absolu. On est dès lors obligé de dire que le péché est position: *position de l'individu devant Dieu*. Cela ne peut être établi par la pensée pure: le péché doit être *cru*, car « croire est le rapport de l'homme au divin » (p. 188) et dans le péché, il n'en va de rien d'autre que de cette relation. Déniant ainsi toute valeur à la dialectique hégélienne, ce moteur du système spéculatif, Kierkegaard retrouve en un certain sens la fonction kantienne antimétaphysique de la dialectique, bien qu'il ne la limite nullement à son rôle de garante des jugements transcendantaux ni à sa fonction morale³². Remarquons encore que la critique kierkegaardienne de la dialectique hégélienne est fort semblable à celle que nous faisions plus haut de l'analogie³³.

Kierkegaard va opposer, toujours sur cet exemple du péché, une dialectique non spéculative mais existentielle à la triade hégélienne: thèse, antithèse, synthèse. « La dialectique du péché suit des voies diamétralement opposées à celles de la spéculation » (p. 229). Ces voies sont esquissées dans une note (p. 224) du chapitre consacré au scandale (V/2). Le scandale est le contraire de la foi. Toute la dialectique kierkegaardienne va se détacher sur cette *opposition infinie* entre ces deux manières de se comprendre face à Dieu: la foi et le scandale. Pourtant, sans la possibilité du scandale, la foi est réduite à l'état de simple comportement sociologique et le scandale face à l'incarnation et à la croix appelle la foi comme seule possibilité d'anéantir sa souffrance. « Le désespoir du péché, qui ne cesse d'être dialectique, est (aussi) entendu ici comme mouvement vers la foi » (id.). « Comme possible aboli, le scandale est bien un élément de la foi » (id.). La foi sans le péché — à supposer qu'elle soit possible — n'est que fausse foi, illusion, plus encore: pur péché! Ainsi le scandale est simultanément « un bien » et le péché par excellence. *Il est impliqué par la foi et implique la foi.*

Contrairement à la dialectique hégélienne, cette dialectique n'a rien de rationnel: elle est *paradoxale*. Ainsi se conforme-t-elle au fondement de l'existence qu'est pour la foi le paradoxe absolu. En ce sens, elle est intenable en elle-même: elle doit toujours à nouveau être renouvelée par l'action d'un *extra nos*. L'individu est incapable d'en maintenir le mouvement pleinier; seul Dieu peut poser cette dialectique dans son authenticité.

³² E. KANT, *Critique de la Raison pure*, Paris 1968⁶, p. 251 s.

³³ Le rapprochement est opéré par DUBARLE et DOZ (*op. cit.*, p. 188 s.). Même si Hegel introduit la contradiction — et donc la vie — dans l'identité de l'étant parmi-nidien, il le fait au niveau spéculatif. Le Concept, par exemple, est chez lui médiateur de l'être et de l'essence de même que l'être analogue chapeaute de fait les deux analogues.

Il en va donc de même pour la dialectique et pour le paradoxe: ils n'existent que par l'irruption du divin dans le mondain, de l'éternel dans le temporel... L'un des pôles de la dialectique, sans être abusivement accentué au détriment de l'autre, sera dès lors *pondéré* parce qu'il est posé de l'extérieur de notre réalité mondaine et qu'eschatologiquement il est seul à subsister. Ainsi, dans la dialectique de la foi et du péché, la foi est don de Dieu et eschatologiquement elle est seule à subsister.

Ces dernières réflexions sur la dialectique nous permettent de faire deux remarques annexes: la dialectique est le propre de la compréhension de soi, du monde et de Dieu de l'*homo viator* qui chemine en direction du but déjà atteint *sub contrario*, mais pas encore en plénitude. En second lieu, la dialectique de l'existence chrétienne est une «dialectique paradoxale»³⁴ car elle est posée par le paradoxe absolu.

Nous avons maintenant en main les principaux éléments constitutifs de la dialectique paradoxale de l'existence chrétienne dont les caractéristiques, nous l'avons vu, sont semblables à celles des deux autres dialectiques théologiques (celles qui qualifient le discours à propos de Dieu et la *cognitio dei et hominis*). Il nous est donc possible de tenter une formalisation logique de cette dialectique. Le statut de cette formalisation doit être d'emblée clairement précisé: il ne peut s'agir d'une recette de cuisine applicable à tous les cas particuliers de dialectiques et à tous les couples que l'on peut rencontrer dans sa réflexion théologique ou philosophique; il ne s'agit que d'une tentative d'approcher l'essence de la dialectique paradoxale et d'elle seule; toute application de cette structure formelle à une dialectique concrète relève de l'examen minutieux des particularités de cette dialectique: elle devra être modifiée en conséquence. Il n'en va donc pas d'une définition mathématique de la dialectique, car comme l'avait déjà bien vu Hegel, la logique ne peut pleinement rendre compte du *mouvement* qui la constitue; il ne pourra donc en aller ici que d'une approximation purement descriptive et formelle de la logique dialectique excluant tout système.

