

DE LA RECTITUDE DE NOS CONCEPTS À LA VÉRITÉ DE NOS PAROLES VIS-À-VIS DE DIEU

[Emmanuel Durand](#)

Institut Catholique de Paris | « Transversalités »

2009/2 N° 110 | pages 103 à 124

ISSN 1286-9449

DOI 10.3917/trans.110.0103

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-2-page-103.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Institut Catholique de Paris.

© Institut Catholique de Paris. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DE LA RECTITUDE DE NOS CONCEPTS À LA VÉRITÉ DE NOS PAROLES VIS-À-VIS DE DIEU

Emmanuel DURAND

Maître de conférences, Institut Catholique de Paris

L'une des difficultés de la pratique de la théologie systématique aujourd'hui réside dans un éclatement des rationalités, souvent présentées comme des voies alternatives. La succession historique de divers types de rationalités : métaphysique, critique, phénoménologique, herméneutique, communicationnel, narrative, analytique, etc., pourrait laisser croire que le théologien doit se résigner à se fondre dans un courant ou à céder à l'éclectisme. Pourtant, la théologie ne peut pas s'inféoder totalement à une école philosophique, car ce dont elle doit rendre raison transcende les cloisons de la rationalité humaine et s'adresse en droit à tous. Est-il donc encore possible de baliser une conception intégrale de la vérité en théologie dogmatique ? Formulée ainsi, la question est sans doute trop ambitieuse, mais elle désigne tout de même un horizon décisif pour la réflexion épistémologique du théologien.

Il ne s'agit pas d'égrener de façon péremptoire les prolégomènes à toute théologie future. Ce serait une entreprise vaine et stérilisante. Tout essai de définition de l'acte théologique devrait être précédé d'une longue pratique effective de la théologie, qui ne doit que tardivement et brièvement se prendre elle-même pour objet. Les indications initiales à fournir en ce domaine restent toujours provisoires. Il faut se garder d'édicter des principes et de juger de leurs conséquences éventuelles, sans prendre longuement la peine de les déployer et de les explorer effectivement. Un tel effort exige le plus souvent l'ajustement de règles énoncées au préalable, sinon leur révision. Ces pages entrent ainsi dans le registre provisionnel.

Quelles sont les instances décisives de la vérité des énoncés sur Dieu ? Telle sera notre question de départ. Notons qu'elle se limite à des *énoncés* qui concernent directement *Dieu* lui-même. Assurément, cela ne constitue pas le tout de la théologie, loin sans faut. Mais admettons que ce registre est loin d'être anodin. Les « instances » ici recherchées sont diverses : elles recouvrent à la fois les fondements, les paramètres, les protocoles et les partenaires engagés dans les énoncés théologiques.

Position du problème à partir de la typologie de G. Lindbeck

Afin de problématiser ce questionnement de façon plus précise, considérons une typologie disponible qui met en valeur trois paramètres décisifs servant de référence-clé pour la vérité doctrinale. Dans son ouvrage sur *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme* (1984), George Lindbeck a renouvelé la façon de poser la question de la vérité en matière religieuse et doctrinale¹. Il estime que l'instance décisive de vérité varie selon trois modèles :

- Dans le modèle propositionnel, classique pour la tradition occidentale et renégocié par les courants analytiques, les critères de la vérité seraient l'objectivité de la réalité visée et la cohérence interne d'un ensemble d'énoncés.

- Dans le modèle libéral, issu de la théologie protestante du XIX^e siècle et promu en catholicisme sous une forme mitigée par certains tenants de la théologie herméneutique, le critère principal de la vérité est tiré de l'expérience intime du sujet croyant. Cette perspective suppose que l'expérience religieuse fondamentale est universelle et peut être traduite par diverses expressions doctrinales qui entretiennent un rapport symbolique à une expérience transcendante. Les diverses croyances sont la projection d'une expérience commune sur divers écrans culturels, mais elles demeurent convertibles par leur racine anthropologique.

- Dans le modèle post-libéral, la vérité doctrinale est relative à un système de coordonnées culturelles-linguistiques et sa pertinence est avant tout pragmatique : le critère de la vérité théologique réside dans son rapport à la pratique religieuse au sein d'une communauté confessante

1. George A. LINDBECK, *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, Paris, Van Dieren, coll. « Références théologiques », 2003 (1984 en anglais).

délimitée. Un énoncé est vrai aussi longtemps qu'il parvient à inspirer et à réguler la vie religieuse et les convictions doctrinales d'une communauté ecclésiale relativement homogène et placée dans une situation particulière. Cette perspective pratique s'accompagne malheureusement d'une forme d'agnosticisme savant à l'égard de la réalité divine visée par l'énoncé doctrinal².

Dans la présente étude, mon propos est d'argumenter que le modèle propositionnel, justement qualifié, peut intégrer la part de vérité des deux autres modèles, à savoir les dispositions intimes du sujet croyant et la référence à une pratique communautaire. Plus positivement, la voie propositionnelle gagne à reconnaître les instances mises en avant par les deux autres modèles. Cette voie d'intégration, qui suppose un discernement, relève d'une pratique sapientielle de la théologie. Pour parvenir à une conception « intégrale » de la vérité théologique, il faut mesurer la distance entre *signifier* quelque chose de correct à propos de Dieu et *atteindre* Dieu par la médiation d'une signification correctement acquise. Cela éclaire la différence notable entre *comprendre* quelque chose et *y adhérer*. L'athéiste philosophique peut en effet comprendre parfaitement ce que pense le théologien chrétien, sans toutefois y adhérer.

Cette distinction, fondée chez Aristote, se révèle utile en théologie car les énoncés théologiques, aussi corrects soient-ils d'un point de vue formel, ne se prêtent pas à n'importe quel usage. Ils ne dépassent le registre du savoir minimal (toutefois nécessaire) et s'affranchissent des facilités du bavardage, pour atteindre leur destination, seulement lorsque l'apprenti théologien intègre sa connaissance à une démarche théologale de foi et de charité.

La théologie chrétienne est la mise en discours de notre humaine connaissance de Dieu, fondée sur la révélation et développée selon nos capacités. Plus encore qu'au sujet des autres objets de connaissance, il importe de connaître Dieu tel qu'il se donne. En effet, la constitution interne d'un objet détermine la bonne méthode du savoir qui le concerne. Je n'entends pas ici l'objet au sens heideggérien, comme quelque chose qui serait domestiqué et maîtrisé par l'intellect qui le pose, le mesure et le manipule. Mais je veux simplement marquer la priorité du terme de la connaissance sur l'acte de connaître. Lorsqu'il s'agit de connaître Dieu tel

2. George A. LINDBECK, *La nature des doctrines*, op. cit., p. 86.

qu'il se révèle, la priorité de l'objet est plus forte qu'en toute autre discipline, car Dieu se révèle comme Seigneur et sa souveraineté doit réguler notre relation à lui, y compris dans la connaissance.

