Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 149 (2017)
Heft: 1-2

Artikel: La doctrine chrétienne comme grammaire de la foi
Autor: Riaudel, Olivier
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787288

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

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

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

Download PDF: 14.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 59-71

LA DOCTRINE CHRÉTIENNE COMME GRAMMAIRE DE LA FOI

OLIVIER RIAUDEL

Résumé

Quelle est la nature des doctrines théologiques chrétiennes ? Et quelle est la tâche de la théologie, en tant que réflexion seconde sur la foi et sur son contenu ? À travers deux exemples, à savoir la résurrection des corps et plus précisément les manières dont le Catéchisme de l'Église catholique *et le* Supplément *à la* Somme théologique *de Thomas d'Aquin présentent ce thème théologique, puis la théologie trinitaire et le concept de « personne », l'article défend, à la suite de Wittgenstein, la thèse d'une nature régulatrice plus que référentielle des énoncés de la foi.*

1. « Comment allons-nous ressusciter ? »

Les chrétiens croient à « la résurrection des morts », à « la vie du monde à venir », dit le Symbole de Nicée-Constantinople, à « la résurrection de la chair », dit le Symbole des Apôtres.

Parler de morts qui ressuscitent soulève immédiatement ces questions : comment les morts ressuscitent-ils ? Qu'en est-il de leur corps [1] ?

Entrons quelque peu dans les détails, et posons quelques questions plus précises [2].

À quel âge allons-nous ressusciter ? Une personne paralysée depuis son enfance, qui a vécu toute sa vie paralysée, va-t-elle ressusciter ainsi ? Ne pourrait-on pas considérer, après tout, que cela fait partie de son identité ?

[1] « Pour jouir, il faut un corps. Même ceux qui font promesses des béatitudes éternelles, ne peuvent le faire qu'à supposer que le corps s'y véhicule ; glorieux ou pas, il doit y être. » J. LACAN, *Séminaire 'Le savoir du psychanalyste'*, inédit, leçon du 4 novembre 1971 ; consulté sur http://www.acheronta.org/savoir/04-11-71.htm le 4 décembre 2016.

[2] On trouvera quelques questions amusées dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, à l'article « résurrection », Paris, Touquet, 1822, t. 8, p. 51 *sq.*, en particulier p. 60 *sq*. La seule surprise, pour nos contemporains, sera la dernière phrase de l'article : « On pourrait faire cinquante questions un peu épineuses, mais les docteurs répondent aisément à tout cela » (p. 62). Le lecteur aujourd'hui devra conclure, soit à l'ironie de Voltaire, soit que « les docteurs » ont changé.

Vais-je retrouver ceux que j'aime ? Et si oui, comment, et où ? Comment allons-nous nous reconnaître et nous retrouver ? Pourrai-je enfin interroger l'apôtre Paul sur le sens de quelques versets de son épître aux Romains, ce qui est pour moi une question tout à fait essentielle ? Mais cela n'implique-t-il pas que nous soyons, d'une manière ou d'une autre, soumis à une temporalité ? Peut-on concevoir une vie sans temps ?

Ce sont là des questions auxquelles de nos jours les théologiens n'aiment plus répondre[3]. Ils disent volontiers qu'elles sont mal posées, qu'elles sont trop anthropomorphiques, voire, sortons les grands mots, qu'elles reposent sur une conception « mythologique » de la résurrection. Mais, honnêtement, comment pouvons-nous donner un sens à l'expression « résurrection des corps » sans nous poser quelques questions sur ce corps, son aspect, son lieu, son mouvement, etc. ?

2. L'importance d'un vocabulaire

Faut-il dire alors que les mots « résurrection de la chair », voire même « résurrection des morts », n'ont qu'une fonction de dénotation, mais ne véhiculent aucune représentation particulière, et pourraient alors sans difficulté être remplacés par d'autres expressions, qui n'emprunteraient rien à l'image du corps, comme « la vie éternelle », même si cette dernière n'échappe pas aux questions sur le temps ?

La dogmatique chrétienne résiste, dans sa version « orthodoxe », à une telle solution. Prenons à nouveau un exemple. Supposons que je me présente devant un représentant de la Congrégation pour la doctrine de la foi, nommée entre 1908 et 1965 « Sacrée congrégation du Saint-Office », et auparavant, depuis 1542, « Sacrée congrégation de l'inquisition romaine et universelle », et que je lui dise que « je ne crois pas en la résurrection des corps », que « ceci n'a pour moi aucun sens », il me semble probable qu'il me répondra que ceci n'est pas conforme à la foi chrétienne.

Cela semble évident si je lui explique, par exemple, que je crois en la réincarnation, ou qu'il n'y a rien à espérer après la mort. Par ces propositions je contredis directement la foi chrétienne.

