

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 22 (1972)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Études critiques : l'analogie entre Dieu et le monde  
**Autor:** Brunner, Fernand  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380995>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 31.03.2025

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

## L'ANALOGIE ENTRE DIEU ET LE MONDE <sup>1</sup>

La question de l'analogie est une des plus difficiles et des plus centrales qui soient. Non seulement elle donne lieu à des analyses formelles délicates, mais encore elle concerne les options philosophiques fondamentales. C'est le cas tout particulièrement de l'analogie entre Dieu et le monde.

L'ouvrage que M. H. Chavannes a consacré à ce sujet présente une classification des types d'analogie chez saint Thomas <sup>2</sup> et une comparaison critique des doctrines de l'analogie entre Dieu et le monde selon l'Aquinat et selon Karl Barth. Quiconque étudie la pensée de Thomas d'Aquin ou celle du théologien bâlois, ou se penche sur les rapports de la théologie avec la philosophie ou sur les discussions entre protestants et catholiques, est stimulé efficacement par la lecture de ce livre. Même s'il ne peut accepter toujours les thèses de l'auteur, il lui sait gré de les avoir formulées avec netteté et non sans habileté polémique. Par exemple, il observe avec curiosité, en lisant M. Chavannes, comment Karl Barth reproche au thomisme des erreurs que celui-ci condamne lui-même, et comment le célèbre théologien marche sur la voie de ceux auxquels il reproche de s'égarer. L'auteur présente ce chassé-croisé avec force : il ne dit pas, il affirme ; il ne porte pas ses coups, il les assène.

M. Chavannes, qui défend la doctrine de saint Thomas plutôt que celle de Karl Barth, rappelle qu'en thomisme la grâce n'abolit pas la nature et qu'un rapport harmonieux peut y exister entre les dispositions de raison et de foi. Dans cette perspective, « la connaissance naturelle de Dieu ne signifie nullement une mainmise de

<sup>1</sup> Cf. HENRY CHAVANNES : *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 1969, 330 pages.

<sup>2</sup> Ces types, que nous n'analyserons pas ici, sont les suivants : 1) l'analogie d'attribution extrinsèque ; 2) l'analogie de l'image désignée à partir du modèle ; 3) l'analogie de la cause désignée à partir de l'effet ; 4) l'analogie de proportionnalité.

l'homme sur Dieu »<sup>1</sup> : Karl Barth projette sur le thomisme une conception postérieure de la raison et parle d'une philosophie qui, dans son intention et son contenu, n'est pas celle que pratique saint Thomas<sup>2</sup>. Marqué par l'idéalisme allemand, Karl Barth pense que l'être est construit par le sujet ; mais un tel être ne peut servir de base à une réflexion sur Dieu : il faudrait pour cela que l'être vînt de Dieu et non pas de nous. Si le théologien de Bâle n'avait pas eu cette conception constructiviste de l'être, il aurait admis que Dieu n'est pas connu seulement par la révélation, mais encore par la création<sup>3</sup>. Ces observations de M. Chavannes sur la nature de l'être créé chez saint Thomas sont exactes du point de vue de l'histoire, et certains feraient bien de s'en aviser avant de prononcer sur les rapports de la raison et de la foi au moyen âge des jugements qui n'expriment que leurs propres chimères.

L'ouvrage que nous signalons soutient donc des thèses vigoureuses, mais il faut dire cependant que malgré la netteté et la clarté que son auteur y a fait régner en général, il arrive que le style n'ait pas reçu le dernier polissage : on relève quelques maladresses<sup>4</sup>, des répétitions<sup>5</sup>. Les notes<sup>6</sup> et la bibliographie<sup>7</sup> présentent des imperfections, mais tout cela est d'importance mineure.

On peut relever aussi un certain défaut de composition dans le chapitre consacré à l'analogie chez saint Thomas. Après l'exposé du troisième type de l'analogie thomiste, l'auteur écrit : « Pour en terminer avec ce type, disons un mot des solutions de Sylvestre de Ferrare et de Suarez » (p. 129). On se demande pourquoi, puisque ces opinions ont déjà été exposées tout au long en une section spéciale, aux pages 90 et suivantes. Ou encore, l'auteur explique deux fois le même passage du *De veritate*, d'abord en présentant les textes relatifs à l'analogie (p. 49) et ensuite en énumérant les types d'analogie (p. 133). On pourrait faire une remarque semblable à propos de

<sup>1</sup> P. 249-250.

