



Deux approches onomastiques de la théologie du mystère

Raymond Laflamme

Volume 27, numéro 2, 1971

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020235ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020235ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laflamme, R. (1971). Deux approches onomastiques de la théologie du mystère. *Laval théologique et philosophique*, 27(2), 111–128.
<https://doi.org/10.7202/1020235ar>

DEUX APPROCHES ONOMASTIQUES DE LA THÉOLOGIE DU MYSTÈRE

Raymond LAFLAMME

Au cours de cet exposé, je me propose de dégager la portée que revêtent chez Thomas d'Aquin les deux instruments d'accès à la connaissance de Dieu, que sont l'analogie et la métaphore. Après avoir situé la question onomastique dans la problématique plus globale de Dieu et en avoir souligné l'importance, je traiterai dans un second temps de l'analogie et, en troisième lieu, de la métaphore, complètement indispensable du mode analogique d'exprimer Dieu.

I. LE PROBLÈME ONOMASTIQUE

Le mot est une œuvre d'art, un « artificiatum ». Institué par la raison pratique, il a pour fonction de signifier l'intelligence ou spéculative ou pratique. Il relève donc immédiatement de celle-ci comme de sa cause à la fois efficiente et finale¹. Si bien qu'il se trouve de ce fait relié de façon directe non pas à la réalité elle-même, mais bien au concept que l'on a de cette réalité. C'est par ce détour qu'il renvoie au réel². « On nomme les choses de la façon dont on les connaît » répétera si souvent Thomas d'Aquin². Le problème noétique et le problème onomastique concernant Dieu ne constituent donc en réalité qu'un seul et même problème tant les rapports de l'un ou l'autre se révèlent étroitement connexes.

La critique du langage et de la connaissance théologiques constitue à n'en pas douter l'une des tâches les plus fondamentales de la théologie. Dès lors qu'on reconnaît à la Révélation un contenu d'ordre noétique et, à la foi, une dimension objective, indépendante de l'intériorité subjective du croyant, on mesure l'impact de cette démarche pour le savoir théologique. Celle-ci tient lieu en quelque sorte de démythisation radicale, présumée à tout autre entreprise du même genre.

¹ S. THOMAS, *De Verit.*, q. 4, a. 1, c.

² *Ibid.*, « Maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur ».

« Il y a là, écrit Congar, une condition de fidélité antérieure à toute démarche critique distinguant entre esprit, mentalité et langage, ou poursuivant, d'une manière ou d'une autre, une "démythologisation" du message révélé ». ³

Quelle est la situation de notre langage humain en regard du mystère divin ? Avons-nous seulement la possibilité de nommer Dieu et de parler de Lui en termes de bonté, de sagesse, de justice, d'être, de créateur, etc. . . ? Est-ce que du même coup nous n'abîmons pas sa transcendance et ne dissolvons pas inexorablement toutes nos affirmations en les réduisant au niveau de notre expérience sensible, de notre monde fini et limité ? Nous versons alors dans l'anthromorphisme, et ce n'est plus véritablement de Dieu dont nous parlons. Certains théologiens ont parfois donné l'impression de perdre le sens du mystère, de parler de Dieu avec ce que Thomas d'Aquin qualifie de présomption ⁴. De façon satirique, Overbeck dénonce une telle attitude : les théologiens pensent « avoir Dieu journallement dans leur sac », ils jouent avec Dieu et l'âme « comme des enfants avec leurs poupées, avec la même sécurité touchant leur droit de propriété et d'usage ». ⁴

Si par ailleurs, pour sauvegarder le Dieu tout-autre dont parle K. Barth en se référant à ce passage d'Isaïe : « À qui m'assimilerez-vous et me rendrez-vous égal, à qui me comparerez-vous pour que nous soyons semblables ? (Is 46 s), nous ne pouvons véritablement rien affirmer de Dieu, ni des réalités divines, nous sommes condamnés à une situation d'agnosticisme. Tout au plus nous restera-t-il l'alternative ou bien de l'exprimer d'une manière exclusivement symbolique, ainsi que le veut Paul Tillich, ⁵ ou encore de nous confiner, à la façon d'un Kierkegaard ⁶ au silence de la stupeur. Dans cette hypothèse, nous nous situons en regard du Mystère dans une situation d'indicibilité complète de « fallacia aequi-vocationis » ⁷ constante, car tous les concepts humains que nous avons de Lui, qu'ils soient philosophiques ou théologiques, se meuvent au plan de la pure équivocité. En toute logique, il nous faut alors reconnaître la vanité de la Révélation, puisqu'on appelle « vain », ce qui n'atteint pas sa fin.

Telle est la condition paradoxale de notre affirmation de Dieu. La connaissance que nous avons de Lui se trouve contestée par l'acte même qui veut l'exprimer ⁸. Nous faut-il opérer un choix entre un agnosticisme ou un gnosticisme ? Si

³ Y.-M. CONGAR, *La foi et la théologie*, col. Le mystère chrétien, Desclée, Paris, 1962, p. 27.

⁴ FRANZ OVERBECK, *Christentum und Kultur*, cité par H. Bouillard dans *Karl Barth*, t. 1, Aubier, Paris, 1957.

⁵ PAUL TILlich, *Dynamique de la foi*, trad. F. Chapey, Casterman, Tournai, 1968, p. 56 et ss.

⁶ S. KIERKEGAARD, *Postscriptum aux miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Gallimar, 1949, pp. 138ss.

⁷ S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 5, c.

⁸ Sur ce point, cf. : J.-H. NICOLAS, *o.p.*, art. dans *Problèmes actuels de la connaissance de Dieu*, Ed. univ., Fribourg, 1968, pp. 133 et ss. ; aussi du même auteur : *Dieu connu comme inconnu*, Desclée, Paris, 1966 ; aussi J. DELANGLADE, *Le problème de Dieu*, Aubier, Paris, 1960, p. 192ss. ; aussi J. C. MURRAY, *Le problème de Dieu, de la bible à l'incroyance*, trad. L. Gérard, Éd. du Centurion, Paris, 1965, p. 83 et cc. ; aussi F. FERRÉ, *Le langage religieux a-t-il un sens ?* Cerf, Paris, 1970 ; aussi F. C. COPLESTON, *Contemporary Philosophy*, Harmondsworth, Middlesex, Londres, 1955.

nous optons exclusivement soit pour l'un, soit pour l'autre, nous risquons alors de perdre notre Dieu, car dans un cas comme dans l'autre nous aboutissons en définitive à le dissoudre dans le mythe. *L'analogia nominum*, doctrine élaborée de façon systématique par Thomas d'Aquin, constitue en partie la clef de l'énigme en cause.

Émile Brunner a bien vu l'importance théologique de l'analogie. « *L'analogia entis*, dit-il, n'a rien de spécifiquement catholique, mais elle est à la base de toute théologie, qu'elle soit chrétienne ou même païenne »⁹. Karl Barth, de son côté y voit la caractéristique essentielle du catholicisme¹⁰. « Je tiens, dira-t-il, *l'analogia entis* pour une invention de l'Antéchrist et pense que c'est à cause d'elle qu'on ne peut devenir catholique. Tous les autres motifs qu'on peut avoir de ne pas devenir catholique, je me permets de les tenir pour des motifs de myope et dépourvus de sérieux »¹¹. Au nom du culte de la transcendance, il rejette l'analogie comme étant une tentative de réaliser cette impossible synthèse de Dieu et de l'homme. Gabriel Vahanian, dans son ouvrage, *Wait without Idols*, rencontre la position de Barth à l'effet qu'il n'existe pas d'adéquation entre nos concepts et la réalité de Dieu, que Dieu demeure toujours le « Tout-autre »¹². Le croyant religieux, estime-t-il, éprouve la crainte que, en définitive, il ne peut y avoir de réelle adéquation entre la transcendante réalité de Dieu et le caractère fini, limité de la compréhension et de la conceptualisation qu'en a l'homme. Nous sommes ici en présence d'une théologie de l'équivocité ; ce que souligne à juste titre le P. Charles Bent dans son étude, *The Death of God Movement*¹³.