Mais supposons que je lui dise que « je crois que nous aurons part à la vie divine », que « nous serons fils et filles de Dieu dans le Fils », et que « cela dépasse toute considération d'identité ou de corporéité ».

[3] « Tant que le dogme de la résurrection de la chair restera une partie essentielle de la foi chrétienne, cette mise en suspens [du problème du corps glorieux] ne pourra pas ne pas sembler contradictoire ». G. Agamben, « Le corps glorieux », *in : Nudités*, Paris, Payot, 2009, p. 147.

Il faudra me semble-t-il un théologien plus sourcilleux pour me déclarer hors de la foi. Mais il est tout à fait possible qu'il me dise que ceci, sans contredire totalement les symboles de la foi, ne leur est pas complètement conforme, en particulier parce que je ne confesse pas explicitement la résurrection des morts, ni encore moins de résurrection des corps.

Mais comment un théologien peut-il me dire que cela ne correspond pas à la foi chrétienne s'il n'est pas capable de me dire quel âge auront les corps ressuscités ? Quel sens cela a-t-il de parler de résurrection des corps quand aucune question habituellement liée au corps ne semble être pertinente ?

Et que dire si je propose de parler de la corporéité des ressuscités à partir du vocabulaire paulinien du corps du Christ ? Plusieurs textes de Paul, ou attribués à Paul, parlent de l'Église comme du corps du Christ. Ainsi en 1 Co 12,12-13 : « le corps est un, et pourtant il a plusieurs membres : mais tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. » Le vocabulaire de la corporéité des ressuscités parle-t-il d'autre chose, pourrais-je suggérer, que du lien de tous les croyants au Christ dont ils forment le « corps » ?

Il me semble, peut-être à tort, que cette proposition serait moins contestable que les précédentes, encore qu'elle ne dise rien de la résurrection des corps, parce qu'elle reprend, à sa manière, un vocabulaire biblique dont la présence semble ici plus importante que la précision de sa signification. Quand des chrétiens confessent ensemble trois « personnes » en Dieu, personne ne leur demande de s'expliquer sur leur usage du concept de personne, et quiconque étudie la théologie sait à quel point le sens de ce mot peut varier.

3. Le *Catéchisme de l'Église catholique*

Celui ou celle qui aimerait savoir ce que les catholiques entendent quand ils parlent de résurrection pourrait par exemple se tourner vers le *Catéchisme de l'Église catholique* (CEC), à titre d'expression commune et officielle de la foi.

Voici ce que nous pouvons y lire, et pour cela citons-le un peu longuement, aux articles qui répondent à la question « comment les morts ressuscitent-ils ? » :

> 997. *Qu'est-ce que 'ressusciter'?* Dans la mort, séparation de l'âme et du corps, le corps de l'homme tombe dans la corruption, alors que son âme va à la rencontre de Dieu, tout en demeurant en attente d'être réunie à son corps glorifié. Dieu dans sa Toute-Puissance rendra définitivement la vie incorruptible à nos corps en les unissant à nos âmes, par la vertu de la Résurrection de Jésus.

> 999. *Comment?* Le Christ est ressuscité avec son propre corps : « Regardez mes mains et mes pieds : c'est bien moi » (Lc 24,39) ; mais Il n'est pas revenu à une vie terrestre. De même, en Lui, « tous ressusciteront avec leur propre corps, qu'ils ont

maintenant» (Cc. Latran IV: DS 801), mais ce corps sera «transfiguré en corps de gloire» (Ph 3,21), en «corps spirituel» (1 Co 15,44) [suit la citation de 1 Co 15, 35-37. 42. 52-53].

1000. Ce «comment» dépasse notre imagination et notre entendement; il n'est accessible que dans la foi. Mais notre participation à l'Eucharistie nous donne déjà un avant-goût de la transfiguration de notre corps par le Christ: «De même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, de même nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection» (S. Irénée, hær. 4, 18, 4-5).

1002. S'il est vrai que le Christ nous ressuscitera «au dernier jour», il est vrai aussi que, d'une certaine façon, nous sommes déjà ressuscités avec le Christ. En effet, grâce à l'Esprit Saint, la vie chrétienne est, dès maintenant sur terre, une participation à la mort et à la Résurrection du Christ [suit une citation de Col 2,12; 3,1].

1003. Unis au Christ par le Baptême, les croyants participent déjà réellement à la vie céleste du Christ ressuscité (cf. Ph 3,20), mais cette vie demeure «cachée avec le Christ en Dieu» (Col 3,3). «Avec lui Il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus» (Ep 2,6). Nourris de son Corps dans l'Eucharistie, nous appartenons déjà au Corps du Christ. Lorsque nous ressusciterons au dernier jour nous serons aussi «manifestés avec lui pleins de gloire» (Col 3,3).