<sup>2</sup> Cf. p. 220.

<sup>3</sup> Cf. p. 242-243.

<sup>4</sup> Par exemple : « L'objection à laquelle répond ce passage paraît raisonner comme saint Thomas lui-même le fait ailleurs » (p. 125).

<sup>5</sup> La formule « Un texte va nous permettre de... » est répétée à quinze lignes de distance aux pages 217 et 218.

<sup>6</sup> A la page 207, on lit : « Cf. L. B. GEIGER, *art. cit.*, p. 423. » Cette note est inutilisable, puisque l'article en question a été cité non pas dans la note précédente, mais à la page 116.

<sup>7</sup> Les œuvres d'Aristote et celles de saint Thomas y sont énumérées sans ordre apparent. La rubrique « Autres textes » n'a pas d'intérêt bibliographique. Dans la liste des auteurs contemporains manque plusieurs fois l'indication des éditions nouvelles, parfois augmentées, telle l'édition anglaise de la *Philosophie au moyen âge*, de GILSON. Du même auteur, le *Jean Duns Scot*, cité p. 218, ne se retrouve pas dans la bibliographie.

l'analogie *unius ad alterum* : la difficulté signalée à la page 72 a été résolue à la page 45, comme elle le sera encore aux pages 128-129.

Pour faire l'inventaire des textes thomistes relatifs à l'analogie, M. Chavannes a choisi l'ordre systématique des œuvres : les commentaires théologiques, les questions disputées, les deux sommes. Ce choix peut étonner, puisqu'il ne permet pas d'aboutir à un ordre systématique des doctrines. Pourquoi ne pas avoir retenu l'ordre chronologique ? On aurait évité ainsi de faire état du *De divinis nominibus* avant le *Commentaire sur les Sentences* qui lui est antérieur.

Quant au fond de l'exposé de la doctrine de saint Thomas relative à l'analogie, nous croyons, redisons-le, que M. Chavannes rend aux lecteurs de grands services, mais il nous semble trop inféodé au livre de Hampus Lyttkens : *The Analogy between God and the World, An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala, Wiesbaden, 1953. M. Chavannes ne cache pas qu'il s'inspire du savant suédois<sup>1</sup>, mais ce n'est qu'à la page 300 qu'il tente de justifier le choix qu'il a fait de ce guide, et à la page 106 qu'il déclare que c'est à lui qu'il doit sa distinction des quatre types de l'analogie thomiste. Il observe encore, à la page 207, que l'ouvrage de Lyttkens a été l'instrument qui lui a permis d'accéder au texte de saint Thomas, et qu'il a lu et cité le texte lui-même. Cependant, l'impression s'impose que la lecture du texte de saint Thomas n'a rien ajouté à l'interprétation qu'en donne Lyttkens et que le corps des pages de M. Chavannes résume la pensée du critique suédois, tandis que les références obligatoires au texte de saint Thomas figurent en note.

Le défaut de composition que nous signalions tout à l'heure à propos des opinions de Sylvestre de Ferrare et de Suarez s'explique quand on consulte le passage de Lyttkens utilisé à cet endroit : après la présentation du troisième type d'analogie thomiste, Lyttkens ajoute en effet : « *Besides this Thomistic interpretation of analogia unius ad alterum, special attention must also be paid to that propounded by Ferrarensis* » (p. 307). De même, à propos de Suarez, M. Chavannes écrit à la page 102 : « La création est appelée de l'être non parce qu'elle imite proportionnellement l'être de Dieu, mais parce qu'elle est en elle-même de l'être, n'étant pas un pur néant », et il renvoie aux *Disputationes*, XXVIII, 10-11. On trouve en effet dans ce texte une phrase semblable : *Nomen etiam entis non ideo est impositum creaturae, quia..., sed simpliciter quia...* Mais il ne fait aucun doute

<sup>1</sup> « ... Il importe aujourd'hui de se laisser instruire par les historiens modernes dont les recherches nous restituent, autant que faire se peut, la pensée authentique du saint docteur. » En note : « Cf. HAMPUS LYTTKENS : *The Analogy*, etc.

que M. Chavannes traduit ici Lyttkens et non Suarez, comme le montre la comparaison des trois textes : M. Chavannes, avec Lyttkens, laisse tomber le *simpliciter* de Suarez, et chez les deux auteurs contemporains la phrase en question est précédée d'une autre qui ne figure ni sous cette forme ni à cette place chez l'Espagnol : « Mais il ne peut rien y avoir de semblable entre Dieu et le monde » (p. 102) ; *Anything of that kind is excluded between God and creation* (p. 237) <sup>1</sup>.

