

L'analogie

Autor(en): **McIntyre, John**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **8 (1958)**

Heft 2

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380679>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ANALOGIE

Une des découvertes majeures — et ce n'est peut-être qu'une redécouverte — de la théologie contemporaine a été celle de la place centrale que l'analogie occupe dans les diverses recherches théologiques. Notre tâche présente se divise en trois parties : 1. Indiquer les divers domaines où, semble-t-il, le problème de l'analogie entre en ligne de compte. 2. Discuter l'origine des interprétations actuelles relatives à la nature de l'analogie. 3. Enfin juger de l'usage que l'on peut faire valablement des analyses traditionnelles de l'analogie.

I

1. Il est significatif qu'Ian Crombie écrit dans un essai sur « The possibility of theological statements » (dans *Faith and Logic*, ouvrage récemment publié sous la direction de Basil Mitchell) : « ... nous devons croire à une certaine sorte de ressemblance ou d'analogie entre, par exemple, l'amour divin et l'amour humain ». Séparée de son contexte ce n'est pas une affirmation très intéressante ; elle a été répétée mille fois. Mais c'est le contexte de ces mots qui leur donne une signification pour notre propos. Le livre *Faith and Logic* est un recueil d'essais dus à des philosophes d'Oxford qui sont aussi des chrétiens. Ces essais résultent d'une réflexion poursuivie durant les dix dernières années concernant des problèmes posés à la théologie par la philosophie alors en cours à Oxford. Parmi les questions soulevées on pourrait noter les suivantes : Comment vérifiera-t-on les affirmations théologiques ? — Quelles sortes d'arguments ou d'observations tendent à les confirmer ou à les réfuter ? — Comment est-il possible à l'homme de connaître Dieu ?¹ Ian Crombie propose et défend cette conclusion : la clé des affirmations théologiques consiste dans la compréhension exacte de la place que l'analogie y occupe. Cette analogie peut au sujet de Dieu user de mots qui ont

N. B. Pour les renseignements bibliographiques, voir p. 99.

¹ *Op. cit.*, p. 7.

une signification dans le langage courant : amour, colère, pitié, etc. ; ou elle peut revêtir la forme d'images et de paraboles qui, en dépit de leur apparence anthropomorphique, renvoient à une transcendance authentique. Prenant son point de départ dans la philosophie contemporaine, loin du langage traditionnel de la théologie, Crombie en arrive à la question de l'analogie et établit clairement que des discussions devront être entreprises à ce sujet avec les philosophes agnostiques. De même remarquons qu'Austin Farrer, qui appartient aussi à ce groupe, manifeste un double intérêt pour les problèmes linguistiques de la philosophie actuelle, et en même temps pour la place des images (et par conséquent de l'analogie) dans la pensée moderne biblico-dogmatique. Ce double intérêt n'est pas forfuit puisque, semble-t-il, le problème du langage théologique est le problème du genre de symboles qu'il nous faut employer, c'est-à-dire de nos analogies.

Pour le dire en passant, le fait que nous sommes à nouveau avertis de la place de l'analogie dans l'affirmation théologique pourrait encourager une éventuelle contre-offensive à l'égard des critiques philosophiques des affirmations théologiques. Cette contre-attaque consisterait à faire remarquer que l'usage du langage par le positiviste et l'analyste est lui-même analogique, et que certaines de ces analogies ne sont pas à l'abri de tout reproche. Par exemple, le principe logico-positiviste de vérification, déjà ancien, était fondé sur une conception complètement analogique de la nature du langage. Une telle thèse est illustrée encore plus clairement par la suggestion faite récemment : les mots humains tirent leur signification de l'intention qu'ils expriment, comme les flèches tirent leur sens du but qu'elles visent. En fait tout cet intérêt pour l'examen des problèmes philosophiques sous un angle linguistique, ainsi que l'emploi spontané du langage populaire pour résoudre les énigmes de l'univers, ne servent qu'à introduire l'analogie au cœur de la discussion philosophique, car le langage populaire est notoirement analogique. Dans ces conditions l'analogie devrait occuper le chapitre premier d'une logique moderne, au lieu du chapitre 14, comme c'est le cas dans celle de feu Susan Stebbing.

2. Ce qui est vrai du secteur restreint de l'apologétique où nous rencontrons les philosophes, l'est beaucoup plus pour l'apologétique missionnaire, tâche encore plus ample de l'Église. Dans ce domaine, la « pertinence » semble presque avoir remplacé la « vérité » comme critère de ce que l'on peut dire ou non. Souvent la seule question que l'on pose au sujet d'un sermon ou d'une conférence est : « Était-ce pertinent ? », tout comme si sa vérité ne valait pas la peine d'être considérée, ou comme si sa pertinence constituait sa vérité. Parfois je crois que j'apprécierais un exposé qui ouvertement se

présenterait comme « impertinent ». En tout cas, quelle est l'origine de ce culte du « pertinent » qui est devenu presque un fétiche ? Est-ce un sous-produit de l'intérêt pour les applications nouvelles de la foi à l'action sociale, économique et politique ? ou n'est-ce qu'une espèce très britannique d'existentialisme ? Quoi qu'il en soit, le problème de la pertinence est le problème de l'analogie, le problème de la figure, de l'image, même de la parabole, qui diront à notre génération ce que le *kerygma* disait aux chrétiens du premier siècle. Même si certains se laissent entraîner très loin dans l'effort de réaliser cette pertinence, même si tous sont soucieux de rester fidèles au témoignage des prophètes et des apôtres, il n'en reste pas moins que toutes les fois que nous prêchons ou que nous écrivons pour être compris de nos contemporains, nous recourons à l'analogie comme au moyen non seulement d'être pertinents mais encore d'être compris. Notre soumission aux textes originaux et cette obligation de trouver une analogie efficace et fidèle, ces deux exigences forment les deux bras de la croix que doit porter tout prédicateur de l'Évangile. C'est la première qui empêche la dernière de devenir fantaisiste et extérieure ; mais la dernière protège la première de la fossilisation et devient ainsi le moyen dont Dieu se sert pour garantir *maintenant* la vérité de ce qui s'est passé *alors*. En d'autres termes, l'analogie appartient à l'essence de la prédication ; ce n'est pas notre esprit d'invention qui la crée, mais la volonté de Dieu qu'il en soit ainsi.