Que Dieu nous offre-t-il en vue de le connaître tel qu'il se donne ? Il ne nous communique pas, de façon ordinaire et commune, des intuitions pures, des significations simples, des expériences immédiates, mais il parle la langue des hommes à travers la parole biblique³. Pour le connaître en tant que révélé, nous disposons d'un ensemble de récits d'origine, d'histoires, de textes prescriptifs, d'oracles prophétiques, de maximes de sagesse, de paraboles et de discours évangéliques, de récits de rencontre, de lettres aux églises, etc. Ces paroles sont associées à des gestes, des signes, des situations, des événements et des réalités salutaires. Notons toutefois que Dieu se révèle déjà partiellement dans son œuvre créatrice, si bien que nous pouvons le connaître à partir du monde créé, dont nous sommes. Mais la connaissance issue de la révélation est supérieure et intégrale, car elle met à profit les ressources de la part de révélation inscrite dans le créé.

Puisque Dieu se révèle à nous par le truchement de paroles humaines, nous sommes conviés à une théologie parlante, discursive, un discours construit selon les règles du langage humain. Les premières théologies sont internes à la Bible, spécialement dans les divers corpus du Nouveau Testament. Elles adoptent plusieurs genres : narratif, discursif, liturgique, etc. La théologie systématique se développe toutefois de préférence sous une forme discursive et argumentative, car elle cherche à expliciter la cohérence objective de ce qui est donné à croire, à prêcher et à contempler.

La source principale de la théologie est la Parole de Dieu, attestée dans la Bible chrétienne et la prédication ecclésiale. Or cette Parole divine s'est inscrite dans la parole humaine. Aussi traiterai-je la question de la vérité en théologie en tant qu'elle concerne de prime abord la vérité d'un langage, c'est-à-dire de propositions théologiques formées d'un sujet, d'un verbe, de prédicats et de compléments. La piste que nous suivons exige de savoir comment Dieu peut être atteint et non seulement signifié ; aussi limitons-nous notre considération des énoncés au sujet de Dieu lui-même.

3. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Dei Verbum* 13, Paris, Centurion, 1967, p. 136.

Distinguer la rectitude de la signification et la vérité de l'énoncé

À la suite d'Aristote, Thomas d'Aquin distingue trois opérations de l'intelligence humaine : la saisie de ce qu'est chaque chose, le jugement qui compose (ou divise) des attributs avec un sujet, et enfin le raisonnement qui part d'un énoncé connu pour acquérir une certitude nouvelle à propos d'un point jusque-là inconnu⁴. L'appréhension est ordonnée au jugement et le raisonnement aboutit à un jugement, une conviction énonçable. Selon notre mode complexe de connaître, le jugement constitue donc le terme abouti de notre activité intellectuelle dans le registre discursif : il discerne ce qui s'attribue ou non en vérité à un sujet.

Suivant Aristote, la signification, plus fondamentale que le jugement, n'est pas isolément soumise au vrai ou au faux⁵. L'intelligibilité d'une réalité (ce qu'elle est) est indivisible dans la réalité et elle est saisie par un acte de simple intelligence. Son appréhension est soit accomplie soit avortée, car on ne peut saisir seulement à moitié ce qui est simple.

L'issue de l'appréhension n'est probablement jamais aussi nette et tranchée que ne le pense Aristote, car elle requiert souvent un travail préliminaire. La phénoménologie s'y applique lorsqu'elle affine la « perception » intellectuelle en réduisant les parasitages qui peuvent brouiller la réceptivité de l'intelligence à l'intelligibilité des choses-mêmes. D'où l'intérêt de son travail de « réduction » à des évidences anté-prédicatives. Dans la perspective d'Aristote, ces évidences relèvent de la simple intelligence, mais le discernement de leur vérité exige un nouvel acte où se vérifie la corrélation entre le réel visé et l'intelligence acquise.

La simple intelligence des indivisibles se situe ainsi en deçà de l'opposition entre le vrai et le faux⁶. Pour l'intelligence, la vérité réside en effet dans la conformité de la signification acquise à la réalité visée⁷. Or il revient au jugement d'établir ce rapport, et l'acte de juger se traduit dans le langage par un énoncé déclaratif. C'est pourquoi il appartient à l'énoncé, et non pas à ses parties isolées (le nom ou le verbe), d'être vrai ou faux.

4. THOMAS D'AQUIN, *Expositio libri Peri Hermeneias*, proème, Léonine, vol. I/1, 1989 ; nous suivons la trad. d'Y. Pelletier, 1993, disponible sur <http://docteurangelique.free.fr>.

5. ARISTOTE, *Peri Hermeneias* 1-4.

6. THOMAS D'AQUIN, *Peri Hermeneias*, leçon 2, n. 20, qui suit Boèce ; voir aussi *In IX Metaphysicorum*, lectio 11, n. 10-12.

7. THOMAS D'AQUIN, *Peri Hermeneias*, leçon 3, n. 31 ; leçon 7, n. 84 ; voir aussi *De veritate*, q. 1, a. 1 ; *Sum. theol.* Ia, q. 16, a. 2.

Ne peuvent être vraies ou fausses que des propositions déclaratives, affirmatives ou négatives, suffisamment déterminées⁸. Il existe bien d'autres formes d'énoncés. Aristote mentionne les prières, c'est-à-dire des énoncés optatifs, des vœux. Thomas relève aussi les phrases dépréciative, impérative, interrogative ou vocative⁹. Cependant, la vérité n'est engagée et discernable que dans les énoncés déclaratifs ; par exemple : l'homme est un mammifère ; Pascal prend toujours son petit-déjeuner avant huit heures ; Dieu est l'unique Seigneur de toute créature. En droit, de tels énoncés sont vérifiables ou falsifiables.

Avant d'envisager de façon plus serrée la vérité ou la fausseté d'un énoncé complexe au sujet de Dieu, il convient d'examiner l'élément de la signification et les conditions sous lesquelles un terme peut être appliqué correctement à Dieu lui-même. En effet, celui-ci n'est pas accessible à notre simple intelligence, aussi faut-il vérifier si nous disposons de significations propres à le désigner. Tel est le problème auquel répond la pratique de l'analogie des Noms divins¹⁰.

