NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 2 1969

Analyse linguistique et langage religieux. L'approche de Ian T. Ramsey dans «Religious language»

Guy COSSÉE DE MAULDE (s.j.)

p. 169 - 202

https://www.nrt.be/it/articoli/analyse-linguistique-et-langage-religieux-l-approche-de-ian-t-ramsey-dans-religious-language-1376

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Analyse linguistique et langage religieux

L'APPROCHE DE IAN T. RAMSEY DANS « RELIGIOUS LANGUAGE »

Introduction

Le problème du langage religieux est immense. Il s'inscrit d'ailleurs dans une problématique bien plus vaste, qui est celle de tout le langage et qui fait l'objet depuis plusieurs années déjà d'une réflexion abondante, sinon toujours constructive.

Il n'est, en effet, presque aucun domaine du savoir qui échappe à cette problématique [1]. Les sciences exactes elles-mêmes doivent s'en préoccuper : dans leur souci de décrire et d'expliquer avec précision, elles se sont peu à peu forgé un langage propre, souvent inabordable aux non-initiés et générateur de difficultés pour les rencontres interdisciplinaires. Elles sont même à la recherche d'un « méta-langage », ou langage universel, qui ne serait que langage pur et qui n'aurait plus grand-chose à voir avec le discours habituel de la langue parlée. Les sciences humaines, de leur côté, prennent de plus en plus le langage comme objet d'analyse ou comme voie d'approche. La psychanalyse freudienne n'est-elle pas convaincue « que le pouvoir thérapeutique est de l'ordre de la parole et que ce pouvoir repose uniquement sur l'appartenance fondamentale du sujet à cet ordre du langage [2] » ? La sociologie et, plus particulièrement, l'anthropologie et l'ethnologie, qui s'étaient toujours intéressées au langage comme phénomène social, ne se mettent-elles pas parfois à l'école de la linguistique dont les méthodes sont jugées plus rigoureuses [3] ? Finalement, c'est tout un pan de la philosophie qui bascule dans la problématique du langage. Mais si, pour certains, la réflexion philosophique réside en une interrogation sur le langage comme lié à l'être, au monde, à l'homme vivant, pour d'autres, elle devrait se borner à l'analyse des propositions logiques, à l'explicitation des termes et de

---

1. Cfr H. LEFEBVRE, *Le langage et la société*, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1966, pp. 377, notamment le 1er chapitre intitulé « Questions du langage et langage en question », pp. 9-27.

2. W. HUBER, H. PIRON et A. VERGOTE, *La Psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, Ch. Dessart, 1964, p. 62.

3. Cfr N. RUWET, « Linguistique et sciences de l'homme », dans *Esprit*, nov. 1963, pp. 564-578.

leurs sens ou encore à l'étude de la genèse du langage[4], une telle perspective pouvant d'ailleurs conduire à de fondamentales remises en question de l'homme.

S'étonnera-t-on dès lors de voir la théologie, qui est un langage sur Dieu, entrer à son tour dans la problématique ? Les difficultés pastorales invitent ceux qui parlent de Dieu à trouver un langage nouveau qui puisse faire comprendre le contenu d'un message toujours actuel mais qui s'est exprimé en un langage ancien, devenu bien souvent hermétique. Plus fondamentalement, la réflexion contemporaine de maints penseurs lance un défi au théologien, en contestant la possibilité même de parler d'un au-delà du sensible, à fortiori de Dieu.

Etudier le langage religieux est donc une tâche actuelle. C'est aussi une tâche immense. Des théologiens chrétiens — protestants pour la plupart — l'ont déjà entreprise, surtout dans les pays anglo-saxons, où le défi a été et demeure sans doute encore le plus provocant, même si les traductions commencent peu à peu à étendre la contestation aux pays de langue française.

Si elle veut aborder la question du langage religieux, la présente étude ne peut évidemment pas la traiter dans toutes ses dimensions, c'est trop clair. Elle ne pourra même pas faire écho à tous ceux qui ont essayé d'y répondre. Son projet sera plus modeste : situer brièvement, à l'intention surtout des lecteurs de langue française, le mouvement de la philosophie analytique, dont la plupart des représentants — ordinairement des anglo-saxons — ont été parmi les premiers à mettre en cause la validité ou le sens du langage religieux ; se mettre à l'écoute d'un théologien anglais, Ian T. RAMSEY, qui, en réponse à cette contestation, a fourni une des contributions les plus intéressantes à l'étude de ce problème ; enfin s'efforcer de tirer quelques conclusions sur la validité et la nature du langage religieux.

I. — L'arrière-fond de la philosophie analytique

Les théologiens qui se sont penchés sur la question du langage religieux l'ont fait de manières diverses, toutes en relation, semble-t-il, avec le terreau philosophique où ils grandissaient.

Sur le continent européen, que ce soit dans les pays de langue allemande ou de langue française, leur réflexion se profile sur un arrière-fond que l'on pourrait habituellement qualifier de métaphysique, par opposition à l'anti-métaphysisme déclaré des néo-positivistes. A cet égard, il faudrait au moins parler des apports de R. BULTMANN, de

4. Cfr H. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 20.

K. BARTH, de P. TILLICH et, en France, du débat qui oppose P. RICOEUR aux structuralistes. Le cadre de cet article ne le permet pas.

C'est d'une manière toute différente que les penseurs anglo-saxons ont abordé le problème du langage sur Dieu. Dans la perspective pragmatique qui fut souvent la leur, ils se soucient peu de philosopher sur les raisons qui fondent notre capacité de parler de Dieu, encore moins peut-être se demandent-ils si l'homme n'est pas « en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'être du langage [5] ». Préalablement à la question de la vérité du langage, les anglo-saxons estiment première la question de la signification des énoncés et des mots qui le sous-tendent. Ce type de réflexion est celui de la philosophie analytique, qui plonge ses racines dans l'empirisme anglais de HOBBES, LOCKE, BERKELEY et HUME, ainsi que dans le développement de la logique moderne avec B. RUSSELL, A. N. WHITEHEAD et d'autres.

S'il est impossible, dans les limites de cette étude, de décrire longuement la philosophie analytique, il importe néanmoins de noter la diversité de ses points de vue et surtout son évolution[6]. Pour nous en tenir à la seule question du langage, il faut en effet distinguer deux temps dans ce vaste mouvement.

A. — L'EMPIRISME LOGIQUE

Dans un premier temps — fortement influencé par l'anti-idéalisme de G. E. MOORE —, B. RUSSELL et son ami L. WITTGENSTEIN [7] produisirent un atomisme logique [8], pour lequel il existe deux formes de

5. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, Bibl. des Sciences Humaines, 1966, p. 397. Pour M. Foucault, ce que nous devrions à présent découvrir « ce n'est pas la souveraineté d'un discours premier, c'est le fait que nous sommes, devant la moindre de nos paroles, déjà dominés et transis par le langage » (*ibid.*, p. 311). Autrement dit, comme l'explicite P. BLANQUART, dans le langage se révélerait, « antérieure et sous-jacente au sujet en acte de parler, une pensée inconsciente dont ce sujet ne serait plus l'auteur, mais simple porte-voix » (« Le structuralisme en France », dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, n° 83, nov. 1967, p. 559).

6. Pour un exposé plus détaillé, on peut se référer à *La Philosophie contemporaine en Europe* de I. M. BOCHENSKI (Paris, Payot, 1951) et au *Speaking of God* de W. HORDERN (Londres, Epworth, 1965). Ce dernier consacre deux chapitres à la philosophie analytique, dans une perspective semblable à la nôtre (pp. 17-57).

7. Il s'agit du WITTGENSTEIN première manière, celui du *Tractatus logico-philosophicus* (1re édition allemande 1921 ; trad. franç. par Pierre KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, Bibl. des Idées, 1961).

8. Théorie suivant laquelle « le monde se compose de données des sens (*sense-data*) reliées entre elles par des relations purement logiques » (I. M. BOCHENSKI, *op. cit.*, p. 50). Au fond, pour B. RUSSELL qui s'inspire de la psychologie du comportement, « les lois de la logique sont en connexion avec les lois de la physique. Les mots parlés sont des événements physiques dans les organes de la parole et connaissent un arrangement dans le temps. De même, les mots écrits sont des marques physiques sur le papier ou sur toute autre matière et

langage ayant chacune sa spécificité logique : les énoncés à priori, qui sont vrais par nécessité, qui ne peuvent être faux, mais qui ne nous disent rien de l'existence empirique — ce ne sont que des tautologies ; et les énoncés empiriques, qui ne sont pas nécessairement vrais, dont la vérité ou la fausseté ne peut être reconnue que par l'examen du monde empirique, mais qui peuvent nous dire quelque chose sur ce qui existe. Toujours dans ce premier temps, le positivisme logique [9], issu du « Cercle de Vienne » (1929), reprend l'atomisme logique, en ne reconnaissant comme propositions significatives que les propositions analytiques (tautologies) et les propositions synthétiques (empiriques). Les premières, qui n'affirment rien sur la réalité, « reçoivent leur signification de notre accord pour utiliser certains symboles de certaines manières et déploient simplement les implications de nos définitions ». Les secondes « reçoivent leur signification du fait qu'elles peuvent, au moins en principe, être vérifiées par référence à une expérience sensible [10] ». Ceci veut dire l'importance que revêt, aux yeux des empiristes logiques, le principe de vérification, celui-ci étant d'ailleurs entendu au sens très restreint de vérification par l'expérience sensible. Ainsi, pour Alfred J. AYER, « un énoncé est en fait significatif pour une personne donnée si, et seulement si, elle sait comment vérifier la proposition qu'il entend exprimer —c'est-à-dire si elle sait quelles observations devraient la conduire, moyennant certaines conditions, à accepter la proposition comme vraie ou à la rejeter comme fausse [11] ». Dès lors, aux yeux de l'empiriste logique, les assertions morales ou théologiques sont totalement dénuées de signification (*meaningless*), parce qu'elles ne sont ni des définitions ni des propositions vérifiables par l'expérience sensible. On pourrait tout au plus les considérer comme des expressions émotives.

---

connaissent un arrangement dans l'espace. Dans chaque cas, l'arrangement copie ou dépeint la structure d'un fait dans l'environnement physique. La signification des mots est la réponse de comportement (*behavioural response*) qu'ils produisent dans l'auditeur ; ceci doit être dit analogue au réflexe conditionné chez l'animal » (J. MACQUARRIE, *God-Talk*, Londres, SCM Press, 1967, p. 57, reprenant B. RUSSELL, *An outline of Philosophy*, Londres, Allen and Unwin, 1927, pp. 46-60).

9. Les principaux représentants du positivisme logique sont R. CARNAP, M. SCHLICK, O. NEURATH, H. HAHN, H. REICHENBACH — tous fondateurs du Cercle de Vienne —. En Angleterre, le positivisme logique fut surtout développé par A. J. AYER dont l'œuvre la plus marquante fut *Language, Truth and Logic* (1re édit. : 1936 ; 2e édit. : 1946). R. GARAUDY a retracé l'évolution de l'empirisme logique dans un article centré essentiellement sur R. CARNAP (« De l'empirisme logique à la sémantique », dans *Revue Philosophique*, 146 (1956) 217-235). — On trouvera une analyse plus complète de l'évolution de toute la philosophie analytique dans G. NUCHELMANS, « Metafysica en ethiek in de analytische wijsbegeerte » (*Tijdschrift voor Filosofie*, septembre 1966, pp. 399-417).

10. J. MACQUARRIE, *God-Talk*, pp. 105-106.

11. *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1946², p. 35.

B. — L'ANALYSE LINGUISTIQUE

Un tel radicalisme, qui reposait d'ailleurs sur un présupposé métaphysique (le primat du sensible), devait faire long feu. Dans un second moment, L. WITTGENSTEIN prend conscience que le langage est en réalité plus riche qu'il l'avait cru d'abord : nous n'utilisons pas un langage unique (celui de la physique), mais une variété de jeux de langages [12]. Chaque langage a ses propres règles logiques, si bien qu'il existe d'autres formes de vérification que l'expérience sensible (principe de vérification modifié) et que la signification d'un mot ou d'une proposition dépend du contexte de son usage. L'empirisme logique cède donc la place à ce qu'on pourrait appeler l'analyse linguistique [13]. A présent, on reconnaît une signification possible au langage religieux comme aux autres langages précédemment qualifiés d'émotifs.