1004. Dans l'attente de ce jour, le corps et l'âme du croyant participent déjà à la dignité d'être «au Christ»; d'où l'exigence de respect envers son propre corps, mais aussi envers celui d'autrui, particulièrement lorsqu'il souffre [suit une citation de 1 Co 6,13-15.19-20].[4]

Bien sûr, il s'agit là d'un catéchisme, et non pas d'un livre de théologie spéculative. Mais il ne s'agit pas non plus *seulement* d'un catéchisme, mais plutôt d'un texte de référence pour la rédaction d'autres catéchismes. On ne saurait certes attendre, donc, un exposé qui développe la compréhension de toute la foi chrétienne, à la manière d'une théologie systématique, mais ce texte a bien néanmoins la fonction d'exposer l'essentiel de la foi chrétienne. Il en expose la doctrine commune. Et de ce point de vue, la stratégie est particulièrement claire: à la question «Comment les morts ressuscitent-ils?», le *Catéchisme de l'Église catholique répond*: «c'est un mystère». Très exactement, il répond: «Ce 'comment' dépasse notre imagination et notre entendement; il n'est accessible que dans la foi.» (CEC 1000).

La seule chose que le texte dise positivement consiste à répéter saint Paul et à parler de la vie éternelle qui est déjà commencée: «Mais notre participation à l'Eucharistie nous donne déjà un avant-goût de la transfiguration de notre corps par le Christ» (CEC 1000).

Tout ceci est très intéressant, mais élude totalement tout propos sur une représentation concrète du corps ressuscité.

[4] *Cf.* http://www.vatican.va/archive/FRA0013/__P2C.HTM (consulté le 4 décembre 2016).

4. Entre le Moyen-Âge et nous

Les médiévaux n'avaient pas ces pudeurs. Le *Supplément* à la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, par exemple, consacre la question 79 à l'identité des ressuscités, la question 80 à l'intégrité du corps ressuscité, la question 81 à la qualité de ce corps, la question 82 à l'état corporel des élus, la question 83 à la subtilité de leur corps, la question 84 à leur agilité, la question 85 à leur clarté, et enfin la question 86 à l'état corporel des damnés. Nous pourrions trouver le même type de réflexion dans la *Somme contre les Gentils*.

Je n'entrerai pas dans le détail des réponses de Thomas d'Aquin, mais vous avez là toutes les réponses aux questions qui se posent logiquement dès lors que vous parlez de résurrection des corps. Par exemple, dans le supplément, nous trouvons comme réponses :

- La résurrection ramènera tous les êtres humains à la pleine jeunesse, c'est-à-dire à l'âge où finit la croissance et où commence le déclin.
- Tous les ressuscités auront le même âge, c'est-à-dire, non pas le même nombre d'années, mais ils posséderont le même état de perfection naturelle, qui est compatible avec une quantité, plus ou moins considérable, selon les individus.
- De même, pour sa stature. Chaque individu, dans les limites de ce plein développement, a une certaine quantité correspondant à sa nature individuelle, et dans l'ordre naturelle la croissance doit l'y amener, à moins d'une anomalie ou d'un accident qui conduit à un excès ou à un défaut. Cette quantité dépend des individus. Tous les êtres humains ne ressusciteront donc pas avec la même quantité ; mais chacun, avec celle à laquelle l'aurait a mené une croissance libre et normale, et la puissance divine remédiera à l'excès ou au défaut. Par conséquent tous les ressuscités n'auront pas la même stature, mais chacun atteindra la taille correspondant idéalement à son identité.
- Les ressuscités pourront se mouvoir et l'opinion la plus probable est que les corps glorieux se meuvent dans le temps, mais un temps que sa brièveté rend imperceptible. Et cependant, un corps glorieux peut mettre moins de temps qu'un autre à franchir le même espace, car le temps, si minime qu'on le suppose, est divisible à l'infini. Etc[5].

Pourquoi cette abondance des réponses dans cette collation de textes antérieurs de Thomas, qui forment le *Supplément*, et pourquoi au contraire cette réserve dans le texte du *Catéchisme de l'Église catholique* ? Tant de choses certes ont changé dans notre représentation du monde, et par conséquent dans les rapports entre ce monde et le monde à venir.

[5] *Cf.* THOMAS D'AQUIN, *Supplementum*, q. 81 à 85.