Le premier article de la question sur les Noms divins prend soin de mettre au point la corrélation entre les mots, les significations et les choses. Dans son *respondeo*, Thomas se réfère d'emblée au *Peri Hermeneias* d'Aristote : « Les mots (*voces*) sont les signes des concepts (*intellectus*), et les concepts sont les similitudes des réalités (*res*). Il est ainsi évident que les mots se rapportent aux réalités signifiées par l'intermédiaire de ce que l'intellect conçoit (*mediante conceptione intellectus*). »¹¹ Cette triangulation est très importante du point de vue philosophique et théologique. Assurément, dans l'ordre génétique, la structuration du langage est un préalable indispensable à l'émergence de la pensée : sans signe, il serait probablement impossible de distinguer une idée d'une masse confuse d'impressions et d'émotions¹². Cependant, une fois accomplis l'apprentissage de la langue et l'initiation à la réflexion, dans l'ordre de perfection, la pensée est antérieure au langage qui l'exprime. Usagers de la langue, nous

8. THOMAS D'AQUIN, *Peri Hermeneias*, proème.

9. THOMAS D'AQUIN, *Peri Hermeneias*, leçon 7, n. 85.

10. Voir la remarquable analyse de Rudi TE VELDE, *Aquinas on God. The "Divine Science" of the Summa Theologiae*, Aldershot-Burlington (Vt), Ashgate, 2006, p. 95-121.

11. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 1, resp.

12. Notamment Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971, 155 s. ; voir déjà AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 5, 7, BAUG 16, p. 360-363.

avons toutefois facilement tendance à oublier la médiation du concept entre les mots et les choses. Le mot vise bien la *res*, mais il le fait par l'intermédiaire d'une conception. Dans son commentaire du *Peri Hermeneias*, Thomas l'explique de la façon suivante :

Il ne se peut pas que [les mots] signifient immédiatement les choses mêmes, comme cela apparaît par leur manière de signifier : car le nom *homme* signifie la nature humaine en faisant abstraction des singuliers. Aussi, il ne se peut pas qu'il signifie immédiatement l'homme singulier. [...] Comme, dans son abstraction, l'homme ne subsiste pas réellement, selon la pensée d'Aristote, mais est dans la seule intelligence, il s'est trouvé nécessaire pour Aristote de dire que les mots signifient immédiatement les conceptions de l'intelligence et, par leur intermédiaire, les choses.¹³

Nos mots n'ont donc pas une prise directe sur les choses, sans quoi ils relèveraient de la magie. Leur aptitude à désigner les choses mêmes est modulée par la façon de signifier à laquelle ils sont attachés. Nos mots ne se réduisent pas pour autant à de simples étiquettes de nos conceptions : à travers le concept, ils visent effectivement les réalités signifiées.

Analyser notre langage ne se limite donc pas à établir une grammaire de nos concepts, qui vaudrait simplement comme une thématization de nos règles de communication. De plus, lorsqu'un mot est usé ou mal compris, le changer sans considérer les concepts sous-jacents risque de laisser échapper un aspect de la réalité visée elle-même. Avant de remplacer un terme, il faut procéder à l'examen approfondi de la signification complète dont il a la charge, comme médiation vers la réalité signifiée.

Dans la mouvance du tournant linguistique, nous risquons aussi d'évacuer l'accès de notre langage à la réalité extrinsèque, en l'analysant d'une façon purement fonctionnelle. Les énoncés sont alors rapportés non pas à une réalité visée, mais au sujet émetteur et au sujet récepteur. Le rôle du langage devient avant tout d'établir une règle commune entre ces deux sujets.

Dans cette perspective, les énoncés de foi deviennent une grammaire de nos croyances et de nos pratiques, sans toutefois atteindre la vérité du mystère visé lui-même. C'est l'avis de Lindbeck pour qui l'énoncé

13. THOMAS D'AQUIN, *In I Peri Hermeneias*, leçon 2, n. 15, trad. d'Y. Pelletier légèrement modifiée.

doctrinal ne communique aucune information sur le mystère visé par lui, mais seulement sur le langage et la pratique de la tribu concernée. Il touche ici un aspect important à travers cette dimension pratique, mais il refuse l'accès du langage à un réel extérieur à l'action humaine. Conserver la portée objective du triangle sémantique permet d'éviter cet écueil et de maintenir la visée contemplative ou doxologique du langage théologique.

Lorsque nos mots ne désignent pas seulement des individus concrets ou des objets particuliers, la *res significata* n'est pas toujours identifiable à une réalité concrète, déterminée et observable. Le nom de « chien » ne se limite pas à pouvoir signifier le chien de mon voisin. La réalité signifiée est alors tout chien digne de ce nom. De même pour des termes plus abstraits comme la « vie » ou la « bonté » : la *res significata* n'est pas la vie de untel, la vie des plantes, la vie des hommes ou la vie de Dieu, mais la vie signifiée en toutes ces occurrences, à chaque fois que je recours à ce mot et à sa signification pour la désigner.

L'ouverture du langage à la *res significata* par l'intermédiaire de mes conceptions permet de pressentir que nous pouvons nommer Dieu en lui-même malgré l'imperfection de nos conceptions à son sujet. Les limites de notre connaissance de Dieu n'annulent pas la corrélation entre les noms que nous lui donnons et Dieu ainsi visé et signifié. Alors même que nous ne connaissons pas encore son essence, les noms divins signifient pourtant Dieu en lui-même, en sa substance¹⁴; nous y reviendrons.

Les noms affirmatifs désignent l'être divin, bien que de façon imparfaite

Nous employons une multiplicité de noms pour parler de Dieu ; nous l'invoquons aussi sous divers titres : le Seigneur, le Très-Haut, l'Éternel, le Tout-puissant, Celui qui Est, le Miséricordieux, etc.¹⁵ Dans le temps où nous sommes, nous devons recourir à de nombreuses dénominations et prédicats pour désigner divers aspects de Dieu tel que nous le connaissons, par la foi ou la raison. S'il en était autrement, nous serions déjà dans l'eschatologie, Dieu se ferait tout entier connaître à nous dans son essence sous un nom unique : « Si nous pouvions concevoir son essence telle qu'elle est et lui appliquer un nom propre, nous l'exprimerions par un seul

14. Rudi TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 100-101.

15. Voir Dt 32, 4; Ex 34, 6.

nom. C'est ce qui est promis à ceux qui le verront, au dernier chapitre [14, 9] de Zacharie : "Ce jour-là, le Seigneur sera unique, et son nom sera unique". »¹⁶ Il faut donc accepter la complexité de notre langage humain et la pluralité des noms divins, comprendre leur visée, qualifier leur diversité et vérifier leur complémentarité. Comment ce langage peut-il pour autant signifier et viser quelque chose de déterminé du côté de Dieu ?

