

INTRODUCTION

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

CHRISTIAN GRAPPE ET MARC VIAL

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

Nul ne s'étonnera de ce que la question de la connaissance de Dieu fasse, depuis la Réforme, l'objet d'une réflexion soutenue au sein de la théologie qui se réclame de son héritage. Toute théologie qui se respecte se doit en effet de s'assurer de sa possibilité même. La théologie consiste en un discours responsable sur Dieu et sur toutes choses en tant qu'elles se rapportent à lui (et d'abord en tant que lui se rapporte à elles), et il est bien évident qu'elle doit s'assurer au préalable de la possibilité d'énoncer des propositions valides à son propos. La question de la connaissance de Dieu se pose ainsi tout naturellement et elle se pose d'abord en termes de cognoscibilité : dans quelle mesure Dieu est-il seulement connaissable ? Telle est, schématiquement résumée, l'interrogation qui préside (notamment dans les « prolégomènes » aux présentations d'ensemble de la foi chrétienne) aux développements relatifs à la révélation divine et aux témoignages (scripturaires) qui lui sont rendus. Il est bien évident que la théologie protestante s'est, depuis les origines, toujours à nouveau attelée à cette tâche. Elle ne s'en est pas tenue là. Et de fait, la question portant sur la connaissance de Dieu ne se réduit pas à celle de ses conditions de possibilité. S'il revient à la théologie de se demander *si et dans quelle mesure Dieu est connaissable*, il lui faut également se demander *comment Dieu est effectivement connu*. La question des sources de la connaissance de Dieu se double de celle de ses modalités. Il ne peut en être autrement en raison de celui-là même sur lequel cette connaissance porte. La nature de la connaissance est solidaire de son objet, et si c'est bien sur Dieu que la connaissance est censée porter, c'est-à-dire sur celui qui, en Jésus Christ, se rapporte favorablement à l'être humain, il est bien évident que la connaissance, loin de se réduire à une approche purement théorique, revêt nécessairement les traits d'une épreuve personnelle de la grâce manifestée. La connaissance de Dieu est ainsi une *reconnaissance*, et ce dans les deux sens du terme : action de grâce rendue à Dieu ; nouvelle manière de se connaître pour celui qui en est au bénéfice. Connaître Dieu revient à être reconnaissant à celui qui, le premier, reconnaît l'être humain en Jésus Christ et à se reconnaître comme étant ainsi reconnu. Le Réformateur Jean Calvin (1509-1564) parle à cet égard de « connaissance pratique » (*notitia practica*).

On s'attend peut-être moins à ce que la notion d'expérience de Dieu fasse l'objet d'un effort particulier de théorisation dans le cadre de la théologie protestante. Celles et ceux qui s'imageraient que cette notion est, en Occident, l'apanage de la théologie élaborée au sein de l'espace catholique romain, en raison de l'importance qu'elle revêt dans le cadre de la théologie spirituelle (en particulier monastique¹ et mystique²), doivent cependant être détrompés. Le problème de l'expérience de Dieu, c'est-à-dire d'une expérience dont Dieu est conçu, sinon

¹ Voir, entre autres, Philippe NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XI^e siècle. Étude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris, Cerf, 1999 ; Annie NOBLESSE-ROCHER, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guerric, abbé d'Igny (XI^e siècle)*, Paris, Cerf, 2005.

² Voir Valerio LAZZERI, *Teologia mistica et teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Milano, Pontificio Seminario Lombardo-Edizioni Glossa, 1994.

comme l'objet direct, du moins comme la condition de l'épreuve du monde et de soi-même, est abordé dès les premières générations de la Réforme protestante. Un tel état de choses tient sans doute en partie à la manière même dont les modalités de la connaissance de Dieu sont conçues par les Réformateurs, c'est-à-dire en termes de *notitia practica*. On le sait : la notion d'expérience est des plus complexes, justiciable à ce titre de multiples approches et définitions. On a ainsi pu mettre en évidence plusieurs niveaux d'expérience, voire plusieurs types d'expériences. À la suite de Jean Mouroux (1901-1973)³, on a pu distinguer l'*empirique* (l'appréhension sensible du réel), l'*expérimental* (un ensemble d'expériences artificiellement provoquées, par exemple en laboratoire, à des fins scientifiques), l'*expérientiel* (l'appréhension personnelle du réel doublée d'un retour réflexif modifiant l'être-au-monde même de la personne qui est au bénéfice de l'expérience). C'est de ce dernier niveau que relève l'expérience religieuse qui peut, *a minima*, être définie comme l'épreuve que le sujet fait de soi-même, du monde, voire de Dieu, épreuve nécessairement conditionnée par les convictions spirituelles du sujet. Ces simples remarques suffisent à expliquer, en partie à tout le moins, le traitement auquel les premiers et principaux Réformateurs ont soumis la notion d'expérience de Dieu : si connaître Dieu revient à se reconnaître comme étant au bénéfice d'une acceptation inconditionnelle, et dans la mesure où une telle connaissance, qui consiste à se connaître d'une nouvelle manière, est d'ordre expérientiel, les deux notions de connaissance de Dieu et d'expérience de Dieu sont inextricablement liées l'une à l'autre.