Le nouveau théisme, souligne A. Léonard, « veut surtout mettre l'accent sur l'inconnaissance de Dieu. Dieu n'est pas un Être ou l'Être, Il est au-delà de l'être. Il n'est pas une Personne, Il n'est pas tout-puissant, Il n'est pas éternel, Il n'est pas surnaturel, Il n'a pas de nom, Il est présence et absence »¹⁴. Comme le fait remarquer à juste titre Gabriel Marcel, toute la question est ici de savoir si dans ce nouvel effort l'on est en train de « rétrograder vers l'agnosticisme le plus plat et le plus stérile, celui de la fin du XIX^e siècle »¹⁵. Peut-être au contraire entre-t-on dans la grande lignée de la voie négative de l'indicibilité de Dieu, mise de l'avant par la tradition patristique et reprise par Thomas d'Aquin dans un merveilleux équilibre de gnosticisme et d'agnosticisme.

Quant à l'athéisme, notera par ailleurs le P. Louis Leahy, « il se meut le plus

⁹ E. BRUNNER, Texte cité par J. Hamer, dans *Karl Barth*, Desclée, Paris, 1949, p. 58.

¹⁰ KARL BARTH, *Dogm.*, Vol. I, t. 1, Labor et Fides, Genève, 1953, VIII-XI.

¹¹ *Ibidem*, p. XII.

¹² Y. VAHANIAN, *Wait without Idols*, New-York, G. Braziller, 1964.

¹³ C. N. BENT, s.j., *The Death of God Movement*, Westminster, New-York, Glen Rock, Amsterdam, Toronto, 1967, p. 51.

¹⁴ Augustin LÉONARD, o.p., note liminaire à *La cité séculière* de H. Cox, (coll. Cahiers de l'actualité religieuse) Casterman, Tournai, 1968.

¹⁵ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940, p. 234.

souvent dans un climat d'univocité, et le Dieu qu'il rejette nous devons le rejeter avec lui seulement, nous sommes peut-être coupables de ce qu'il ignore de façon parfois incroyable le Dieu auquel nous adhérons »¹⁶. Il ne suffit pas en effet d'établir à l'aide de preuves l'existence de Dieu ; il faut en outre dans une démarche de critique noétique et onomastique évaluer à la fois la validité et la déficience de notre saisie de ce qu'est Dieu.

Tel fut précisément le souci de Thomas d'Aquin. Sa problématique de Dieu comprend en tout premier lieu la question existentielle : Dieu existe-t-il ? C'est l'objet de la question 2, de la première partie de sa *Somme Théologique*. Puis il poursuit en disant : « Une fois assuré qu'un être est, il reste à se demander comment il est ; le propos est de savoir ce qu'il est, au sujet de Dieu toutefois nous ne pouvons savoir ce qu'il est, mais nous pouvons savoir ce qu'il n'est pas. Pour lui nous n'avons donc pas à considérer comment il est, mais plutôt comment il n'est pas. C'est pourquoi nous nous demanderons, *premièrement, comment Dieu n'est pas ; deuxièmement, comment il nous est connu ; troisièmement, comment on le nomme* ». (*Ia*, q. 3, proem.) Nous sommes ici en présence d'une structure problématique simple, mais géniale à ce point qu'il n'apparaît pas possible de discuter le problème de Dieu de façon pertinente si ce n'est à l'intérieur de ce cadre établi. Le troisième temps de cette démarche du Docteur Commun retiendra présentement notre attention.

II. L'ANALOGIA NOMINUM

Il est possible à l'homme, dit saint Thomas, de nommer Dieu à partir des créatures, mais jamais au point d'exprimer par ces noms l'essence divine telle qu'elle existe¹⁷. « Dieu seul peut se dire et se nommer adéquatement en engendrant un Verbe tout à fait égal à lui-même »¹⁸. Au plan onomastique, il existe deux façons de notifier une réalité : l'une propre, l'autre métaphorique ou symbolique.

Un terme signifie proprement ce qu'en vertu de son imposition même il a directement pour fonction de désigner (*id ad quod significandum imponitur nomen*). Ainsi le terme lion renvoie immédiatement à l'animal que nous connaissons, celui de lumière, au principe de manifestation dans l'ordre de la vue sensible et celui de bras, à une partie corporelle déterminée de l'homme. On parlera par ailleurs d'une signification impropre « lorsque, telle est la définition d'Aristote, en raison d'une similitude on transfère à une chose un nom qui en désigne proprement une autre »¹⁹ : La métaphore implique un transfert conséquent à un rapport de similitude établi entre deux réalités ; si bien que je peux figurer l'une par l'autre et

¹⁶ LOUIS LEAHY, *Réflexions sur les preuves de l'existence de Dieu et leur structure*, dans *Sciences Ecclésiastiques*, v. 18, 1966, p. 473.

¹⁷ S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 1.

¹⁸ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 22, f. 1, a. 1.

¹⁹ ARISTOTE, *Poétique*, c. 21, trad. J. Hardy (Les Belles-Lettres, 2^e éd.), Paris, 1952, p. 61.

désigner l'une par le nom qui signifie immédiatement l'autre. En réalité, le nom métaphorique signifie de façon détournée c'est-à-dire à travers la médiation d'une réalité proprement désignée. « Il ne signifie rien d'autre, d'après saint Thomas, que la similitude à une telle réalité »²⁰. Ainsi lorsque nous parlons des prairies riantes ou d'un village blotti quelque part, il se produit une substitution de sujets : aux sujets qu'appelle normalement la signification des mots « riant » et « blotti », en qui elle se vérifie réellement, s'en substituent d'autres, tels que « prairie » et « village », en qui la *ratio significata* ne se réalise en aucune façon. C'est donc le point de ressemblance entre diverses réalités qui dans la métaphore se trouve exclusivement exprimé.

À la question : est-ce qu'un nom peut se dire proprement de Dieu, Thomas d'Aquin répond en établissant une distinction de base entre le *mode de signifier* d'une part, et la *res significata per nomen* d'autre part²¹. Quant au *mode de signifier*, dit-il, aucun nom ne peut se dire proprement de Dieu, puisque lié foncièrement et irrémédiablement au monde du créé et du sensible²². Il en va toutefois autrement si l'on considère la *ratio significata*. Dès lors qu'un nom désigne une perfection absolue, son sens ayant été épuré de toute déficience, finitude ou limitation, « il est en mesure de convenir à Dieu non seulement proprement mais plus proprement qu'aux créatures elles-mêmes ; il se dit « *per prius* de Lui »²³. Nous pouvons le constater, la position adoptée ici par l'auteur de la Somme Théologique représente un moyen terme entre une situation de connaissance adéquate du mystère divin et une situation d'inconnaissance totale. Ce gnosticisme repose sur l'analogie.