Les éléments entrant dans cette formalisation sont de trois ordres: les deux pôles qui sont absolument et tragiquement antinomiques; l'implication réciproque de ces deux pôles; la pondération de l'un des pôles. Nous nous proposons en conséquence d'écrire la dialectique de la manière suivante:

$$(A \not\rightarrow b) \rightleftarrows (A \not\leftarrow b)$$

La première parenthèse caractérise l'*opposition* radicale en termes d'*implication* de sorte que le langage logique utilisé dans les deux parenthèses soit unifié. La majuscule «A» exprime la pondération de l'un des

³⁴ Dans le *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, Paris 1968², p. 385 s., le dialectique qualifie le stade «religieux paradoxal». Cf. aussi DUBARLE et DOZ, *op. cit.*, p. 228.

pôles. Quant à la double implication qui lie les deux parenthèses, elle montre l'interdépendance nécessaire de ces deux conditions de la dialectique que sont l'*opposition absolue* et l'*implication réciproque*. Une dialectique ainsi caractérisée est bel et bien paradoxale: le tableau de vérité d'une telle expression donne une série entière de faux! La logique de la révélation et corrélativement de la foi chrétienne ne peut donc être que l'étude logique d'une folie: folie de la croix, folie de la foi.

3.3 Analogie, dialectique, distinction

Nous voyons dès maintenant avec davantage d'acuité les différences qui existent entre ces deux logiques théologiques que sont l'analogie et la dialectique. Elles qualifient deux modes de théologiser radicalement opposés et ont pourtant fondamentalement une visée commune: parler de l'indicible: Dieu, à des êtres ambigus: les hommes. Pour les tenants de la logique analogique, cela n'est possible qu'en cherchant à qualifier l'être et les qualités de Dieu de façon analogue à la manière dont on le fait pour telle ou telle réalité mondaine. Chez K. Barth, les termes «Dieu» et «réalité mondaine» sont simplement inversés dans la proposition précédente. Le théologien qui régit son penser au moyen de la dialectique parle par contre de Dieu en tenant réellement compte de la distance qualitative infinie qui le sépare de Dieu *et* reconnaît qu'il ne peut en parler qu'à partir de l'incarnation, ce lieu où Dieu se donne à connaître de façon absolue à l'homme et où il révèle à celui-ci sa condition véritable. La théologie analogique, qui opère par *comparaison* et se situe donc en dehors du drame, tiendra dès lors un discours *sur* Dieu, alors que la théologie dialectique parlera *de* Dieu, s'occupera de la *relation* de Dieu et de l'homme et sera ainsi une *cognitio dei et hominis*. La première sera objectivante sinon même réifiante, la seconde, parce qu'elle tient compte du sujet théologisant, sera existentielle. Au point de vue de Sirius de l'analogie s'oppose l'humilité du point de vue humain de la dialectique; alors qu'une théologie se préoccupe d'abord de l'être commun entre le créateur et sa création institué par grâce (à moins que celle-ci soit infuse), l'autre s'attache d'abord — sans jamais l'oublier — à la différence infinie qui existe entre eux et qui est rompue paradoxalement par la grâce imputée par Dieu à l'homme; si l'analogie travaille avec des concepts abstraits pour saisir le général, la dialectique vise à la concrétude car elle a pour objet l'individu; l'analogie cherche à qualifier la nature des hommes, des choses et de Dieu, la dialectique: l'existence intentionnelle d'une personne dans sa relation à... Conjointes à ces deux théologies et à ces deux logiques, nous trouvons donc deux ontologies radicalement divergentes.

Mais la *distinction* luthérienne et ébelingienne dont il était question plus haut, dans quel rapport est-elle avec la dialectique et l'analogie? L'analogie, nous l'avons vu chez Luther, est radicalement opposée à la distinction. Cela

n'implique pourtant pas encore la nécessaire identification de la distinction et de la dialectique. Leur proximité paraît toutefois dès l'abord assez évidente et nous irons même, après démonstration, jusqu'à les identifier. La distinction possède, en effet, la même structure logique que la dialectique. Toutes deux établissent une relation, composée d'un mouvement sans fin, entre deux pôles tragiquement opposés. L'un de ces pôles est pondéré ou authentifié de l'extérieur de la réalité humaine et mondaine qui qualifie l'autre. Le mouvement dialectique et la distinction posent des implications réciproques entre ces deux pôles sans que jamais cependant ils ne s'unissent en une synthèse qui reprendrait leur «être commun». En second lieu, nous dirons que distinction et dialectique qualifient les mêmes lieux théologiques: la «connaissance» et le discours à propos de Dieu (par exemple: le Dieu caché et le Dieu révélé), la relation entre Dieu et l'individu (la parole de Dieu comme loi et comme évangile), enfin la compréhension de soi de l'homme *coram Deo* (les deux règnes). En troisième lieu, nous relèverons une même ontologie existentielle conjointe aux théologies régies par ces deux logiques et qui les qualifie ainsi de «théologies pratiques». Il en va, en effet, dans la distinction aussi d'une ontologie existentielle dans la mesure où c'est toujours l'individu dans sa relation à Dieu qui en est l'objet.