Cette réhabilitation de la possibilité d'un éventuel langage religieux significatif n'empêche évidemment pas les philosophes analytiques de se demander quelle signification peut bien avoir ce langage sur Dieu. En général, ils mettent en garde contre la confusion et le mélange des jeux de langage qui risquent d'être fréquents en théologie comme en métaphysique. Ceci dit, examinons la manière dont ils conçoivent le fonctionnement du langage religieux.

Pour J. WISDOM [14], la vérification des croyances religieuses ne relève plus à présent de tests directement empiriques : nous n'avons plus d'expériences de Dieu comme Elie en aurait eu au Mont Carmel. Qu'est-ce que le croyant peut donc bien voir dans le monde que l'athée ne voit pas ? J. WISDOM répond par une parabole : deux hommes observent un jardin où poussent des fleurs. Le premier affirme qu'il y a certainement un jardinier qui s'en occupe, car il y voit des signes d'attention, d'un sens de la beauté. L'autre rétorque que s'il y avait un jardinier, il n'y aurait pas tant de mauvaises herbes. Après recherches, tous deux constatent qu'il n'y a personne. Le croyant postule alors un jardinier invisible. Croyant et incroyant continuent leur examen, trouvant tantôt des marques d'attention préméditée, tantôt des incohérences. Croyant et incroyant, qui persistent dans leur

12. Cfr l'œuvre posthume de L. WITTGENSTEIN : *Investigations philosophiques* (1re édit. : 1953) ; trad. franç. par P. KLOSSOWSKI : *Tractatus logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques,* Paris, Gallimard, Bibl. des Idées, 1961.

13. Cfr W. HORDERN, *Speaking of God,* pp. 37 ss.

14. J. WISDOM, « Gods », article originellement paru dans les *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1944-1945 (pp. 185-206), et reproduit dans J. WISDOM, *Philosophy and Psychoanalysis,* Oxford, Blackwell, 1953, pp. 154 sqq. (reproduit également dans A. G. N. FLEW, Ed., *Logic and Language,* vol. I, Oxford, Blackwell, 1951, ch. 10). On trouvera un résumé de cet article dans W. HORDERN, *Speaking of God,* pp. 61-62, ou dans J. MACQUARRIE, *God-Talk,* p. 115.

avis respectif, ne diffèrent donc pas par leurs constatations, mais bien plutôt par leur manière de sentir. Qui a raison ? On ne peut donner de réponse concluante.

A. FLEW [15] corse la parabole de J. WISDOM en suggérant toutes sortes de stratagèmes (fils électriques, patrouilles, chiens de garde...) qui devraient mettre en évidence l'existence du jardinier. En vain. Le croyant reste cependant sur ses positions en qualifiant toujours davantage son jardinier à mesure que son adversaire le contredit : « il y a un jardinier invisible, intangible, insensible aux chocs électriques, un jardinier qui n'a pas d'odeur et qui ne fait pas de bruit, un jardinier qui vient secrètement prendre soin du jardin qu'il aime [16] ». Le sceptique se demande, pour sa part, en quoi pareil jardinier diffère d'un jardinier imaginaire ou même d'aucun jardinier du tout. FLEW en conclut que les assertions sur Dieu sont tellement qualifiées qu'elles en meurent. Autrement dit, pour être réellement une assertion, un énoncé devrait au moins nier l'assertion qui la nie. Or, poursuit FLEW, le croyant considère que son affirmation (par exemple, Dieu nous aime comme un père) ne rencontre jamais aucune affirmation contraire (par exemple : cet enfant meurt d'un cancer, son père de la terre fait tout ce qu'il peut pour l'aider et son Père des cieux ne manifeste aucun signe visible de son intérêt), en recourant sans cesse à des qualifications (l'amour de Dieu est un amour inscrutable). Une affirmation de ce genre — dont on ne peut jamais concevoir la réfutabilité — n'est-elle pas finalement vidée de tout contenu [17] ?

R. M. HARE [18] admet que sur son terrain FLEW est inattaquable : prises comme des énoncés sur le « comment sont les choses », les assertions théologiques doivent être considérées comme dépourvues de signification. Mais HARE se place sur un autre terrain : les affirmations religieuses feraient en réalité état d'un *blik*, c'est-à-dire d'une attitude fondamentale à l'égard du monde, *blik* qui n'est en rien

15. A. FLEW, « Theology and Falsification », dans A. FLEW et A. MACINTYRE, *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, SCM Press, 1955, pp. 96-99. On en trouve un résumé dans l'ouvrage de P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, Londres, SCM Press, 1963, pp. 3 sqq.

16. *Op. cit.*, p. 96.

17. Ce raisonnement peut paraître incorrect, en ce sens qu'il rejette à priori tout type d'explication englobant. Par ailleurs, comme le fait remarquer W. HORDERN (*op. cit.*, p. 77), « les chrétiens ont toujours reconnu que la souffrance et le mal s'opposent à leur conviction que Dieu est amour », mais « le chrétien reste attaché à sa foi, non parce qu'il refuse ce qui s'y oppose, mais parce qu'il croit que son évidence pour croire en l'amour de Dieu est plus irrésistible que l'évidence de ce qui s'y oppose ».

Cfr également B. MITCHELL, « Theology and Falsification C », dans A. FLEW et A. MACINTYRE, *New Essays in Philosophical Theology*, pp. 103 ss.

18. R. M. HARE, « Theology and Falsification B », dans A. FLEW et A. MACINTYRE, *op. cit.*, pp. 99-103. Cfr P. VAN BUREN, *op. cit.*, pp. 85-86.

une explication, mais qui est à la base même de toutes nos explications. Chacun a son *blik*. Celui-ci est sans doute empiriquement invérifiable, mais il est important puisque tout ce que nous faisons en dépend. FLEW a rétorqué que semblable conception est malencontreuse. Si les énoncés religieux ne sont que simples expressions d'un *blik* sans contenu, alors ils apparaissent non seulement inorthodoxes, mais encore frauduleux ou même idiots : si une phrase comme « vous le devez parce que c'est la volonté de Dieu » n'affirme rien de plus que « vous le devez », dans ce cas utiliser la première phrase revient à donner un substitut frauduleux à toute raison réelle [19].

Malgré leur désaccord, A. FLEW et R. M. HARE semblent reconnaître tous deux que les assertions sur Dieu qui pourraient être testées empiriquement sont intenables et que des assertions religieuses qualifiées meurent sous le poids (ou plutôt le vide) de leurs qualifications.

Un autre philosophe analytique qui se dit croyant, T. R. MILES [20], reprend à son compte les vues de FLEW et de HARE. Il estime que les assertions sur les « constituants ultimes de l'univers » ou les énoncés se référant à « l'existence absolue » sont dépourvus de signification. En effet, ces assertions ou énoncés « ne font pas référence à ce qui est empiriquement observable ; ils ne sont pas des généralisations scientifiques ou des formules mathématiques ; ils ne sont pas des exhortations morales ; ils ne sont pas de la poésie. Si nous essayons de les classer, ils semblent ne se situer nulle part [21] ». On ne peut donc rien dire de ce qui serait « méta-physique », car ce serait commettre l'erreur de « l'existence absolue [22] ». Néanmoins, les assertions morales sont légitimes [23]. Elles n'expriment pas seulement une émotion ou un sentiment, elles ont force d'impératif, et il n'y a aucune raison pour considérer les énoncés impératifs comme moins importants que les énoncés indicatifs [24]. Quant à leur vérité ou fausseté, elle est affaire en dernier ressort de conviction personnelle plutôt que d'argument rationnel [25].

Que peut-on dire dès lors du langage religieux ? Pour répondre à cette question MILES décrit trois types de langage théologique [26].

---

19. Cfr A. FLEW, « Theology and Falsification D », dans A. FLEW et A. MACINTYRE, *op. cit.*, pp. 106-108. Cfr P. VAN BUREN, *op. cit.*, p. 86.
20. Cfr T. R. MILES, *Religion and the Scientific Outlook*, Londres, Allen and Unwin, 1959, pp. 161 ss.
21. *Ibid.*, pp. 40-41.
22. *Ibid.*, p. 141. C'est ce qui fait dire à l'auteur que le matérialisme littéral (rien n'existe hors de la matière) tout comme l'anti-matérialisme littéral sont des théories « *meaningless* » (cfr *ibid.*, pp. 67-75 et p. 137).
23. *Ibid.*, pp. 47-60.
24. *Ibid.*, p. 52.
25. *Ibid.*, p. 60.
26. *Ibid.*, pp. 140 ss.

Tout d'abord, le langage du « théisme simplement littéral », qui utilise des assertions empiriquement vérifiables sur un (ou des) dieu(x) visible(s) et tangible(s). Ce langage est significatif (il n'est pas affecté par l'erreur de « l'existence absolue »), mais il est faux. Ensuite, il y a le langage du « théisme littéral qualifié ». Celui-ci parle d'un Dieu qui fait des choses visibles et tangibles, tout en étant lui-même invisible et intangible. Ce langage est dénué de sens parce qu'il entend donner des affirmations portant sur des faits, qui ne sont pourtant ni « vérifiables » ni « falsifiables » [27]. Enfin, il y a un troisième type de langage : le « langage de la parabole » (par exemple « Dieu est Amour »), qui, lui, est significatif, encore que la vérité ou la fausseté d'une parabole soit affaire de conviction personnelle.

Aux yeux de MILES, cela n'a donc pas de signification d'affirmer que Dieu est transcendant, infini ou mystérieux [28]. Parler ainsi c'est tomber dans l'erreur de « l'existence absolue ». De cette « existence » on ne peut rien dire. Mais que dira alors le croyant ? Quelle sera la différence entre le croyant et le non-croyant ? MILES répond, en se référant d'ailleurs à Scot Erigène, que le message du croyant se résume au silence, mais à un « silence qualifié par des paraboles [29] ». La parabole du théiste sera celle « d'un père aimant qui nous appelle à être comme lui et à devenir ses enfants [30] ». Toute parabole compte trois caractéristiques : une « lettre » dont la vérité ou la fausseté n'a pas d'importance, des assertions empiriques, et surtout un « message » qui donne une vision nouvelle sur ce qui arrive et qui invite à un engagement particulier [31]. Une parabole peut être bonne ou mauvaise. Est-elle bonne ? Cette question ne peut être rencontrée que par le silence. En dernier ressort, il s'agit là encore d'une question de conviction personnelle plutôt que d'argument rationnel. Non que des arguments ne puissent être apportés pour ou contre telle vue particulière — mais aucun argument n'est concluant [32].

R. B. BRAITHWAITE, pour sa part, compare les assertions religieuses aux assertions morales. Ces assertions ne sont ni logiquement nécessaires ni empiriques. Mais elles ont un usage : celui d'exprimer l'intention d'agir d'une certaine façon. C'est cette intention qui est non seulement le critère de sincérité du croyant ou de l'homme moral, mais aussi le critère de la signification de ses assertions. Bien enten-

---

27. Un exemple de ce type de langage est : « Dieu est intervenu à Dunkerque ».
28. « Il est aussi inintelligible de dire que Dieu est infini ou transcendant que de dire qu'il est intervenu à Dunkerque » (*ibid.*, p. 158).
29. *Ibid.*, p. 162.
30. *Ibid.*, p. 161.
31. *Ibid.*, pp. 165 sqq.
32. *Ibid.*, p. 171. On trouvera un bref résumé de la position de T. R. MILES, dans P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, pp. 91-92.

du, il y a une différence entre l'assertion morale et l'assertion religieuse. Cette dernière se réfère autant à une histoire qu'à une intention. En ce sens, l'intention du chrétien se rapporte à un contenu. Mais peu importe que les propositions empiriques présentées par l'histoire (chrétienne) correspondent aux faits empiriques : dans la foi religieuse, l'histoire a une fonction psychologique causale, celle de faire aboutir l'intention. Cela suffit [33].

Une autre tendance de la philosophie analytique met davantage l'accent sur l'importance du contenu des assertions. Ainsi le christianisme ne serait pas simple conviction ou engagement, mais vie en relation avec un être transcendant. Une telle vie n'est possible que si les assertions concernant cet être transcendant ont une signification. Néanmoins, la vérification n'en serait possible qu'à la fin des temps, à l'*eschaton* [34].