3. L'inventaire des divers domaines où l'on peut trouver le concept d'analogie et examiner les problèmes connexes doit comprendre, avec quelques réserves, une référence aux thèmes bibliques. Sautent aux yeux les exemples de Vischer et son interprétation christologique extrême de l'Ancien Testament, où l'exégèse typologique est une forme d'analogie, puisqu'elle applique le type du Christ aux textes de l'Ancien Testament et en transforme peut-être le sens véritable. De même les méthodes typologiques et allégoriques montrent qu'« interpréter l'Écriture par l'Écriture » n'est pas en soi un principe complet d'herméneutique et ne fut jamais destiné à l'être. Mais il y a des exemples moins apparents dans lesquels l'analogie joue : l'application du terme « unité » à la Bible considérée comme un tout (pratique commune de nos jours dans les ouvrages de théologie biblique) est analogique ; cela devient tout de suite évident lorsqu'on diverge sur la nature de cette unité, et lorsque l'on cite à l'appui de sa conception les principaux correspondants analogiques que l'on a en vue par ce terme d'unité. Toute tentative d'assigner la primauté à tel ou tel concept (celui d'alliance ou celui d'*eschaton*, par exemple) à l'intérieur d'un livre ou d'une série de livres, et d'interpréter à sa lumière les passages dans lesquels le

concept n'apparaît pas, est un échantillon du même procédé. En fait, l'histoire de la critique biblique est l'histoire de la succession des analogies s'évinçant les unes les autres.

4. C'est peut-être dans le domaine de la théologie systématique que l'on voit le mieux aujourd'hui la signification de l'analogie. Il faut faire tout d'abord deux constatations : premièrement, il est devenu clair que l'analogie est un problème primordial et central, et non secondaire et périphérique, à la fois du contenu et de la méthode de la théologie. Alors qu'auparavant ce thème devait être discuté, pensait-on, sous le titre : « La connaissance de Dieu, ses rapports avec la connaissance des objets quelconques et des personnes », ou encore sous celui-ci : « La nature de l'homme, ses relations avec le Créateur », on croit maintenant que l'analogie s'applique au contenu total de la théologie. Elle est présente tant en christologie qu'en anthropologie, en eschatologie qu'en sôtériologie. De même aussi, la méthode analogique n'est plus limitée à l'épistémologie religieuse ou au domaine plutôt litigieux des preuves de l'existence divine ; elle apparaît avec une égale évidence en sôtériologie et dans la doctrine de l'Eglise, tout comme dans la théologie des sacrements.

Une seconde constatation peut être faite au sujet de cette conscience nouvelle de la place de l'analogie dans toute la pensée chrétienne. Cette prise de conscience impose une nouvelle responsabilité : celle d'être plus clairvoyant et plus réfléchi à la fois dans le choix de nos concepts normatifs, et — ce qui est encore plus important — dans notre attitude à l'égard de l'analogie. Nous connaissons le nom de celui avec lequel nous luttons ; si cela peut avoir des conséquences regrettables, cela demande aussi que nous prenions nos responsabilités et sachions choisir.

Plusieurs exemples de ces choix à faire viennent à l'esprit. Un exemple déjà ancien est ce que l'on a appelé le « sacramentalisme » qui voyait une vérité valable pour la totalité de la vie et du monde dans la relation entre les éléments créés et la présence divine dans les sacrements. Dans son exposé de la doctrine de la Trinité, L. Hodgson fait avec beaucoup d'imagination une tentative pour réexposer cette doctrine par des analogies tirées de notre culture contemporaine — de la psychologie et de la biochimie. La conception qu'a G. Aulen du « Christus Victor », si fondée soit-elle bibliquement, donne naissance à une méthode analogique qui lui sert à interpréter et critiquer les sotériologies post-bibliques, tandis que le concept d'organisme (selon A. N. Whitehead) devient l'analogie normative dans la christologie de L. S. Thornton. Vous les connaîtrez à leurs analogies ! Mais la meilleure illustration de ce thème se trouve peut-être dans la théologie néo-orthodoxe et son christocentrisme ; l'union hypostatique des deux natures en Christ y sert de base à la description de la double

relation : dans la Bible entre l'humain et le divin, et dans le sacrement entre les espèces et le corps et le sang de notre Seigneur. Aujourd'hui ce thème a pris une importance exceptionnelle par l'usage que l'on fait de l'union hypostatique dans l'interprétation de la nature de l'Eglise et des modalités du ministère à l'intérieur de l'Eglise.

Avant de terminer cette première partie de notre étude et cet examen trop rapide des domaines où l'analogie est manifestement présente dans la théologie d'aujourd'hui, il faut présenter les remarques suivantes :

1. Les exemples mentionnés ne montrent un type unique, ni du mode de prédication ni d'inférence. Cette variété est voulue pour deux raisons. D'une part l'histoire de l'analogie abonde en exemples de définitions rigides de celle-ci, qui empêchèrent leurs auteurs d'être conscients d'autres formes d'analogie ; c'est par conséquent une erreur de décider au départ ce que l'analogie doit être exactement ; nous en avons tous une définition initiale suffisamment adéquate pour savoir où la chercher et pour dire au moins où elle entre vraisemblablement en ligne de compte, quitte à rejeter ensuite certains cas. D'autre part le langage peut être mis au nombre des activités humaines *créatrices* et il n'est pas improbable qu'une telle créativité produise de nouvelles formes d'analogies. Cette conclusion sera renforcée si nous admettons que le langage est à la fois une fonction du milieu socio-économique et politique, et une construction de types logiques, et que ces deux aspects agissent l'un sur l'autre. La fonction créatrice du langage à l'extérieur de l'Eglise et dans la théologie chrétienne nous interdit d'arrêter notre définition de l'analogie en un point quelconque de l'histoire, qu'il s'agisse d'Aristote, de saint Thomas, ou de n'importe qui d'autre.