Aussi cessera-t-on de s'étonner de ce que le concept d'expérience soit mobilisé, par les Réformateurs, dans le contexte de leur traitement de la question de la connaissance de Dieu. Jean Calvin, déjà nommé, a ainsi fait valoir que la « cognoissance [de Dieu] qui gist en pratique et expérience est beaucoup plus certaine que toutes spéculations oisives. Car l'âme recognoist indubitablement, et par manière de dire, touche à la main la présence de Dieu, là où elle se sent vivifiée, illuminée, sauvée, iustificée et sanctifiée »⁴. Dans la droite ligne de Philippe Melancthon (1497-1560) qui, dans la première édition de ses *Loci communes* de 1521, affirmait que « c'est connaître Christ que de connaître ses bienfaits » (*hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere*)⁵, le Réformateur de Genève tient que connaître Dieu revient à s'éprouver comme étant au bénéfice des bienfaits, acquis par le Christ, que Dieu octroie par son Esprit. Rejetant toute connaissance purement théorique de Dieu comme manquant d'emblée son « objet » —pareille connaissance relève de ce que, à la suite d'Augustin, nombre de théologiens ont dénoncé comme « curiosité vaine » (*vana curiositas*), c'est-à-dire comme une spéculation s'enquérant d'aspects de la réalité (divine) dont *il faut précisément ne pas avoir cure* —⁶, Calvin conçoit l'expérience comme la dimension fondamentale de l'authentique connaissance de Dieu : connaître Dieu, c'est s'éprouver comme étant au bénéfice des bienfaits qu'il nous impartit par sa grâce. Une telle conception, résolument anti-spéculative, de la connaissance de Dieu se rencontre également sous la plume de Martin Luther (1483-1546), à qui l'on doit la phrase fameuse *Sola autem experientia facit theologum* (l'expérience seule

³ Voir Jean MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, Aubier-Montaigne, « Théologies 26 », 1952 ; Edmond BARBOTIN, « Expérience », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., 2007³, p. 541-544.

⁴ Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, I, xiii, 13-14, éd. Jean-Daniel BENOÎT, Paris, Vrin, 1957, p. 162.

⁵ Philippe MELANCHTHON, *Loci communes 1521 lateinisch-deutsch*, trad. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997², p. 22 ; trad. fr. Pierre-Olivier Léchoy, dans ID., « *Lieux communs des choses théologiques ou Hypotyposes théologiques* (1521). Introduction du livre et chapitre premier », *Études théologiques et religieuses* 92, 2017, p. 5-24 (ici, p. 14).

⁶ Pour cette notion, voir, entre autres, Heiko A. OBERMAN, *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinckel und Weltall*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974.