Pour terminer ce tour d'horizon qui nous a fait voir quelques représentants de la philosophie analytique plus particulièrement intéressés à la question du langage religieux, on peut examiner la position d'un philosophe des religions, W. F. ZUURDEEG, qui envisage le problème d'une manière originale, semble-t-il, par rapport aux autres philosophes analytiques [35]. A ses yeux, le langage religieux est un langage de « conviction ». Ce n'est pas un langage émotif, car il ne décrit pas simplement ce que le croyant ressent, mais il révèle ce qui l'a convaincu. Dès lors la conviction n'est pas affaire de goût personnel, elle dépend de la nature du « convictor ». Le « convictor » est cette chose ou cette personne qui a le pouvoir de subjuguer et de combler. Ce « convictor » est normalement présenté dans le témoignage des convaincus, témoignage qui appelle d'autres hommes à répondre au « convictor », en changeant radicalement leur vie, en « se convertissant ». La particularité de ZUURDEEG réside dans le fait qu'il ne considère plus le langage comme une entité en soi, mais comme un « homme-qui-parle ». « L'homme parle un langage de conviction pour établir son existence, pour découvrir qui il est. Pour comprendre pareil langage, il ne suffit pas d'analyser sa structure logique ; nous devons identifier qui parle, en quelles circonstances,

---

33. Cfr R. B. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View of Religious Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955. Cfr P. VAN BUREN, *op. cit.*, pp. 92-96, où l'on trouve une critique de cette conception relativiste de l'histoire. J. MACQUARRIE critique la réduction du langage religieux à celui de la morale ou de la poésie (*God-Talk*, pp. 109-110).

34. Cfr J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1963. Cfr également P. VAN BUREN, *op. cit.*, pp. 96-97 et J. MACQUARRIE, *op. cit.*, p. 116.

35. Cfr W. HORDERN, *Speaking of God*, pp. 68-71 où l'on trouvera un résumé des vues de W. F. ZUURDEEG (*An Analytical Philosophy of Religion*, New York, Abingdon Press, 1958).

ce que l'homme essaie de dire avec son langage [36] ». Bref, pour rendre compte du langage de conviction, il faut peut-être dépasser le champ d'investigation habituel des philosophes analytiques, en s'intéressant à toute la réalité.

Tel est donc brièvement dépeint le terroir philosophique d'où surgit la question ou la remise en question du langage religieux. Jusqu'à présent, c'est surtout dans les pays anglo-saxons que la question a pris de l'ampleur, avec le développement de la philosophie analytique. Aussi notre étude voudrait-elle maintenant rencontrer un théologien qui a voulu répondre au défi lancé par cette philosophie.

II. — Le langage religieux selon Ian T. Ramsey

Comme on vient de le voir, la philosophie analytique a évolué dans sa façon de concevoir le langage. Avec J. MACQUARRIE [37], on peut noter certaines caractéristiques de cette évolution qui permettent de mieux rendre compte de la signification du langage religieux. La plupart des philosophes analytiques reconnaissent à présent la multiplicité des langages, ayant chacun leur logique propre. Cette reconnaissance entraîne comme corollaires la méfiance à l'égard de tout réductionnisme [38] et la reconnaissance des diversités de signification [39]. De plus, certaines philosophies analytiques utilisent un langage indirect, admettant que les choses importantes puissent être dites dans un langage « oblique » [40]. Il y aurait donc place pour un langage symbolique qui ne serait pas purement émotif mais qui aurait le pouvoir de faire accéder à des niveaux d'expérience d'une manière qui ne serait pas atteinte par les propositions ayant une référence directement empirique. Enfin, il y a actuellement une tendance à replacer le langage dans le contexte de la situation où il surgit [41].

---

36. W. HORDERN, *Speaking of God*, p. 69.
37. J. MACQUARRIE, *God-Talk*, pp. 111 sqq.
38. On ne peut pas ramener tous les langages à un seul qui serait universel et idéal, par exemple celui de la physique, comme le voulait R. CARNAP.
39. « Ce qui est vrai d'une signification dans une conception est souvent faux dans une autre » (L. J. COHEN, *The Diversity of Meaning*, New York, Herder and Herder, 1963, p. 169 — cité par J. MACQUARRIE, *op. cit.*, p. 114).
40. Cfr le recours à la parabole de J. WISDOM.
41. J. MACQUARRIE note que cette tendance rejoint les manières les plus existentielles d'aborder le langage. Signalons que D. D. EVANS s'inscrit dans cette ligne (*The Logic of Self-Involvement*, A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator, Londres, SCM Press, 1963, pp. 293 — J. LADRIÈRE a fait un exposé de cet ouvrage dans un article intitulé « Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans », dans *Tijdschrift voor Filosofie*, sept. 1966, pp. 442-494). Cet auteur étudie le langage de la Bible, spécialement de la création, et constate que ce langage n'est pas simplement énonciatif (donnant des informa-

Telle qu'elle a évolué, la philosophie analytique peut donc aider le théologien, notamment en l'invitant à élucider la logique de ses assertions théologiques [42]. C'est la tâche que veut entreprendre Ian T. RAMSEY dans son ouvrage *Religious Language* [43].

Pour mener à bien son projet, RAMSEY examine d'abord le genre de situations auquel se réfère la religion, puis le genre de langage qui convient à ces situations. Ensuite, il analyse avec plus de détail le comportement logique des mots et phrases utilisés à propos de Dieu, en se mettant à l'écoute de la théologie philosophique traditionnelle. Enfin, il vérifie si le langage chrétien de la Bible et de la doctrine respecte la structure propre au langage religieux.

A. — LA SITUATION RELIGIEUSE : SITUATION DE DISCERNEMENT ET D'ENGAGEMENT

Il est normal que notre auteur commence son étude par l'examen de la situation dont veut rendre compte le langage religieux. En effet, comme MACQUARRIE vient de nous le rappeler et comme le suggérait déjà ZUURDEEG, il importe de ne pas traiter les mots et les énoncés comme des entités isolées. Au contraire, il faut les situer dans le contexte humain concret où ils prennent naissance [44].

Selon RAMSEY, la situation religieuse est une situation à la fois de discernement et d'engagement, plus spécifiquement : de discernement étrange (*odd discernment*) et d'engagement total (*total commitment*).

---

tions), mais qu'il est auto-implicatif (*self-involving*) : « Dieu « s'adresse » à l'homme dans un « événement » ou un « acte » qui l'engage vis-à-vis de l'homme et qui exprime son Soi intérieur » (*op. cit.*, p. 12 ; cité par J. LADRIÈRE, *art. cit.*, p. 449). De même l'homme utilise à l'égard de Dieu un langage auto-implicatif. D. EVANS est très attentif à l'insertion du langage dans le contexte existentiel où il naît. C'est ce qui le fait même parler d'un langage affin (*rapportive language*) : on dit qu'un énoncé est affin lorsque cet énoncé « se rapportant à l'action d'un agent ne peut être compris que si on a une affinité avec cet agent » (*op. cit.*, p. 111 ; cité par J. LADRIÈRE, *art. cit.*, p. 464).

42. J. MACQUARRIE (*God-Talk*, pp. 119-122) voit trois terrains de prédilection où la philosophie analytique pourrait venir en aide au théologien : 1°) l'autocritique de la théologie elle-même ; 2°) la théologie biblique (qui devrait se préoccuper davantage de la fonction logique des mots et du genre de discours où ces mots opèrent) ; 3°) surtout la construction d'une nouvelle théologie philosophique, « dont le rôle essentiel serait de montrer la structure de base de la foi religieuse, le genre de situation qui engendre notre parler sur Dieu, comment ce parler est significatif dans le contexte de cette situation, quel genre de validité peut être réclamé pour lui » (*ibid.*, p. 121). D'après J. MACQUARRIE, l'analyse existentielle et l'analyse logique devraient toutes deux servir de base à pareille construction.

43. Ian T. RAMSEY, *Religious Language*, An Empirical Placing of Theological Phrases, Londres, SCM Press, 1957, p. 191. — Nous suivrons pas à pas la démarche de cet ouvrage.

44. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur cette importante constatation. **Cfr également la note 41.**

Déjà au XVIII[e] siècle, J. BUTLER[45] faisait remarquer que l'homme a une conscience de soi qui est plus que la conscience du corps et qui n'est pas épuisée par les objets spatio-temporels. C'est une telle conscience, un tel discernement qui fonde la croyance en l'immortalité. Pour RAMSEY, c'est un discernement de ce type (discernement de situations qui sont spatio-temporelles et plus) que l'on retrouve à la base de la théologie. Par ailleurs, à la suite de BUTLER, on peut se rendre compte que dans les questions de grande importance (de vie, par exemple), un homme raisonnable opte pour des solutions dont la chance de réussite est parfois presque nulle, en tout cas bien moindre que celle de l'échec. C'est qu'il s'agit de questions vitales, réclamant un engagement total qui aille au-delà des considérations purement spéculatives[46]. Encore une fois, les situations religieuses sont caractérisées par un engagement total de ce type.

Des exemples tirés de la vie courante peuvent nous aider à mieux comprendre ces situations de discernement et d'engagement. Figurons-nous une mise en scène aussi formaliste qu'une cour de justice britannique : le juge en perruque, le titre de « Votre Honneur », « l'accusé », « les plaignants ». Voici qu'entre « l'accusé ». Etonné, il s'adresse au juge : « Penny ». Par ce surnom, il vient de reconnaître dans le juge un ancien compagnon d'école. La situation impersonnelle *prend vie* : ce mot *étrange* « Penny » vient de dévoiler une situation tout à fait personnelle que les apparences ne permettaient pas de soupçonner. Autre exemple : telle conversation sur l'égalité des salaires qui ne mène à rien. Je parle à un vrai mur ! Mais, me souvenant tout à coup que mon interlocuteur est un pêcheur passionné, je lui dis « à pêcheur égal, pêche égale ». Mon pêcheur se déride : ce mot tout à fait *étranger* (*odd*) au contexte lui fait enfin comprendre qu'à travail égal, il faut salaire égal. Ou encore, nous côtoyons chaque jour un homme dans le train. Peu à peu nous apprenons à connaître son journal préféré, ses comportements habituels, son milieu... jusqu'au jour où il vient à nous, nous décline son nom, nous tend la main : *la glace est rompue*. Par delà le geste, une « rencontre » se réalise. La situation religieuse est sans doute différente. Mais elle est, elle aussi, une expérience de discernement où se réalise un « dévoilement » (*disclosure*) inattendu, étrange, curieux.

D'autres exemples de notre vie peuvent illustrer le second aspect de la situation religieuse qu'est l'engagement. Le sens du devoir ou la fidélité que nous gardons à une école, à un pays, à un être aimé,

---

45. Dans son ouvrage *The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature*. Cfr I. T. RAMSEY, *op. cit.*, pp. 14 sqq.

46. Une situation de ce genre serait celle d'un homme sachant à peine nager, qui plonge pour sauver un enfant de la noyade, alors que les chances d'en réchapper sont faibles. La vie d'un enfant mérite que l'on meure pour elle.

peuvent nous engager totalement, personnellement. A cet engagement de l'amour, il n'est d'autre explication finale qu'une étrange tautologie : c'est elle, c'est moi. Et l'on dira, je « tombe » amoureux. Un autre type d'engagement est celui du mathématicien. Cette fois l'engagement n'est pas total, mais il est universel : l'option pour la géométrie euclidienne (option qui n'est pas prouvée mais qui constitue un axiome) n'engage pas tout l'homme, mais, si elle est correcte, elle l'est partout, en son domaine. La situation religieuse comporte un engagement qui est à la fois total et universel : le croyant y engage toute sa personne d'un engagement qui s'étend à tout l'univers. Cet engagement religieux ressemble d'ailleurs davantage à l'engagement personnel qu'à l'engagement mathématique. Tout comme le bateau « domine » le vieux capitaine qui ne peut l'abandonner, tout comme on « tombe » amoureux, le chrétien est choisi, pris par le Christ. Son engagement religieux est *réponse* à quelque chose, à quelqu'un qui est « d'ailleurs de nous ». C'est aussi un engagement auquel nous ne renonçons qu'au prix d'une révolution personnelle : de même que l'amoureux ne renonce à son amour que par une révolution du cœur (il ne s'agit pas de l'abandon d'un axiome pour un autre), c'est toute la vie qui est convertie, si bien que le discernement primitif doit être lui-même converti.

La situation religieuse apparaît donc comme une situation particulière de discernement et d'engagement : discernement d'une révélation que les arguments ou les raisonnements ne font qu'« évoquer », parce qu'elle est au-delà de ce qui se voit ; discernement auquel répond un engagement.