Le terme analogique

L'on a beaucoup écrit sur l'analogie ; on l'a rarement fait en reproduisant fidèlement la pensée de Thomas d'Aquin. Le problème de l'analogie est d'abord et avant tout une question d'ordre logique ; il nous faut le situer non pas au plan réel, mais au niveau de l'intelligence *ut sic*. L'analogie concerne les choses dans la mesure où celles-ci sont connues, définies et signifiées par l'esprit. Il s'agit d'un problème de nom, de définition, de signification et partant, d'attribution. Un exemple de cette confusion entre le plan logique et le plan réel nous est donné dans l'écrit de Frédéric Ferré intitulé, *Language, Logic and God*²⁴. Son lieu préférentiel de référence sur cette question semble être l'ouvrage de Mascall, *Existence and Analogy*²⁵.

²⁰ S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 6, c.

²¹ S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 3.

²² S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 3.

²³ S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 3 ; *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 2.

²⁴ ALBERT LE GRAND, *Comm. in Praedicamentis Aristotelis*, L. 2, tr. 1, c. 1.

²⁵ F. FERRÉ, *Language, Logic and God*, Harper and Row publishers, New-York, 1961, traduit en français sous le titre, *Le langage religieux a-t-il un sens*, Cerf, Paris, 1970, p. 83 et ss.

Ce qui caractérise le terme analogique et le distingue en même temps de l'univoque, c'est en réalité, non pas une seule, mais plusieurs définitions²⁶. À vrai dire il n'y a là que le nom qui soit parfaitement commun aux sujets auxquels on l'attribue. Aussi Albert le Grand le range-t-il, à la suite d'Aristote, parmi les termes équivoques. L'étymologie de « omonuma » en grec, de « acquivoca » en latin indique bien du reste cette parité au plan de l'onomastique comme tel. Il existe en effet deux sortes de notions équivoques : les unes, « *a casu* » ; les autres, « *a consilio* »²⁷. L'usage a réservé le terme « équivoque » à la première catégorie et donné celui d'« analogue » à la seconde. En ce dernier cas, la « ratio » ou définition, sans être totalement différente, ne se retrouve cependant pas également vérifiée chez les inférieurs auxquels on l'attribue.

On la retrouve suivant une certaine proportion, — le mot même d'analogie l'indique — et suivant un ordre. Saint Albert, dans son *Commentaire sur le traité des Prédicaments d'Aristote* exprime en une formule concise l'opposition qui réside entre univoque et l'analogue : dans l'analogie, les inférieurs auxquels j'attribue un terme commun « non aeque exeunt ab ipso, sed unum per aliud » alors que dans l'univocité, les inférieurs « aeque exeunt ab ipso et non unum per aliud »²⁸. Il est essentiel à un mot analogue de comporter un ordre dans des différentes significations.

L'ordre en question s'établit à partir d'un premier signifié que Thomas d'Aquin désignera par des expressions comme « ratio propria », « acceptio propria » « per prius significatum », « proprie dictum »²⁹. Dans tous les noms qui se disent de plusieurs analogiquement, affirme-t-il, il est nécessaire que tous se disent par référence à un : et en conséquence, cet « un » doit être posé dans la définition de tous. Et parce que la *ratio* signifiée par le nom constitue la définition... il est donc nécessaire que ce nom soit affirmé « per prius » de celui qui revient dans la définition des autres, et *per posterius* des autres d'après l'ordre de leur proximité plus ou moins grande avec ce premier³⁰. Dans l'analogie, nous sommes en présence de significations diverses ; cependant celles-ci conservent entre elles un ou des éléments communs constituant une certaine « ratio communis ». « Il est clair, dit encore Thomas d'Aquin, que dans les noms analogiques, autre et autre est la signification du nom ; mais l'une d'elle se voit incluse dans les autres »³¹. Tant et si bien que « ce qui se dit analogiquement de plusieurs ne se retrouve *secundum propriam rationem* que dans un seul, à partir duquel l'on dénomme les autres »³². Le premier analogué a donc valeur de principe en regard des analogués ultérieurs.

²⁶ E. L. MASCALL, *Existence and Analogy*, Longmans, Green and Company, London, 1949.

²⁷ ALBERT LE GRAND, *loc. cit.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ S. THOMAS, *De Verit.*, q. 4, a. 2 ; *Ia*, q. 13, a. 6.

³⁰ S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 6.

³¹ S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 10.

³² S. THOMAS, *Ia*, q. 16, a. 6.

En conséquence toute démarche d'investigation ayant trait à une notion analogique se doit absolument de commencer par l'analyse de la « ratio propria » et de s'y référer par la suite constamment. Sans quoi une pareille démarche risque de tourner au détriment du connaître lui-même. Car si l'analogie des noms, considérée de façon générale, possède à son actif de pouvoir unifier la connaissance humaine et de répondre par là à ce besoin inné qu'a l'esprit humain d'opérer une synthèse au sein de la diversité, elle comporte en revanche le risque de la confusion du fait que la communion onomastique fournit la tentation séduisante d'abîmer toute distinction dans l'univocité tout court.

L'ordre dans l'analogie

S'il est essentiel à un nom analogique de se dire « per prius de uno » et « per posterius de aliis », il nous faut, quand il s'agit des noms divins, reprendre une distinction capitale, qu'établit Thomas d'Aquin, entre *l'ordre d'imposition du nom et l'ordre de la res signifiée*, car ceux-ci ne coïncident pas³³. En effet, tous les noms communs à Dieu et à la créature se vérifient « per prius » du créé suivant l'ordre de l'imposition onomastique et, « per prius » de Dieu selon l'ordre de la « res » signifiée par ce nom. (*Ia*, q. 13, a. 6, c.) Un exemple manifeste nous est fourni par Thomas d'Aquin à propos de la notion de paternité, attribuée communément à Dieu et à la créature. Commentant le passage d'Ephésiens, 3 15, il écrit : « ainsi le nom paternité, selon qu'il signifie le concept de l'intelligence qui nomme la chose, se retrouve per prius dans les créatures plutôt qu'en Dieu . . . suivant d'autre part qu'il (le mot) signifie la réalité nommée elle-même (ipsam rem nominatam), il réside per prius en Dieu plutôt que dans les créatures . . . ».

Et cela est tellement vrai, poursuit-il en explicitant Paul que : « la paternité qu'on retrouve au sein du créé lui-même est quasi nominale ou verbale, tandis que la paternité divine, en vertu de laquelle le Père donne sa nature entière au Fils, à l'exclusion de toute imperfection, constitue la vraie paternité »³⁴.

L'imposition d'un nom se conforme au schème de notre connaissance ; le premier signifié (per prius) se situe donc dans le champ des réalités les plus voisines de l'expérience sensible et commune. Ainsi pour prendre un exemple, la notion analogique de jugement n'a pas été d'abord imposée pour signifier l'acte du métaphysicien, mais bien pour désigner l'acte du juge civil qui détermine du droit et de la justice³⁵. Après coup, on a élargi ce terme, lui conférant des significations partiellement autres. « Nomen iudicii, lit-on dans la *Secunda Secundae*, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis ». Aussi bien cette notion peut-elle désormais

³³ S. THOMAS, *I Cont. Gent.*, c. 34.

³⁴ S. THOMAS, *In ad Ephes.*, 3, 15, c. 4, n. 169 (Marietti).