fait le théologien)⁷. Il y a d'autant moins lieu de s'appesantir ici sur ce *dictum* qu'une contribution (celle de Marc Lienhard) lui est consacrée dans le présent volume. Tout juste risquera-t-on l'hypothèse selon laquelle l'expérience revêt ici un rôle plus étendu que celui que Calvin lui avait réservé. Car si, pour le Réformateur de Genève, elle constitue une dimension de la connaissance de Dieu au niveau *théologal*, c'est-à-dire sur le plan de la connaissance foncière de Dieu, effective en-deçà de toute élaboration conceptuelle, elle semble, pour le Réformateur de Wittenberg, affecter jusqu'à la connaissance proprement *théologique* de Dieu. L'épreuve de soi en tant qu'elle est déterminée par la foi constitue la condition nécessaire de l'exercice intellectuel en quoi la théologie consiste. Gerhard Ebeling (1912-2001), dogmaticien important et grand spécialiste de Luther, a suggéré que la conception que le Réformateur se faisait de la théologie reposait sur la reprise modifiée d'un concept familier de la théologie médiévale, celui de *cognitio experimentalis Dei* (connaissance expérientielle de Dieu). À l'en croire, Luther aurait cessé de le référer à la seule théologie mystique pour désigner par là l'unique théologie qui vaille⁸. La thèse ne s'impose pas, nous semble-t-il, dans la mesure où, s'il est vrai que c'est comme connaissance expérientielle de Dieu que Jean Gerson (1363-1429) conçoit la théologie mystique⁹, un Thomas d'Aquin (1224/5-1274) peut parler de l'existence d'une telle connaissance expérientielle sans la qualifier jamais de mystique¹⁰. Reste que – et c'est ici que l'interprétation d'Ebeling intéresse directement notre propos – tant pour Thomas que pour Gerson, la *cognitio experimentalis Dei* est une connaissance authentique de Dieu parmi d'autres, cependant que, aux yeux de Luther, mais également à ceux de Calvin, une connaissance authentique de Dieu ne saurait être qu'expérientielle. Au niveau théologal, la connaissance de Dieu est expérientielle ou elle n'est pas.

Il s'en faut de beaucoup que la Réforme constitue le seul âge de la théologie protestante au sein duquel les notions de connaissance et d'expérience de Dieu ont été fermement articulées. On peut penser aux productions de l'âge d'or de la théologie libérale, à l'œuvre d'un Wilhelm Herrmann (1846-1922) par exemple, pour qui « [n]otre *Gotteserlebnis* est notre *Gotteserkenntnis* »¹¹. Faute de compétences, nous ne traiterons pas des divers dispositifs mis en œuvre au sein de la mouvance libérale du protestantisme. Nous nous en tiendrons à l'époque contemporaine, et plus particulièrement à deux auteurs marquants du XX^e siècle.

Le premier a déjà été évoqué ; il s'agit d'Ebeling. Se tenant dans le sillage du *sola experientia facit theologum* de Luther, il tient, tout comme le Réformateur, que le rapport à l'expérience est constitutif de la théologie et il définit l'expérience religieuse, qui pour lui est proprement une expérience de Dieu, comme une « expérience faite avec l'expérience profane »¹². L'expérience de Dieu ne se distingue pas de l'expérience profane du monde sous le rapport de son objet : elle ne consiste pas tant à faire l'expérience *d'autre chose* que de soi et du monde que d'en faire l'expérience *autrement*. Ebeling en parle comme d'une expérience du monde et de soi « dans laquelle le jugement de Dieu fait irruption comme procès et comme promesse contredisant l'expérience humaine du monde et de soi »¹³. Si nous voyons bien, car l'auteur ne se montre

⁷ Martin LUTHER, *Tischreden. Band I*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, « Werke. Kritische Gesamtausgabe », n° 46, p. 16.

⁸ Voir Gerhard EBELING, « La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet » (1974), dans ID., *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 39-64 (ici, p. 44-47).

⁹ Pour quelques textes de Gerson, voir *ibid.*, p. 45, n. 11.

¹⁰ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II, q. 97, a. 2, *ad 2* ; trad. Aymon-Marie Roguet, Paris, Cerf, 1985, p. 613.

¹¹ Christophe CHALAMET, *Théologies dialectiques. Aux origines d'une révolution intellectuelle*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 56.

¹² G. EBELING, « La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie », art. cit. [n. 8], p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 62.

guère disert à ce sujet, dans le texte sur lequel nous nous appuyons à tout le moins¹⁴, l'expérience est ici liée à la connaissance de Dieu en ceci que la Parole de ce dernier, dans sa double dimension de Loi (« procès ») et d'Évangile (« promesse »), conduit l'être humain, lorsqu'elle l'atteint, à se connaître comme justifié par Dieu seul, donc à le connaître comme le Dieu qui justifie, relativisant par là même les jugements qui sont portés sur lui, par le monde et par lui-même. Parce que ces jugements sont ultimement dépourvus d'une valeur proprement justificatrice, l'expérience de Dieu en quoi l'accueil de sa Parole consiste ne peut que contredire l'épreuve ordinaire que chacun fait de lui-même et du monde. Elle n'en demeure pas moins une expérience, c'est-à-dire une expérience de soi et du monde, même si – mieux : dans la mesure où – le rapport à soi et au monde en sort radicalement modifié. La prise en compte de cette expérience est constitutive de l'exercice théologique, en ceci que, aux yeux d'Ebeling, elle est déterminante pour la compréhension même de ce à quoi la théologie a affaire (sa *Sache*) et qu'il lui revient de la porter au langage.