B. — LE LANGAGE RELIGIEUX : SON STATUT LOGIQUE ÉTRANGE

Les exemples cités suggèrent que le langage religieux sera logiquement étrange (*odd*). En effet, si le langage religieux doit parler de situations qui sont plus que perceptuelles (*perceptual and more*), il sera plus qu'un langage objectif (*object language and more*) : ce sera un langage objectif qui offrira des particularités logiques, même une impropriété logique [47]. Déjà le langage sur le « moi » n'est jamais épuisé par le langage de l'observation : même s'il utilise des phrases qui prennent pied dans le langage de l'observation, il les assortit de qualificatifs qui ont pour but d'évoquer un au-delà de l'observation. Il en va de même lorsqu'on parle de Dieu. C'est ainsi que certains mots du langage théologique suivent une logique de surnoms, c'est-à-dire de noms qui ont un minimum de référence « objective » (*object*

47. Cfr I. T. Ramsey, *ob. cit.*, p. 38.

reference) et qui évoquent une relation expressément personnelle [48]. C'est ainsi également que des mots utilisés en théologie n'ont pas seulement une signification directe obvie (*straightforward*), mais aussi un caractère forcé (*strained*). Enfin, la théologie pourra parfois se servir de mots-clefs pour le tout de la vie (*key words for the whole of life*), surtout lorsqu'il s'agit d'exprimer un engagement [49].

De plus, le langage religieux contiendra de ces tautologies étranges mais significatives que nous avons déjà rencontrées dans les situations d'engagement personnel. Ces tautologies, note RAMSEY [50], ont précisément pour fonction d'accréditer les mots-clefs dont nous venons de parler. Elles révèlent une option finale et irréductible, un discernement au-delà duquel il serait vain de chercher encore une explication ultérieure, un discernement qui engage toute la personne. Pourquoi sauvez-vous cet enfant ? — Parce que c'est mon devoir. — Pourquoi faites-vous votre devoir ? — Le devoir, c'est le devoir ! Cette dernière tautologie accrédite le mot « devoir » comme un mot-clef. Ou encore, pour exprimer son attachement à la patrie, on dira « c'est mon pays, qu'il ait tort ou raison » (*My country right or wrong*).

L'analyse de telles expressions nous montre que les mots-clefs n'appartiennent pas eux-mêmes au langage perceptuel ordinaire. Ainsi, pour l'homme de devoir, « celui qui fait son devoir agit indépendamment des conséquences ». Prise au pied de la lettre, la phrase manque de logique. Mais, en réalité, ce qu'elle veut dire, de manière malheureuse peut-être, c'est que « le ' devoir ' se rapporte à une situation qui ne peut pas être tout à fait explicitée dans le langage des résultats perceptibles », bien qu'en affirmant cela, nous n'entendions pas suggérer que le devoir soit tout à fait indépendant du comportement spatio-temporel qui l'exprime [51].

En outre, il est important de le remarquer, les phrases utilisées pour indiquer un engagement personnel, par exemple une fidélité, connaissent une logique particulière qui leur est propre. Au plan de la morale, l'expression « c'est mon pays, qu'il ait tort ou raison » peut susciter de graves difficultés ; mais l'expression n'est pas contradictoire en elle-même ou idiote : celui qui en est l'auteur affirme

48. Le surnom (*nickname*) est, à la fois par son intelligibilité et son étrangeté, une approximation de ce « moi » dont nous recherchons la signification (cfr *ibid.*, p. 39).

49. L'étrangeté du langage théologique, ajoute RAMSEY (*ibid.*, p. 39), pourra être indiquée aussi bien par des moyens typographiques (lettres capitales, guillemets, traits d'union...) que par l'utilisation de mots techniques (« existential » par exemple) ou par le mélange de mots ordinaires dont la juxtaposition peut paraître curieuse.

50. *Ibid.*, pp. 40 ss.

51. *Ibid.*, p. 43.

que sa fidélité à la nation est absolue, qu'elle dépasse tout ce qui pourrait s'exprimer en termes de morale.

Dès lors, on peut s'attendre à ce que le langage religieux se construise à partir d'un langage objectif qui reçoive des qualifications à juste titre étranges [52]. De plus, on peut s'attendre à ce qu'il « soit centré sur 'Dieu' comme sur un mot-clef, une explication fondamentale (*an 'ultimate' of explanation*), qui devient le sujet de tautologies significatives [53] ». Pour l'homme religieux, « Dieu » est donc un mot-clef, une explication fondamentale et irréductible de la sorte d'engagement qu'il professe ; il en parlera en termes de langage objectif sans doute, mais de langage objectif qualifié. Enfin, dernière constatation manifeste : le langage religieux ou théologique n'est compréhensible que si l'on a d'abord évoqué l'étrange sorte de situation qui y correspond.

C. — LE COMPORTEMENT LOGIQUE DU LANGAGE RELIGIEUX : MODÈLES ET QUALIFICATIFS

Si le langage religieux doit être étrange parce qu'il correspond à une situation religieuse de discernement et d'engagement, il convient à présent de mieux déterminer le comportement logique de ce langage sur Dieu. RAMSEY le fait en examinant la manière de parler traditionnelle de la théologie philosophique [54].

Considérons d'abord les attributs de la théologie négative comme « immuable », « impassible », etc. D'après RAMSEY, ces attributs négatifs ont pour fonction essentielle d'évoquer ce discernement étrange, propre à la situation religieuse, qui provoque un engagement total. *Ces attributs évoquent en effet un discernement qui dépasse le visible.* Alors que toute situation perceptible comporte deux traits caractéristiques, à savoir le changement et l'interaction que semble présupposer le changement, les attributs de la théologie négative mettent une limite à ces caractéristiques et en suggèrent un démenti : sans

---

52. Ainsi la formule « le sens de l'invisible » pourrait être considérée au premier abord comme fausse, sinon contradictoire. En fait, le statut logique de cette formule peut être tel que la contradiction ne soit qu'apparente.

53. *Ibid.*, p. 46. L'expression « Dieu est Amour » a été critiquée par certains philosophes analytiques qui la trouvaient illogique et dénuée de signification. Pourtant, nous retrouvons ici une tautologie significative : « dire que 'Dieu est Amour', c'est affirmer que le mot 'Dieu' peut être donné en relation avec un engagement total (autrement dénommé Amour) auquel on peut accéder par la considération de ces engagements partiels que nous décrivons normalement dans les termes du mot 'amour' » (*ibid.*, p. 46).

Aux yeux de Paul VAN BUREN, pareil langage est évidemment dénué de sens, pour la bonne raison que rien de vérifiable ne pourrait être dit d'un éventuel Transcendant. C'est ce réductionnisme qui lui fait rejeter toute analogie (cfr Paul VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, pp. 65 ss).

54. Cfr I. T. RAMSEY, *op. cit.*, pp. 49-89.

doute y a-t-il du changement, mais il y a aussi de l'immuable ; sans doute l'interaction existe-t-elle, mais l'interaction n'est pas toute l'histoire. Rencontrez-vous un ami que vous n'avez plus vu depuis longtemps? Il a changé, mais il y a en lui quelque chose qui est resté le même. Ou bien, nous constatons que nous sommes influencés par notre environnement économique ou social. Pourtant l'histoire ne s'arrête pas là : nous-mêmes et notre comportement, nous ne sommes pas simplement le lieu de ces influences. Réfléchissant à ces situations de changement, d'interaction, de souffrance, nous nous rendons compte qu'elles sont inadéquates : il y a de l'immuable et de l'impassible. Et tout à coup un discernement étrange se fait jour ; au fondement de nos affirmations sur l'immuable et l'impassible, il y a une situation tout autre : Dieu immuable et impassible.

Ainsi les attributs négatifs sur Dieu ont pour fonction principale de mettre une limite aux caractères passibles et muables des situations perceptibles et de développer ces caractères de telle manière qu'à un moment donné, on *évoque* une situation tout autre, qui est en réalité le fondement de nos assertions sur l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu. Mais il y a plus : ces mots-attributs font aussi un procès au langage : ils réclament pour le mot « Dieu » *une position à part,* en dehors de tout langage muable et passible. Autrement dit, ils illustrent la distance qui sépare le mot « Dieu » du langage de l'observation.

Si, à présent, nous analysons le comportement des attributs positifs par lesquels la théologie philosophique caractérise Dieu (unité, simplicité, perfection), nous constatons également que ces manières de caractériser Dieu *évoquent* une situation tout à fait *sui generis* et réclament pour le mot « Dieu » un statut logique de *mot-clef* qui préside à tout le reste du langage et qui convient à un engagement total. Essayons en effet de comprendre ce que représentent les mots d'unité, simplicité, perfection. Par une méthode des contrastes, nous pouvons nous rendre compte que certaines choses ou situations sont plus unifiées, moins complexes, meilleures que d'autres. Tout à coup, un dévoilement s'opère : il y a une situation à proprement parler différente de toutes les autres et pour laquelle conviennent réellement les mots d'unité, simplicité, perfection. C'est le « dévoilement » (*disclosure*) de celui que nous appelons Dieu [55].

---

55. Utilisons la méthode des contrastes pour rechercher la signification de cette caractéristique qu'est la perfection. Au cours d'une promenade, nous cueillons des mûres qui en fait sont amères, puis d'autres meilleures. Nous nous souvenons d'excellentes mûres cueillies en telle année, à tel endroit. Des mûres presque parfaites. Mais en réalité, il n'y a pas de mûre parfaite et je puis me rendre compte — le discernement se fait jour — que ce mot de parfait ne convient qu'à Dieu (cfr *op. cit.*, p. 57). RAMSEY ne prétend évidemment pas que la compréhension de ces attributs ne puisse être obtenue que par la méthode

Ces manières de caractériser Dieu nous permettent de parler de Dieu d'une manière beaucoup plus explicite que les attributs de la théologie négative : les attributs positifs évoquent la situation dans ce qu'elle a de propre (*the appropriate situation*). Mais, de plus, ils réclament pour le mot « Dieu » un statut logique de mot-clef présidant sur tout le langage : si nous parlons de Dieu en termes d'unité, de simplicité, de perfection, c'est qu'à nos yeux, le mot « Dieu » *unifie* toute la diversité du langage que nous utilisons pour parler du monde (unité), qu'il l'unifie en un *seul* mot (simplicité), et cela en *accomplissant* (le verbe anglais utilisé est « to complete ») tous ces langages (perfection).

Une troisième manière de parler de Dieu nous éclaire considérablement sur la façon dont la théologie se construit à partir du langage ordinaire. En examinant des expressions telles que « cause première », « infiniment sage », « infiniment bon », « création *ex nihilo* », « dessein éternel », RAMSEY souligne qu'ici encore il s'agit fondamentalement de discernement et d'engagement total, mais que cette fois la structure logique qui y conduit se présente clairement sous forme de *modèle qualifié* [56].

Les mots « cause », « sage », « bon », « création », « dessein » sont tous des modèles (*models*) : ils représentent des situations familières qui peuvent être utilisées pour atteindre d'autres situations moins familières.

Quant aux mots « première », « infiniment », « *ex nihilo* », « éternel », ils jouent le rôle de qualificatifs (*qualifiers*). Leur fonction est double. Tout d'abord, les qualificatifs orientent la *direction* dans laquelle il faut développer les situations modèles jusqu'à l'*évocation* d'une situation totalement différente. Prenons par exemple la phrase « Dieu est infiniment bon ». Le qualificatif « infiniment » nous invite à envisager le modèle de « bonté » (qui nous est familier) dans le sens d'une bonté toujours plus grande. Mais, notons-le, ce qu'il nous évoque, ce n'est pas à proprement parler le dernier terme d'une série des « à peine bons », des « assez bons », des « très bons », etc., c'est bien plutôt une situation radicalement différente de tous les termes qui ont précédé et à l'égard de laquelle nous sommes prêts à nous donner corps et âme.

Les qualificatifs remplissent également une seconde fonction : ils réclament pour le mot « Dieu » un *statut logique* à juste titre *étrange*. Ainsi, dans notre exemple, le qualificatif « infiniment » exige pour le mot « Dieu » une place de mot-clef qui préside à tout le langage

---

des contrastes. Ainsi la découverte que Dieu seul est parfait peut-elle se faire en considérant des personnes qui sont bonnes, meilleures, saintes, plus saintes encore...

56. I. T. RAMSEY, *op. cit.*, pp. 61 sqq.

de bonté : Dieu est à la fois la fin et le commencement de toute bonté [57]. Bien sûr, ce statut logique est étrange. Mais c'est son étrangeté même qui permet de rendre compte d'une situation tout autre que celles auxquelles on était jusque là accoutumé : Dieu ne fait pas nombre avec les personnes bonnes que nous avons rencontrées. Sa bonté est tout autre. De même, si certains estiment que l'expression « dessein éternel » est contradictoire, c'est qu'indûment ils assimilent Dieu à un quelconque directeur général, alors que le dessein de Dieu n'a aucune commune mesure (il est éternel) avec ceux des hommes [58].