On peut se demander aussi pourquoi M. Chavannes traite de Cajetan, de Sylvestre de Ferrare et de Suarez, et non pas de Duns Scot, des nominalistes ou de Jean de saint Thomas. C'est sans doute parce que Lyttkens a retenu principalement Cajetan, Sylvestre de Ferrare et Suarez. M. Chavannes ne fait pas allusion non plus à l'analogie chez les protestants ; Lyttkens sait au moins qu'on la rencontre chez eux, puisque sa préface commence par ces mots : « Mon intérêt pour l'analogie fut éveillé d'abord par la rencontre que j'en fis dans la métaphysique protestante du XVIII<sup>e</sup> siècle. » On remarque aussi que le P. Fabro, le P. Montagnes et d'autres qui ont soutenu de nos jours des thèses originales sur l'analogie thomiste ne sont pas plus mentionnés chez M. Chavannes que chez Lyttkens, alors que les auteurs contemporains qui se sont inspirés de Cajetan sont cités chez l'un et chez l'autre <sup>2</sup>.

M. Chavannes suit donc Lyttkens de près, mais on ne peut dire qu'il y réussisse toujours parfaitement. Par exemple, à la page 133, en se référant à son auteur, page 324, il écrit que l'analogie de proportionnalité a été employée avant saint Thomas « pour nommer des éléments concrètement différents, tels que la matière et la forme ». Corrigée dans les *errata* de la manière suivante : « pour nommer des éléments constitutifs du concret, tels que la matière et la forme », la phrase demeure une traduction trop rapide de celle de Lyttkens, dans laquelle il s'agit de plusieurs éléments des choses, concrètement différents, qui peuvent être appelés analogiquement forme ou, dans d'autres cas, matière, en vertu de leurs fonctions semblables <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> On trouvera facilement d'autres exemples de cette inféodation à Lyttkens. La phrase de la page 100, qui concerne Suarez : « On a tendance à trouver aujourd'hui que son explication de saint Thomas repose sur une compréhension erronée des textes » se retrouve chez Lyttkens à la page 234 : *In present day Thomism, however, Suarez is rather regarded as misrepresenting Thomistic thoughts*. A la page 49, l'auteur cite Lyttkens, p. 29 et suiv., à propos de la proportionnalité aristotélicienne, tandis que la page concerne principalement la proportionnalité néoplatonicienne et s'inspire de Lyttkens, p. 324-325. Etc.

<sup>2</sup> Cf. CHAVANNES, p. 81 ; LYTTKENS, p. 218 et suiv.

<sup>3</sup> Lyttkens renvoie lui-même à son enquête historique préliminaire et il suffit de s'y reporter, p. 42 et suiv., pour comprendre clairement ce qu'il veut dire.

Ailleurs, à propos d'un passage du *De nominum analogia* de Cajetan, dont nous savons nous-mêmes fort bien qu'il est difficile <sup>1</sup>, M. Chavannes rend les armes, alors qu'il aurait pu utiliser l'explication que donne Lyttkens <sup>2</sup>.

Mais nous nous excusons de nous attarder sur cette fidélité à Lyttkens, qui ne concerne après tout qu'une partie de l'ouvrage de M. Chavannes. L'entreprise de l'auteur était une gageure, puisqu'elle impliquait la maîtrise de la pensée antique et médiévale d'une part, et celle de la pensée moderne et contemporaine de l'autre. L'auteur n'a pas faibli devant la double tâche qu'il s'est donnée et il a abordé l'étude de la pensée de Karl Barth avec un courage et une lucidité méritoires.