2. L'analogie a fait ses preuves comme forme très *enrichissante* de la pensée théologique tout particulièrement dans deux directions. Premièrement, elle a eu un effet systématisant, en ce sens qu'elle a réuni dans des relations internes étroites des thèmes de la théologie chrétienne que l'on pensait n'être reliés qu'extérieurement. Beaucoup d'anciens manuels avaient tendance à considérer les affirmations chrétiennes comme les articles d'un Credo — à réciter *seriatim*, sans anticiper sur la fin. C'est ainsi que l'eschatologie devint une sorte de *post-scriptum* aux autres affirmations. Mais lorsque l'on affirme que l'*eschaton* est réalisé, et lorsque des événements qui n'étaient pas les derniers reçoivent une interprétation eschatologique, et en particulier lorsque ces mots sont employés dans le sens de Bultmann, alors la théologie acquiert une nouvelle dimension, une espèce de systématisation qu'elle n'a jamais eue dans toute son histoire. Secondement l'analogie a enrichi la pensée théologique en ce sens qu'elle a suggéré de nouvelles choses à dire sur certains sujets. En

employant l'analogie de l'union hypostatique à propos de l'Écriture ou de l'Église, nous ouvrons un champ à de nouvelles descriptions de ces deux réalités. De vieux problèmes sont rejetés comme étant irréels ou superficiels, de nouveaux sont posés et de nouvelles discussions apparaissent. Mais avant tout, on s'aperçoit que la nouvelle analogie pénètre plus profondément dans le problème que ne le faisait aucune des précédentes.

3. Le troisième point découle tout naturellement du second. En ouvrant un nouvel horizon l'analogie exerce aussi un contrôle sur les possibilités qui nous sont offertes. Elle en vient à déterminer, ou à exclure, le genre de choses que nous pouvons dire. Pour cette raison, beaucoup de nos désaccords en théologie ne sont pas des différences d'opinion sur de petits détails d'exégèse, ou d'événements historiques, il s'agit plutôt d'un conflit radical au sujet des analogies susceptibles d'être employées dans notre exégèse ou dans nos jugements historiques. Mais ce problème a des racines plus profondes pour nous que pour la plupart de nos prédécesseurs, à cause du rôle systématisant joué par l'analogie dans notre pensée théologique. Si nos analogies pénètrent jusque dans les derniers retranchements de notre pensée, nos désaccords s'étendront vraisemblablement sur un domaine plus vaste ; quelles que soient leurs origines, ils nous ramèneront, fût-ce par des routes détournées, à ces options fondamentalement différentes sur l'analogie.

4. Ainsi, pouvons-nous ajouter, l'analogie semble avoir acquis aujourd'hui une fonction *normative*. Cette affirmation n'est pas simplement une répétition en d'autres termes de la remarque précédente. En disant que l'analogie détermine ce que nous disons en théologie, nous voulions dire que les analogies que nous employons nous font dire certaines choses et non pas d'autres. En affirmant que l'analogie est normative nous allons plus loin : ce que *nous* disons à la lumière de notre analogie est juste, et ce qu'elle nous empêche de dire est faux. Cette fonction normative de l'analogie est nouvelle ; elle est rendue possible surtout grâce à l'introduction de l'analogie dans tous les domaines de la théologie contemporaine. Certaines de nos analogies, bien que nous ne revendiquions pour elles aucun caractère définitif, se sont transformées d'une façon très pragmatique en critère de la vérité théologique. Si elles l'ont fait, ce ne fut pas principalement parce qu'elles nous ont rendu capables d'exclure des vues « hérétiques », mais plutôt parce qu'elles nous ont ouvert de nouveaux horizons. En fin de compte tout critère se justifie bien plus par le genre de choses qu'il autorise que par ce qu'il rejette.

Les composantes de la situation actuelle sont donc : l'usage imprécis du terme « analogie », l'omniprésence de cette notion dans notre pensée théologique, et la fonction normative qu'elle a

acquise *a posteriori*. Telles sont les données que toute doctrine complètement développée de l'analogie doit comporter. Comme étape dans cette direction, je me propose maintenant d'examiner quelques exposés traditionnels de l'analogie ; même si nous employons aujourd'hui ce terme d'une manière vague, il a une longue histoire, avec des survivances qui demeurent actuelles. En outre, s'il est bien vrai, comme mon diagnostic le suggère, que l'analogie a conquis pour elle-même ce rôle central dans la méthode théologique, elle devra se soumettre à un examen minutieux.

II

Afin de maintenir la discussion à l'intérieur de certaines limites, j'ai choisi des représentants des conceptions romaine, réformée, néo-orthodoxe et philosophique de l'analogie.

1. La position romaine est exposée par J. F. Anderson dans son ouvrage *The Bond of Being*. Comme Pénido, qui écrivit quelque dix-huit ans avant lui (1931), Anderson soutient que Thomas de Vio, dit Cajétan, est un interprète fidèle de saint Thomas. Commençons par donner sa classification de l'analogie, car il est désirable de l'avoir sous les yeux pour notre discussion.

L'analogie d'inégalité (ou prédication générique) se rencontre toutes les fois que des entités ou attributs participent dans des mesures différentes (inégalement) à quelque concept générique ou spécifique. Elle forme la base métaphysique de philosophies aussi différentes que celles de Platon et de Spinoza, de Plotin et de F. H. Bradley. Si elle montre l'une des caractéristiques de l'analogie, à savoir une unité entre les analogués¹ se combinant avec une différence, c'est néanmoins essentiellement un type d'univocité : prédication du *même* terme générique (avec une seule intention commune) à plusieurs membres du genre. Ce n'est en fait qu'une pseudo-analogie ; mais il est important de la mentionner à cause du danger d'interpréter la métaphysique thomiste en termes platoniciens.

L'analogie de proportion ou d'attribution est appliquée à ces entités qui, si elles sont différentes à d'autres égards, sont les mêmes en ce qu'elles sont toutes reliées à une même chose, même par des relations différentes. Cette chose est affirmée comme leur prédicat analogiquement. Un exemple éclaircit ce point : le mot « sain » peut être le prédicat d'un régime, d'un remède, d'un teint ou d'un animal ; et il a un sens légèrement différent dans chaque cas, parce que chacune des entités a une relation différente avec lui. Le régime est sain parce qu'il maintient l'animal en bonne santé, le remède parce qu'il restaure la santé, le teint parce qu'il est un signe de bonne santé.

¹ Nous traduisons de cette façon l'anglais *analogate*.

Dans chaque cas c'est à la même santé de l'animal que l'on se réfère et la prédication du terme « sain » à ces autres entités est analogique. Mais le terme « sain » n'est proprement appliqué qu'à l'organisme de l'animal : là, la « santé » est formellement réalisée. C'est le premier analogué, les autres sont secondaires. On peut faire remarquer que la relation de chacun des analogués avec le terme unique représente l'un ou l'autre des quatre types de relation causale.