L'analyse du comportement logique de ces diverses manières de parler de Dieu nous invite à faire quelques remarques importantes. En premier lieu, si nous pouvons recourir aux meilleurs modèles et qualificatifs, il ne nous appartient pourtant pas de provoquer nécessairement le discernement d'une situation nouvelle : ceci nous rappelle que tout « dévoilement » (*disclosure*) ou toute « révélation » (*revelation*) vient de Dieu et que les modèles qualifiés n'ont aucun pouvoir sémantique magique. En second lieu, il faut noter que si certaines personnes sont imperméables à certains modèles et qualificatifs, elles peuvent ne pas l'être à d'autres. Autrement dit, Dieu peut être découvert en tout point de sa création. Enfin, bien des difficultés et incompréhensions théologiques seraient évitées si l'on prenait davantage conscience de la structure logique particulière des énoncés théologiques [59].

Bref, la logique du langage religieux apparaît comme particulière et étrange. Il ne peut en aller autrement, puisque ce langage se réfère

57. Comme on l'a déjà dit plus haut, l'homme religieux désigne par le mot « Dieu » ce qui est l'explication fondamentale et irréductible (vue ici au point de vue de la bonté) de l'engagement total qu'il professe.

58. RAMSEY fait remarquer que les attributs de théologie négative constituent en fait des modèles qualifiés (*ibid.*, p. 53) : dans immuable, « -muable » joue le rôle de modèle et le préfixe « im- » celui de qualificatif.

59. RAMSEY illustre ce point en traitant le problème du mal : face à la réalité de la bonté, l'homme est affronté au mystère du mal. Sa tentation est de verser dans le dualisme en opposant deux mots-clefs : Dieu et le démon. Mais, dans son engagement total et universel, l'homme religieux ne peut se contenter d'une telle solution. C'est ce que font apparaître les diverses manières traditionnelles de traiter ce problème, qui toutes s'efforcent de parler intelligiblement du mal sans porter atteinte à la réalité de Dieu. Telle est la perspective dans laquelle il faut comprendre le récit de la « chute » dans la Genèse, ou cette manière plus philosophique de considérer Dieu comme celui qui ne veut pas le mal mais qui le permet pour un plus grand bien. Ou encore, cette sorte de « super-modèle » convenablement qualifié qui est l'« Amour rédempteur » : Dieu fait sortir du mal un bien plus grand encore. Enfin, cette affirmation hébraïque « Dieu est l'auteur du bien et du mal », formule étrange qui met en évidence la transcendance de Dieu à l'égard de tout ce que nous connaissons de bon ou de mauvais. Notons pour terminer, avec RAMSEY, que le problème du mal n'est évidemment pas résolu quand on a seulement formulé une manière cohérente d'en parler : **la solution n'apparaît que lorsque cette façon cohérente de parler s'accompagne d'un engagement (cfr *op. cit.*, p. 87).**

à une situation déroutante pour l'homme, une situation qui réclame son engagement, son adoration, son admiration, son respect.

D. — LE LANGAGE DE LA BIBLE

Si le langage religieux doit être étrange pour être légitime, il reste à se demander, avec RAMSEY [60], si le langage de la Bible répond bien à cette caractéristique.

Certains, comme LOCKE [61], estiment que la Bible est « claire et intelligible » (*plain and intelligible*). Ils ont raison s'ils entendent par là que la Bible peut être connue aussi bien par l'homme le plus simple que par l'expert le plus érudit. Mais, à supposer même que le langage de la Bible soit grammaticalement simple et psychologiquement assimilable, il faut néanmoins reconnaître que sa structure logique n'est ni claire (*plain*) ni directement obvie (*straightforward*).

Sans doute y a-t-il eu des essais pour assimiler le langage de la Bible à celui de la science. La mise au pinacle d'un langage scientifique idéal qui ne souffrirait d'aucune ambiguïté, a conduit certains à supprimer ou remplacer tout ce qu'il y avait d'étrange dans la Bible et à éliminer les répétitions jugées superflues ou sans valeur [62]. Ces essais apparaissent aujourd'hui assez vains, alors qu'il devient manifeste qu'il n'existe pas de langage scientifique homogène unique.

D'autres essais, tributaires de la *Formgeschichte*, reconnaissent aux faits bibliques une réelle étrangeté, même si les façons d'en rendre compte peuvent diverger [63]. Dès lors, il faut bien reconnaître que

60. *Op. cit.*, pp. 90-150.

61. *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures.*

62. RAMSEY cite, pour illustrer cette tendance, les *Horae Synopticae* de J. HAWKINS (*ibid.*, pp. 94 sqq.).

63. RAMSEY dégage deux positions dans les diverses manières d'expliquer l'originalité des faits de la Bible par rapport aux autres faits historiques. Pour la première, plus conservatrice, les faits de la Bible seraient en réalité « de l'histoire plus de l'interprétation » (*op. cit.*, p. 99) — ceci correspondrait à la première manière de C. H. DODD, et dans ce cas « le langage des Evangiles serait seulement étrange en ce sens qu'il serait une version un peu plus compliquée d'un langage plus simple, à savoir l'histoire la plus manifeste (*the plainest history*) » (*op. cit.*, p. 99) —, ou au contraire des faits qui seraient en eux-mêmes étranges parce qu'ils seraient « des événements signifiants » (*op. cit.*, p. 102) — dans ce cas, les faits évangéliques ne seraient pas des « faits bruts » auxquels l'évangéliste aurait ajouté son interprétation, ce serait des « événements signifiants ». Cette position correspond à la deuxième manière de C. H. DODD et repose sur une ontologie toute différente de celle qui sous-tend la précédente, puisque ici « les choses et les événements de ce monde tirent leur réalité des Idées éternelles qu'ils incarnent » (C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, C.U.P., 1953, p. 143, cité par RAMSEY, *op. cit.*, p. 102). Quant à la seconde position, moins conservatrice — celle de BULTMANN par exemple —, elle soutient que la clef des faits étranges rapportés par les Evangiles est donnée par l'existentialisme : la croix serait un événement « existential-historique » plutôt qu'« objectif-historique ». Quoi qu'il en soit du bien-fondé de cette conception, RAMSEY estime qu'ici également il faut reconnaître l'étrangeté des faits bibliques, puisqu'on les appelle « existentials-historiques ».

« le langage de la Bible, et des Evangiles en particulier, doit être assez étrange pour convenir aux situations étranges qui forment son objet [64] ».

C'est pourquoi parler de la Bible comme de « la Parole de Dieu », c'est « prétendre que si nous prenons les mots de la Bible et poursuivons jusqu'au bout le modèle verbal qu'ils forment, la lumière se fera jour, ... il y aura une situation de 'défi' et de 'réponse' [65] ».

Pour illustrer son propos, RAMSEY analyse quelques exemples tirés de la Bible.

Considérons d'abord la façon de *nommer Dieu* dans l'Ancien Testament. Il faut noter à ce sujet qu'appeler quelqu'un par son nom peut être une occasion de « briser la glace » [66] et que, par ailleurs, « nommer » n'a de signification religieuse que lorsque le nom nous est dévoilé (*disclosed*), sans que nous l'ayons nous-mêmes choisi. C'est ce que l'on peut constater en lisant les chapitres 3 et 6 de l'Exode. Le « Je suis Je » par lequel Dieu se dévoile à Moïse est moins un nom qu'une tautologie dévoilant une option finale, caractéristique de la situation religieuse de discernement et d'engagement. Le nom de Dieu d'ailleurs restera toujours mystérieux. Sans cela nous risquerions de tomber dans le formalisme théologique, en aimant davantage le « nom » que celui qui se donne. Ceci explique fort bien la réticence d'Israël à nommer Dieu.

Un autre exemple est celui de la *prophétie*. Le prophète renvoie toujours à un « dévoilement » (*disclosure*). Souvenons-nous de l'histoire racontée par Natan à David (*2 S 12*, 1-7) et qui débouche sur le dévoilement « tu es cet homme ». La prophétie s'accompagne souvent d'un langage de prédiction (cfr *2 S 12*, 7-14), mais ce dernier a toujours pour signification logique d'évoquer de façon représentative un dévoilement : un défi de Dieu qui demande une réponse [67].

Les *récits évangéliques* font eux aussi état d'un langage approprié à la situation étrange dont ils traitent. Ici encore, il s'agit toujours

64. RAMSEY, *op. cit.*, p. 106.
65. *Ibid.*, p. 107.
66. Cfr supra, la section II, A.
67. La prophétie pose la question de son accomplissement (*fulfilment*). En un premier sens, l'accomplissement d'une prophétie est la réalisation « en fait » de ce qui a été prédit. Cette conception est assez semblable à celle de la vérification des prédictions scientifiques. RAMSEY estime que cette logique de vérification est caractéristique du « langage apocalyptique ». Mais l'accomplissement d'une prophétie peut être entendue en un second sens, qui est encore plus important au point de vue religieux : cette fois « le langage prophétique est accompli s'il ne renvoie pas simplement à un dévoilement antérieur, mais si, portant sur une situation ou sur une autre, il donne à son tour naissance à un deuxième dévoilement ». (RAMSEY, *op. cit.*, p. 117). Selon RAMSEY, ce second sens est typique du langage de l'accomplissement chrétien. Ainsi la prophétie de la vierge qui enfantera (*Is 7*, 14-16) trouve-t-elle son accomplissement (au premier sens) lorsque la situation désespérée d'Israël se transforme, mais elle trouve un accomplissement chrétien en Jésus (cfr *Mt 1*, 22).

d'un langage de dévoilement, de défi et de réponse. Ainsi, le récit de la Samaritaine : celle-ci s'efforce, mais en vain, de faire du langage de Jésus un langage direct obvie (*straightforward*) ; alors que les paroles de Jésus sont toutes orientées vers le « dévoilement » qu'il est le Messie et plus encore (cfr « ego eimi », *Jn 4*, 26). Ainsi également le récit de la crucifixion, dont le langage est direct sans doute, mais qui devient tout autre pour le chrétien, puisque celui-ci croit que Jésus est crucifié « pour nous » (comme l'ajoute le credo de Nicée). Quant à la résurrection, aux yeux du chrétien, elle ne se ramène pas au tombeau vide ou à des visions. C'est une situation étrange qui dépasse le visible, que l'on ne peut pas prouver (de même qu'on ne peut prouver qu'un homme a agi par devoir), mais qui invite à un engagement total. A cette situation étrange, comment s'étonner que corresponde un langage étrange ? Si Jésus n'est reconnu par Marie que lorsqu'il l'appelle par son prénom (*Jn 20*, 16), si Jésus disparaît aux yeux des disciples d'Emmaüs au moment même où ils le reconnaissent, tout cela n'est-il pas significatif d'une situation étrange qui dépasse le visible [68] ?

Quant à la naissance virginale et à l'Ascension dans le ciel, la structure même de ces expressions est évocatrice de situations étranges. Nous avons affaire ici à des modèles qualifiés, dont le premier évoque une naissance qui ne se ramène pas à ses caractères spatio-temporels et dont le second fait appel à une séparation mystérieuse qui donne l'assurance et la force d'une présence [69].

Une expression comme le « fils de l'homme », que Jésus semble bien avoir utilisée avec prédilection pour se désigner, pouvait jouer comme une sorte de surnom qui étonne (le fils de l'homme doit souffrir) jusqu'au jour où la lumière éclate, où les disciples comprennent (à la mort-résurrection) que Jésus est tout autre que le Messie imaginé par eux.

Le *langage du miracle* montre, pour sa part, que le langage de la loi scientifique ne dit pas toute l'histoire. Le miracle est signe d'un au-delà du scientifique, en même temps qu'il manifeste un pouvoir qui est toujours un souci personnel, une intervention personnelle de Dieu.

De tels exemples suggèrent suffisamment que le langage de l'Ancien et du Nouveau Testament comporte, par rapport au langage ordinaire, une impropriété logique susceptible d'évoquer des situations absolument uniques.

---

68. RAMSEY ajoute que c'est en raison de l'étrangeté de la résurrection qu'on ne peut la dater comme un autre événement ordinaire (*op. cit.*, p. 130).

69. En ce sens, l'Ascension fonde déjà l'Eglise. La Pentecôte, note RAMSEY (*op. cit.*, p. 137), marque davantage le commencement du ministère public de l'Eglise.