Il n'est pas jusqu'à Karl Barth (1886-1968), qui a pourtant répudié la théologie de son maître Herrmann, qui n'ait étroitement lié expérience et connaissance de Dieu. C'est là ce qu'ont notamment montré les récents travaux menés par Anthony Feneuil. Ce dernier écrit : « Karl Barth lui-même, que l'on présente non sans raison comme un adversaire de ces théologies *de l'expérience*, non seulement ne renonce pas à l'usage de la notion, mais ne renonce même pas à en faire la clef de la connaissance théologique. Au contraire, il affirme à plusieurs reprises et au besoin en se référant directement à Schleiermacher, qu'une connaissance qui ne serait pas en même temps une expérience, c'est-à-dire qui n'engagerait pas existentiellement le sujet qui la formule, ne pourrait prétendre être véritablement théologique¹⁵. » A. Feneuil a notamment attiré l'attention des lecteurs de Barth sur un extrait du sixième paragraphe de la *Dogmatique* : concevant la connaissance de Dieu comme une expérience de sa parole, le théologien de Bâle ajoute immédiatement qu'elle « *n'est pas* une expérience, elle est *plus qu'*une expérience »¹⁶. À en croire son récent interprète, la négation, loin de signifier une privation, marque quelque chose comme une éminence. La connaissance (ou reconnaissance de Dieu en quoi la foi consiste) ne relève certes pas de l'expérience religieuse, Barth faisant valoir que ce qui se donne comme une expérience de Dieu ne le donne en réalité pas : Dieu se donne certes, mais ce don est irréductible aux formes par lesquelles nous l'appréhendons, et rien n'exclut que ce que nous tenons pour une expérience de Dieu soit l'expérience de tout autre chose. La connaissance de foi n'en est pas moins une expérience : l'expérience qui, manifestant l'impossibilité de toute expérience religieuse, en montre l'inanité – si tant est, ajouterions-nous, qu'elle n'en dispense pas.

Aussi parcellaires qu'ils soient, les coups de sonde que nous avons effectués jusqu'à présent suffisent à établir, croyons-nous, l'existence d'une réflexion protestante sur la connaissance et l'expérience de Dieu. Les éléments de réflexion dont il a été question sont tous le fait d'auteurs que nous qualifions de nos jours de « systématiciens ». Le présent volume cherche à élargir la perspective et réunit des études couvrant le spectre de toutes les disciplines mobilisées par la théologie protestante. À l'instar de l'ouvrage collectif publié en 2014, dans la même collection, sous le titre *Usages et mésusages de l'Écriture*¹⁷, il renferme les actes du séminaire transversal

¹⁴ Voir la thèse de doctorat soutenue en 2016 à l'Université de Genève par Frédéric CHAVEL, « La référence à l'expérience dans les travaux de Gerhard Ebeling et d'Eberhard Jüngel. Étude critique et perspectives théologiques » (*non vidimus*).

¹⁵ Anthony FENEUIL, « L'expérience comme promesse et comme détresse chez Karl Barth », *Transversalités* 149, 2019, p. 87-102 (ici, p. 89). Pour une analyse plus détaillée, voir ID., *Le serpent d'Aaron. Sur l'expérience religieuse chez Karl Barth et Henri Bergson*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2015.

¹⁶ Karl BARTH, *Dogmatique*, I/1*, § 6, trad. Fernand Ryser, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 202.

¹⁷ Voir Daniel FREY, Christian GRAPPE et Madeleine WIEGER (dir.), *Usages et mésusages de l'Écriture. Approches interdisciplinaires de la référence scripturaire*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, « Écriture et société 5 », 2014.

de l'Équipe d'accueil 4378 (Théologie protestante) de l'Université de Strasbourg, qui s'est tenu de 2013 à 2017. Le protocole qui a régi cette publication a été reconduit : les enseignants-chercheurs et doctorants avancés rattachés à l'unité de recherche ont été invités à déployer le thème de la connaissance et de l'expérience de Dieu à partir de leur perspective disciplinaire propre et à tenir compte pour la version finale de leur texte des échanges que, à l'issue de la présentation orale, ils ont eus avec des collègues relevant d'autres disciplines. Les lignes de force qui se sont dégagées de la lecture des contributions du présent volume ont cependant conduit à les répartir, non pas en fonction des différents champs disciplinaires de la théologie (bibliques, historiques, systématiques, pratiques), comme c'était le cas dans le volume précédent, mais selon qu'elles fassent droit à la connaissance et à l'expérience sensibles (voire esthétiques) de Dieu ou à la dimension intellectuelle ou existentielle de cette connaissance et/ou expérience – d'où l'organisation bipartite de l'ouvrage. À l'intérieur de chaque partie a prévalu l'ordre chronologique, les contributions étant classées en fonction de la période sur laquelle elles portent.