Son objet était de saisir l'esprit et les traits fondamentaux de la pensée du théologien bâlois, sans mener d'enquête historique sur ses origines. C'était son droit. Mais on ne peut s'empêcher de trouver que l'abstraction qui en résulte est un peu forte. M. Chavannes se contente, par exemple, d'une simple énumération de noms empruntés à Hans Urs von Balthasar pour définir les sources et le milieu de la pensée de Karl Barth <sup>3</sup>; il ne cite pas le réveil religieux, ni le nom de Thurneysen ni celui de Kierkegaard. L'idéalisme qui est reproché au théologien de Bâle est présenté d'une manière un peu sommaire aux pages 241 et suivantes. On lit, par exemple, à la page 243, que pour cette doctrine « l'objet connu est affecté dans son être d'une manière ou d'une autre par l'acte du sujet qui le connaît »; et dix lignes plus loin, il est question du « présupposé empiriste sur lequel repose toute la philosophie idéaliste ». Il faudrait montrer comment ces deux affirmations se concilient. Enfin, il est trop court de dire que Hegel et Heidegger sont athées <sup>4</sup>.

Mais nous voudrions reprendre deux points de doctrine qui revêtent une certaine importance dans le livre de M. Chavannes et en eux-mêmes, à savoir l'épistémologie thomiste et l'analogie d'attribution. M. Chavannes défend l'une et repousse l'autre d'une manière qui prête à discussion. Quand il nous dit que « l'aristotélisme est un langage », un « outil », dont se sert saint Thomas pour exprimer ce qu'il croit, il est permis de se demander si ce langage est neutre et si la forme de l'outil ne conditionne pas l'ouvrage. D'ailleurs, M. Chavannes déclare lui-même plus loin <sup>6</sup> que la théologie de saint

<sup>1</sup> *Sed diligenter animadvertendum est, quod haec huiusmodi analogiae conditio, scilicet..., est formaliter intelligenda, et non materialiter* (II, 28).

<sup>2</sup> Cf. CHAVANNES, p. 77; LYTTKENS, p. 207-208.

<sup>3</sup> Cf. p. 208-209.

<sup>4</sup> Cf. p. 275.

<sup>5</sup> Cf. p. 208.

<sup>6</sup> Cf. p. 245.

Thomas parle non seulement le langage d'Aristote, « mais aussi parfois celui de Platon, de Boèce, du Pseudo-Denys, d'Averroès et de bien d'autres ». Saint Thomas est donc polyglotte, et cette observation nous rappelle à propos que la doctrine du Stagirite n'est ni la seule philosophie à s'accorder avec le christianisme ni la seule philosophie acceptable.

On peut noter en effet que saint Thomas ne s'est pas contenté de nous doter d'un intellect agent : il admet encore que la lumière de notre intellect est une participation de la lumière incréée qui contient les raisons éternelles et il se rapproche par là de saint Augustin<sup>1</sup>. Mais il demeure qu'à ses yeux nous sommes étrangers aux essences des choses et nous avons à les trouver dans le sensible à la manière aristotélicienne. Or, dès l'antiquité, une tradition de pensée s'attache à critiquer l'empirisme aristotélicien ou à en limiter la portée au monde de la chute. L'empirisme, selon Proclus, subordonne l'âme à la nature qui devient ainsi la lumière de l'âme ; il considère les raisons psychiques comme postérieures aux structures sensibles, alors qu'elles les dépassent en dignité, et il regarde l'universel, objet de la science, comme plus pauvre que la réalité, alors qu'il en est le principe et l'engendre<sup>2</sup>. On sait que beaucoup de médiévaux, avant et après saint Thomas, ont pensé, chacun à sa façon, que les transcendants ne sont pas tirés des choses, mais qu'ils sont donnés au regard de l'esprit ou naissent avec lui. Ils ont attribué à l'intellect la faculté de recueillir dans le sensible la manifestation d'un intelligible qu'ils connaissaient en Dieu ou au plus intime d'eux-mêmes. Selon eux, la connaissance assimilait la créature à ses causes et rapportait le concept à sa source idéale. Loin de se terminer à la réalité falote de l'abstrait, le savoir menait à la sphère des Idées d'où dérivent les formes dans les choses et les concepts dans notre esprit, ce qui est premier en dignité étant premier aussi dans l'ordre de la causalité.

Ces théories sont remarquables, parce qu'elles situent la pensée dans une perspective de sagesse ou de mystique, qui unit les dispositions intellectuelles et spirituelles de l'âme. Elles constituent un idéalisme qui n'a rien à voir avec le constructivisme kantien, puisque la réalité reçoit sa structure non pas de l'esprit humain, mais de l'intellect divin.