Les propriétés de ce type d'analogie sont les suivantes :

La propriété *principale* en est que l'attribut assigné aux différents analogués n'est réalisé formellement que dans le premier analogué et n'est attribué aux autres que par *dénomination extrinsèque* à partir du premier. Les autres ne reçoivent de lui que le nom commun. La « formalité analogue »¹ — la santé dans l'exemple donné — est une numériquement, et non logiquement ou conceptuellement. La santé en vertu de laquelle le régime, le remède, etc., sont dits « sains » est une en nombre ; les analogués prétendus « sains » peuvent être pensés comme formant une classe, comme des exemples d'un universel qui est logiquement un. Le premier analogué doit être compris dans les définitions des analogués secondaires qui ne reçoivent leur nom analogue que par la relation extrinsèque qu'ils ont avec lui. Le terme commun employé dans la pluralité des relations que les analogués ont avec lui a un sens différent suivant les différents analogués ; mais leur référence commune empêche ces significations d'être complètement synonymes.

On comprendra très rapidement l'analogie de proportionnalité en partant de l'exemple aristotélien qu'emploie saint Thomas : celui du terme « bon ». Différentes choses sont dites être « bonnes » proportionnellement, non à cause de leur dépendance d'un premier principe, ou à cause de leur relation extrinsèque à un premier analogué, mais en vertu d'un bien intrinsèque. Ainsi, la vue exerce la même fonction à l'égard du corps que l'intelligence à l'égard de l'âme. La vue est un bien proportionné au corps, comme l'intelligence l'est à l'âme. La structure de l'analogie de proportionnalité est : $A : B :: C : D$. Cette formulation doit être préférée à l'autre formulation mathématique $A/B = C/D$. Car lorsque nous substituons des valeurs aux symboles, nous avons :

$$\frac{\text{L'essence de Dieu}}{\text{L'intelligence de Dieu}} = \frac{\text{L'essence de l'homme}}{\text{L'intelligence de l'homme}}$$

et nous voyons l'erreur qu'il y a à dire que l'intelligence de Dieu est déterminée par l'essence de Dieu de *la même manière* que l'intelligence de l'homme est déterminée par l'essence de l'homme. Le sens

¹ ANDERSON, *op. cit.*, p. 98.

réel est : de même que l'intelligence de l'homme est déterminée par l'essence de l'homme d'une manière propre à l'humanité, ainsi l'intelligence de Dieu est déterminée par l'essence de Dieu d'une manière propre à la divinité. Dans cette analogie, la similarité ne gît pas dans les attributs des termes, mais dans les relations qu'il y a entre eux.

Anderson conclut son analyse de l'analogie chez saint Thomas en soutenant que l'analogie de proportionnalité se trouve à la base de l'affirmation thomiste de l'« analogie de l'être ». Cette analogie est la seule des trois à être métaphysique, car ce n'est qu'en employant celle-ci que l'on peut décrire comment les choses *sont*. Toutes les choses participent à l'être. « Mais l'acte d'exister de chaque chose est propre à cette chose et distinct de l'acte d'exister de chaque autre chose. »¹ Cet état de choses ne peut être compris que si nous admettons que les relations que les essences entretiennent avec leur acte d'exister (leur « esse ») sont des exemples de l'analogie de proportionnalité. « L'analogie est l'unique lien de l'être entre tout ce qui est. »² Lorsqu'il considère l'affirmation que « l'essence humaine est à l'existence humaine comme l'essence divine est à l'existence divine », Anderson affirme que la relation de l'essence à l'acte d'exister est celle de la puissance à l'acte ; cette distinction est le résultat de la Création³, dans laquelle les actes de Dieu sont reliés à lui en tant qu'agent par des relations réelles de similarité analogique. Il est très intéressant de remarquer qu'il soutient finalement que ces relations ne peuvent pas être d'une identité univoque, car « Dieu et le monde sont essentiellement différents »⁴.

2. La position réformée nous est donnée par J. C. McLelland dans l'exposé qu'il fait de la pensée de Pierre Martyr (*The Visible Words of God*). Dans son commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, Pierre Martyr expose une théorie de l'analogie qui est substantiellement la même que l'interprétation de saint Thomas donnée par Cajétan⁵, et il accorde sa faveur à l'analogie de proportionnalité avec trois différences. Tout d'abord il rejette l'*analogia entis*, parce que, selon McLelland⁶, elle équivaut à « une doctrine de continuité ontologique entre l'homme et Dieu ». En second lieu, il substitue à l'*analogia entis* l'*unio hypostatica* des natures dans la personne de Jésus-Christ comme analogue relationnel. L'analogie archétypique, celui qui doit être à la base de la construction théologique, n'est pas une partie innée de l'être de l'homme ; il est donné par Dieu à l'homme dans l'événement miséricordieux de l'Incarnation, et, par conséquent, dans la personne du Christ. La relation entre l'archétype (*unio hypostatica*) et les *analogata* qu'il nous rend capables de com-

¹ ANDERSON, *op. cit.*, p. 281. — ² *Ibid.*, p. 305. — ³ *Ibid.*, p. 309.

⁴ *Ibid.*, p. 309. — ⁵ MCLELLAND, *op. cit.*, p. 79. — ⁶ *Ibid.*, p. 83.

prendre et d'interpréter correctement (par exemple les « signes » dans les sacrements) est constituée par le Saint-Esprit. La contribution la plus caractéristique de Pierre Martyr à la théologie de la Réformation est son emploi de l'analogie de la personne du Christ pour combattre les erreurs de la doctrine de la transsubstantiation ; c'est aussi la méthode exégétique qu'il a développée et qu'il était si soucieux de distinguer des méthodes allégorique et typologique.

Cette forme d'analogie christologique a aujourd'hui une telle vogue qu'elle mérite qu'on s'y arrête.