Considérons de plus près comment notre manière de connaître fonde notre façon de nommer Dieu. Selon le triangle sémantique, nous pouvons nommer les réalités pour autant que nous les connaissons. La modalité sous laquelle nous pouvons nommer Dieu dépend donc de la manière dont nous le connaissons : « Nous avons montré plus haut [q. 12] que Dieu, durant cette vie, ne peut être vu de nous par son essence ; mais que nous le connaissons à partir des créatures comme leur principe, et par mode d'excellence et de négation (*remotio*). En conséquence, nous pouvons le nommer d'après les créatures, mais non de telle sorte que le nom qui le signifie exprime l'essence divine telle qu'elle est (*secundum quod est*) [...]. »¹⁷ La nomination de Dieu sera toujours indirecte, partant des créatures, c'est-à-dire de ses effets créés. Les noms que nous appliquons à Dieu étant tirés des créatures matérielles, leur mode de signifier demeure marqué par cette origine. Ainsi, la distinction entre les formes et les sujets, courantes parmi les réalités qui nous sont familières, entraîne l'usage de noms concrets et de noms abstraits dans la nomination de Dieu, alors même qu'en Dieu, il n'y a pas de distinction entre l'abstrait et le concret, entre l'essence et le sujet. Cette double nomination exprime pourtant à nos yeux divers aspects de Dieu¹⁸. Notre incapacité à nommer Dieu de façon simple manifeste notre incapacité à le connaître en son essence. Notre pratique du redoublement dans le langage sur Dieu constitue toutefois une réponse ingénieuse à cette difficulté : nous pouvons désigner Dieu par la combinaison de divers aspects qui, chez nous, sont le plus souvent disjoints, comme la simplicité et la perfection. Cela traduit le caractère discursif de notre connaissance de Dieu par la raison théologique.

16. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles* I, 31, § 4, trad. C. Michon, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 223 (légèrement modifiée) ; AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 28, 51 (*in fine*), BAug 16, p. 567.

17. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 1, resp. ; nous suivons autant que possible la traduction des Éditions du Cerf, 1984.

18. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 1, ad 2.

Certains noms s'appliquent à Dieu au titre d'une négation ; c'est le cas, notamment, pour les qualifications telles que « infini », « immuable », etc. D'autres noms se prennent du rapport de Dieu aux créatures ; nous le disons ainsi « tout-puissant », « créateur » ou « seigneur ». Ces noms-là « ne signifient en aucune manière sa substance, mais qu'il n'est pas ceci ou cela, ou bien sa relation à autre chose, ou mieux la relation d'autre chose à lui »¹⁹. Mais restent des noms qui sont dits de Dieu de façon absolue et affirmative (*absolute et affirmative*), tels que « bon », « vrai », « sage », « aimant », « saint », « unique », « vivant », « un et trine », « communion », etc.

Certains théologiens les ont toutefois assimilés aux deux premières catégories. Pour les uns (Maïmonide), bien que de forme affirmative, ces noms signifieraient une négation : Dieu est vivant voudrait dire qu'il n'est pas sans vie. Pour les autres, ils signifieraient seulement un rapport causal : Dieu est bon signifierait simplement qu'il est cause de la bonté des créatures. Ces explications ne sont pas totalement fausses, mais elles sont insuffisantes. Thomas le montre sous trois aspects : 1. Ces opinions n'expliquent pas pourquoi on applique à Dieu certains noms et non pas d'autres : faut-il dire que Dieu est un corps étant donné qu'il est cause des corps ? 2. Ces opinions laissent penser que les noms appliqués à Dieu lui conviennent toujours de façon seconde par rapport à ce qu'il crée. 3. Ceux qui parlent de Dieu n'entendent pas les choses ainsi : lorsqu'ils le disent vivant, ce n'est pas par simple négation ou au seul titre de cause. C'est pourquoi il faut envisager autrement l'usage de ces noms absolus et affirmatifs :

[...] ces termes signifient bien la substance divine, et sont attribués à Dieu substantiellement ; mais ils ne réussissent pas à le représenter (*deficiunt a repraesentatione ipsius*). En voici la raison. Les noms que nous donnons à Dieu le signifient à la manière dont nous le connaissons. Or, notre esprit connaissant Dieu à partir des créatures, il le connaît pour autant que les créatures le représentent, et on a montré plus haut que Dieu qui est absolument et universellement parfait a primordialement en lui-même toutes les perfections qu'on trouve dans les créatures. Il suit de là qu'une créature quelconque représente Dieu et lui est semblable dans la mesure où elle a quelque perfection ; non pas certes qu'elle le représente comme un être de même espèce ou de même genre, mais comme le principe

19. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 2, resp.

transcendant dont les effets sont déficients à l'égard de sa forme à lui, mais dont ils retiennent pourtant une certaine ressemblance, à la manière dont les formes des corps inférieurs représentent la vertu du soleil. C'est ce que nous avons exposé plus haut en parlant de la perfection divine. Ainsi donc, les noms allégués signifient la substance divine, mais ils la signifient imparfaitement comme les créatures la représentent imparfaitement.²⁰

Nous connaissons Dieu positivement à partir des similitudes de ses perfections accessibles dans les créatures. La manière de signifier (*modus significandi*) des concepts demeure alors très imparfaite, car les créatures n'offrent qu'une similitude très imparfaite des perfections de leur auteur²¹. Nous devons être lucides sur le décalage entre la façon dont nos significations sont acquises et leur ouverture à l'universel et à Dieu. Une fois reconnue l'inadéquation du mode de signifier, nous pouvons toutefois soutenir que la réalité divine elle-même est signifiée de façon affirmative, et non seulement par voie négative ou causale.

En appliquant à Dieu ces noms-là, nous visons par voie d'éminence la perfection créée dont les perfections créées sont les lointaines similitudes :

Lorsqu'on dit : Dieu est bon, le sens n'est pas : Dieu est cause de bonté, ou bien : Dieu n'est pas mauvais ; mais le sens est : Ce que nous appelons bonté dans les créatures préexiste en Dieu, quoique selon un mode supérieur. Il ne s'ensuit donc pas qu'il appartienne à Dieu d'être bon en tant qu'il cause la bonté ; mais plutôt, inversement, parce qu'il est bon, il répand la bonté dans les choses, selon ces paroles de saint Augustin : « Parce qu'il est bon, nous sommes. »²²

C'est donc l'éminence qui fonde ici la causalité, et non pas la causalité qui mesure la nomination affirmative de Dieu.