Prenons un seul exemple. Le même Thomas, à la question 102, article 1 de la Ia pars, à la question « Est-ce que le paradis est un lieu matériel ? », répond ceci :

> Comme dit saint Augustin : « Rien n'empêche d'adopter les interprétations spirituelles du paradis qui peuvent être utiles, pourvu toutefois que l'on croie à la vérité absolument fidèle de cette histoire, telle qu'elle se manifeste dans le récit des événements ». En effet, ce que l'Écriture dit du paradis se présente à la façon d'un récit historique ; or, dans tout ce que l'Écriture rapporte de cette façon, il faut prendre comme fondement l'authenticité de l'histoire, et c'est là-dessus qu'il faut bâtir les interprétations spirituelles. Le paradis est donc, selon Isidore : « Un lieu situé à l'Orient, dont le nom se traduit par jardin. »[6]

5. Énoncés descriptifs ou symboliques ?

Je reviendrai un peu plus loin sur cette réponse géniale. Mais ce qui saute aux yeux, c'est que pour Thomas le jardin d'Éden peut bien figurer sur une carte du monde. C'est un lieu réel, que la géographie pourrait situer. Revenons donc à ma question précédente. Pourquoi cette abondance de réponses chez Thomas aux questions que peuvent poser l'idée de résurrection de morts, et cette réserve dans le texte du *Catéchisme de l'Église catholique ?* Je disais que tant de choses ont changé dans notre représentation du monde, et par conséquent dans les rapports entre ce monde et le monde à venir.

Mais pour le dire de façon moins herméneutique et plus épistémologique, je dirai que ce qui a changé, c'est le statut des doctrines sur les fins dernières. Ces doctrines, comme celles sur le Paradis, étaient pour les médiévaux des énoncés descriptifs. Ce sont, pour la plupart des théologiens modernes, des énoncés qu'ils diraient « symboliques ». Il n'y a donc pas plus lieu de s'interroger sur l'emplacement géographique du Paradis ou sur la nature des corps ressuscités, qu'il n'y a lieu de s'interroger sur le « lieu » où va le soleil quand il se « couche ». Le seul débat qui subsiste entre la plupart des théologiens, concernant le corps des ressuscités, est celui de savoir de quoi ce vocabulaire est-il le symbole ? Est-ce, comme pour le *Catéchisme de l'Église catholique*, l'expression symbolique d'une réalité qui « dépasse notre imagination et notre entendement », ou (n') est-ce, par exemple, (que) l'expression symbolique d'une conviction sur le corps présent ?

Pour la plupart des théologiens contemporains, les énoncés sur la vie après la mort sont des énoncés plus symboliques que descriptifs. Mais les théologiens ne sont pas toujours très cohérents. Après tout, pour beaucoup de théologiens aujourd'hui, comme pour tous les théologiens au XIIIe siècle, la théologie trinitaire est conçue comme une forme de description de la réalité divine. Un énoncé gnoséologique, correspondant analogiquement à un état de chose. Une proposition donc, un énoncé qui donne des informations sur un état de choses. Dieu est trine : il n'y a pas deux, ni quatre, ni une infinité de personnes en Dieu, quel que soit le sens que l'on accorde au mot « personne », mais trois.

Donc pour beaucoup de théologiens, et pour la plupart des chrétiens, « Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit », c'est une proposition. Mais pour beaucoup de théologiens, « les corps ressusciteront » n'est pas un énoncé cognitif au point qu'on puisse se demander : à quel âge vais-je ressusciter? Disons que pour beaucoup de théologiens, « les corps ressusciteront » n'est plus un énoncé cognitif au point qu'on puisse se demander : à quel âge vais-je ressusciter, alors qu'il l'était pour Thomas d'Aquin.

C'est un énoncé discriminant, mais qui n'est lié à aucune représentation possible, c'est un mystère comme dit le *Catéchisme.* Si vous dites, « je ne crois pas à la résurrection des corps », pour l'institution catholique, vous êtes hérétique (je sais bien qu'on ne dit plus vraiment cela comme cela, mais c'est ainsi), on vous soupçonne d'être influencé par le bouddhisme ou par le New Age, ou on vous soupçonne d'être idéaliste, ou que sais-je. Mais si vous dites « je crois à la résurrection des corps », on ne vous encourage pas (ou on ne vous encourage *plus*) à vous interroger sur la taille ou sur le mouvement du corps glorieux. C'est une règle de foi, mais pas nécessairement une proposition décrivant un état de chose. C'est ce qu'on peut nommer une norme, semblable à une règle de grammaire : elle est du côté de la syntaxe, pas du côté de la sémantique.