³⁵ S. THOMAS, *Ila Ilae*, q. 60, a. 1, c.

s'appliquer analogiquement soit au jugement affectif — « per modum inclinationis — du vertueux, du mystique, du génie artistique, soit encore au jugement objectif — « per modum cognitionis » — de l'homme de science et du métaphysicien³⁶. C'est dans ce dernier cas pourtant que la définition de jugement se vérifie de la façon la plus parfaite si l'on envisage la *res signifiée* : car c'est là que s'y retrouve le plus de détermination et de certitude.

Si les noms divins ne pouvaient être que symboliques ou métaphoriques, ils se diraient tous « per prius » du monde créé, puisque le terme métaphorique demeure lié à son imposition première et propre³⁷. Thomas d'Aquin, à l'encontre d'un Paul Tillich, soutient que certains d'entre eux se vérifient « per prius » de Dieu quant à la « *res signifiée* » : telles les notions de sagesse, bonté, lumière, génération, etc. Il existe un fondement à cette assertion.

Fondement métaphysique

L'analogie des noms divins est bien sûr un problème d'ordre logique, ainsi que nous l'avons antérieurement souligné ; elle ne va pas cependant sans une assise au plan métaphysique. Il existe entre Dieu et le créé une proportion au niveau de l'*esse*. Et celle-ci fonde la possibilité de la connaissance humaine du divin en même temps que la communion de convenance au palier onomastique³⁸.

Dans le *De Veritate*³⁹, le genre de proportion en cause est précisé. Ce texte a prêté flanc à certaines interprétations aberrantes de l'analogie. C'est ainsi qu'en s'appuyant sur ce passage on a depuis Cajetan, colporté la distinction devenue célèbre entre l'analogie d'attribution et l'analogie de proportionnalité. Or, à cet endroit il s'agit pour l'auteur des *Questions Disputées* de déterminer les rapports existants entre Dieu et le créé au point de vue métaphysique. Rejetant alors toute convenance de proportion entre l'un et l'autre, il ne reconnaît au plan du réel qu'une convenance de proportionnalité, qui sauvegarde d'une part l'infinitude de leur distance et, d'autre part, la validité de la connaissance et de l'expression que l'homme peut avoir de la divinité. Ailleurs dans son *Commentaire des Sentences*⁴⁰, il nous met en garde contre une confusion toujours possible entre l'ordre logique et l'ordre métaphysique. Ces deux ordres sont distincts. Aussi bien peut-on avoir une *ratio* proportionnellement commune — telle une notion analogique — alors que l'*esse* ne se retrouve en réalité que dans un seul sujet d'attribution. Il cite l'exemple de « sanum ». Également, dit-il, il est possible de retrouver l'univocité au plan notionnel même si au plan métaphysique il y a diversité. En ce qui concerne les noms divins toutefois, la proportion, précise-t-il, est non seulement ono-

³⁶ S. THOMAS, *Ia*, q. 1, a. 6, ad 3.

³⁷ S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 6.

³⁸ S. THOMAS, *In I Sent.*, q. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

³⁹ S. THOMAS, *De Verit.*, q. 2, a. 11.

⁴⁰ S. THOMAS, *In I Sent.*, q. 19, q. 5, a. 2, ad 1 ; cf. *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 1.

mastique ; elle existe d'une certaine manière au niveau de l'être et elle s'enracine dans le rapport ontologique de causalité qui relie le monde à Dieu. « Quidquid dicitur de Deo et creaturis, lit-on dans la *Somme*, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones »⁴¹. Nous avons là la base métaphysique de l'intention seconde d'analogie des noms communs à l'incréd et au créé. Et cette assise inscrite au palier créationnel nous interdit de parler de Dieu comme du « Tout-Autre », du tout à fait inconnaissable, même la foi y trouve son point d'attache et d'appui tant il est vrai qu'entre la venue du Logos dans la création et sa venue dans la Révélation, la discontinuité n'est point absolue à ce point que la seconde présence évacuerait et annihilerait la première. « La grâce ne supprime pas la nature, mais la perfectionne » ; entre l'une et l'autre il n'y a pas incommensurabilité ou discontinuité totales, mais « consonantia ». C'est là une idée maîtresse qui sous-tend toute l'élaboration théologique de Thomas d'Aquin⁴² et qui l'empêche de verser dans l'agnosticisme d'équivocité, caractéristique du « nouveau théisme ».

III. L'USAGE DU TERME MÉTAPHORIQUE

L'usage de la figure sensible pour exprimer le divin est dans la Bible trop fréquent pour qu'il soit à propos d'insister sur ce fait. Ouvrons les Livres Saints, c'est à pleines pages que nous y verrons les réalités divines présentées sous un revêtement sensible⁴³. Dieu s'y révèle tantôt comme un lion qui guette ceux qui l'oublie au bord du chemin, ou comme l'étoile du matin qui se lève dans nos cœurs pour les éclairer ; tantôt il nous est présenté comme un feu dévorant, une eau vive, un onguent odorant ou une pierre d'angle. Ainsi les éléments naturels, les forces de la nature, avec leur intensité et leur relative infinité le qualifient. Les traits et les passions de l'homme lui servent de symboles à travers lesquels il se raconte. C'est donc, comme l'affirme Denys l'Aréopagite, « par des images sensibles qu'il a représenté les esprits supra-célestes . . . afin de nous élever par l'entremise des sensibles, jusqu'aux intelligibles et à partir des symboles qui figurent le sacré, jusqu'aux simples cimes des hiérarchies célestes ». Il nous octroie ses lumières « en les tamisant à travers les voiles sacrés dont se recouvre la transmission des paroles saintes ». Sa bonté à notre endroit fait « qu'il enveloppe l'intelligible dans le sensible, le super essentiel dans l'être, donne une forme et une façon à l'informable et l'infaçonnable, et à travers la variété de symboles partiels

⁴¹ S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 5, c.

⁴² S. THOMAS, *Ia*, q. 1, a. 8, ad 2 ; *In Boet. De Trin.*, Prooem., q. 2, a. 3 ; *De Verit.*, q. 14, a. 10, ad 9 ; ad 4 ; q. 22, a. 1 ; *Ia IIae*, q. 110, a. 2 ; *IIa IIae*, q. 23, a. 2 ; q. 165, a. 1 ; *In III Sent.*, dist. 24, a. 3, q. 3, sol. 1 ; dist. 27, q. 1, a. 1, ad 9 ; *III Cont. Gent.*, c. 82, c.f.

⁴³ Cf. Ch. DE MORE-PONTGIBAUD, *Du fini à l'infini*, Montaigne, Paris, 1957, c. 4, p. 100 et ss.

multiplie et figure l'infigurable et merveilleuse simplicité »⁴⁴. Il est fort juste, ajoutera saint Thomas dans son Commentaire sur ce passage de Denys, de parler ici de bénignité : car ce mode de procéder ne découle pas d'un sentiment d'envie, à l'effet de nous soustraire à la connaissance du divin ; bien au contraire c'est pour notre avantage que l'Écriture se faisant condescendante nous livre les réalités supérieures conformément à notre mode⁴⁵.

L'usage du mode symbolique, comme expression de Dieu, l'emporte-t-il en supériorité sur celui du terme analogique ? Quelle complémentarité lui apporte-t-il ? Telles sont les questions qui s'offrent maintenant à notre réflexion. Et tout d'abord il nous faut cerner de plus près la différence entre l'un et l'autre.