Si nous quittons la question des quiddités du sensible — ou celle des notions métaphysiques, logiques ou mathématiques — pour aborder le problème de la connaissance de Dieu, nous rencontrons là

<sup>1</sup> Cf. *Sum. theol.* I, q. 84, a. 6, ad *Resp.*

<sup>2</sup> Ces arguments sont résumés par JEAN TROUILLARD dans *l'Un et l'Âme selon Proclus*, Paris, 1972, p. 38 sqq.

encore une tradition qui tourne le dos à l'empirisme aristotélicien. Pour elle, l'origine de la connaissance de l'existence et de l'essence de Dieu n'est pas dans le sensible, mais en elle-même. Pourrions-nous former l'idée d'une cause universelle, si nous ne l'avions déjà ? Pourrions-nous décoller du monde, si nous n'étions pas déjà intrinsèquement détachés ? La démarche épistémologique qui procède de bas en haut et sur laquelle M. Chavannes insiste tellement, implique que nous possédons déjà le but vers lequel nous tendons : « Je ne te chercherais pas si je ne t'avais déjà trouvé. » La démonstration *a posteriori* présuppose une structure *a priori* sans laquelle le plus ne sortirait pas du moins. Dans la perspective empiriste, on ignore cette préconstitution de la connaissance et l'on se donne l'illusion d'un passage de la contingence à la nécessité, comme si l'idée même de la contingence, dans l'usage qu'on en fait, n'impliquait pas déjà la nécessité.

Outre les difficultés rationnelles qu'elle comporte ainsi, la perspective empiriste a quelque chose d'un peu traînant qui est contraire à beaucoup de tempéraments religieux. Certes, la théorie du point de départ sensible de la connaissance intellectuelle, en nous séparant d'abord de Dieu, maintient le respect et la distance requises entre lui et nous, souligne les limites de l'homme et laisse sa place au jeu de la grâce et du mysticisme. Mais on peut prendre la question à l'envers et dire que cette théorie trahit une sorte d'attachement à l'homme terrestre et dépourvu des moyens supérieurs de la connaissance et de la grâce, et qu'elle retarde la vision mystique et en modifie la nature.

Bref, tandis que M. Chavannes pense que Barth est victime d'« une ontologie de bas étage » (p. 291), qu'il accepte « sans critique » (p. 243), il paraît que M. Chavannes ne défend ni ne critique lui-même suffisamment son propre point de vue. Il le propose d'une manière massive sans entrer dans les querelles classiques qu'il a provoquées ni tenter de le justifier d'une manière nouvelle. Il pose le réalisme et l'empirisme aristotélico-thomistes comme un bloc à prendre ou à laisser, comme si aucune question ne se posait et comme si la médaille n'avait pas de revers.

Enfin, nous voudrions revenir sur le cas de l'analogie d'attribution extrinsèque, dont M. Chavannes décrit heureusement les caractères, mais dont il ne semble pas avoir aperçu toute l'importance. L'auteur explique comment l'attribution extrinsèque d'une perfection à la créature n'exclut pas nécessairement la dénomination intrinsèque, contrairement à ce qui se passe chez Platon au dire de saint Thomas. « On peut admettre, écrit-il, une désignation extrinsèque de l'être fondée sur la relation de cause à effet qui unit Dieu et le monde. Toutefois l'extrinsécisme de la désignation n'est pas absolu, car la



possession intrinsèque de l'être n'est pas niée ; elle est simplement laissée de côté. »<sup>1</sup> Et citant saint Thomas, il ajoute plus loin : « ' C'est donc bien en raison de ce premier qui par son essence est être et bon, que tout autre peut se dire être et bon, en tant qu'il en participe selon une certaine forme d'assimilation d'ailleurs lointaine et au titre de reflet.' Il est à retenir que l'assimilation laisse Dieu infiniment au-dessus de toute créature, car la ressemblance est faible et exclut toute confusion des essences. »<sup>2</sup>