Revenons à un exemple précédent : la Trinité. Dieu est Père, Fils et Saint Esprit, Trinité des personnes dans l'unité de leur nature, comme le dit la Préface de la messe, dans la liturgie catholique, pour la fête de la Trinité. Mais que signifie le mot personne ? Karl Rahner va considérer que ce n'est pas une personne au sens moderne, un sujet autonome, sans quoi les chrétiens seraient trithéistes, mais qu'il faut entendre par ce mot « un centre d'activité cognitif et libre propre, libre, disposant de soi-même, se posant à part des autres »[7]. De même chez Karl Barth, parlant de « trois manières d'être (*Seinsweise*) du Dieu unique, dans la particularité et dans la réciprocité de leurs relations »[8]. Dans le même temps, et à l'inverse, Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann ou Wolfhart Pannenberg vont s'efforcer de penser sans réserve le vocabulaire de la personne : « Si les relations trinitaires entre le Père, le Fils et l'Esprit ont la forme d'une autodistinction réciproque, alors on ne peut les concevoir simplement comme des modes d'être différents d'un unique sujet divin, mais il faut les penser comme puissances de vie de trois centres d'actions autonomes ». écrit par exemple Pannenberg[9].

Résumons donc la situation pour les non-théologiens : tous ces théologiens s'accordent pour dire qu'il y a trois personnes en Dieu, mais ils ne s'accordent pas sur le sens du mot « personne ». Et cela a l'air de ne choquer personne. On

[6] THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia, q. 102 a. 1.

[7] K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 159.

[8] K. BARTH, *Dogmatique* I**, t. 2, tr. P. Maury *et al.*, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 68.

[9] W. PANNENBERG, *Théologie systématique* *, Paris, Cerf, 2008, p. 415.

appellerait cela ailleurs un malentendu, mais manifestement cela ne fonctionne pas ainsi en christianisme : la confession d'une Trinité des personnes est plus ou moins normative (il faut tenir compte du statut du dogme en protestantisme), disons que la confession du Père, du Fils et de l'Esprit est normative, mais qu'aucune représentation liée à cette croyance n'est normative.

Si vous défendez une forme orthodoxe de christianisme, vous entrerez plus dans les détails. Vous direz que la doctrine trinitaire évite deux écueils, exclut deux thèses :

– le subordinatianisme : l'inégalité du Père, du Fils et de l'Esprit, et/ou la subordination du Fils et de l'Esprit au Père.

– le modalisme : le Père, le Fils et l'Esprit comme de simples rôles (*prosopa)* que Dieu prend pour agir ou se révéler et/ou considérer que la Trinité n'existe que pour nous, mais sans qu'il y ait de réelle différence en Dieu.

Dans le cadre de ces balises, de ces normes, de ces règles, les théologiens se représentent la personne divine comme ils l'entendent.

Bref, il en va de même pour les énoncés sur les fins dernières et pour les énoncés sur la Trinité : ils formulent des normes qui sont distinctes des représentations que vous pouvez former à leur sujet. Plus exactement, ces énoncés constituent la foi chrétienne, ou définissent la foi chrétienne plus comme un ensemble de normes, de règles, que comme un ensemble de représentations.

6. Le mot sans sa représentation

Introduire le vocabulaire de la norme, voire de la grammaire, est-il une innovation wittgensteinienne ? Je pense que non. On pourrait relire toute la question 13 de la Ia pars de la *Somme théologique*, consacrée aux noms divins, pour y trouver quelques ressemblances (mais pas une identité) avec la thèse définie ici.

Premier exemple, l'article 1 : « Dieu peut-il être nommé par nous ? » Voici la réponse de Thomas. D'après Aristote, résumé par Thomas, « les mots sont les signes des concepts, et les concepts sont les représentations des choses ». Les mots se réfèrent donc aux choses, estime Thomas, par l'intermédiaire de ce que l'esprit peut concevoir. Nous nommons un être dans la mesure où nous pouvons le connaître. Or il a déjà été établi que nous ne connaissons pas Dieu, en ce temps, en son essence, mais seulement à partir des créatures, comme leur principe, et cela par mode d'excellence et de négation. Quand nous utilisons un nom pour parler de Dieu, nous ne pouvons nous abstraire d'une représentation issue de notre expérience présente, même si nous prenons soin de dire que Dieu, par exemple, n'est pas univoquement père à la manière des pères de ce monde, mais seulement analogiquement, de façon plus excellente, et sans aucune des limitations liées à la paternité humaine ou à l'existence corporelle. Donc nous nommons Dieu d'après les créatures, « mais non de telle sorte que le nom qui le signifie exprime l'essence divine telle qu'elle est ». Autrement

dit nous pouvons nommer Dieu, et si nous le nommons nous développerons nécessairement des représentations, mais celles-ci ne seront jamais adéquates à l'essence divine.