Nous pouvons ainsi déterminer deux classes de théologies régies chacune par une logique bien spécifique. Cette classification ne manifeste nullement de notre part la volonté de réduire toutes les théologies à ce qui pourrait passer pour deux cas particuliers. Il faut absolument reconnaître à chaque théologie sa spécificité, mais nous devons aussi admettre que, malgré les grandes différences qui peuvent les séparer, certaines théologies ont en commun une même logique, une même conception du travail théologique et qu'elles sont connexes d'une même ontologie. Ainsi l'histoire de la théologie nous permet-elle de distinguer des théologies englobantes qui se disent en des systèmes objectivants, sont régies par l'analogie et sont liées à une ontologie spéculative et métaphysique, alors que d'autres théologies qui désirent rendre au croyant son autonomie théologique sont régies logiquement par la dialectique et sont conjointes à une ontologie existentielle. Ayant jusqu'ici analysé ces conceptions opposées de la théologie et les deux logiques qui les régissent, il nous reste à examiner succinctement les deux ontologies qui les sous-tendent.

IV. LE CONFLIT DES ONTOLOGIES

«Sous-tendre» n'est peut-être pas le meilleur vocable possible pour qualifier le rapport entre ontologie et théologie! Il vaudrait mieux parler moins unilatéralement de «conjonction» entre telle ontologie et telle théologie.

Après les assertions que nous avons proférées au sujet de l'objet de la théologie constitué par la foi dans sa relation dialectique à l'expérience mondaine, nous ne saurions, en effet, ni séparer, ni poser dans un rapport de dépendance unilatérale la théologie et l'ontologie philosophique. Il n'est pas indifférent à ce sujet que les théologies analogiques aillent de pair avec une relation fallacieuse entre théologie et philosophie: soit, comme dans la scolastique, elles confondent théologie et philosophie, soit, comme chez Barth, elles dissocient radicalement ces deux disciplines. Aucune de ces deux solutions n'est satisfaisante car toute confusion de la théologie et de la philosophie empêche la théologie de rendre compte du scandale que représente pour toute raison humaine l'incarnation et la croix; réciproquement aucun cloisonnement ne prend en considération la réalité théologique, car toute théologie qui se veut encore interprète des textes bibliques fait usage d'une herméneutique aux présupposés philosophiques évidents et nécessaires. Seule une dialectique qui conserve aux deux disciplines leur autonomie et leur spécificité opératoire est donc correcte en la matière³⁵. Mais qui dit dialectique entre théologie et philosophie affirme parallèlement qu'à chaque classe de théologie correspond une classe de philosophies et par là une classe d'ontologies.

Il est possible de reprendre comme correspondants de la théologie les ontologies classiques héritées de la philosophie grecque. Nous les appellerons «*ontologies métaphysiques*» dans la mesure où elles se préoccupent de l'être des choses et du monde en faisant abstraction du sujet transcendental. Il va dès lors de soi que ces ontologies privilégient l'universel et le général aux dépens du particulier et de l'individuel. Ce qui les intéresse, c'est la *nature* des objets physiques, culturels, d'autrui, de la connaissance, etc. et non le *rapport* de mon existence à autrui, à ces objets, à elle-même... Une telle spéculation ne peut rendre compte de l'historicité ni de l'existant, ni des objets visés par la conscience intentionnelle. Il va de soi que dans ce contexte on se permet aussi de parler sans ambage en philosophe de cet objet certes supérieur aux autres, mais qui reste un objet du savoir parmi tous les autres: je veux parler de «Dieu». Le discours *sur* Dieu, qui ne se conçoit alors que si on le constitue au moyen de l'analogie, représente la nécessaire conséquence de cette préoccupation métaphysique et objectivante que l'on retrouve tant en philosophie qu'en théologie (quand celles-ci ne sont pas confondues ou inféodées l'une à l'autre!).