Terme métaphorique et terme analogique

Il peut sembler qu'on ait affaire à la même chose. Dans les deux cas en effet le nom est employé pour signifier une réalité d'après un rapport ou une proportion à un premier signifié, tiré du monde de notre expérience sensible. Par exemple, les termes tels que lion, génération, lumière, paternité, même lorsque appliqués à Dieu, ne laissent pas de référer toujours à une signification d'ordre sensible. *La différence provient du fait* que le terme métaphorique n'a qu'une seule imposition (id ad quod imponitur nomen), qu'une seule définition et il y demeure lié. Autrement dit c'est un concept fermé. Si bien que c'est à travers son sens propre qu'il figure une autre réalité, cette fois improprement.

Le terme analogique de son côté est un concept étendu et multiple. Il a comme caractéristique de posséder non pas une seule, mais plusieurs définitions. Certes doit-il toujours renvoyer à sa première imposition. Celle-ci constitue pour lui un principe permanent de certification ou de résolution. « Parce que principe premier de notre connaissance, écrit Thomas d'Aquin, il nous faut résoudre de quelque façon par référence au sens tout ce dont nous jugeons ».⁴⁶

La première signification a valeur de principe, elle nourrit le mot comme la racine nourrit la plante. Mais dans l'analogie, il se produit une modification et une extension quant à la « res signifiée ». Le terme demeure identique, mais il prend un sens autre, partiellement nouveau. Ainsi, un nom qui signifie Dieu improprement, parce que connotant une limitation quelconque de perfection, sera susceptible de l'exprimer d'une façon propre si une nouvelle imposition lui est donnée. On le dégage de tous les éléments de limitation inclus dans la res signifiée et dès lors il se dit proprement du divin. L'auteur du *Commentaire des Sentences* rapporte deux exemples d'une telle métamorphose. Les notions de lumière et de géné-

⁴⁴ DENYS l'ARÉOPAGITE, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad., préface et notes par Maurice de Candillac, (Montaigne), Paris, 1943.

⁴⁵ S. THOMAS, *In lib. De Div. nom.*, c. 1, c. 2, n. 65, (Marietti).

⁴⁶ S. THOMAS, *De Verit.*, q. 12, a. 3, ad 2.

ration peuvent-elles s'attribuer proprement à Dieu ?⁴⁷ Si ces concepts, répond-il en substance, demeurent confinés à leur première signification sensible, ils restent impropres et métaphoriques. Si par ailleurs l'usage les a changés au point de les vider de ce que cette première signification comportait de matérialité et de finitude, ils se vérifient alors plus proprement de Lui que de toute créature. Certains noms toutefois n'ont pas le coefficient d'extensibilité qui leur permettrait cette opération, parce que congénitalement trop contractés et trop liés à la matière ;⁴⁸ seul le mode symbolique leur est alors accessible pour conduire à la connaissance de Dieu.

Connexion entre le sens et l'intelligence

« Le mode de connaître par conversion aux phantasmes est naturel à l'âme humaine tout comme d'être unie à un corps »⁵⁰. Voilà qui est inscrit dans la structure naturelle de l'homme. Ici-bas, le sens et l'imagination constituent un « fondement permanent » de toute connaissance intellectuelle, et cela, même quand elle porte sur les réalités les plus élevées. Il s'agit bien d'un principe universel de connaître auquel on ne saurait en aucune façon déroger⁵⁰. « Il s'avère impossible à l'intelligence humaine, affirme encore saint Thomas dans l'état présent où elle est unie à un corps corruptible, d'exercer son activité sans recourir aux images »⁵¹. La connaissance d'ordre surnaturel possède, il est vrai, en regard de la connaissance d'ordre naturel une prérogative de prééminence ; mais avec l'Aquinate il importe de remarquer que pareille supériorité se tient du côté de l'objet connu sans perturber en rien le mode connaturel de la raison. Que si l'éclairage de la révélation nous introduit à l'intime de la divinité, elle ne nous arrache pas à cette dépendance foncière vis-à-vis du sensible⁵², car il s'agit en l'occurrence d'une condition congénitale de l'intellect humain et inséparable de son état présent. À moins que l'homme ne subisse une transmutation de sa condition de nature, « il faut que même au sein de la connaissance de grâce, l'intelligence se tourne vers les images »⁵³. On le voit notre lot est bien de « colliger la vérité à partir des réalités sensibles »⁵⁴, et dans toutes nos démarches intellectuelles force nous est de prendre appui sur le sens.

Cette dépendance foncière et nécessaire de l'esprit humain par rapport au sensible a comme rançon de constituer un obstacle insurmontable à une saisie

⁴⁷ S. THOMAS, cf. *In II Sent.*, p. 329 et *I Sent.*, pp. 131-132.

⁴⁸ S. THOMAS, cf. *De Verit.*, q. 2, a. 11 : « Quia in eorum definitione cadit materia » ; *In I Sent.*, p. 536, ad 4 : « Quodcumque conditio corporalis importatur a principali significato ».

⁴⁹ S. THOMAS, *Ia*, q. 89, a. 1.

⁵⁰ S. THOMAS, *De Memoria et Remiscentia*, L. unic., lect. 2. n. 317 ; aussi *II Cont. Gent.*, c. 77.

⁵¹ S. THOMAS, *Ia*, q. 84, a. 7.

⁵² S. THOMAS, *De Verit.*, q. 12, a. 3, ad 2.

⁵³ S. THOMAS, *De Verit.*, q. 12, a. 3, ad 2.

⁵⁴ S. THOMAS, *IV Cont. Gent.*, c. 55.

quidditative de Dieu, en cela qu'elle lui impose des limitations incompatibles avec l'infinitude divine. En conséquence le recours au mode symbolique d'exprimer les choses divines s'avère tout à fait à la mesure de notre intelligence, celle-ci étant réduite à percevoir davantage leur « quid non est » qu'à en saisir positivement le « quid ». Dans la connaissance que nous prenons de Dieu ici-bas le primat échoie à la voie de négation. Or il existe une affinité manifeste entre cette voie de connaissance d'une part, et l'usage de figures matérielles d'autre part. De là résulte la supériorité relative du symbolisme au plan onomastique. Un tel mode est nécessaire pour faire équilibre à l'analogie des noms et pour préserver la théologie de l'anthropomorphisme. Explicitons ces quelques assertions.

Théologie négative

Pour accéder à la connaissance des réalités célestes à partir des créatures, trois voies s'offrent à la raison humaine : la voie de causalité, la voie d'éminence et celle de négation⁵⁵. La plus parfaite d'entre elles, parce qu'elle conduit à une connaissance moins inadéquate de Dieu, est la dernière. C'est ce qu'affirme le Docteur Angélique :

C'est le sommet de notre connaissance en cette vie, comme le dit Denys en son ouvrage, *De Mystica Theologica* : « nous sommes unis à Dieu comme à un inconnu » ; cela vient de ce que nous connaissons de lui ce qu'Il n'est pas, son essence nous demeurant absolument cachée. De là, pour marquer l'ignorance de cette sublime connaissance, il est dit de Moïse qu'il « s'approcha de l'obscurité en laquelle Dieu réside »⁵⁷.