La première partie (« Connaissance et expérience sensibles de Dieu ») s'ouvre sur deux études relatives à l'Ancien Testament. Jan Joosten explore différents aspects du langage, de la symbolique et de la représentation mentale liés à l'expérience de la vision de Dieu dans l'Ancien Testament¹⁸. Il se place successivement à trois niveaux d'analyse : celui des écarts dans le langage, dès lors que les différents auteurs ont bien souvent des façons indirectes de parler de la vision de Dieu ; celui du système symbolique qui structure la pensée, en sachant que voir Dieu suppose un risque tel que l'on essaie par tous les moyens de l'éviter et qu'en même temps, c'est une possibilité ardemment désirée et un éminent privilège ; celui des représentations mentales, qui voit s'opposer un courant de pensée « rationaliste » qui nie la visibilité de Dieu et des conceptions plus traditionnelles qui attribuent à Dieu un corps visible. Cette dernière opposition n'ayant jamais été résolue et les trois niveaux envisagés s'entremêlant le plus souvent, il est fort délicat d'interpréter des données qui ont pourtant toute leur importance dans le double champ de l'expérience et de la connaissance de Dieu. À cette contribution portant sur les conceptions vétérotestamentaires de la vision de Dieu succède une étude portant sur la question de l'ouïe dans l'Ancien Testament. Partant du constat selon lequel la capacité d'entendre est une constante anthropologique de base, Regine Hunziker-Rodewald s'appuie notamment sur une vaste enquête menée en Allemagne à partir du corpus de *Duden* pour distinguer quatre niveaux croissants de la perception auditive : perception sensorielle (entendre) ; suivi attentif de ce qui est perçu (écouter) ; lien entre ce qui est perçu avec l'expérience et le savoir (comprendre) ; alignement de sa propre existence sur ce qui est perçu (obéir). Elle applique ces différents niveaux à la Bible hébraïque en s'appuyant sur les écrits où le verbe *šama* שָׁמַע (entendre) est le plus présent : livres prophétiques d'Ésaïe et de Jérémie ; écrits de sagesse (Psaumes ; Job ; Proverbes) ; Deutéronome. Il en résulte une grande diversité de perspectives mais aussi une certaine unité, puisqu'il apparaît que, de manière transversale, la notion d'« homme qui écoute » est moins déterminée par le « devoir » que par le « pouvoir » et le « vouloir », si bien que l'homme peut vouloir entendre et écouter Dieu et sa révélation ou peut ne vouloir ni l'entendre ni l'écouter, ce qui va bien entendu modifier en profondeur sa connaissance et son expérience de Dieu¹⁹.

Suit une contribution portant sur le Nouveau Testament, sur le corpus paulinien plus précisément. De fait, Daniel Gerber s'interroge sur le quasi-silence de Paul sur la question du passage de l'« expérience esthétique des dieux » au fait d'« être connu par le Dieu Un »²⁰. Or,

¹⁸ Voir Jan JOOSTEN, « Voir Dieu dans l'Ancien Testament », *infra*, p. XX-YY.

¹⁹ Voir Regine HUNZIKER-RODEWALD, « La perception auditive mise en paroles. Un aspect de la connaissance et de l'expérience de Dieu dans la Bible hébraïque », *infra*, p. XX-YY.