Ces remarques, si justes soient-elles, n'épuisent pas l'intérêt de l'analogie d'attribution extrinsèque. On peut en effet donner à celle-ci un sens plus vigoureux. Quand on dit : « La créature est bonne par la bonté de Dieu », on peut considérer véritablement la bonté de la créature dans son origine : ce qui vient dans la créature pour qu'elle soit bonne, c'est la bonté même de Dieu. De ce point de vue, non seulement on passe sous silence la bonté intrinsèque de la créature, mais encore on la nie, car la créature n'est pas bonne par elle-même, de sorte que la bonté qui est en elle n'est rien d'autre que la bonté de Dieu. Ainsi saint Augustin explique la présence de la justice dans l'homme à l'image de la lumière du soleil dans l'air : l'air n'est pas lumineux, il le *devient* sans cesse ; en lui se révèle l'opération continue de l'illumination<sup>3</sup>. Le P. de Lubac, évoquant l'image de l'homme que se font les Pères, écrit : « ... Cet être par essence doublement aliéné de soi, et comme créature et comme esprit : néant dont le Créateur peut tout tirer à son gré, reflet divin dont la noblesse est perpétuellement empruntée, création du Souffle qui ne se solidifie jamais en « nature » indépendante. »<sup>4</sup> Dans la même tradition patristique, Jean Scot note à son tour : « L'air, lorsqu'il participe aux rayons du soleil, ne luit pas de lui-même ; c'est la splendeur du soleil qui apparaît en lui, de telle sorte que, sans perdre l'obscurité de sa nature, il reçoit la lumière venue d'ailleurs. »<sup>5</sup>

Il serait aisé de multiplier les citations. Les penseurs chrétiens pouvaient alimenter leur réflexion à la lecture des textes de la Bible relatifs à la lumière ou écouter le mot de saint Paul : « Ce n'est pas moi qui parle, mais Dieu qui parle en moi. »

Si M. Chavannes avait accordé plus d'intérêt à cette radicalisation de l'analogie d'attribution extrinsèque, il ne se serait pas étonné de sa présence chez Karl Barth. Il aurait vu que ce type d'analogie,

<sup>1</sup> P. 113.

<sup>2</sup> P. 114.

<sup>3</sup> *De gen. ad litt.*, VIII, 12.

<sup>4</sup> *Le Surnaturel*, p. 435, cité par JOSEF KOCH : *Zur Analogielehre Meister Eckharts* dans *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, 1959, p. 349.

<sup>5</sup> *Homélie sur le Prologue de Jean*, éd. et trad. Ed. Jeuneau, Paris, 1969, p. 265.

considéré de cette façon, exprime une disposition fondamentale de l'âme religieuse, qui se retrouve à maintes reprises dans l'histoire avant Karl Barth, par exemple chez Martin Luther et chez Maître Eckhart. Le renversement que Barth opère à propos du sens des mots et que M. Chavannes souligne avec raison aux pages 158 et suivantes de son livre, est typique à cet égard : s'il est vrai, comme le veut Barth, que la pleine signification de nos mots ne se vérifie qu'en Dieu, on ne se demandera pas si Dieu est une personne, mais si nous, nous sommes dignes de ce nom, et la réponse sera négative. Ainsi, la pensée et le langage s'entendent à partir de Dieu qui est la norme et le nom, le sens premier et pleinier et, à vrai dire, unique. Cette structure de pensée, liée à l'usage de l'analogie d'attribution extrinsèque et commune à tant de Pères, de docteurs et de théologiens modernes, va de pair avec des doctrines différentes, selon que l'homme vit l'analogie dans la perte de soi pour se gagner dans le *primum analogatum*, ou au contraire dans la tension du sujet et de l'attribution extrinsèque : *simul peccator et justus*.

Quoi qu'il en soit, si Karl Barth choisit l'analogie d'attribution extrinsèque, ce n'est pas qu'il ignore la saine philosophie réaliste. C'est qu'il adopte une certaine attitude religieuse qui souligne notre radicale dépendance vis-à-vis de Dieu. Ce n'est pas non plus qu'il soit un mauvais scolastique, une sorte d'autodidacte dont l'information imparfaite ne lui aurait pas permis de saisir la doctrine de saint Thomas. Il est vrai que la pensée de Barth est limitée par les influences qu'elle a subies et par les caractères de son époque ; il est vrai encore que Barth n'entend pas la doctrine de l'Ange de l'Ecole ; mais on ne peut soutenir sans erreur que Barth en somme fait sans le dire et sans le savoir ce que fait saint Thomas. Il a un autre génie qui a aussi sa place au soleil et sa demeure au ciel.

Ces remarques critiques sont destinées à souligner l'intérêt du livre de M. Chavannes et à provoquer les développements et les compléments que cet auteur ou d'autres que lui ne manqueront pas d'apporter encore sur ces importants sujets.

FERNAND BRUNNER.