Les noms considérés s'appliquent à Dieu au sens propre. Le comprendre exige de distinguer entre la signification elle-même et la manière de signifier (*modus significandi*). Nous connaissons Dieu à partir des perfections créées qui proviennent de lui et nous savons qu'elles préexistent en lui selon un mode suréminent. Cependant, notre intellect

20. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 2, resp.

21. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 2, ad 2.

22. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 2, resp.

saisit ces perfections d'après la manière dont elles existent chez les créatures. Aussi,

[...] dans les noms que nous appliquons à Dieu, deux choses sont à considérer: les perfections mêmes signifiées par ces mots, comme la bonté, la vie, etc., et la manière dont elles sont signifiées. Quant à ce que signifient ces noms, ils conviennent à Dieu en propre, et plus encore qu'aux créatures, et en priorité. Mais quant à la manière de signifier, ces mêmes noms ne s'appliquent plus proprement à Dieu, car leur mode de signification est celui qui convient aux créatures.²³

Si nous sommes capables de distinguer entre le mode imparfait attaché à nos concepts et leur signification propre, ils portent bien sur Dieu lui-même. Si nous ne pouvons pas discerner la différence entre la signification et la manière de signifier, nous usons de noms dont la signification demeure métaphorique, car elle est tout entière incluse dans le mode matériel du créé qui nous entoure²⁴.

Notre capacité à poser le discernement nécessaire entre le *modus significandi* et la signification elle-même se révèle tout à fait décisif pour la rectitude du discours théologique. Sans cela, on ne parvient pas à faire la distinction entre les images et les analogies, entre le langage poétique et le discours rationnel. On validerait alors un anthropomorphisme structurel du langage théologique, quitte à invoquer la logique même de l'Incarnation pour le justifier. À l'inverse, sans cette distinction clé, on risque de disqualifier toute notre connaissance de Dieu en raison de son mode inévitablement imparfait.

La multiplicité des noms affirmatifs que nous donnons à Dieu sont-ils simplement synonymes? En ce cas, nos paroles sur Dieu seraient une vaine accumulation. Une fois admis que les noms absolus signifient la substance divine, bien que de façon imparfaite, reconnaissons qu'ils la signifient selon des raisons diverses. Nous considérons en effet toujours notre manière humaine de connaître Dieu, jusque dans les noms que nous lui donnons ou qu'il nous révèle:

La raison que le nom signifie est ce que l'intelligence conçoit de la réalité signifiée par le nom. Or notre intelligence, connaissant Dieu par les créatures, se forme pour connaître Dieu des conceptions proportionnées

23. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 3, resp.

24. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 3, ad 1 et ad 3.

aux perfections qui procèdent de Dieu dans les créatures. Ces perfections en Dieu préexistent dans l'unité et la simplicité, mais chez les créatures elles sont reçues dans la division et la multiplicité. De même donc qu'aux perfections diverses des créatures correspond un unique Principe simple, représenté par les diverses perfections des créatures d'une manière variée et multiple: ainsi, aux conceptions multiples et diverses de notre intelligence correspond quelque chose d'absolument un et simple, saisi imparfaitement au moyen de ces conceptions. D'où il suit que les noms que nous attribuons à Dieu, bien que signifiant une seule réalité, ne sont pas synonymes, parce qu'ils la signifient comme atteinte selon des raisons intelligibles multiples et diverses.²⁵

La diversité de nos conceptions et de nos dénominations au sujet de Dieu n'est pas purement subjective. Elle provient de la diversité réelle de la représentation multiforme de sa perfection simple et unique dans des créatures. La diversité de la création fonde la diversité des noms appliqués à Dieu. C'est toujours le même et unique Dieu qui est ainsi visé, mais sous des raisons diverses tirées de la considération des créatures qui participent diversement de la perfection divine. Cela ne doit pas produire un discours éclaté et tautologique, mais démultiplié et convergent.

Chez Thomas d'Aquin, l'analogie est une pratique plutôt qu'une théorie élaborée. Notre langage courant fait usage de l'analogie. Cependant, cette pratique possède des fondations métaphysiques qu'il est important de clarifier. Au plan du langage, l'analogie est un juste milieu entre l'univocité et l'équivocité. L'univocité relie deux mots qui ont exactement la même signification, par exemple: bateau et navire. L'équivocité relie deux termes identiques sans aucun rapport au plan de la signification, par exemple: un livre à lire et une livre comme unité de poids. Rien ne saurait être attribué à Dieu de façon univoque. Dieu ne produit pas des effets égaux à lui-même. La multiplicité et la diversité des perfections créées qui proviennent de lui fondent des raisons formelles diverses: sagesse, bonté, puissance, essence, être, etc. Si elles sont distinctes les unes des autres lorsqu'elles s'appliquent à nous, elles ne le sont pas réellement lorsqu'elles s'appliquent à Dieu. Ainsi, « lorsque le mot "sage" est donné à l'homme, il circonscrit en quelque sorte et contient la réalité signifiée (*quodammodo circumscreibt et comprehendit rem significatam*), tandis que lorsqu'il est dit de Dieu, il laisse la réalité

25. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 4, resp.

signifiée hors de toute limite et débordant la signification du nom (*relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem*). »²⁶ L'analogie n'est donc pas une domestication de Dieu qui serait objectivée de façon à être inclus dans notre horizon créé. Elle ne constitue pas une mainmise rationnelle sur la signification de Dieu²⁷. Pour autant, nous avons la capacité de signifier Dieu, car l'acte de signifier implique une visée, une ouverture à l'universel. Les noms attribués à la fois à nous et à Dieu ne le sont pas de façon univoque, mais avec des significations différentes. Pour autant, sont-elles purement équivoques? Assurément non, sans quoi aucune connaissance de Dieu ne serait possible en langage humain. Cela est réfuté par le seul fait d'une révélation divine en des paroles humaines qui ne sont pas dépourvues pour nous de significations tirées de notre champ d'expérience. D'où l'intervention d'une solution médiane: l'analogie, la proportion d'un terme à l'autre, ou de plusieurs termes vers un autre:

Il faut donc dire que les noms en question sont attribués à Dieu et aux créatures selon l'analogie, c'est-à-dire selon une certaine proportion. Et cela arrive dans les mots de deux façons. Ou bien plusieurs termes sont référés à un seul, comme « sain » se dit du remède et de l'urine, parce que l'un et l'autre sont en relation avec la santé de l'animal, l'une comme cause et l'autre comme signe; ou bien un terme est référé à l'autre, comme « sain » se dit du médicament et de l'animal, en tant que le médicament est cause de la santé qui, elle, appartiendra à l'animal.