Et ailleurs il dit encore, commentant la lettre de Denys :

Il existe en outre une autre connaissance de Dieu, la plus parfaite, par voie de négation. Selon celle-ci, nous connaissons Dieu par inconnissance, en nous unissant en quelque sorte au divin par-delà la nature de l'intelligence. Alors notre esprit, s'écartant de toute autre chose pour ensuite se récuser lui-même, s'unit aux rayons surresplendissants de la Divinité⁵⁸.

Le sens, avons-nous dit, est à l'intelligence un principe universel de savoir en même temps qu'un terme universel de résolution. Mais justement il arrive que le terme du savoir n'est pas uniforme⁵⁸. Tantôt, c'est par référence au sens qu'il nous faut en juger : tel, en science de la nature ; tantôt, c'est en référence à ce qu'en démontre l'imagination : ainsi les conclusions de la géométrie se vérifient-elles non pas du cercle existant dans la nature, mais bien du cercle tel que repré-

⁵⁵ S. THOMAS, *In ad Rom.*, (1, 20) comm. lect. VI, n. 115.

⁵⁶ S. THOMAS, *III Cont. Gent.*, c. 49.

⁵⁷ S. THOMAS, *De Div. Nom.*, c. VIII, a. 1 ; cf. aussi : *In I Sent.*, dist., VIII, q. 1, a. 1, ad 4 ; *In Boet. De Trinit.*, Prooem., q. 1, a. 2 ; *De Verit.*, q. 8, a. 1, ad 8.

⁵⁸ S. THOMAS, *In Boet. De Trinit.*, lect. II, q. 2, a. 3.

senté dans l'imagination⁵⁹. Tantôt, quand on a affaire à des réalités immatérielles transcendant tout à fait le sens et l'imagination, la résolution du savoir ne peut aucunement s'établir d'après la représentation sensible parce que forcément inadéquate. Mais comme par ailleurs le phantasme a raison de « principe », de « fondement » permanents de l'opération intellectuelle et qu'il « importe de résoudre en quelque sorte par référence à lui tout ce dont nous jugeons »⁶⁰, l'esprit est dès lors contraint à s'en rapporter à lui sans doute mais par mode de négation. D'où il appert que la connaissance que nous avons des réalités immatérielles comporte nécessairement un caractère de négation. Tous les concepts, tous les énoncés que nous formons de Dieu et lui appliquons sont marqués d'une inadéquation conséquente à notre mode de connaître ; ils restent toujours infiniment en deçà de la réalité qu'ils veulent exprimer⁶¹. Parce que nous recevons sans cesse des créatures, que nous sommes constamment tributaires du sensible, nous ne concevons rien que sous des limitations ; nous ne pouvons penser les intelligibles sans penser en même temps que leur signifié les contours distincts qu'ils ont dans les choses où nous les saisissons d'abord. Et dans la mesure où ces concepts ne sauraient être entièrement affranchis des limitations qu'ils impliquent, *tout au moins quant à leur mode de signifier et de concevoir*⁶², il en résulte qu'on peut toujours en même temps qu'on les affirme, les nier de Dieu⁶³, « Nomina a nobis imposita a Deo removeri possunt et opposita eorum praedicari »⁶⁴. De sorte que plus nous procédons avant dans la négation, plus la connaissance que nous avons de Dieu perd en inadéquation. D'où il est clair que la théologie apophatique, qui connaît Dieu par mode de négation et de non-savoir, le connaît de façon moins inadéquate que la théologie cataphatique, laquelle procède par mode d'affirmation et de science :

Les théologiens, considérant que tout nom imposé par nous pour désigner Dieu est déficient en regard de lui, ont placé en tête de toutes les façons de s'élever à Dieu par la connaissance celle qui procède par des négations, lesquelles nous font monter jusqu'à Dieu selon un certain ordre⁶⁵.

⁵⁹ Cf. Charles DE KONINCK, art. *Abstraction from Matter*, Laval théologique et philosophique, vol. XVI, n. 1, 1960, p. 66.

⁶⁰ Texte déjà cité ; cf. *Ia*, q. 84, a. 7, ad 3.

⁶¹ S. THOMAS, *In De Div. Nomin.*, c. 1, lect. 1, n. 29 ; *In Boet. De Trinit.*, Prooem., q. 1, a. 2.

⁶² Saint Thomas a soin de distinguer dans les noms divins, la *res significata* et le *modus significandi* : « Dicendum quod ita Dyonysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas et incompactas : quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut jam ostensum est ; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt : quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute possunt de Deo negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur . . . » *Q. Disp. De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2. Aussi : *Ia*, q. 13, a. 3, ad 2 ; a. 12, ad 1 ; *I Cont. Gent.*, c. 30 ; III, c. 49 ; *In I Sent.*, dist. XXII, q. 1, a. 2, ad 1 ; Chs. JOURNET, *Connaissance et Inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943, pp. 96 et sq.

⁶³ S. THOMAS, *De Verit.*, q. 2, a. 1, ad 9.

⁶⁴ S. THOMAS, *In Boet. De Trinit.*, L. II, q. 2, a. 3.

⁶⁵ S. THOMAS, *De Div. Nomin.*, c. XIII, lect. 3, n. 995 ; *Ibidem*, c. VII, lect. 4, n. 732.

Ainsi, s'avère-t-il impossible à l'esprit humain de saisir positivement le *quid* de Dieu ici-bas. La révélation divine elle-même, en ne nous soustrayant pas au sensible, ne permet pas davantage cette saisie. « Le *quid est* de Dieu nous demeure toujours caché »⁶⁶, écrit saint Thomas, faisant écho à toute la sagesse traditionnelle. Nous saisissons plutôt ce qu'il n'est pas et comment il n'est pas⁶⁷. Au terme de notre démarche nous connaissons Dieu comme inconnu, car c'est alors que l'esprit se trouve le plus parfaitement dans la connaissance de Dieu, quand il saisit que son essence est au-dessus de tout ce qui peut être appréhendé dans l'état de la vie présente⁶⁸. Et c'est connaître Dieu que de savoir que nous ignorons de Lui ce qu'il est⁶⁹. Mais en fait, affirmait Denys l'Aréopagite, la nature divine est au-dessus de toute inconnissance comme de toute connaissance. Le mouvement de la dialectique apophatique amène finalement à nier les négations elles-mêmes et recule Dieu dans une transcendance toujours plus insaisissable, au-delà de toute affirmation et de toute ablation, de toute lumière et de toute obscurité⁷⁰. Ne sommes-nous pas alors en présence d'un effort ultime pour transcender les limitations de l'esprit humain, puisque pareille démarche conduit en dernier ressort au silence, à une certaine privation de verbe qui rappelle en quelque sorte cette absence complète de verbe créé au sein de la Vision Béatifique ?

Symbolisme et théologie négative

Or, disions-nous, il existe une affinité entre l'emploi de figures corporelles comme expression du divin et cette voie négative de le connaître. Nous pourrions ici citer moult passages du Docteur Commun à ce sujet ; nous nous limiterons à en reproduire un seul en son intégrité :

Une troisième raison, c'est que nous connaissons davantage de Dieu ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. C'est ce qui fait dire à Denys en son ouvrage, *La Hiérarchie Céleste*, que dans le domaine du divin les affirmations sont inadéquates (*incompactae*), et les négations vraies ; et ainsi, comme il faut comprendre au sujet de toutes les choses qu'on dit de Dieu qu'elles ne lui conviennent pas de la même façon qu'aux créatures, mais par mode d'imitation et de similitude, on montrait plus clairement cette excellence de Dieu par ces choses qui s'écartent plus manifestement de lui. Or telles sont les choses corporelles. Voilà pourquoi il convenait mieux de signifier le divin par des espèces corporelles, pour que l'esprit humain, accoutumé à celles-ci, s'en

⁶⁶ S. THOMAS, *De Verit.*, q. 2, a. 1, ad 9.