L'analogie christologique n'est pas renforcée par la critique de l'*analogia entis* thomiste ; cette critique veut montrer que l'*analogia entis* implique « une doctrine de continuité ontologique entre Dieu et l'homme », ou est impliquée par elle. C'est, je l'avoue, une implication que je ne puis pas du tout accepter pour les raisons suivantes : j'aurais pensé que cette sorte de continuité était précisément la chose qui était écartée par la doctrine de l'analogie, au moins dans deux de ses formes, et n'était possible que pour une interprétation de l'analogie, l'analogie d'inégalité, celle que de toute façon saint Thomas n'accepte pas. Pour une métaphysique hiérarchique du type platonicien, dans laquelle on monte à partir de cas singuliers, en passant par des concepts de plus en plus généraux, jusqu'à la forme du Bien, il y a « continuité ontologique » du membre le plus bas au membre le plus haut de la structure. Mais dans l'analogie d'attribution, l'accent est mis sur le fait que les analogués inférieurs dépendent pour leur être du premier analogué ; ils ne reçoivent leur attribut que par dénomination extrinsèque. Alors que dans l'analogie de proportionnalité l'accent est mis sur le fait que nous avons le genre d'existence qui est proportionné à notre genre d'être ; ce qui est, à mes yeux, une façon complètement efficace de dire que nous n'avons pas le même genre d'être que Dieu. La conclusion s'impose : l'interprétation selon laquelle le concept d'*analogia entis* entraîne le thomisme à affirmer une continuité ontologique entre l'homme et Dieu a son origine dans l'une ou l'autre des trois raisons suivantes : premièrement parce que l'expression *analogia entis* est négligemment traduite *similarité d'être*, ce qui signifie, croit-on, que l'être de Dieu est comme le nôtre, c'est-à-dire lui est identique. Secondement parce que le thomisme est maintenant interprété au travers d'une brume d'idéalisme philosophique, qui est plus proche soit du platonisme ou de l'hégélianisme que du thomisme authentique. Ou troisièmement parce qu'on s'imagine que le thomisme est lié à la conception aristotélicienne du monde, qui résulterait de l'*amorphé hulé*, ou *apeiron*, et des formes, et doit ainsi regarder la totalité de la réalité comme constituée par un seul genre d'être. Chez saint Thomas l'analogie de proportionnalité va de pair avec la doctrine de la

création, d'où l'on doit conclure qu'il n'y a aucune continuité ontologique entre Dieu et l'homme. C'est l'acte créateur de Dieu qui établit l'*analogia entis* ; par conséquent il ne peut être question qu'une telle analogie implique une négation quelconque de la distinction fondamentale entre le Créateur et la créature. Rappelons les mots d'Anderson déjà cités : « Dieu et le monde sont essentiellement différents. » Les critiques adressées à saint Thomas font grand cas du fait qu'il use d'une terminologie causale quand il parle de la création, et par conséquent place Dieu au même niveau que ses effets : tout l'ordre de la nature. Non seulement je ne suis pas sûr que saint Thomas emploie le terme de « cause » au sujet de Dieu dans un sens analogique, mais encore il faut mettre à son actif le fait qu'il dit beaucoup d'autres choses au sujet de la relation de Dieu au monde créé, qui montrent qu'il ne pense pas en termes de « continuité ontologique ». En fait si nous interprétons l'*analogia entis* comme une analogie de proportionnalité, il n'y a pas de raison de ne pas la retenir, même lorsqu'une autre interprétation est donnée de cette proportionnalité (dans notre cas celle de l'*unio hypostatica*). Si, comme je le crois, l'*analogia entis* se réfère primordialement à la création, alors il est sûrement licite de combiner les deux : c'est-à-dire celle de Cajétan et celle de Pierre Martyr. En outre, même si l'on prend l'*unio hypostatica* comme la forme normative de l'analogie de proportionnalité, il reste toujours à affronter le problème du genre d'analogie qui entraine en ligne de compte après la création et avant la rédemption.

Le second commentaire que je voudrais faire sur la substitution de l'*unio hypostatica* comme analogué primaire à l'*analogia entis* (suivant l'exemple de Pierre Martyr - J. C. McLelland) est le suivant : nous devons nous souvenir que même lorsque que nous avons fait la substitution, nous n'avons toujours qu'analogie et non univocité. C'est précisément l'objection faite par John Baillie, dans son livre *The Idea of Revelation in Recent Thought*, à la conception de la Bible défendue par L. S. Thornton. S'appuyant sur l'analogie entre la relation de la nature humaine et de la nature divine dans la personne de Jésus-Christ, et la relation de l'humain et du divin dans la Bible, Thornton nous interdit de faire une distinction entre l'essence de la révélation et la littérature sacrée dans laquelle elle est enchâssée, et de jouer le rôle de juge, appréciant dans quelle mesure ses diverses paroles sont inspirées. Si la nature humaine du Christ est parfaite, réplique Baillie ¹, celle des témoignages bibliques ne l'est pas ; et de plus, si la vue de Thornton était correcte, alors la bibliolâtrie ne serait pas plus répréhensible que la christolâtrie. En fait,

¹ *Op. cit.*, p. 123.

Baillie reproche à Thornton d'oublier que l'*unio hypostatica* est appliquée seulement analogiquement aux éléments divins et humains de la Bible. Nous pouvons de bonne foi ajouter que l'Eglise romaine commet précisément la même erreur dans sa doctrine de l'Eglise. Dans cette institution divino-humaine, où les protestants voient la faillibilité des membres humains pris individuellement ou en groupe, les catholiques romains voient un élément humain qui a acquis la perfection de la nature humaine de notre Seigneur. Ajoutez à la croyance à cette perfection la doctrine de la *communicatio idiomatum*, et la doctrine de l'*Una Sancta* devient la conclusion inévitable de tout usage univoque de l'analogie de l'*unio hypostatica* appliquée au Christ et à l'Eglise.

Quelque chose me gêne dans cet emploi de l'analogie de l'*unio hypostatica*. D'une part elle s'avère un outil théologique très tranchant lorsqu'elle est employée comme une analogie d'inégalité, les analogués inférieurs étant regardés comme des exemples particuliers du premier analogué ; dans ce cas néanmoins l'analogie de proportionnalité est violée. D'autre part, lorsqu'elle est réellement traitée comme une analogie de proportionnalité, elle tend à se briser entre nos mains, car elle ne nous donne aucun critère pour distinguer en quoi les analogués secondaires ressemblent à l'analogué primaire ou en diffèrent.