Le remède est dit sain car il cause la santé de l'animal, tandis que l'urine est un indice de l'état de santé de l'animal. Il n'y a donc pas de relation directe entre l'urine et le remède, mais ils sont tous deux relatifs à la santé de l'animal. Cette référence commune explique l'analogie entre le remède sain et l'urine saine, bien que le remède et l'urine n'entrent pas dans un même genre de réalités. L'analogie constitue donc un mode de prédication par lequel les limites d'un genre sont dépassées de telle sorte qu'un prédicat s'applique en dehors du genre de départ²⁸. Voyons comment une telle pratique linguistique s'applique aux noms divins:

26. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 5, resp.

27. Au sens strict, l'ontothéologie suppose l'univocité du concept d'être, en réponse au souci d'une certitude sans faille de la connaissance de Dieu. Il faut attendre Henri de Gand et Duns Scot pour que cette option soit prise. Voir Olivier BOULNOIS, *Être et représentation*, Paris, PUF, 1999, spécialement p. 223-291.

28. Rudi TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 111.

C'est de cette dernière façon que certains termes sont attribués à Dieu et à la créature par analogie, ni tout à fait équivoquement ni univoquement. En effet, nous ne pouvons nommer Dieu que d'après les créatures, comme on l'a expliqué. Ainsi, tout ce qui est dit et de Dieu et de la créature est dit pour cette raison qu'il y a une relation de la créature à Dieu comme à son principe et à sa cause, en qui préexistent excellemment toutes les perfections des choses. Et cette sorte de communauté du nom tient le milieu entre la pure équivocité et la pure univocité. Car dans les noms dits de plusieurs par analogie il n'y a ni unité de la raison formelle, comme dans le cas des noms univoques, ni diversité pure et simple des raisons formelles, comme dans le cas des noms équivoques ; mais le nom qui est ainsi pris en plusieurs sens signifie des rapports divers à quelque chose d'un, comme par exemple « saine » dit de l'urine signifie un signe de la santé ; dit du remède il signifie une cause de la même santé.²⁹

Théologiquement, l'analogie entre les noms divins et les prédicats des créatures s'exerce suivant plusieurs caractéristiques dégagées à propos de l'exemple de la santé : 1. Dieu est nommé de façon indirecte à partir des créatures dans la mesure où les créatures sont référées à lui comme à leur cause unique. 2. Dieu et les créatures n'entrent pourtant d'aucune manière dans un genre commun. Lorsqu'un terme est appliqué à Dieu, il est utilisé à l'extérieur du genre à l'intérieur duquel il prend sa signification d'origine³⁰. Cependant, Dieu et les créatures ne sont pas en relation comme s'ils appartenaient à deux genres différents. Dieu se tient au-delà de tout genre, comme le principe transcendant de tous les genres³¹.

L'analogie des noms divins tirés des créatures relève fondamentalement de la causalité créatrice, selon laquelle toutes les perfections créées, disséminées dans divers genres, préexistent par mode d'éminence en Dieu qui les possède sous un mode simple : « tout ce qui est dit et de Dieu et de la créature est dit pour cette raison qu'il y a une relation de la créature à Dieu comme à son principe et à sa cause, en qui préexistent excellemment toutes les perfections des choses. »³² Entre Dieu et les créatures, l'analogie des prédicats ne s'exerce pas selon une référence à un troisième terme, comme entre le sain remède et l'urine saine, tous deux relatifs à la santé de l'animal. Il n'y a pas de troisième terme par rapport auquel Dieu et les

29. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 5, resp.

30. Rudi TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 112.

31. *Sum. theol.* Ia, q. 4, a. 3, ad 2.

32. *Sum. theol.* Ia, q. 13, a. 5, resp.

créatures pourraient être mis en relation indirecte, car Dieu transcende tous les genres. L'analogie s'établit ici directement d'un terme à l'autre, comme du sain remède à la santé de l'animal, c'est-à-dire en l'occurrence de la cause à ce qui en provient³³.

Pour qualifier le type de similitude impliqué dans l'analogie entre les noms divins et les prédicats des créatures, il faut le référer à la question 4 sur la perfection divine, dans laquelle Thomas examine la similitude entre les créatures et Dieu. Puisque tout agent exerce son activité propre par sa forme, il en communique une similitude à ses effets. Lorsque l'effet est de la même espèce que sa cause, la similitude est la plus élevée, comme lorsqu'un homme engendre un homme. On parle alors de causalité univoque. Si l'effet entre dans le même genre que sa cause sans toutefois partager son espèce, la similitude sera moins parfaite, comme lorsque le soleil confère la lumière et la chaleur aux végétaux. Il se peut enfin que la cause et l'effet n'entrent dans aucun genre commun, et cela est précisément le cas pour la similitude entre Dieu et les créatures eu égard à la causalité créatrice :

Du fait qu'un agent est tel qu'il ne se laisse enfermer dans aucun genre, c'est à une ressemblance bien plus lointaine encore que parviendront ses effets, ressemblance selon la forme, mais non selon la perfection spécifique ou même générique, seulement selon une certaine proportion, celle selon laquelle l'être est commun à toutes choses. C'est de cette manière que les effets de Dieu, en ceci qu'ils sont, lui sont assimilés comme au premier et universel principe de tout l'être.³⁴

La similitude entre Dieu et les créatures n'est pas une similitude formelle, au plan de l'essence, mais une similitude quant à l'*esse* – non que l'être soit un genre, ni qu'il englobe Dieu et la créature comme un terme commun, mais analogiquement, en tant que Dieu est le principe ultime et universel de tout être créé. Ce n'est pas par leur essence ou leur mode d'être que les créatures ont une part de similitude avec Dieu, mais sous l'angle de leur *esse* concret, dont l'actualité dépend de Dieu.

Les multiples perfections créées sont toutes des perfections de l'être, si bien que l'être signale leur unité analogique et leur commune référence à leur unique origine en Dieu. La perfection de l'être est compréhensive, car

33. Rudi TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 113. Voir aussi G. SÖHNGEN, « La sagesse de la théologie par la voie de la science », dans : *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 4, Paris, Cerf, 1969, p. 197.

34. *Sum. theol.* Ia, q. 4, a. 3, resp.

il est l'actualité de toutes les perfections multiples répandues dans les diverses créatures. L'analogie des noms divins se fonde ainsi sur l'analogie de l'être³⁵.