²⁰ Voir Daniel GERBER, « Passer de "l'expérience esthétique" des dieux au fait d'« être connu par le Dieu Un ». Le quasi-silence du Paul des lettres sur cette question », *infra*, p. XX-YY.

apprendre à se passer de lieux de rencontre bâtis avec majesté ainsi que de toute représentation artistique de la divinité – deux aspects du polythéisme rapidement repris en ces pages – a dû constituer un complet changement de perspective pour les frères et les sœurs en Christ d’origine païenne. L’auteur observe en particulier que, dans les deux passages où Paul oppose les idoles ou les prétendus dieux au Dieu Un, il est précisément souligné que ceux qui se sont tournés vers ce Dieu Un sont en fait « connus de lui », et cela en Jésus Christ crucifié, antitype par excellence des canons de l’esthétique prévalant alors dans le monde gréco-romain. À la communauté de Corinthe, il est de plus rappelé à cette occasion que, fondés en Christ, ils constituent eux-mêmes le Temple de ce Dieu qui privilégie la logique paradoxale de la croix.

Trois études valorisent la dimension sensible de la connaissance et de l’expérience de Dieu en partant d’œuvres respectivement antiques, médiévales et modernes. Beat Föllmi propose une lecture croisée de la vision d’Ostie que l’on trouve dans les *Confessions* de saint Augustin (354-430) et du sixième livre de son traité *De musica*, dans lequel est tracé un chemin graduel de la connaissance propre à l’écoute²¹. Cette lecture croisée lui permet de comprendre la vision d’Ostie comme une vision musicale de Dieu qui s’épanouit au bout d’un voyage commençant dans le monde des choses corporelles et se poursuivant par degrés ou encore au terme d’une ascension intérieure qui permet de passer du monde corporel au monde de l’esprit. Il y a tout lieu de penser que, en dépassant le domaine de l’esprit pour parvenir à « celui qui est » et à une région d’inépuisable abondance où la vie est sagesse, Augustin et sa mère, s’ils ne voient pas Dieu, vivent la présence divine et font ainsi une expérience qui débouche sur la connaissance de Dieu. Cyriane Rohner-Ouvry s’intéresse, pour sa part, à la manière dont peuvent se conjuguer connaissance et expérience de Dieu à partir de l’étude d’un retable dû à Pacino di Bonaguida (XIV^e siècle), représentant la croix et le Christ en tant qu’arbre de vie. L’œuvre, destinée à un couvent de Clarisses, est inspirée du traité précisément intitulé *Lignum Vitae* de Bonaventure (1217 ou 1221-1274)²². Par une comparaison entre l’œuvre d’art et sa source principale, l’auteur s’emploie à montrer comment la première permet non seulement au croyant de retracer l’histoire de la vie du Christ et de la mémoriser mais encore et surtout de méditer sur la condition du Christ souffrant et de s’en imprégner, rejoignant ainsi le propos du traité de Bonaventure qu’un autre opuscule du même théologien, l’*Itinerarium mentis in Deum*, permet de préciser. Il en résulte que seule la méditation du Christ en croix, unique médiateur entre les hommes et Dieu avec lequel il convient d’expérimenter une forme de communion qui relève du mystère et qui fait que, en étant crucifié avec lui, on se trouve configuré à lui, ouvre à la nouvelle création et, dès lors, à une forme de connaissance qui reste toujours ancrée dans ce mystère. Pour finir, Christian Grappe se penche sur le retable de la Princesse Antonia de Württemberg (1613-1679) conservé à Bad Teinach²³. Il s’agit d’un tableau d’apprentissage ou d’enseignement, une œuvre longuement pensée, conçue comme le condensé d’un itinéraire spirituel et, sans doute, plus largement, d’une vie : une œuvre à clés, ces clés étant fournies d’abord par une connaissance de la mystique et de la kabbale juives, à travers notamment l’arbre des *sephiroth* et des réinterprétations qu’il a connues en milieu chrétien ; une œuvre qui reflète l’itinéraire de celle qui en fut la commanditaire, et qui, se situant au confluent de la quête intellectuelle et spirituelle et du témoignage, conjugue à sa manière connaissance et expérience de Dieu.

La dimension sensible de la connaissance et de l’expérience de Dieu fait, pour finir, l’objet de deux traitements plus systématiques. Jérôme Cottin s’emploie à montrer que l’esthétique

²¹ Voir Beat FÖLLMI, « “Que l’oreille n’a pas entendu”. Connaître Dieu par la musique : le sixième livre du *De musica* d’Augustin », *infra*, p. XX-YY.

²² Voir Cyriane ROHNER-OUVRY, « La croix comme chemin d’accès à la connaissance de Dieu à la lumière de l’*Albero della Vita* de Pacino di Bonaguida et du *Lignum Vitae* de Bonaventure », *infra*, p. XX-YY.