E. — LE LANGAGE DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

Il en va de même du langage de la doctrine chrétienne. Dès le début de l'Eglise, les chrétiens ont voulu évoquer pour les futurs convertis une situation tout à fait importante et même unique, en partant du langage qui leur était familier[70].

Pour arriver à ce résultat, le kérygme des premiers chrétiens mêle des phrases traditionnelles « de la manière la plus tumultueuse possible » (*in the most riotous manner possible*)[71] : ce Jésus que vous avez crucifié... Dieu l'a fait Seigneur (cfr *Ac 3*, 13-15). Le kérygme entend bien évoquer une situation de scandale et de folie.

La doctrine, elle, systématise ce mélange désordonné de phrases qui caractérise le kérygme, mais en gardant à son langage toute son étrangeté. Il faut le noter, la doctrine n'est pas une assertion superscientifique : elle est plutôt une sauvegarde logique qui tend à préserver à la fois l'impropriété et l'intelligibilité du langage[72]. Elle le fera en recourant à des modèles concrets, tels que la relation « Fils-Père », ou à des modèles abstraits de type métaphysique tels que le « Logos ». La doctrine aura d'ailleurs soin de qualifier ces modèles. Elle parlera du Fils de Dieu, mais elle le qualifiera d'« unigenitus », « d'éternellement engendré », de « consubstantiel au Père ». Quant au mot « Logos », il renvoie à la Parole qui est autre que celui qui parle et qui pourtant lui est intimement liée. Mais ici aussi, le mot sera qualifié par des expressions telles que « co-éternel » ou « procession éternelle », de manière à éviter toute subordination.

Tout au long de son histoire, la doctrine chrétienne s'est donc efforcée d'évoquer cette situation absolument étrange : « Dieu a fait quelque chose par Jésus[73] ».

Ainsi, elle a cherché à se construire de nouveaux mots-clefs qui puissent servir de *variantes au mot « Dieu »* : le credo d'Athanase nous parle du Père, du Fils et de l'Esprit, en qualifiant chaque fois ces « modèles » par des « qualificatifs » (incréé, incompréhensible, éternel), et en disant que ces trois ne forment qu'un seul éternel, un seul Dieu. Ce faisant, « il recommande comme mot-clef chrétien un nouveau symbole pour « Dieu » ; il formule des règles pour sa

70. C'est ce paradoxe qui constitue la difficulté même de la proclamation de l'évangile, comme le note fort bien RAMSEY (*op. cit.*, pp. 153-154).

71. RAMSEY, *op. cit.*, p. 154.

72. La pensée de RAMSEY sur ce point est peut-être excessive, notamment lorsque à propos des modèles qualifiés, il écrit que « les qualificatifs logiques ne sont pas de plus amples descriptions, mais des mots qui qualifient les modèles de manière à rendre justice à ce qui est dévoilé dans l'adoration » (*op. cit.*, p. 164). En réalité, si on prend la révélation au sérieux, ne faut-il pas admettre que son contenu puisse être en quelque sorte décrit, si imparfaitement que ce soit.

73. Cfr *ibid.*, pp. 172 ss.

construction ; il donne au symbole une structure logique appropriée [74] ». Mais ce credo reste purement formel, s'il n'est plus accompagné du discernement d'adoration qui l'a fait naître.

La doctrine a également exprimé la situation chrétienne en utilisant des *mots relationnels,* tels que « justification » ou « rédemption ». Ces mots évoquent la relation qui existe entre Dieu, Jésus et nous. Mais, ici encore, ces mots ont un statut logique qui doit être étrange. Ce sont des mots-clefs qui engagent totalement le chrétien : ce dernier est prêt à mourir pour défendre la valeur que représente ces mots [75].

Enfin — troisième registre logique —, la doctrine chrétienne a essayé de parler des situations chrétiennes en termes de *mots-objets,* comme Eglise, Episcopat, Sacrements, etc. Ces mots peuvent avoir un sens empirique direct : l'épiscopat est constitué par l'ensemble des évêques un tel et un tel... Mais ils ont surtout un statut logique, tout à fait différent, de mot-clef, de telle sorte qu'ils provoquent un engagement total de la part du croyant.

La structure logique du langage religieux et théologique est donc bien une structure étrange. Rien de plus légitime, conclut RAMSEY, puisqu'en faisant de la théologie « nous parlons d'une situation qui, du point de vue de ' ce qui est vu ', est empiriquement étrange : une situation qui sera la mieux connue peut-être dans ce que l'on peut appeler d'un mot ' l'adoration ' ; une situation qui est une situation de ' discernement ' et ' d'engagement ' » [76].

Se rendre compte de cette logique étrange doit nous permettre d'éviter les erreurs d'interprétation. Et ce n'est pas le moindre mérite de l'empirisme logique « de nous procurer une voie d'accès à la théologie qui puisse éliminer les malentendus et qui, en attirant l'attention à la fois sur le langage et les ' faits ', puisse dès le début espérer être intellectuellement honnête et en même temps utile à la dévotion — association qui n'est jamais achevée [77] ».

III. — Perspectives sur la nature et le fondement du langage religieux et chrétien

L'intérêt majeur de l'ouvrage de RAMSEY est de mettre en lumière le lien qui existe entre le langage religieux et la situation qu'il évoque.

---

74. *Ibid.,* p. 179. Il faut remarquer que RAMSEY semble parfois porté à trop séparer le langage sur Dieu de la réalité même de Dieu, alors que l'économie du salut nous dévoile quelque chose de la réalité de Dieu.

75. RAMSEY note en outre qu'on ne peut assimiler purement et simplement ces mots au langage de la moralité. Une telle assimilation logique serait simpliste : les mots de l'éthique ne seront jamais que des modèles par rapport aux situations chrétiennes.

76. *Op. cit.,* p. 185.

77. *Op. cit.,* p. 186.

Si le langage religieux doit avoir une structure logique étrange par rapport aux autres langages ordinaires, c'est qu'il se réfère à une situation qui dépasse le visible et qui se présente comme unique. Cette dimension du langage religieux nous invite à une première réflexion fondamentale sur l'insertion de tout langage dans un discours, et plus particulièrement sur l'insertion du langage religieux dans un discours chrétien.

La lecture de *Religious Language* met également en évidence une particularité du langage religieux — et de tout langage d'ailleurs : le langage religieux peut évoquer une situation (dans le cas présent, une situation de « discernement » et d'« engagement »). C'est même là sa fonction. Mais, comme le fait remarquer RAMSEY, il n'y arrive pas automatiquement. Ceci doit nous faire réfléchir à la dimension de liberté qui caractérise la personne à qui le discours est adressé, et au caractère tout à fait *sui generis* de celui qui fait l'objet du discours religieux : Dieu. L'évocation propre au langage religieux demanderait également un approfondissement d'une de ses dimensions qu'est le témoignage. Témoignage et évocation posent de plus la question de l'interprétation de ce qui est évoqué et attesté.

Enfin, une dernière question importante devrait être envisagée — une question qui n'est évidemment pas la dernière, puisque le langage religieux pose en fait la question de tout l'homme dans ses rapports avec Dieu, question inépuisable — : celle du fondement même du dévoilement ou de la révélation, ou plutôt la question de ses conditions de possibilité : comment l'homme peut-il évoquer une situation qui lui est pourtant apparemment si étrangère ?

Nous savons gré à RAMSEY de nous faire poser ces questions fondamentales. Sans doute, l'examen de telles questions exigerait une réponse plus élaborée que celle que nous pouvons présenter ici. Qu'ils nous suffise, dans le cadre de cet article, d'en situer l'importance et d'en marquer l'articulation mutuelle.

A. — LE LANGAGE ET LE DISCOURS RELIGIEUX

Le langage religieux ne peut être compris qu'en fonction de la situation à laquelle il se réfère. Il importe dès lors de pousser plus avant la recherche, en examinant le discours dont le langage fait partie, même si RAMSEY ne l'a pas explicitement étudié. En effet, comme J. MACQUARRIE le fait remarquer [78], les conclusions réductionnistes de la philosophie analytique résultent d'une mécon-

78. *God-Talk*, p. 60. La réflexion qui suit doit beaucoup au chapitre 3 de cet ouvrage : *Some General Reflections on Language* (pp. 55-78), dont il reprend le canevas. On se référera également à l'article de P. RICŒUR. « La structure, le mot, l'événement », dans *Esprit*, mai 1967, pp. 801-821.

naissance de la réalité du discours. Même les philosophes analytiques de la deuxième période, qui admettent la diversité des jeux de langage [79], étudient habituellement le langage comme s'il constituait un tout, dont la signification pourrait être dégagée indépendamment de toute réalité englobante.

1) *Langage et discours.*

Or le langage n'est pas un tout isolé. Le simple fait de dire quelque chose montre avec évidence que le langage surgit dans une situation de discours qui lui donne sa signification concrète, même si, sous certains aspects, le langage transcende toute situation de discours particulière.

Dire quelque chose suppose qu'il y ait un « moi » qui parle, qu'il y ait un objet dont il parle, et qu'il y ait une ou des personnes à qui il parle. Enfin, ce « dire » implique un *medium*, des mots et des phrases qui sont dits : le langage de ce dire. C'est le tout qui constitue le discours.

Il n'est de *sujet* qui parle, qui en même temps ne s'exprime, au moins implicitement, comme être-au-monde. Le discours sera donc toujours *expression* de ce moi situé dans le monde, et cela par la médiation du langage. C'est cette dimension existentielle du discours qui donne à mon langage son caractère personnel de créativité. Autrement dit, tout énoncé est à un degré quelconque auto-révélateur. Bien sûr, l'expression de mon « moi » tel qu'il est situé dans le monde connaîtra des modes divers, d'après les diverses façons dont il se situe au monde. Il sera même légitime de distinguer ces divers modes et les divers langages qui les médiatisent, mais il ne faut pas oublier que tout discours, qu'il soit scientifique, poétique ou théologique, exprime une existence. Par ailleurs, il importe de remarquer que tout discours dont je suis le sujet ne parvient jamais à exprimer adéquatement ce que je suis : il est en effet symptomatique que précisément lorsque je parle pour me donner pleinement moi-même, je suis encore toujours à la recherche d'un plus-être, souffrant parfois de ne pas pouvoir m'exprimer à moi-même ce que je suis.

Le sujet qui s'exprime en parlant se réfère toujours à un *objet* qu'il dit — un objet qui est autre que lui ou qui peut être lui-même. A un autre point de vue, il faut par conséquent reconnaître qu'un objet est toujours représenté dans ce dire. Le discours est donc à la fois *référence* à un objet et *représentation* de cet objet, et ceci encore par la médiation du langage. Ce langage connaîtra évidemment plusieurs formes de représentation, mais à moins d'être vide — ce qui est un non-sens —, il a toujours un contenu qui le lie à une

79. Cfr supra, section I, B.

réalité autre que le langage lui-même. Mais ici encore, il faut constater que l'objet de mon langage n'est jamais épuisé par ce dernier — c'est ce qui fait d'ailleurs que je puis en parler sans cesse : en quelque sorte, l'objet reste pour moi ineffable par certains aspects de sa réalité.

Parler, c'est aussi parler *à quelqu'un* — ne fut-ce qu'à soi-même. Le discours apparaît dès lors comme *communication*, toujours par la médiation du langage. Si la communication est possible, c'est en effet grâce au langage, notamment grâce à son caractère « donné » — nous reviendrons sur cet aspect du langage dans un instant. Mais remarquons dès maintenant que, pour être authentique, la communication exige un partage : ce que je dis doit être reçu par la personne à qui je le dis et, comme celle-ci est tout comme moi un être-au-monde, elle doit s'approprier activement le langage que je lui tiens, en le comprenant, autrement dit en l'interprétant, sinon parfaitement, du moins aussi correctement que possible. Cette interprétation correcte suppose d'ailleurs, non seulement un langage commun (des mots qui soient en partie donnés par le milieu où vivent les interlocuteurs), mais aussi un univers de discours partagé. Cela signifie que l'interprétation ne peut être correcte que si elle est communautaire. La communication n'a lieu que si les interlocuteurs partagent la même interprétation.

Bref, pour être significatif, le discours doit être à la fois expression, représentation et communication. S'il n'y a pas d'expression, le discours n'existe pas. S'il n'y a pas de représentation, il est vide. S'il n'y a pas de communication, il est vain.