Mon troisième commentaire sur ce genre d'analogie est le suivant. C'est que, tout comme chez saint Thomas, l'analogie de proportionnalité doit être reliée à la doctrine de la création ; ainsi dans l'emploi réformé de l'*unio hypostatica*, il est nécessaire de donner quelque indication sur la relation du premier analogué aux analogués inférieurs en plus de celle formulée par la proportionnalité. Ce point est parfaitement clair en logique symbolique. La formule $A : B :: C : D$ est inadéquate si elle n'indique pas de quelque manière comment A est relié à C et/ou comment B l'est à D . L'emploi que fait Thornton de l'analogie de l'*unio hypostatica* en relation avec la Bible est vicié, partiellement au moins, par son incapacité de définir la relation de la nature humaine en Christ à l'élément humain dans la Bible. En d'autres termes, parce que l'analogie de proportionnalité est une analogie de *relation*, elle demande à être complétée par quelque forme d'analogie qui relie les *termes* de l'analogie.

3. Choisisant Barth comme représentant de la position néo-orthodoxe, je me suis limité à ce qu'il affirme dans le tome premier du deuxième volume de la *Kirchliche Dogmatik*¹ ; car c'est le *locus classicus* où il définit sa position relativement aux discussions traditionnelles sur l'analogie et en adopte le vocabulaire. Il développe sa

¹ K. BARTH : *Kirchliche Dogmatik* 2/I, p. 267-275 ; trad. française : *Dogmatique* 2/I *, p. 239-245.

propre pensée au moyen d'un exposé critique de Quenstedt. Après avoir rejeté, comme nous devions nous y attendre, ces interprétations de notre langage au sujet de Dieu qui en font un langage univoque ou équivoque, Quenstedt s'accorde avec saint Thomas pour dire qu'un tel langage est analogique. D'une manière plutôt surprenante, Quenstedt poursuit et nie, non seulement l'analogie d'inégalité, mais encore l'analogie de proportionnalité — sans donner de raison — et approuve l'analogie d'attribution. S'aidant de nombreuses citations, Barth commence par décrire le contexte dans lequel Quenstedt expose sa conception assez particulière de l'analogie. Quenstedt soutient notamment la thèse suivante : comme Dieu est essence et substance, ainsi les créatures sont proprement (*proprie*) des êtres, des essences et des substances : « Dieu n'a pas créé de *non-entia*. »¹ Dans l'analogie d'attribution, selon Quenstedt, l'application de l'analogie aux analogués secondaires ne se fait pas par dénomination *extrinsèque*, mais par dénomination *intrinsèque*, parce que l'analogie appartient proprement aux analogués inférieurs, bien qu'ils soient dépendants du premier analogué.

Or il est clair que Barth ne va pas avoir beaucoup de difficultés avec cette définition, et il n'a aucun scrupule à tirer sur un oiseau posé ! Il n'en reste pas une plume ! Quenstedt, bon luthérien, montre dans ses autres écrits à quel point il connaît bien la doctrine de la justification par la grâce seule ; s'il avait seulement étendu cette connaissance jusqu'à son analyse de notre connaissance de Dieu, il aurait vu que l'analogie entre Dieu et l'homme n'est pas quelque chose qui soit toujours *proprie* à l'homme et que l'*attributio* n'est jamais *intrinseca* mais toujours *extrinseca*. La créature est créée comme analogue, en vertu d'un acte de grâce divine, et ne possède jamais ce caractère analogue de son propre droit. « Ce n'est pas un être commun à Dieu et à l'homme qui établit et maintient finalement et véritablement leur communion, mais la *grâce* de Dieu. »² A mon sens, il est dommage que ce soit l'expression *analogia fidei* plutôt qu'*analogia gratiae* qui ait été popularisée comme le résumé de la position de Barth en cette matière. Les nuances subjectives attachées au mot « foi » permettent de concevoir l'*analogia fidei* comme quelque chose de créé par notre acte de foi subjectif ; alors que c'est parce que la grâce établit l'analogie que la foi apparaît.

Barth continue en affirmant que les présupposés de l'*attributio intrinseca* de Quenstedt sont ceux précisément du catholicisme romain, c'est-à-dire la doctrine de l'*analogia entis* ; alors que son *analogia gratiae* est fondée sur la conception biblique de la relation

¹ BARTH : *op. cit.*, éd. all., p. 268 ; éd. fr., p. 239.

² *Ibid.*, éd. all., p. 275 ; éd. fr., p. 245.

de Dieu à l'homme. L'*attributio intrinseca* est finalement rejetée parce qu'elle entre en conflit avec l'Écriture comme critère de la vérité théologique.

Il y a quelque chose de malséant à entreprendre une discussion des thèses de Barth sur l'analogie, dans le contexte de tant d'autres doctrines ; néanmoins les conceptions de Barth doivent être maintenues dans un tel contexte si on veut les comprendre correctement. On peut faire les remarques suivantes.

Sans aucune nécessité, à mon avis, Barth restreint la discussion en se basant sur la doctrine de l'analogie de Quenstedt, qui est défectueuse à plusieurs égards. La préférence de Quenstedt pour l'analogie d'attribution au lieu des autres types d'analogie se justifie mal. La forme d'*attributio* qu'il accepte est telle qu'elle mérite à peine ce nom, parce que c'est réellement une analogie d'inégalité. Mais il y a plus grave : Quenstedt néglige l'analogie de proportionnalité et cela a de sérieuses conséquences pour l'exactitude de sa présentation du problème ; par exemple cela le conduit à ignorer la place que la proportionnalité occupe dans la pensée de Pierre Martyr.

Cette limitation du domaine de l'analogie n'est pas sans effets sur l'exposé de Barth. D'une part, Barth définit sa position à l'aide de l'analogie d'attribution, mais substitue à la dénomination intrinsèque de Quenstedt la dénomination extrinsèque originale, qui est la forme classique de l'attribution. Il est difficile de croire que l'analogie d'attribution répond aux exigences de sa théologie dans toute son étendue. On se rappelle sans doute que l'analogie d'attribution a trois propriétés en plus de la dénomination extrinsèque : *a*) la « formalité analogue » (santé dans l'exemple donné ci-dessus) est numériquement une, et non logiquement ou conceptuellement ; *b*) le premier analogué doit être compris dans la définition des analogués inférieurs ; *c*) le terme commun a un sens différent selon sa relation aux différents analogués. Les deux premières de ces propriétés se retrouvent dans l'emploi théologique fait par Barth de l'analogie d'attribution. Mais la troisième ne se vérifie pas. L'exemple de l'attribution de la justice aux hommes le montre : la justice de Dieu étant le premier analogué, on voit que tous les analogués inférieurs (les hommes justifiés) ont la même relation à Dieu en Christ (celle de pécheurs condamnés et justifiés) et reçoivent la même justice. Je ne pense pas non plus que Barth désire réellement persister à dire que l'application à nous de la justice est uniquement une dénomination extrinsèque. De l'avis de tous, la justice n'est nôtre qu'*en Jésus-Christ*, mais si elle demeure toujours *äusserlich* et ne devient à aucun stade *innerlich*, alors nous pouvons seulement dire que le but du salut a été manqué. D'autre part, l'omission de l'analogie de proportionnalité n'est pas justifiée par la doctrine de Barth. Il semble avoir