²³ Voir Christian GRAPPE, « Connaissance et expérience de Dieu dans le retable de la Princesse Antonia de Württemberg, conservé à Bad Teinach », *infra*, p. XX-YY.

constitue un lieu privilégié où se conjuguent connaissance et expérience de Dieu²⁴. Pour lui, « non seulement il y a une relation possible entre Dieu et l'esthétique, mais cette relation est constitutive de l'être même de Dieu en tant qu'il se révèle aux humains ». L'esthétique est ainsi l'« une des manifestations de Dieu dans son incarnation, en sa manifestation en l'humain ». L'auteur se propose « de penser l'esthétique [...] à partir d'une théologie puisant aux sources bibliques » à la suite de Jean Calvin et Jonathan Edwards (1703-1758) et présente trois pensées contemporaines qui valorisent l'esthétique à partir de trois lieux théologiques spécifiques et complémentaires : *Dieu* (Rudolf Bohren) ; *l'humain* dans sa double capacité langagière et sensitive (Marcel Viau) ; *l'Église*, communauté croyante et célébrante (Paolo Tomatis). S'enquérant de la connaissance et de l'expérience de Dieu que fournit le « livre de la nature », Otto Schaefer explore d'abord cinq facteurs discriminants qui interviennent dans l'interprétation théologique de ce livre : la conception large ou étroite que l'on se fait de la lecture d'un livre ; l'écart entre le livre lu et la réalité ; les destinataires supposés ; le jeu complexe du lien du livre de la nature avec le livre des Écritures ; le mode de représentation de Dieu qu'il suppose, à savoir « un Dieu libre et capable d'écrire dans la disposition des créatures un message lisible destiné aux humains » dès lors que le livre de la nature en lui-même affirme à la fois « la transcendance divine et sa présence immanente dans l'expérience et la connaissance »²⁵. Il montre ensuite comment, en combinant de diverses manières ces cinq facteurs, on peut distinguer, pour l'essentiel, quatre grands modèles du livre de la nature : le modèle emblématique ; le modèle physicothéologique ; le modèle éthique ; le modèle liturgique.

La seconde partie du volume (« Connaissance et expérience intellectuelles et existentielles de Dieu ») ménage, pour commencer, une place aux sciences bibliques. Dans sa contribution, qui porte sur l'Ancien Testament, Romina Vergari se penche sur la question de la connaissance de Dieu à travers sa *tôrâ*, terme qui peut lui-même revêtir diverses significations mais qui s'éclaire d'abord à partir de l'expérience fondatrice selon laquelle, au Sinäï, la parole divine a été communiquée par l'intermédiaire de Moïse sous la forme d'un document écrit destiné à toute une communauté et gravé sur la pierre par Dieu lui-même²⁶. Elle propose un parcours qui prend en compte la notion de langues fonctionnelles – que l'on peut distinguer au fil des textes et du temps –, la nécessité d'une analyse lexicologique *corpus based* qui conjoigne analyse du vocabulaire et de la grammaire, et qui met en œuvre une approche du canon en tension entre deux pôles appelés en l'occurrence *canon 1* (règle normative, canonique) et *canon 2* (corpus des Écritures). Ce parcours part de la *tôrâ* sacerdotale, conçue comme règle normative, dont la connaissance est considérée comme relevant d'une expertise sacerdotale. Il passe ensuite par la *tôrâ* des scribes, conçue comme Écriture et dont la connaissance est tenue comme relevant d'une expertise laïque, et par la *tôrâ* du peuple, conçue pour sa part comme un chemin. Il aboutit enfin à la *tôrâ* sans médiation, point d'aboutissement où la *tôrâ*, désormais écrite sur le cœur, fait l'objet d'une compréhension intuitive et immédiate. Si les trois premières étapes faisaient apparaître que la transmission de la *tôrâ* a toujours besoin d'une médiation « technique » et que sa connaissance doit se traduire en une expérience pratique, la dernière remet en question ce système, l'initiative divine rendant inutile toute forme de médiation, la *tôrâ* ayant vocation à se fondre avec le cœur humain en générant une fidélité durable à l'alliance, ce qui transforme les conditions tant de la connaissance que de l'expérience de Dieu.

Les six contributions suivantes abordent des auteurs (des théologiens, des philosophes et un auteur dramatique) particuliers. Gabriella Aragione analyse la conception que se fait Tatien

²⁴ Voir Jérôme COTTIN, « Peut-on parler d'une expérience esthétique de Dieu ? », *infra*, p. XX-YY.