De la rectitude de nos concepts à la vérité intégrale de nos paroles vis-à-vis de Dieu

Tentons maintenant de déplacer quelque peu cet échafaudage épistémologique vers une conception plus globale, « intégrale », de la vérité théologique. Par le biais de l'analogie, nous avons la possibilité de signifier Dieu de façon correcte, non pas de le « comprendre », d'en faire le tour, mais de le signifier sous un aspect précis. Revenons au rapport entre l'appréhension et le jugement: il revient à l'acte de juger d'établir la relation d'un prédicat à un sujet de façon à mesurer l'adéquation au réel. Aussi est-il propre au jugement (et à l'énoncé qui l'exprime) d'être vrai ou faux. Lorsqu'il s'agit de connaître Dieu, nous ne saurions en rester à l'acquisition d'une signification analogique, mais nous devons accéder à des jugements et à des énoncés. De la sorte, nous pouvons parler de Dieu et nos interlocuteurs peuvent discerner et discuter de la vérité ou de la fausseté de ce que nous pensons.

L'acte de signifier Dieu par un nom (sujet ou attribut) ne constitue pas le terme satisfaisant de notre connaissance de Dieu. L'invoquer sous un simple nom relève de la prière, mais non du discours théologique. Si nous possédons la capacité de signifier Dieu, c'est naturellement en vue de le viser et de l'atteindre vraiment. Or, nous pouvons le signifier de façon correcte et pourtant « insignifiante », sans aucun engagement du sujet connaissant dans les noms et les énoncés qu'il manie. Les phrases peuvent assurément demeurer vraies objectivement, mais l'acte de signifier n'a aucune portée ontologique, car la réalité concernée n'est pas intentionnellement visée ni réellement atteinte. L'intentionnalité de la visée dans le connaître suppose en effet une application de l'intelligence, c'est-à-dire un acte de la volonté.

35. Rudi TE VELDE, *Aquinas on God*, p. 115-118. Sur le dépassement de l'*actus significandi* par rapport à la *ratio concepta* et sur le fondement objectif de la connaissance analogique de Dieu, voir l'étude diachronique très approfondie de Edward SCHILLEBEECKX, « L'aspect non conceptuel de notre connaissance de Dieu selon saint Thomas d'Aquin » (1952), repris dans: *Approches théologiques I: Révélation et théologie*, Bruxelles, Cep, 1965, p. 243-284.

Suivant la théologie de la grâce et de ses vertus, prendre Dieu lui-même comme objet intentionnel du connaître et de l'aimer caractérise en propre les actes de la vie théologique. Déjà, l'acte de croire ne se termine pas à tel ou tel énoncé du Symbole, mais à la réalité divine elle-même³⁶. La foi, l'espérance et la charité ont Dieu lui-même pour objet principal³⁷. En ce sens, elles sont analogues à des vertus car elles atteignent en lui la mesure *ultime* de nos actes³⁸. Sous trois aspects complémentaires et ordonnés, les actes de la vie théologique atteignent vraiment à Dieu même : « La foi et l'espérance atteignent Dieu en tant que soit la connaissance du vrai soit la possession du bien nous viennent de lui, mais la charité atteint Dieu lui-même tel qu'il se tient en lui-même (*attingit ipsum Deum ut in ipso sistat*) et non pas en tant que quelque chose nous vient de lui. C'est pourquoi la charité est plus excellente que la foi et l'espérance. »³⁹ Signifier Dieu, de façon à le prendre vraiment pour objet intentionnel du connaître, suppose donc la foi. Sans la foi, nos mots, nos énoncés et notre réflexion peuvent seulement prendre pour objet nos propres conceptions, notre idée de Dieu, mais ils ne visent pas réellement la réalité en jeu, c'est-à-dire Dieu. Un athée peut très bien comprendre tout ce que le chrétien exprime de sa connaissance de Dieu, mais il n'adhère pas à celui qu'elle vise. L'acte d'adhésion est un autre acte que celui de signifier. Signifier Dieu de façon à non seulement *viser*, mais aussi *atteindre* celui-là même qui est visé par l'intentionnalité du connaître, suppose la charité. On peut manipuler nos conceptions au sujet de Dieu ou *savoir* des choses à propos de lui sans l'aimer, mais on ne peut le *connaître* – au sens plein du terme – en vérité sans l'aimer⁴⁰. Dans ces conditions, *notre capacité de signifier Dieu ne parvient pas à sa fin sans la grâce*.

Cette conviction est aisément vérifiable : on peut signifier Dieu sans le viser ni l'atteindre ; c'est pourquoi nous sommes capables de discourir et de disserter longuement à son sujet sans qu'il ne soit jamais vraiment concerné. C'est la différence entre *bavarder à propos de Dieu* et *parler de*

36. *Sum. theol.* II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

37. *Sum. theol.* II-II, q. 17, a. 5, resp. ; II-II, q. 23, a. 3, resp.

38. *Sum. theol.* II-II, q. 17, a. 1, resp.

39. *Sum. theol.* II-II, q. 23, a. 6, resp.

40. A contrario, on ne peut connaître Dieu et le haïr ; voir *Sum. theol.* II-II, q. 34, a. 1, resp. ; Jean-Yves LACOSTE, « Dieu connaissable comme aimable. Par-delà “foi et raison” », dans *La phénoménalité de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 2008, p. 87-110.

Dieu. Dans le premier cas de figure, la rectitude formelle de nos significations et de nos énoncés ne s'inscrit pas dans la vérité d'un jugement qui implique à la fois le sujet connaissant et l'objet connu.

De la sorte, la vérité intégrale d'un énoncé théologique doit prendre en compte les dispositions intimes du locuteur. On retrouve ainsi pour une part le paramètre privilégié par le modèle libéral, non pas au plan d'une expérience radicale et commune au fondement de toute expression vraie, mais au plan des dispositions intérieures profondes du sujet à l'égard de la réalité signifiée par un énoncé théologique. Par exemple, l'affirmation selon laquelle « le Seigneur Dieu est l'unique Seigneur » n'acquiert sa vérité intégrale que lorsqu'elle demeure accompagnée de sa traduction existentielle qui suit immédiatement dans le Deutéronome : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (Dt 6, 5). Ces deux formules bibliques ne devraient pas être séparées. La vérité ainsi conçue n'aboutit à une atteinte de Dieu que si elle se vérifie par une disposition éthique et, remarquons-le, une pratique communautaire (ici, l'adoration exclusive au sein d'une tradition vivante).