L'article 2, génial, le précise : « certains noms attribués à Dieu désignent-ils sa substance ? » Certains, note Thomas, contestent que ces noms disent quelque chose de Dieu : selon les uns, parce que les noms divins n'ont pour fonction que d'écarter de Dieu quelque chose, selon d'autres, parce qu'ils expriment seulement une certaine relation de Dieu aux créatures. Deux solutions que Thomas rejette pour plusieurs raisons, en particulier le fait que l'on n'utilise pas n'importe quel nom pour Dieu, et le constat que « cela est contraire à l'intention de ceux qui parlent de Dieu » : « Quand ils disent de Dieu qu'il est vivant, ce qu'ils veulent dire, ce n'est pas qu'il est la cause de notre vie ni qu'il diffère des corps sans vie ». Aussi la solution retenue par Thomas est-elle la suivante : « ces termes signifient bien la substance divine, et sont attribués à Dieu substantiellement ; mais ils ne réussissent pas à le représenter. »[10]

Et la suite des articles va développer cette idée. Nous disons que Dieu est tout-puissant, et cet énoncé est véritablement affirmatif, cet énoncé est vrai, mais nous ne pouvons nous représenter comment il est réalisé en Dieu. Dieu est Père, Fils et Saint Esprit : cet énoncé, pour Thomas, est vrai, mais il se réalise en Dieu d'une façon que nous ne pouvons nous représenter.

7. Le rôle de l'image dans le discours religieux chez Wittgenstein

Nous retrouvons là la question de l'image qui occupe tant Wittgenstein dans les *Leçons sur la croyance religieuse.* L'exemple par lequel commence la réflexion de Wittgenstein est bien connu : « Un général autrichien disait à un interlocuteur : 'Je penserai à vous après ma mort, si toutefois cela est possible'. » Que fait ce général, lorsqu'il parle ainsi ?

À propos d'un exemple semblable, celui d'un voyageur partant en Chine et disant à Wittgenstein, « [i]l se pourrait que nous nous voyions une fois morts », un de ses auditeurs, Casimir Lewy, suggère que celui qui parle ainsi évoque par cette image un certain comportement, une manière d'être, de considérer l'existence : « Dans ce cas, vous pourriez penser simplement qu'il a exprimé une certaine attitude ». C'est une solution que rejette Wittgenstein : « Non, ce n'est pas la même chose que de dire : "J'ai beaucoup d'affection pour vous", et il se peut bien que ce ne soit pas la même chose que de dire quoi que ce soit d'autre. Cela dit ce que cela dit. Pourquoi devriez-vous être en mesure d'y substituer quelque chose d'autre ? »[11]

[10] THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia q. 13 a. 2, ad 1um.

[11] L. WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, Oxford, Blackwell, 1966 ; *Leçons et conversations*, trad. fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1992 : « Leçons sur la croyance religieuse », ici p. 133.

Qu'est-ce que dire quelque chose en employant une image ? L'usage de l'image est extrêmement important dans la religion, et d'ailleurs, tout de suite après, Wittgenstein cite l'image de l'œil de Dieu qui voit tout. Le croyant qui parle ainsi de « se revoir après la mort » n'entend pas seulement parler, de façon métaphorique, de l'amitié qu'il a pour celui à qui il parle. Qu'est-ce donc qu'une image, dans le langage religieux, lorsqu'il n'est pas possible de la réduire à autre chose, à un autre type d'énoncé, et qu'il n'est pas possible non plus de prendre l'expression employée pour une simple description d'un état de fait ?

Avant de proposer une réponse à cette question, il faut remarquer que ces images ne sont pas non plus sans règles. La réponse de Thomas à la question sur l'âge que notre corps aura à la résurrection est sans doute plus intelligente que la question elle-même, mais enfin il juge que la question mérite d'être posée. Et ce n'est peut-être pas le cas pour toute autre question.

Prenons un autre exemple. Jésus compare le Royaume de Dieu à un banquet. Cela a sans doute du sens de se demander : pourquoi un banquet ? On pourra répondre que le salut se mange, en ce sens qu'il se reçoit et que la vie de Dieu est comme notre nourriture terrestre : nous ne nous suffisons pas à nous mêmes, nous devons manger quelque chose pour vivre, les anges eux-mêmes mangent puisqu'il est question du pain des anges, signe que toute créature doit recevoir de Dieu ce qui lui est nécessaire pour vivre. Mais personne de sensé ne s'interrogera sur la cuisson des viandes, ou sur le menu prévu pour les végétariens ou pour les diabétiques.

Wittgenstein écrit que « [q]uelque chose n'est une proposition qu'à l'intérieur d'un langage »[12]. Autrement dit, ce qui donne vie aux signes du langage n'est pas à chercher dans une intention du sujet, un sens que le locuteur « aurait en tête », mais dans l'usage qui est fait de ces signes.