⁶⁷ S. THOMAS, *Ia*, q. 3, prooem.

⁶⁸ S. THOMAS, *In Boet. De Trinit.*, q. 1, a. 2, ad 1.

⁶⁹ S. THOMAS, *In de Div. Nomin.*, 1, c. ; Cf., S. JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, op. cit., Cf. aussi *Introduction* par CAVALLERA et DANIELOU ; S. CYRILLE de Jérusalem, P.G., XXXIII, 540b.

⁷⁰ DIONYSIUS Aeropagita, *De Mystica theologia*, c. II, P.G., III, 1048 ; Cf. PUECH, H. CHARLES, *La ténèbre mystique chez le Pseudo Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, (Études Carmélitaines) VII, oct., 1938, p. 33.

écarte et n'attribue à Dieu rien de ce dont il se sert pour le désigner, si ce n'est selon une certaine similitude, du fait que la créature imite son Créateur⁷¹.

La métaphore se présente, en effet, comme manifestant la liaison entre une réalité et une autre suggérée par la première, car elle consiste ainsi que nous le disions antérieurement dans le transfert à une réalité d'un nom qui en désigne proprement une autre⁷². Sans préciser davantage, disons que la parabole et l'allégorie, présentent une physionomie analogue : elles comportent la mise en parallèle ou en comparaison de deux réalités dont l'une est appelée à éclairer l'autre. L'important est de noter qu'entre le représenté et le visé il y a à la fois similitude et hétérogénéité manifeste, correspondance et coupure : le mot très significatif de métaphore (transposition) en témoigne *derechef*. Appliquée pour notifier les réalités divines, une figure sera d'autant plus adéquate et appropriée que, nonobstant la similitude, l'élément de dissimilitude en sera plus obvi. L'écueil toujours plausible d'identification entre l'Incréé et le créé, la présomption d'une connaissance exhaustive de Dieu, seront dès lors écartés. « Le symbolisme, écrit le P. Roguet, veut que l'art nous donne de l'objet une connaissance élargie, mystérieuse, indéfinie, suggérant tous les au-delà, et pour cela il use principalement du symbole, c'est-à-dire de l'expression indirecte qui exprime ou plutôt évoque un objet par des moyens empruntés à des domaines qui lui sont étrangers »⁷³.

« Les Dits, écrit Denys, rendent hommage aux dispositions célestes et ne les déshonorent aucunement lorsque, dans leurs saintes descriptions, ils les représentent sous des figures sans ressemblance, montrant ainsi qu'elles échappent, de façon supramondaine, à tout ce qui est matériel... Afin d'épargner ce péril à ceux qui n'ont rien conçu de plus haut que les beautés apparentes, la sublime sagesse des saints porte-parole de Dieu, qui nous fait tendre vers les hauteurs, condescend aussi à nous proposer saintement des figures déraisonnables et dissemblantes, sans laisser pour autant notre tendance vers le matériel stagner paresseusement au niveau des viles images, mais en relevant au contraire la partie de l'âme qui tend vers le haut et en la stimulant par la difformité des signes en sorte qu'il ne puisse être

⁷¹ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 34, q. 3, a. 1 : « Tertia ratio est quia de Deo verius cognoscimus quid non est, quam quid est ; unde Dionysius, cap II, Coel. hier., b. 3, col. 142, t. 1, dicit quod in divinis affirmationes sunt incompactae, negationes verae ; et ideo cum de omnibus quae de Deo dicimus, intelligendum sit quod non eodem modo sibi conveniunt sicut in creaturis inveniuntur, sed per aliquem modum imitationis et similitudinis ; expressius ostendebatur hujusmodi eminentia Dei, per ea quae sunt magis manifesta ab ipso removeri. Haec autem sunt corporalia ; et ideo convenientius fuit speciebus corporalibus divina significari, ut his assuefactus humanus animus disceret, nihil eorum quae de Deo praedicat sibi attribueri nisi per quamdam similitudinem, secundum quod creatura imitatur Creatorem ». Aussi *Ia*, q., a. 9, ad 3 ; *De Verit.*, q. 10, a. 7, ad 10 ; *In I Sent.*, prol., q. 1, a. 5, ad 3 ; *In De Div. Nomin.*, c. IV, lect. 9, n. 422 ; *Ia IIae*, q. 101, a. 2, ad 2.

⁷² ARISTOTE, *Poétique*, c. 21, texte établi et traduit par J. Hardy (Les Belles-lettres, 2^e éd.), Paris, 1952, p. 61. S. Augustin définit la métaphore ainsi : « de re propria ad rem non propriam verbi alicujus usurpa translatio ». *Contra mendacium*, X, 24, P.L., t. XI, col. 553.

⁷³ A.-M. ROGUET, o.p., *Les sacrements*, dans la Somme théologique, (éd. Revue des Jeunes), pp. 320-321.

ni permis, ni vraisemblable, mais pour qui incline trop au matériel, de croire que les merveilles supra-célestes et divines ressembleraient vraiment à ces images si viles »⁷⁴.

Ainsi donc l'emploi de symboles sensibles pour représenter le divin sied tout à fait à l'esprit humain. « Le style de l'Écriture, nous enseigne Clément d'Alexandrie, est parabolique, parce que le Seigneur aussi, bien qu'il ne fût pas de ce monde est venu parmi les hommes comme s'il était de ce monde ; et en effet, il apporta avec lui toutes ses qualités, destiné qu'il était à élever, par la gnose, l'homme familier du monde jusqu'aux choses intelligibles et vraies, en l'entraînant d'un monde dans l'autre : c'est pourquoi il use du style métaphorique, telle la parabole »⁷⁵. Il y a lieu de souligner le parallélisme qu'établit Clément entre la nature du symbolisme et celle de la venue du Christ. Comme la vraie signification de la métaphore, de la parabole ou du symbole en général, se manifeste sous le voile d'une figure familière, ainsi la divinité du Christ se manifeste aux hommes enveloppée de la nature humaine. Cela, afin d'élever l'homme familier de ce monde, jusqu'à l'autre. Il s'agit bien là d'une manuduction aux réalités spirituelles par les réalités sensibles.

Le procédé symbolique comporte l'avantage de laisser l'esprit dans l'indétermination ; car il revêt un aspect de mystère, un caractère d'indéfini et suggère les au-delà de ce qu'il représente. Pour justifier que le nom biblique « Qui est » est celui qui convient le plus proprement à Dieu, Thomas d'Aquin apporte précisément l'argument de l'indétermination inhérente à ce nom. « Lorsque certains noms, dit-il, sont moins déterminés, plus communs et plus absolus, nous pouvons dans cette même proportion les dire plus proprement de Dieu . . . C'est le cas du mot « Qui est », lequel ne précise aucun mode d'être, mais conserve une indétermination en regard de tous »⁷⁶. Autant cette façon d'exprimer les choses disconvient à la philosophie, autant elle sied en théologie sacrée par suite de la transcendance de l'objet en cause⁷⁷. C'est pourquoi selon Origène Dieu s'est complu à révéler les mystères du royaume par la voie de la parabole. Il écrit :

Les Prophètes suivant en cela la volonté de Dieu, ont dit clairement et sans aucun voile tout ce qui contribuait à l'amélioration des mœurs ; pour les choses les plus mystérieuses par contre, et appartenant à la plus haute con-

⁷⁴ DENYS l'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie Céleste*, II, op cit., p. 79.