rejeté l'analogie de proportionnalité sous prétexte que la relation entre Dieu et l'homme qu'elle détermine est *calculable* ; mais c'est précisément ce que contestent fermement les partisans de ce genre d'analogie : elle n'est pas l'analogie de proportion mathématique $A/B = C/D$. Cette méconnaissance de la proportionnalité ne se rapporte qu'à la définition formelle du terme ; car, en fait, Barth use quelquefois de la proportionnalité. Dans le passage que nous avons sous les yeux¹ il dit explicitement : la relation établie entre l'homme et Dieu dans la rédemption, la justification miséricordieuse des pécheurs, est l'analogie qui doit servir d'exemple et de norme à toutes les descriptions des relations de Dieu à l'homme. Ici, la fonction normative de l'analogie mentionnée plus haut est clairement attestée. Mais l'*analogia gratiae* est sans doute une analogie de relation plutôt qu'une analogie d'attribution. Chez Barth l'*analogia gratiae* n'apparaît pas seulement dans sa critique de Quenstedt, mais est le thème dominant de toute sa théologie, elle modèle ses analyses de toutes les doctrines. Il est donc peu sage de prendre Barth au pied de la lettre quand il déclare rejeter l'analogie de proportionnalité, vu qu'il l'emploie partout. Son langage le trahit.

Je ne suis cependant pas tout à fait satisfait du refus de l'*analogia entis* par Barth. Ce sujet entre dans notre discussion à cause de l'identification que fait Barth des présupposés de Quenstedt avec sa propre doctrine. Il y a là en fait deux questions. Il s'agit premièrement de savoir si Quenstedt veut affirmer que l'être de Dieu et celui de l'homme sont identiques ; il s'agit de savoir secondement si une telle vue représente bien celle de saint Thomas. Au sujet de la première question, il me semble que Quenstedt discerne l'insuffisance de l'analogie d'attribution quant à la dénomination extrinsèque. Cette insuffisance réside dans le fait que cette analogie n'affirme rien de la nature interne des analogués inférieurs. Et de plus, il me semble que Quenstedt désire souligner que Dieu crée des êtres dont le fait d'être créé constitue l'être. Il essaie de trouver comment l'on peut parler de créatures qui *sont* antérieurement au salut, et qui en fait doivent *être* pour être sauvées. Quant à la seconde question : savoir si soutenir que l'*analogia entis* signifie que Dieu et l'homme ont un être *commun* rend justice à saint Thomas, je répondrai seulement que cette interprétation de l'analogie (analogie d'inégalité) est rejetée par saint Thomas et la plupart des thomistes. Une fois de plus c'est la négligence de Barth relative à l'analogie de proportionnalité qui a créé le problème.

4. Avant de passer à la dernière partie (rapports entre les analyses traditionnelles et la situation contemporaine), il me semble

¹ *Kirchliche Dogmatik* 2/I, p. 267 ss. ; trad. française 2/I * p. 239 ss.

important de mentionner certains aspects de l'analogie soulignés par les philosophes et qui nous concernent. Je pense en ce moment à J. S. Mill, W. E. Johnson, Susan Stebbing, H. W. B. Joseph.

Ici, l'accent est mis beaucoup plus sur le raisonnement analogique que sur la prédication analogique ; mais comme l'on peut soutenir que les philosophes ne diffèrent de nous que sur les usages et les buts auxquels nous voulons faire servir l'analogie, et non sur aucune structure de base, il peut par conséquent nous être utile de présenter leurs positions.

a) Susan Stebbing¹, par exemple, cite la distinction faite par J. M. Keynes entre l'analogie positive et l'analogie négative. Dans le cas de deux objets S et N qui se ressemblent quant à $\phi_1, \phi_2, \phi_3, \dots \phi_n$ et diffèrent quant à $r_1, r_2, r_3, \dots r_n$, la première série constitue alors l'analogie positive, et la seconde l'analogie négative. A cet égard une grande partie de notre usage actuel de l'analogie est fautif. Ou il traite l'analogie presque exclusivement en analogie positive, comme s'il n'y avait pas d'analogie négative, et obtient ainsi des vues erronées sur la Bible, l'Eglise et même l'Être. Ou il traite l'analogie comme si c'était une identité complète plus une différence complète, les deux susceptibles d'être considérées isolément : l'une est prise et l'autre laissée. Alors qu'en fait, pour qu'il y ait analogie, il faut maintenir ensemble l'analogie positive et négative — en suspension, comme le diraient les chimistes (pour employer une analogie !). Un examen plus complet des éléments négatifs et positifs dans nos analogies théologiques me semble être le pas qu'il faut franchir ensuite. Ainsi on limitera le champ de nos inductions tout en renforçant nos conclusions.

b) La force de l'analogie, selon les philosophes, dépend au minimum de deux considérations. Tout d'abord, « du caractère des ressemblances initiales et de la compréhension des propriétés que l'on affirme être mises en relation »². Un raisonnement valable exige que nous développions aussi loin que possible l'analogie connue, positive et négative ; il faut de plus présupposer que par là nous assurons l'énumération des propriétés *importantes* et qui vraisemblablement affecteront la validité du raisonnement. Le second facteur dont dépend la force de l'argument analogique est celui-ci : « Plus est grande la compréhension des propriétés impliquées, moins il est vraisemblable que la conclusion soit vraie. » Un principe comme celui-ci exclurait dès le départ les fantaisies de l'exégèse allégorique. Stebbing ajoute une remarque intéressante : c'est que certaines analogies, qui faibles en elles-mêmes, transportent néanmoins de

¹ *A Modern Introduction to Logic*, p. 250.