Comme il l'écrit dans le *Cahier bleu :*

> Mais si nous devions nommer quelque chose qui soit la vie du signe, nous devrions dire que c'est son utilisation. [...] C'est du système de signes, du langage auquel il appartient que le signe (la phrase) tire sa signification [*significance*]. En gros : comprendre une phrase veut dire comprendre un langage. En tant qu'elle est une partie du système langagier, pourrait-on dire, la phrase est vivante.[13]

Ou encore, au § 438 des *Recherches philosophiques* : « Tout signe isolé paraît mort. Qu'est-ce qui lui donne vie ? C'est dans l'usage qu'il *est vivant.* »[14]

Il est très intéressant de remarquer que Wittgenstein dit exactement la même chose des images : de même qu'il écrit que « quelque chose n'est une propo-

[12] L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, éd. R. Rhees, tr. fr. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980, I, VI, § 84.

[13] L. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, tr. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996, p. 40.

[14] L. Wittgenstein : *Recherches philosophiques,* tr. fr. F. Dastur *et al.*, Paris, Gallimard, 2004.

sition qu'à l'intérieur d'un langage », il écrit dans la *Grammaire philosophique* : « Quelque chose n'est une image qu'à l'intérieur d'un langage d'images. »[15]

Cela a donc du sens de filer la métaphore du repas dans le Royaume de Dieu, mais jusqu'à preuve du contraire, cela n'a pas de sens de s'interroger sur la présence d'un menu végétarien. Jusqu'à preuve du contraire : c'est le rôle des théologiens que d'examiner ces possibles[16]. Quels éléments sont structurants de la pensée chrétienne et pourquoi ? Quelle est la grammaire du christianisme ?

8. La technique d'emploi d'un mot ou d'une image

La question de l'image revient dans les *Leçons sur la croyance religieuse* à propos des fresques de Michel-Ange. Les fresques ne représentent certainement pas l'acte de la création de l'homme par Dieu, au sens où l'on pourrait se dire, en voyant ces fresques, « que c'est là la Divinité », considère Wittgenstein : « Il faut voir, employer cette image d'une façon complètement différente si l'on veut appeler 'Dieu' cet homme enveloppé dans ce curieux molleton »[17].

On retrouve ici la question d'une technique d'emploi de l'image. Lorsqu'on montre l'image d'une plante tropicale à quelqu'un qui ne l'a jamais vue, ce dernier pourra à l'avenir l'identifier grâce à « une technique de comparaison entre l'image et la plante », écrit-il. Or c'est la technique d'emploi de l'image qui n'est pas donnée dans l'image, mais qui l'est en revanche dans la religion chrétienne, puisqu'il est bien certain que ni Michel-Ange ni ses commanditaires n'auraient dit que Dieu ressemble à ce qui est mis en image dans ces fresques.

Ainsi en va-t-il d'autres expressions imagées, comme celle de « se revoir après la mort ». Les prendre pour des descriptions conduit à une multitude de difficultés, comme celle sur l'œil par lequel nous nous reverrons, sur l'espace, le temps, l'apparence de chacun et les moyens nécessaires pour se retrouver et se reconnaître. Mais le croyant n'acceptera pas volontiers de considérer ces expressions seulement comme des images métaphores qui pourraient être réduites à une description non métaphorique, comme l'expression de l'affection que l'on peut avoir pour quelqu'un.

Les mots « corps », « vie », « après la mort » sont employés d'une autre façon que dans le langage courant. Et peut-être bien que le propre d'un croyant est d'admettre d'autres usages de ces mots[18]. Ces usages, cependant, sont toujours

[15] *Grammaire philosophique*, I, IX, § 123.

[16] Nous avons un très bel exemple, venant d'un philosophe, de ce genre de recherche dans le texte déjà cité de G. Agamben, « Le corps glorieux », *art. cit.*, même si dans ce cas le propos est plus anthropologique que théologique. À travers le thème du corps glorieux, il est question du corps humain présent lorsque le désœuvrement le libère et lui ouvre de nouvelles possibilités.

[17] L. Wittgenstein, « Leçons sur la croyance religieuse », *op. cit.*, p. 122-123.

[18] « Pour énoncer les soupçons que nous nourrissons spontanément (pour peu que nous en nourrissions…) contre la théorie 'sémantique' de Tarski, nous nous contentons généralement d'observer qu'elle fut construite pour dire en toute rigueur qu''il est vrai

régulés, et l'hypothèse que nous formulons depuis le début de ce texte est que les doctrines chrétiennes fournissent des règles d'usage de ces mots, *sans jamais disposer d'un accès immédiat à ce dont ils parlent.* Comme l'écrivait Wittgenstein, « cela dit ce que cela dit », et faute d'un autre accès à ce que cela nomme, nous ne pouvons que passer par ces mots pour en parler, fût-ce en jouant avec eux, en les faisant évoluer, en leur donnant d'autres résonances.