En effet, on ne peut qualifier les dispositions éthiques du sujet de la parole théologique sans souligner conjointement la nécessité de son engagement à l'égard de la réalité signifiée par une pratique effective. Ce déplacement est suggéré par le texte même Dt 6, 5, qui joint le cœur et l'âme au pouvoir, la disposition éthique et le choix intérieur à l'action engagée pour Dieu. De la sorte, nous retrouvons aussi le paramètre privilégié par le modèle post-libéral, à savoir une pratique confessante. La pratique déterminée au sein d'une communauté locale est assurément l'un des critères de la vérité des paroles prononcées au sujet de Dieu. Pour le théologien catholique, l'inscription communautaire s'égalise à son appartenance à l'Église universelle et implique son inclusion dans l'acte de tradition de la Parole divine en toutes ses dimensions. Pour autant, la vérité des énoncés sur Dieu ne peut être évaluée principalement en fonction de son emprise sur les pratiques réelles des membres de la communauté. La validité d'un énoncé théologique n'est pas discernable par une simple herméneutique juridique, comme le serait par exemple la pertinence d'une décision de jurisprudence.

Nous sommes passés ainsi de la vérité objective de l'énoncé aux conditions élargies de sa vérité intégrale : les dispositions intimes et la pratique communautaire. Ce ne sont pas les paramètres immédiats et

principaux de la vérité théologique, mais ils demeurent très importants. Ils interviennent toutefois différemment pour celui qui parle et pour celui qui écoute. L'énoncé « Dieu est unique » restera vrai en tout état de cause pour l'auditeur d'un discours théologique, car l'énoncé est conforme à la réalité divine. Dieu reste unique, quelles que soient nos dispositions à son égard, quoi que nous pensions et fassions. Cependant, pour celui qui prononce un tel discours, l'atteinte du vrai – et non seulement l'acquisition de la signification en jeu dans l'énoncé – suppose un véritable engagement théologique, car il s'agit de Dieu lui-même. « Qui dit : “Je le connais”, alors qu'il ne garde pas ses commandements est un menteur, et la vérité n'est pas en lui » (1 Jn 2, 4). En matière théologique, le jugement vrai qui vise et atteint Dieu sera toujours un jugement de foi vive, qui assume totalement la signification produite au sujet du divin et sa rigueur. Un tel jugement n'atteint son terme que s'il relève de la sagesse conférée par Dieu lui-même, don qui dispose le cœur et appelle de soi une action et une pratique⁴¹.

Quelle que soit l'importance accordée à la vérité intégrale de nos paroles vis-à-vis de Dieu, on ne peut renoncer à la conception fondamentale de la vérité théologique, assurée par le modèle propositionnel. En effet, dans la prédication et dans l'enseignement, tous les énoncés vrais dans lesquels l'orateur n'est pas vraiment engagé du point de vue théologique, par son propre rapport à Dieu attesté dans une pratique à l'égard du prochain, peuvent être utiles aux auditeurs mais demeurent inopérants pour celui qui parle, au risque même de le condamner. Lui bavarde et se paie de mots, mais la conformité des énoncés par rapport à Dieu peut toujours être saisie avec profit par ceux qui, à travers et par-delà les significations acquises, trouvent et atteignent Dieu en vérité.

Il faut donc maintenir une distinction importante entre la vérité intégrale et la vérité objective. En effet, des énoncés peuvent être reconnus et tenus pour objectivement vrais, même lorsque celui qui les prononce est en décalage évident à l'égard de la vérité à laquelle ces énoncés renvoient. Il est décisif de maintenir cette distinction, car cela permet à l'auditeur de recevoir la vérité d'une parole tout en discernant que les dispositions ou la pratique de celui qui parle sont malheureusement inadéquates à la vérité qu'il énonce. Dans l'absolu, il est souhaitable que la vérité soit dite par un véritable témoin, mais ce n'est pas toujours le cas. Le vrai demeure

41. *Sum. theol.* II-II, q. 45, a. 3, ad 1.

pourtant encore audible et discernable. Il faut donc se garder de faire complètement basculer le centre de gravité de la vérité théologique vers l'authenticité, la pratique, le témoignage ou la sainteté⁴². Mais celui qui prend la parole en théologie doit sérieusement s'en soucier au sujet de lui-même.

Conclusion : les instances d'une vérité intégrale en théologie

Nous sommes maintenant en mesure de produire un bref récapitulatif des instances de la vérité intégrale d'une théologie discursive qui usent d'énoncés au sujet de Dieu. Cette esquisse ressaisit, selon un ordre qui procède du fondement, les étapes par lesquelles nous sommes passés. Elle tente d'honorer notre projet initial d'intégrer des paramètres décisifs souvent considérés de façon disjointe, sinon alternative. Il faudrait enfin explorer les variables à introduire lorsqu'on traite, non seulement des énoncés sur Dieu, mais aussi des énoncés sur d'autres vérités de la foi, telles que l'humanité du Christ, la grâce conférée à l'homme, les sacrements, etc. En effet, la réalité à atteindre est alors à la fois plus proche et plus complexe. Le signe en est que les analogies employées vont être démultipliées. À titre provisionnel, reformulons simplement ici les principaux fondements et paramètres de la vérité des énoncés qui portent sur Dieu lui-même :

- À l'initiative de Dieu, l'adoption de la parole humaine par la révélation divine, attestée par la parole biblique.
- L'orientation de l'intelligence vers l'être, qui fonde la dynamique du triangle sémantique.
- Notre capacité, en raison de la création du monde par Dieu, de produire des significations analogiques qui dépassent les bornes créées sans pour autant combler le défaut de représentation du divin.
- L'exigence de cohérence des énoncés sur Dieu, qui doivent être intégrables à l'ensemble des affirmations de la foi. Elle répond à une requête de la raison et traduit conjointement l'organicité des vérités de la foi.

42. On peut relever ici la non-équivalence soulignée par Thomas d'Aquin entre, d'une part, la vertu de vérité, la vérité de la vie et la vérité de la justice, et d'autre part, la *veritas communis* ; voir *Sum. theol.* Ia, q. 16, a. 4, ad 3.

- La foi et la charité (du locuteur et/ou de l'auditeur) : elles permettent de viser et d'atteindre Dieu par l'intermédiaire des significations dont nous disposons.

- La vérification de l'emprise effective des énoncés à propos Dieu par les dispositions éthiques et la pratique concrète qu'ils exigent. Cela implique l'appartenance à une communauté confessante – insérée dans l'Église universelle en catholicisme – et l'inscription dans une pratique déterminée (liturgique, caritative, etc.).

- L'orientation eschatologique du discours théologique, dont la complexité sera finalement reconduite à l'unité par la vision. Cela permet l'acceptation de l'imperfection et de la complexité de notre connaissance de Dieu et entretient une authentique espérance de l'intelligence croyante.

Emmanuel DURAND o.p.