Il est pourtant possible de conjoindre une ontologie radicalement différente à la théologie. A la suite de la critique kantienne de la métaphysique, on ne peut plus, en effet, parler de l'être sans tenir compte de la conscience

³⁵ Cf. P.-A. STUCKI, *Herméneutique et Dialectique*, Genève 1970, p. 23-35.

constituante. Plus encore, Husserl nous a appris qu'en réintroduisant le « sujet », on s'interdit tout accès à l'être même: la seule manière correcte de philosopher consiste à mettre entre parenthèses toute thèse ontologique. En un premier temps, la philosophie aura pour tâche de clarifier et d'ordonner les unes par rapport aux autres des significations, des essences, des concepts qui se donnent intuitivement à connaître. Il en résultera, lorsque l'on regroupe et met en relation correcte les essences relatives à une même région d'objets empiriques, une éidétique particulière que l'on qualifiera avec Husserl d'*ontologie régionale*. Ces ontologies régionales, qui restent marquées d'un « index ontologique nul », n'ont de valeur que dans leur rapport à l'existence individuelle. Celle-ci les met en relation les unes les autres. En étudiant ces liaisons entre ontologies régionales, le philosophe constitue ce qu'il est convenu d'appeler une *anthropologie philosophique*, laquelle met en évidence des questions existentielles auxquelles répondent des attitudes existentielles. *L'ontologie s'identifiera donc à l'anthropologie philosophique*³⁶. Nous parlerons dans ce cas, pour simplifier le vocabulaire dont nous faisons usage, d'*ontologie existentielle*.

La théologie solidaire de cette ontologie existentielle ne pourra plus parler de Dieu comme d'un objet parmi d'autres ni, à fortiori, ne pourra l'identifier à l'être même. En théologie comme en phénoménologie de la religion, il ne sera dès lors plus possible de parler de Dieu sans parler de son rapport à l'existence humaine. L'objet de la théologie ne pourra plus être d'ordre métaphysique; il sera obligatoirement d'ordre historique, concordant en cela avec l'événement « historique » de l'incarnation et de la croix³⁷. La théologie solidaire d'une telle ontologie existentielle ne peut être qu'une théologie dialectique. La théologie dialectique et l'ontologie existentielle ont, en effet, en commun leur préoccupation centrale pour l'existence individuelle dans sa relation à ce qui lui est extérieur. La dialectique est reconnue seule capable de qualifier cette relation, la compréhension de soi face à cet « extérieur », ainsi que tout discours sur ce vis-à-vis de l'existant.

* * *

Nous nous sommes arrêté à la structure formelle immédiate de deux classes de théologies; nous avons décrit les logiques qui structurent leur discours à propos de Dieu; nous avons examiné les ontologies dont elles sont solidaires. A chaque fois, nous avons vu s'opposer les mêmes valeurs, les mêmes catégories, les mêmes points de vue. Au discours englobant s'oppose

³⁶ Pour une démonstration plus complète: P.-A. STUCKI, *op. cit.*, p. 103-112, où il dialogue avec M. Heidegger, obtenant des résultats similaires par des voies quelque peu différentes.

³⁷ Cf. F. GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953, en particulier le paragraphe « Die Entlösung des metaphysischen Denkens durch das geschichtliche », p. 41 s.

un discours qui rend autonome; à la spéculation du point de vue de Sirius, la réflexion du point de vue de l'homme; au général, l'individu; à l'analogie, la dialectique.

Le départ entre ces deux modes de réflexion théologique relève à la fois d'une option doctrinale et de l'examen de la fidélité de ces théologies à l'Ecriture. Nous avons de fait plaidé tout au long de cet article pour la théologie dialectique. Il nous semble, en effet, qu'elle seule rend compte de l'unique fondement possible de la foi chrétienne: l'événement «historique» et paradoxal de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Elle seule répète valablement à notre sens le kérygme des principaux témoins de la théologie biblique et en particulier néotestamentaire. Il va de soi que cet article n'est pas le cadre approprié pour en faire la démonstration. Nous ne prétendons pourtant nullement qu'il faille des ouvrages «couvrant des rayons entiers de bibliothèques» pour le montrer de façon convaincante, d'autant que cela a déjà été excellemment amorcé par les tenants de la théologie dialectique dans des articles et ouvrages de dimensions abordables!

Doctrinalement la théologie dialectique n'offre pas à nos yeux les mêmes inconvénients que la théologie analogique. Elle ne s'attache qu'à ce qu'il est possible — grâce à l'incarnation — de dire, de penser, de savoir... Elle parle de Dieu et non d'un soi-disant dieu, fruit des fantasmagories, spéculations et autres confusions de l'esprit humain. Elle parle de l'homme et non d'une chimère. Elle parle réellement de Dieu et de l'homme parce qu'elle se concentre sur la seule chose décisive: leur relation. Elle est donc seule conforme à la théologie de la croix, car elle ne dit pas que «le mal est bien et le bien mal», mais «dit les choses telles qu'elles sont véritablement» (thèse 21 de la controverse de Heidelberg).