Au centre du discours, se situe le *langage*, qui est *medium* de l'expression, de la représentation et de la communication. Ce langage présente une double propriété : tout d'abord, il unit les trois pôles du discours : la personne qui parle, l'objet dont celle-ci parle, la personne à qui elle s'adresse. Mais le langage, il faut bien le constater, est en même temps ce qui sépare ces trois pôles, notamment parce qu'il n'est jamais l'œuvre d'une seule personne, ni même de deux, il est œuvre commune de toute une société.

C'est ici qu'apparaît le caractère « donné » du langage. Nous recevons tous le langage que nous parlons. C'est même lui qui en quelque sorte nous permet de devenir ce que nous sommes, parce qu'il est expression de cette intersubjectivité sans laquelle l'homme ne peut venir au monde et s'y épanouir.

C'est d'ailleurs cette dimension sociale qui confère au langage une certaine autonomie : lorsque nous parlons, même avec notre meilleur ami, nous ne pouvons pas donner aux mots une signification tout à fait différente de celle que lui reconnaît la société dans

laquelle nous vivons. Cette propriété du langage peut sans doute limiter nos possibilités d'expression — le langage n'est jamais adéquat à l'être particulier que je suis —, mais elle est aussi ce qui nous permet de communiquer avec le monde qui nous entoure.

C'est également cette dimension sociale du langage qui fait de lui une réalité historique : c'est un donné qui évolue, dont l'évolution marque les individus qui le parlent, en même temps qu'elle est œuvre commune de tous ceux qui parlent — car le langage, si autonome qu'il soit, n'est cependant pas indépendant des hommes.

Notons enfin brièvement que, si notre discours est possible, c'est qu'il doit exister entre les trois pôles qui le constituent une certaine ouverture réciproque préalable au langage lui-même. Ce préalable n'est pas nécessairement temporel ; il est plutôt ontologique, en ce sens que nous ne pouvons parler à d'autres que s'il existe, entre nous et les objets dont nous parlons, une communauté d'être fondamentale : je « suis », mon interlocuteur « est », l'objet dont je parle « est », je leur suis « ouvert », tout comme ils me le sont.

2) *De discours religieux.*

L'analyse phénoménologique du langage nous révèle donc la nécessité de ne pas couper le langage du discours où il naît, sous peine d'en perdre totalement la signification. Si nous voulons comprendre le langage religieux chrétien, il importe dès lors de comprendre le caractère propre du discours chrétien. Celui-ci a, en effet, une prétention intégrante dont on ne peut faire abstraction.

Tout discours religieux d'ailleurs a une prétention radicale, dans la mesure même où il prend Dieu pour objet. L'homme religieux qui parle de Dieu, est convaincu que le dynamisme même de son expression lui fait découvrir — il s'agit du discernement dont parle Ian T. Ramsey — un être qui ne figure pas dans la série des autres êtres, mais qui les englobe tous, un être qui ne peut être évoqué que par des « mots-clefs », pour reprendre le vocabulaire de Ramsey. En quelque sorte, le discours religieux a cette particularité de privilégier l'objet dont il parle : Dieu n'est pas seulement un objet comme un autre, il est en même temps Celui qui donne leur consistance à ceux qui instituent le dialogue. Bien plus, Dieu devient aussi normalement celui à qui l'homme religieux s'adresse.

En outre, comme Ramsey l'a judicieusement souligné, le discours religieux, qui conduit à un discernement, appelle un engagement total. C'est ce qui peut nous faire dire, avec D. Evans, que le langage religieux est auto-implicatif : parler de Dieu, surtout parler à Dieu, implique de notre part l'engagement de ce que nous sommes [80].

80. Cfr J. Ladrière, *Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans*

3) *Le discours chrétien.*

Le discours religieux chrétien présente une particularité propre : non seulement, il parle de Dieu et à Dieu, comme tout langage religieux, mais il prétend que Dieu lui a parlé dans l'histoire d'une manière tout à fait explicite : en Jésus [81]. Cette prétention peut être jugée fausse par certains, mais elle n'est pas dénuée de signification [82].

Pour le chrétien, Jésus est la Parole de Dieu : en Jésus, Dieu se fait parole explicite, de telle sorte que le sujet du discours chrétien n'est plus seulement l'homme, il peut être Dieu. Déjà dans l'Ancien Testament, Dieu parlait sans doute à l'homme, mais par des intermédiaires, les prophètes par exemple. Cette fois, Dieu parle directement à sa créature (cfr *Hb 1,* 1-4 ; *Jn 1,* 18). En Jésus il n'est plus à proprement parler d'intermédiaire : Jésus, vrai homme et vrai Dieu, devient l'unique médiateur (*1 Tm 2,* 5), mais d'une manière tout à fait spécifique, sans qu'il y ait en lui de distance proprement dite entre Dieu et l'homme.

Le discours chrétien offre donc cette particularité que Dieu en devient réellement le sujet premier. Lorsque Jésus parle, c'est Dieu qui prend la parole. Et lorsque les croyants parlent, c'est en référence à ce sujet premier, qui est le tout du discours chrétien. Ils deviennent en quelque sorte les « porte-parole » du Seigneur Jésus. Ceci veut dire tout d'abord que le langage chrétien nous est parlé beaucoup plus que nous ne le parlons [83].

Ceci veut dire également que le langage chrétien sera auto-implicatif d'une double manière : c'est un langage par lequel les croyants s'engagent à l'égard de Dieu, mais c'est surtout un langage par lequel le Dieu trinitaire s'engage à l'égard des hommes, en se révélant à eux [84].

Ceci veut dire enfin qu'en raison de l'intervention de Dieu dans l'histoire, le langage chrétien est essentiellement historique : le dis-

---

notamment pp. 448 sqq., où l'on trouvera une analyse très fouillée des diverses sortes de propositions correspondant au langage de l'auto-implication (*self-involvement*).

81. La Constitution *Dei Verbum* sur la révélation divine illustre ce caractère du discours chrétien dans des pages qui figurent parmi les plus belles peut-être des écrits de Vatican II.

82. Ceci s'oppose aux vues de T. R. MILES et de P. VAN BUREN pour qui le « théisme littéral qualifié » est « meaningless » (cfr supra, section I, B, et *The Secular Meaning of the Gospel,* pp. 99-106).

83. Cfr à ce sujet, les très belles pages de P. RICOEUR, « La critique de la Religion et le langage de la foi », dans *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes,* juin 1964, n° 4-5, pp. 11 ss.

84. Le langage de l'Ancien Testament était déjà auto-implicatif en ce double sens : c'était un langage d'alliance où Dieu était toujours fidèle. Mais pour le chrétien, ce langage a pris une dimension toute nouvelle : la Parole de Dieu se fait chair (*Jn 1,* 14).

cours chrétien ne s'adresse pas seulement à des hommes qui vivent dans l'histoire, mais le sujet premier de ce discours, qui en est également l'objet, est Dieu lui-même entrant dans l'histoire. Les chrétiens qui parlent aujourd'hui sont les « porte-parole » de ce sujet premier historique, et doivent donc se référer sans cesse à son histoire pour le faire connaître à d'autres. Cette particularité pose la question du témoignage et de l'interprétation, question sur laquelle nous aurons à revenir : l'événement Jésus en qui Dieu nous parle, ne nous est connu que par le témoignage des croyants et ce témoignage, qui porte à chaque époque les marques de son temps, doit être interprété pour le temps présent [85].

C'est d'ailleurs cette dimension historique du discours chrétien qui confère au message chrétien son caractère de tradition. Il s'agit là d'une Tradition en acte : la Parole révélante qu'est Jésus, parce qu'elle s'est révélée à un moment de l'histoire, ne peut être connue et ne peut conduire à un engagement de la part des hommes de tous les temps, que si elle est transmise par les croyants, en « une tradition concrète et vivante, qui fructifie au cours du temps, de telle sorte qu'en conservant la vérité révélée, elle l'actualise conformément aux besoins de chaque époque [86] ». C'est ici qu'apparaît le rôle de l'Eglise comme maîtresse de Tradition. Comme tout langage, le langage chrétien est œuvre communautaire, il est œuvre d'Eglise. Pourtant, ce n'est pas un langage purement humain : il doit rester fidèle à Celui qui l'a fondé et qui dépasse l'humain. Le peuple chrétien ne peut donc pas en disposer à sa guise : l'Eglise se doit de veiller sur sa fidélité. C'est pourquoi, dira le chrétien, dans l'Eglise « il existe, institué par le Christ, un Magistère, serviteur de la Parole de Dieu, à qui revient de décider du véritable sens de cette Parole, d'après la Tradition et avec l'assistance de l'Esprit Saint [87] ».

B. — LA FONCTION D'ÉVOCATION DU LANGAGE RELIGIEUX

RAMSEY fait remarquer que le langage religieux a une fonction d'évocation, mais que celle-ci n'est pas automatique. Prétendre le contraire reviendrait à prôner une magie sémantique. En fait, Dieu, qui est l'objet du discours religieux, ne peut jamais être saisi par celui qui en parle ou par la personne à qui on en parle [88]. Comme le discours chrétien le rappelle, Dieu se donne « gracieusement ».

---

85. Cfr infra, section III, B.

86. H. DE LUBAC, Introduction à *La Révélation divine*, Lyon, Librairie St Paul — Ed. La Bonté, 1966, p. 18. H. DE LUBAC commente dans ce passage le n° 8 de *Dei Verbum*.

87. H. DE LUBAC, *ibid.*, pp. 18-19 (commentant le n° 10 de *Dei Verbum*).

88. Tout objet du discours, d'ailleurs, reste pour une part ineffable, comme on l'a souligné plus haut (section III, A, 1).

Il saisit bien plus qu'il n'est saisi : « nous ne cessons de rendre grâces à Dieu, dit Saint Paul aux Thessaloniciens (*1 Th 2*, 13), de ce que, une fois reçue la Parole de Dieu que nous vous faisions entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'homme, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu [89] ». De plus, même quand Dieu s'adresse directement aux hommes, il ne s'impose pas à eux, il respecte leur liberté. Dans leur annonce de la Bonne Nouvelle, les disciples du Christ savent que leurs interlocuteurs sont des êtres libres et aussi des êtres-en-situation qui ne sont pas toujours prêts à comprendre le message qui leur est adressé.

Evocateur de Dieu dans la grâce et la liberté, le langage chrétien est celui d'un témoignage. RAMSEY insiste fortement sur le fait que la situation religieuse est une situation de discernement et d'engagement total. Evoquer pareille situation, surtout lorsqu'il s'agit de la Parole de Dieu devenue chair, exige normalement de la part de tous ceux qui prétendent l'évoquer un discernement et un engagement personnels. Ceci veut dire que normalement l'éveil de la foi (qui est un « discernement-engagement » à l'égard de Jésus-Christ) ne peut se produire que par le témoignage d'une foi vivante, d'une foi vivante qui soit discernement intelligent et engagement plénier en même temps que respect de tous ceux qu'elle rencontre. De plus, il importe de le souligner, ce témoignage ne peut jamais offrir de preuves proprement dites : le chrétien ne peut qu'évoquer ce qui fait l'objet de sa foi, il ne peut pas l'imposer. Cette faiblesse du langage chrétien est aussi sa force : elle permet l'adhésion tout à fait libre de ceux qui s'y fient [90].

Par ailleurs, cette évocation ne pourra se réaliser que si le témoignage atteint les autres dans un langage compréhensible, qui soit à la fois fidèle à son objet et intelligible pour ceux auxquels il est adressé. Cette exigence n'est pas la moindre de toute pastorale. Pour comprendre lui-même et faire comprendre aux autres ce qui fait l'objet de son engagement, le croyant d'aujourd'hui et de toujours doit interpréter le langage que lui ont transmis les générations antérieures de croyants, et le retraduire dans le langage de son époque. Le souci de précision des philosophes analytiques, débarrassé de tout *a priori* réductionniste, pourrait lui venir en aide dans cette tâche qui est toujours à reprendre. On retrouve en tout cas ici les dimen-

89. Cfr *1 Co 1*, 4-9 ou encore *Jn 15*, 16 où Jésus dit à ses disciples : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis ».

90. L'amour de l'homme et de la femme s'exprime, lui aussi, dans un langage qui n'a rien à voir avec celui de la preuve objectivée : la femme « se fie » aux paroles et aux gestes de son mari ; elle ne trouvera pas d'autres preuves que celles-là. Autrement dit, pour être compris, ce langage suppose une affinité entre les interlocuteurs (cfr D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement*, p. 111, déjà cité dans la note 41).

sions nécessaires au langage pour être significatif et efficace : il doit exprimer celui qui parle, représenter celui dont il parle, parvenir à le communiquer.