⁷⁵ CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.* VI, XV, 126, 3, 4, cité d'après l'édition critique d'O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 3 vol. et Registr., Leipzig, 1905-1936. Cf. C. Mondésert, dans son art. *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 26, (1936).

⁷⁶ *Ia*, q. 13, a. 11 ; aussi *In I Sent.*, dist. 34, q. 3, a. 2 ; la même également apportée par l'Aquinat pour établir que le nom amour sied davantage à Dieu que celui de dilection, cf. *De Div. Nom.*, c. 4, lect., n. 415 (Marietti).

⁷⁷ *In I Sent.*, *prol.*, q. 1, a. 5, ad 3 ; aussi *la IIae*, q. 101, a. 2, ad 2 ; aussi *In ad I Cor.*, c. 3, n. 45 (Marietti) : « Tunc autem maxime modus aliquis docendi est materiae incongruus quando per talem modum destruitur id quod est principale in materia illa, puta si quis in rebus intellectualibus velit metaphoricis demonstrationibus uti, quae non transcendunt res imaginatas, ad quas non oportet intelligentem adduci ».

templation, objet des spéculations au-dessus de l'intelligence ordinaire, ils les ont révélés par les énigmes, les allégories, par ce qu'on appelle « les paroles obscures » et par les paraboles...⁷⁸.

Il existe en outre certains motifs qui ont trait à l'affectivité et qui font ressortir la valeur particulière du mode symbolique d'approcher le mystère⁷⁹. Mais à s'en tenir au strict plan noétique, la métaphore demeure un moyen privilégié de révélation par suite de son étroite connexion avec la théologie négative. Cependant la désignation métaphorique ou symbolique ne saurait se suffire à elle seule. Paul Tillich a bien souligné l'importance de la connaissance symbolique : il en fait même le centre de sa doctrine théologique de la connaissance⁸⁰. Il en a toutefois exagéré la portée en lui accordant une valeur exclusive comme voie d'approche du mystère. « La foi, écrit-il, n'a pas d'autre moyen d'expression adéquate. C'est pourquoi le langage de la foi est celui des symboles »⁸¹. Si la foi n'a pas de contenu déterminé, mais consiste uniquement « dans le fait d'être saisie par ce qui nous importe de façon ultime »⁸² (ultimate concern) ; si elle n'est que la promesse d'un accomplissement ultime, l'objet de cette promesse n'étant pas nécessairement déterminé⁸³, il faut concéder à Tillich son exclusivisme du mode symbolique et admettre que « Dieu est le symbole fondamental pour ce qui importe de façon absolue »⁸⁴. On ne peut s'empêcher ici de mettre en parallèle cette conception de la foi avec la traditionnelle idée du bonheur, de l'« appetitus boni in communi », dont l'objet est en soi indéterminé et susceptible de varier pour chacun existentiellement. Or il n'en va pas ainsi quand il s'agit de la foi⁸⁵. D'où l'insuffisance de la désignation symbolique.

Analogie et théologie affirmative

L'usage de la voie négative vient compenser les lacunes inhérentes à toute affirmation sur Dieu. Tout nom prononcé au sujet de Dieu, comportant une déficience, quant à son mode de signifier, il encourt de ce fait la négation possible de lui-même. Il n'en reste pas moins que la voie affirmative, fondée sur la causalité, est première et plus fondamentale. Elle donne à tous nos jugements le dynamisme grâce auquel nous pouvons porter nos concepts au plan de la transcendance, voire

⁷⁸ ORIGÈNE, *Contra Celsum*, t. VII, 10, 6 (Ed. P. Koetschau). Origènes Werke, II, V-VIII, Leipzig, 1899, p. 162.

⁷⁹ Cf. Paul TILlich, *Systematic theology*, II, p. 10 : cf. aussi R. LAFLAMME, *Quelques manifestations de la bénignité divine dans la foi*, texte inédit, Rome, 1962, pp. 228-239.

⁸⁰ *The theology of Paul Tillich*, publié par C. W. KEGLEY et R. W. BRETALL, p. 133.

⁸¹ P. TILlich, *Dynamique de la foi*, Casterman, 1968, p. 60.

⁸² *Ibid.*, p. 19.

⁸³ *Ibid.*, pp. 20-22.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁵ S. THOMAS, *De Verit.*, q. 22, a. 7 ; a. 5.

même les nier⁸⁶. L'affirmation précède la négation et elle est toujours sauvegardée même au sein de la théologie apophatique : c'est un « prius quod salvatur in posteriori ». Thomas d'Aquin se prononce catégoriquement sur ce point : « Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione : quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur ; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative »⁸⁷. Aussi bien faut-il convenir que le terme propre ou analogique possède sur le métaphorique une prérogative de détermination quant à la connaissance de Dieu, puisqu'il est l'instrument d'expression de la voie affirmative. « On ne saurait concevoir, écrit fort justement le P. Nicolas, une révélation qui se ferait seulement par des métaphores, comme on ne peut accepter l'idée d'une connaissance de Dieu purement symbolique, il y manquerait à la base... l'affirmation, comme réel et intelligible, du sujet de tout ce qui y serait affirmé, Dieu »⁸⁸. L'expression métaphorique de la divinité postule nécessairement des attributions propres, sans lesquelles elle-même s'évapore dans l'indéfini et dans l'indéterminé. Voilà pourquoi l'analogie des noms tient une place primordiale dans l'élaboration systématique et didactique des mystères de la foi. La théologie fondamentale se doit donc d'accorder à cette question toute l'importance qui lui revient.

CONCLUSION

La doctrine de Thomas d'Aquin sur la critique du langage théologique garde aujourd'hui encore et son actualité et sa valeur. En regard de Dieu, nous sommes au point de vue noétique et onomastique dans une situation qui fait problème. Albert le Grand décrit un problème comme : « une recherche en tension vers le savoir » (*speculatio contendens... ad scientiam*), dont la caractéristique est de n'être pas définitive, ni terminée (*Speculatio non finita*). Aussi la solution apportée par le Docteur Commun n'est-elle peut-être pas définitive ? Elle se présente néanmoins comme une synthèse géniale entre un gnosticisme de l'affirmation et un agnosticisme de définition. L'analogie et le symbolisme constituent les deux éléments indispensables qui lui permettent de résoudre la question onomastique. L'analogie des noms en garantissant la validité de nos concepts concernant Dieu nous sauve de l'agnosticisme. Le mode symbolique, de son côté, nous préserve du danger de l'anthropomorphisme, de celui du gnosticisme de définition. Si l'un de ces deux éléments est mis trop en veilleuse, l'on risque fort de faire fausse route dans la théologie du mystère.

⁸⁶ Cf. J.-H. NICOLAS, o.p., *Dieu connu comme inconnu*, Desclée, Paris, 1966, pp. 246 ss.

⁸⁷ S. THOMAS, *De Pot.*, q. 7, a. 5 ; cf. *I Cont. Gent.*, c. 30.

⁸⁸ J.-H. NICOLAS, o.p., *op. cit.*, p. 246.