² *Op. cit.*, p. 253.

fortes notes émotionnelles ou amusantes, peuvent acquérir sur nos esprits un pouvoir bien supérieur à leur validité propre. La nature même de la théologie nous rend plus sensibles à ce défaut et demande que nous soyons impitoyables dans l'examen des analogies que nous employons.

c) Enfin, une remarque de J. S. Mill très féconde et salutaire : chaque enquêteur compétent considérera l'analogie « comme un simple poteau indicateur montrant la direction dans laquelle des investigations plus rigoureuses devraient être poursuivies »¹. Cette remarque rend justice à la fonction suggestive de l'analogie dans notre pensée, à la manière dont elle ouvre de nouveaux horizons. Mais elle fait plus : elle nous rappelle que l'analogie ne joue peut-être qu'un rôle avant-dernier dans la pensée théologique, elle nous indique en tout cas que nous sommes trop enclins à laisser la description analogique se substituer à une investigation plus rigoureuse.

III

Notre troisième thème devait être la définition de l'emploi des schémas traditionnels de l'analogie dans notre tâche théologique actuelle. La structure d'une telle définition a déjà commencé à prendre forme ; il reste à en articuler les divers éléments.

Nous sommes frappés par un premier fait : aucune des interprétations habituelles de l'analogie ne semble en elle-même répondre à la complexité de la compréhension actuelle de nos relations à Dieu et même de notre connaissance de Dieu. Nous avons vu comment Barth, malgré son allégeance avouée à l'analogie d'attribution, est en fait lié implicitement non seulement à une forme sérieusement modifiée de cette analogie, mais encore à un autre type d'analogie qu'il rejette explicitement. Pierre Martyr et son interprète J. C. McLelland, qui acceptent l'analogie de proportionnalité et postulent l'*unio hypostatica* comme premier analogué, ont besoin néanmoins d'une forme ou l'autre de l'analogie d'attribution pour relier les entités, en tant que distinctes, des relations, qui forment les termes dans la proportionnalité. Même Anderson, le commentateur de saint Thomas et de Cajétan, qui interprète l'*analogia entis* comme étant une analogie de proportionnalité, s'en remet à la doctrine de la Création pour garantir la structure de sa métaphysique.

Si l'on désire rester fidèle à la coutume établie depuis longtemps, c'est une combinaison de l'analogie de proportionnalité et de l'analogie d'attribution qui nous est nécessaire. Par l'analogie de proportionnalité nous assurons à l'œuvre miséricordieuse de

¹ J. S. MILL : *System of Logic*, Book III, Chapter XX.

Dieu en Christ la place déterminante dans notre compréhension des relations de Dieu avec nous-mêmes et de la nature divine. L'*analogia gratiae* devient le premier analogué, et tout le reste est interprété proportionnellement à cet analogué. Mais parce que l'*analogia gratiae* nous établit dans une nouvelle relation, elle nous dote aussi d'un être nouveau, et elle est la norme de toutes les relations dans lesquelles nous entrons. A ce moment l'analogie d'attribution entre en jeu, pour parler de l'espèce de justice, de sagesse, de vérité, etc., qui peuvent être les nôtres une fois que nous sommes fondés en Christ. Et parler ainsi c'est montrer que nous n'avons aucun doute sur la façon dont elles sont « nôtres ». La dénomination intrinsèque de Quenstedt, à laquelle Barth fait des objections si fortes, devient une réelle possibilité — par la grâce de Dieu.

Après cette description presque trop méticuleuse des doctrines de l'analogie, on se demande si toute l'affaire n'est pas devenue si différente de la tradition qu'elle a cessé d'être reconnaissable comme analogie. A cet égard une autre chose m'inquiète : nous avons vu ce qui est arrivé à Quenstedt dans les mains de Barth. Quenstedt a accepté certaines distinctions verbales, certaines définitions logiques de Cajétan et se voit accusé par Barth de toute la maudite métaphysique du catholicisme romain médiéval : « Tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée ! » Pouvons-nous adopter les distinctions thomistes entre les différentes variétés d'analogie, et échapper aux conséquences métaphysiques auxquelles sont indissolublement associées les formes logiques chez saint Thomas et dans toute la théologie catholique romaine ? Nous désirons cette logique sans cette métaphysique, et j'ai le sentiment que nous sommes peut-être en train de demander la lune.

Cependant, si ce n'est pas le cas, et si vraiment l'analogie est inéluctable, alors il faut donner d'autres avertissements. Nous devons nous rappeler fermement que *toute* notre connaissance de Dieu ne saurait être analogique ; autrement nous ne saurions pas qu'il en est ainsi. Nous devons avoir une connaissance non analogique à laquelle nous comparons la connaissance analogique, et d'après laquelle nous jugeons de son exactitude. Ici le mot de J. S. Mill devient très pertinent : l'enquête théologique doit accepter pour but la diminution du domaine de l'affirmation analogique. Nous ne devons pas faire fausse route en cherchant à imposer à l'analogie une structure trop rigide. Autrement elle cesse d'être analogie et devient univocité. Pour cette raison nous devons garder l'esprit ouvert sur les nombreuses analogies dont usent l'exégèse biblique et la théologie dogmatique contemporaines. Mais ceci ne revient pas à dire qu'une analogie est aussi bonne qu'une autre. Les philosophes nous ont rendu service en montrant que les analogies doivent

être examinées à fond quant à leur contenu positif et négatif, et classées en conséquence. Mais en fin de compte les analogies ne s'établiront pas grâce à leur conformité aux catégories de la logique médiévale ou moderne, ni aux exigences d'une métaphysique anti-métaphysique, mais grâce à la relation vivante qu'elles entretiennent avec la Parole vivante de Dieu, avec la communauté adorante et obéissante, et avec le salut des enfants de Dieu.

JOHN MCINTYRE.

Traduction de Michel Despland.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Faith and Logic. Edited by Basil Mitchell. London, Allen and Unwin, 1957.

LEONARD HODGSON : *The Doctrine of Trinity.* London, Nisbet, 1933.

LIONEL SPENCER THORNTON : *The Incarnate Lord.* London, Longmans, Green, 1928.

JAMES F. ANDERSON : *The Bond of Being.* St Louis & London, B. Herder Book Co., 1949.

JOSEPH C. McLELLAND : *The Visible Words of God.* Edinburgh, Oliver and Boyd, 1957.

JOHN BAILLIE : *The Idea of Revelation in recent Thought.* London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1956.

L. SUSAN STEBBING : *A Modern Introduction to Logic.* London, Methuen, 1930.