Le mot « interpréter » vient d'être utilisé. De fait, le témoignage et l'évocation à laquelle il aboutit, exigent une interprétation correcte de ce qui est dit. Le langage du croyant ne se contente pas de constater, de décrire ou d'ordonner des faits, fut-ce même des faits divins [91] ; il est porteur d'un sens parce qu'il est finalement lui-même expression d'un sujet à la fois humain et divin, le Christ. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le langage chrétien est étrange et appartient au langage symbolique : c'est un langage qui « dit plus que ce qu'il dit » et qui « a prise sur moi parce qu'il apporte du sens [92] ».

Au-delà des questions de signification du langage, auxquelles la plupart des philosophes analytiques se sont exclusivement attachés, se pose donc la question du sens du langage. Il s'agit de redécouvrir ce sens, ou plus exactement de « rendre à nouveau parlant un langage qui n'appartient pas au même cercle culturel que le mien [93] ». A cet effet, il est sans doute indispensable de critiquer, de démasquer et même de détruire tout ce qui cache ou dénature le sens du langage chrétien — c'est l'œuvre bénéfique d'une saine démythologisation qui est en fait une « lutte contre les idoles [94] ». Mais cette œuvre de désa-

---

91. Pour reprendre l'heureuse expression de P. RICOEUR, si les langages techniques constatent, décrivent et ordonnent des faits, il faut reconnaître « à côté du langage scientifique qui objective, le langage qui comprend, à côté du langage technologique qui dispose de..., le langage qui éveille des possibilités ». Il s'agit là du langage de l'existentiel et de l'historique (P. RICOEUR, « La critique de la religion et le langage de la foi », dans *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, juin 1964, n° 4-5, p. 25).

92. P. RICOEUR, *art. cit.*, p. 27. Cet aspect symbolique du langage chrétien et, plus généralement, du langage religieux exigerait de plus amples développements. Qu'il suffise de renvoyer à l'œuvre de P. RICOEUR (surtout *Finitude et Culpabilité* : I *L'homme faillible* ; II *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, Coll. Philosophie de l'Esprit, 1960, pp. 168 et 336) et à celle de Mircea ELIADE (*La Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, Coll. Idées 76, 1965, pp. 187 ; *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, coll. Idées 32, 1963, pp. 249 ; *Traité de l'histoire des religions*, Paris, Payot, Bibliothèque Scientifique, 1964, pp. 393). La symbolique du langage chrétien avec l'efficacité propre au sens qu'il porte — efficacité réelle mais respectueuse des libertés —, devrait nous faire mieux prendre conscience de la nature du sacrement chrétien.

93. P. RICOEUR, *art. cit.*, p. 25.

94. P. RICOEUR, *art. cit.*, p. 28. Aux yeux de RICOEUR, c'est là « une critique des idéologies, au sens de Marx ; une critique de toutes les fuites et de toutes les évasions dans les ultramondes au sens de Nietzsche ; une lutte contre les fables de l'enfance et contre les illusions sécurisantes au sens de la psychanalyse » (*ibid.*, p. 28).On sait en effet que, pour P. RICOEUR, Marx, Nietzsche et Freud ont tous trois procédé à une démystification de la conscience fausse : Marx stigmatisant « la relation cachée qui rattache l'idéologie aux phénomènes de domination » (*ibid.*, p. 9) ; Nietzsche établissant que « la philosophie est exégèse dans la mesure où elle est le déchiffrage — derrière des signes masqués — des intentions et des significations impliquées dans un vouloir fort et dans un vouloir faible » (*ibid.*, p. 10) ; Freud, enfin, se demandant toujours, en face d'un

liénation n'est que la première phase, négative, d'un acte positif d'écoute : elle doit « dissoudre le faux scandale pour que soit rendu manifeste devant tous le vrai scandale, le scandale originel [95] », qui est celui de la Bonne Nouvelle.

L'interprétation du langage chrétien dont le croyant a hérité est en fin de compte une écoute. Le chrétien sait, en effet, qu'il ne peut comprendre le discours chrétien que dans la foi qui se laisse saisir par celui qui lui parle, Jésus-Christ. Mais c'est cette foi même qui l'invite à rechercher et à découvrir dans le langage chrétien Celui qui en est finalement l'auteur et cela au sein de la Communauté des croyants [96].

Dans cette recherche du sens, le croyant sait d'ailleurs, comme RAMSEY l'a abondamment rappelé, qu'après avoir éliminé les faux scandales de l'aliénation, il se heurtera à de l'étrange, qu'il butera contre un scandale divin. Loin de le rejeter, il se laissera façonner par lui, sûr de sortir de l'épreuve affermi et comblé par ce qui est en fait une rencontre d'amour (cfr *1 Co 1*, 17-26) [97].

---

phénomène culturel, « comment ce phénomène culturel appartient à l'histoire du désir humain, soit comme objet substitué aux objets primitifs perdus, soit comme facteur de prohibition, d'interdiction, de frustration, de crainte » (*ibid.*, p. 10).

95. P. RICOEUR, *art. cit.*, p. 13, reprenant une formule de R. BULTMANN (*Jésus-Christ et la mythologie*, dans *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, p. 205).

96. Il faut relire à ce sujet le très beau passage où RICOEUR parle de l'exégète (*art. cit.*, p. 15) : « *L'exégète n'est pas son propre maître ; comprendre c'est* se soumettre à ce que veut l'objet dont il est question dans le texte ; ainsi l'herméneutique chrétienne doit être mise en mouvement par l'Annonce dont il est question. Il y a cercle, parce que pour comprendre le texte, il faut croire ce que le texte annonce. Mais ce que le texte annonce n'est donné nulle part ailleurs que dans le déchiffrage du texte et dans cette espèce de lutte entre le faux et le vrai scandale au sein même du texte. Je dirai alors que ce cercle ne peut être rompu que par le croyant dans l'herméneute lorsqu'il est le fidèle de la communauté, et par l'herméneute dans le croyant lorsqu'il fait son travail scientifique d'exégète. Ce dédoublement est aujourd'hui la condition de l'homme moderne en qui luttent un croyant et un athée ; dans le croyant lui-même s'affrontent un critique adulte et un enfant naïf qui écoute la Parole ». RICOEUR a également exposé sa pensée sur l'herméneutique dans la Préface qu'il a écrite à la traduction française de R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, pp. 9-28.

97. On sait que pour P. VAN BUREN, le scandale de la mort et de la résurrection de Jésus se réduit au scandale d'un homme totalement libre pour son prochain, qui est mort, mais dont la liberté était telle qu'elle est devenue contagieuse et qu'elle a permis à ses disciples de devenir à leur tour des hommes libres pour les autres. (Cfr P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, pp. 126-134). Une telle conception nous paraît interpréter l'Ecriture dans un sens qui ne respecte pas le témoignage des premiers chrétiens — et cela au nom d'un principe de vérification qui exclut *a priori*, comme dénuée de signification, toute affirmation de « théisme littéral qualifié ».

C. — LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DU LANGAGE RELIGIEUX

Le langage religieux, qu'il soit chrétien ou non, entend parler d'un au-delà du visible. Cette prétention pose la question des conditions de possibilité du langage religieux. Cette question est importante. Car, si la plupart des philosophes analytiques rejettent tout « théisme littéral qualifié » comme dénué de signification, cette fin de non-recevoir repose en fait sur un refus de la possibilité même de parler d'un Transcendant.

Nous retrouvons dès lors le problème posé aux théologiens par les philosophies traditionnelles. Il est inutile de s'étendre sur les diverses réponses apportées. Mais, à mon sens, la réponse la plus satisfaisante à ce problème est celle de l'*analogia entis* [98].

Le chrétien croit que Dieu lui parle. L'homme religieux croit qu'il peut parler à Dieu. Le théiste pense qu'il peut parler de Dieu.

Comment cela est-il possible ? L'analyse phénoménologique du discours nous suggère déjà qu'il doit exister entre les trois pôles du discours une certaine ouverture réciproque, préalable au langage lui-même [99]. Une réflexion sur nos propres démarches intellectuelles et affectives nous révèle également qu'à l'égard du réel qui nous entoure notre premier mouvement est un mouvement d'ouverture : je suis un être qui affirme, qui agit, affirmant, agissant toujours plus, en quelque sorte qui se fait être. Mais, en un second mouvement, au sein même de mon affirmation ou de mon agir, je prends conscience d'une limite : je suis un être dynamique mais fini. Néanmoins, troisième moment, en se saisissant limité et fini, l'être dynamique que je suis saisit sa limite comme significative de l'au-delà de la limite : l'infini qui donne consistance à tout ce qui est fini.

---

98. Cfr H. BOUILLARD, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine,* II *La réponse de l'homme,* Paris, Aubier, Coll. Théologie, 1957, pp. 190-217 ; ou, du même auteur, *Connaissance de Dieu,* Paris, Aubier, Coll. Foi Vivante 45, 1967, pp. 137-183. On sait que, parmi les auteurs protestants, P. TILLICH recourt lui aussi à l'analogie de l'être pour expliquer la possibilité de notre langage sur Dieu : une réalité finie peut servir de base à une affirmation sur l'infini « parce que celui qui est infini est l'être lui-même (*being-itself*) et que toute chose participe à l'être lui-même » (*Systematic Theology,* I (*Reason and Revelation, Being and God*), Chicago, The University of Chicago Press, 1965[9] (1951[1]), p. 239. Cfr aussi le volume II (*Existence and the Christ*), ibid., 1963[6] (1957[1]), pp. 5-12). R. BULTMANN, de son côté, semble plutôt dire que notre langage sur Dieu est un langage analogique qui tire sa légitimité de notre relation existentielle avec Dieu (cfr *Jésus-Christ et la mythologie,* ch. IV, notamment p. 232 — dans *Jésus, mythologie et démythologisation,* Paris, Seuil, 1968). Quant à K. BARTH, très conscient de la transcendance de Dieu, il estime que l'homme ne peut parler de Dieu qu'en raison d'une analogie de grâce (*analogia gratiae*).

99. Cfr supra, section III, A, 1. Cfr également J. MACQUARRIE, *God-Talk,* pp. 76-78.

Une telle démarche peut nous faire comprendre qu'en tout être fini, il existe une ouverture sur l'infini parce qu'il en est une participation. L'être qui a conscience de sa finitude peut donc prendre conscience, jusqu'à un certain point, de l'Infini qui le pose dans l'être [100]. Autrement dit, l'homme religieux peut se saisir comme image de Dieu. Image de Dieu, il peut dire quelque chose de ce Dieu dont il est image. Néanmoins, ce qu'il peut en dire est peu de chose, car il n'est qu'image. Comme le disait déjà un texte vénérable, « entre le Créateur et la créature on ne peut marquer tellement de ressemblance que la dissemblance entre eux ne soit plus grande encore [101] ».

C'est pourquoi tout langage sur Dieu doit devenir silence. Mais ce silence n'est pas vide. Il prolonge la parole dite. Et la révélation que Dieu fait de lui-même dans l'histoire transforme ce silence en plénitude d'adoration pour qui écoute.

Bruxelles 5
119, rue Elise

Guy COSSÉE DE MAULDE, S.J.

100. En développant ses « modèles qualifiés », RAMSEY utilise un langage qui répond à l'analogie, même s'il ne fait pas la théorie de cette dernière. Néanmoins, RAMSEY semble parfois ne pas assez tenir compte de cette participation qui nous permet de dire quelque chose de Dieu (cfr supra, notes 72 et 74).

101. Le 4e Concile du Latran, en 1215 (chapitre 2, Dz 432, DzS 806). Cfr aussi la très belle page de Saint Thomas d'Aquin dans son commentaire au 1er livre des Sentences (d. 8, q. 1, a. 1, ad 4) : « Lorsque nous nous approchons de Dieu par la voie d'exclusion, nous nions tout d'abord de lui les choses corporelles, et même ensuite les choses intellectuelles, pour autant qu'elles se trouvent dans les créatures, comme la bonté et la sagesse. Ce qui reste maintenant dans notre esprit, c'est ' il est ', rien de plus, si bien que c'est dans une certaine confusion. Pour finir cependant, cet être lui-même, lui aussi, pour qu'autant il se trouve dans les créatures, nous le nions de Dieu. Alors, on reste dans une sorte de nuit d'ignorance. Mais c'est cette ignorance qui, autant qu'il appartient à cette vie, nous unit le mieux à Dieu ».