Ainsi les énoncés qui structurent la foi ne sont pas des énoncés minimaux décrivant quelque chose, le minimum à croire, mais des règles qui structurent notre grammaire chrétienne. Quant à la représentation qui est associée au mot, nous sommes alors dans le domaine de la liberté et de l'imaginaire. Et c'est très bien ainsi.

Et le mourant chrétien qui dit à celle qu'il aime « nous nous retrouverons au Ciel » est bien plus intelligent que le théologien qui viendrait exposer quelques réserves philosophiques, au nom de la « rationalité » ou de la modernité, à de tels propos. Et la Trinité de Roublev est plus riche de sens que bien des reconstructions métaphysiques sur les quasi-relations subsistantes. Et l'hymne des vêpres du temps pascal, *Ad cœnam agni providi*[19], plus profond malgré ses représentations corporelles, que l'exclusion pour des raisons ontologiques de l'image du repas parce qu'elle serait contradictoire avec l'idée d'éternité ou d'immatérialité. Et celui qui s'agenouille dans une église est plus fin que le métaphysicien qui lui ferait remarquer que Dieu est omniprésent.

9. Conclusion

Nul n'a sans doute mieux résumé cette thèse que Fergus Kerr, que je me permets de citer un peu longuement :

que la neige est blanche si et seulement si la neige est blanche', et nous avons raison d'en faire l'observation. L'univers des théories analytiques, ou anglo-américaines, (on peut leur donner plusieurs noms) est en général peuplé de chats couchés sur des paillassons, de professeurs qui se souviennent d'avoir mangé du porridge au petit déjeuner et, donc, de couches de neige blanche. Et si nous nous dotons d'instruments conceptuels destinés à définir ce que 'vrai' veut dire en un tel univers, il faut peu de sagacité pour noter qu'il sera difficile (pour le moins) d'utiliser ces mêmes instruments pour définir ce que 'vrai' veut dire en des univers où l'on rencontre aussi des choses ou événements comme, au choix, des chats du Cheshire (dont le sourire reste là quand le chat disparaît), des interventions angéliques ou ce qu'on appelle souvent des 'valeurs'. » J.-Y. Lacoste, « Philosophie, théologie et vérité. Remarques frontalières », *Recherches de science religieuse* 89/4 (2001), p. 489.

[19] « Ad cœnam agni providi/Et stolis albis candidi/Post transitum Maris Rubri/ Christo canamus Principi. Jam pascha nostrum Christus est,/Qui immolatus Agnus est,/ Sinceritatis azyma/Caro ejus oblata est ». « Après avoir passé la mer Rouge, allons, revêtus d'habits blancs, au festin de l'Agneau, et chantons les louanges de Jésus-Christ notre Roi. Ainsi Jésus-Christ est notre Pâque, c'est l'Agneau qui a été immolé pour notre salut ; sa chair offerte pour nous est le vrai pain sans levain, et l'azyme de sincérité dont nous devons nous nourrir ».

> La théologie comme grammaire est la description patiente et appliquée de la façon dont nous parlons de Dieu, quand il nous faut le faire. Mais pourquoi douter de pouvoir découvrir quoi que ce soit d'intéressant sur notre moi intérieur ou sur le divin dans de simples mots, des signes ou des activités corporelles ? [...] Pourquoi nous extraire de notre corps dans l'espoir de trouver l'illumination permettant d'appréhender plus directement nos esprits et les dieux, par une autre voie que notre dire et notre faire. C'est le propos théologique secret des derniers écrits de Wittgenstein. En insistant sur le fait que la théologie est grammaire, il nous rappelle en réalité que seule l'écoute de ce que nous disons au sujet de Dieu (et de ce qui a été dit depuis des générations) et la réflexion sur la relation entre la parole au sujet de Dieu, nos paroles et nos actes dans de nombreuses autres occasions peuvent nous donner une chance de comprendre ce que nous voulons dire quand nous parlons de Dieu.[20]

Décrire patiemment et avec application la façon dont nous parlons de Dieu, c'est, en christianisme, décrire d'abord avec patience et application la façon dont les Écritures parlent de Dieu, puisque la Bible est à la fois la source ou la mesure de notre façon, chrétienne, de parler de Dieu, et qu'en elle se donne à lire non seulement la façon dont nos prédécesseurs dans la foi ont parlé de Dieu, mais la parole de Dieu sur lui-même.

[20] F. KERR, *La théologie après Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1991, p. 202.