²⁵ Voir Otto SCHAEFER, « Le script du Créateur et ses ratures. Connaissance et expérience de Dieu dans le "livre de la nature" », *infra*, p. XX-YY.

²⁶ Voir Romina VERGARI, « "Connaître" la *tôrâ* dans l'Ancien Testament : une expertise ou une expérience ? Perspectives exégétiques à partir de données linguistiques », *infra*, p. XX-YY.

(ca. 120 - ca. 170) de la connaissance de Dieu en la replaçant sur l'arrière-plan de l'anthropologie du Syrien et en montrant l'assise exégétique²⁷. Pièce maîtresse de la pensée de Tatien, sa théorie de la connaissance de Dieu fait fond sur le récit de la chute, dans laquelle l'auteur voit la perte, par l'être humain, du πνεῦμα, principe spirituel à l'origine inhérent à sa condition. Une telle perte, qui entraîne la rupture de tout lien avec Dieu, a des conséquences gnoséologiques importantes, dans la mesure où elle débouche sur l'impossibilité, pour l'être humain laissé à lui seul, d'une authentique connaissance de Dieu. En résulte une conception dramatique de la condition humaine : tous aspirent à connaître Dieu, et tous échouent à le connaître à moins qu'intervienne une conversion spirituelle radicale qui, en dernier instance, doit davantage à Dieu qu'à l'être humain. Suit une étude due à Gilbert Dahan, qui porte sur les rapports entre expérience et connaissance de Dieu dans la théologie et l'exégèse au XIII^e siècle²⁸. L'auteur se concentre sur les théologiens « scolastiques », essentiellement Bonaventure et Thomas d'Aquin, et envisage successivement l'approche théologique et l'approche exégétique de ces auteurs qui fondent toutes leurs affirmations sur l'Écriture, et notamment sur Ex 33,20 et Jb 19,25-27. Il observe que « les notions de science, de *sapientia*, d'expérience sont au centre de la réflexion » et fait valoir que l'« on perçoit une tension assez vive entre une connaissance de Dieu purement intellectuelle et celle qui serait liée à une expérience "mystique" comme le "rapt" de Paul ou la vision de Benoît de Nursie », une solution étant apportée « par les considérations sur l'amour, qui seul permet une certaine union avec la divinité et, de la sorte, une certaine forme d'expérience de Dieu ». S'ensuit l'étude, à laquelle il a déjà été fait référence, que Marc Lienhard consacre à Luther²⁹. L'auteur y examine la manière dont Luther fait place à l'expérience en tant que théologien. Il montre que, par *sola experientia facit theologum*, le Réformateur veut dire que le théologien ne doit pas seulement faire la lecture des vérités sacrées, mais en faire l'expérience et l'exercice et que, s'il valorise ainsi l'expérience, c'est pour critiquer un discours qui s'en tient aux mots, sans être saisi par la réalité visée. C'est ainsi qu'il est essentiel pour Luther de valoriser toujours à nouveau l'expérience religieuse pour l'opposer à la seule démarche rationnelle et à la spéculation. M. Lienhard analyse encore la manière dont le Réformateur articule l'expérience respectivement avec l'Écriture et la foi. Il propose également un survol de différents auteurs, qui illustre que la problématique de l'expérience et de la place qu'il faut donner au sujet croyant perdure après Luther, et évoque enfin le reproche de subjectivisme adressé au Réformateur tout au long du XX^e siècle par des historiens ou des théologiens catholiques. La contribution suivante, due à Christophe Tournu, met en lumière la dimension théologique de l'œuvre de John Milton (1608-1674)³⁰. Ce dernier affirme que « la doctrine chrétienne comprend deux parties : la foi, ou connaissance de Dieu, et la charité, ou adoration de Dieu » et considère que « les deux sont inséparables dans la pratique ». Pour lui, donc, la vraie connaissance est indissociable de l'expérience. Ch. Tournu présente, dans un premier temps, le dieu miltonien. Il étudie ensuite comment, selon le poète, on accède à la connaissance et à l'expérience de Dieu et quels sont les limites et les obstacles à cette connaissance et à cette expérience. Il se penche enfin sur l'une des œuvres majeures de Milton, *Samson Agonistes* (1671), parce que c'est là, selon lui, que la question de la connaissance et de l'expérience de Dieu est posée avec le plus d'acuité. Le parcours effectué montre que, pour Milton, l'homme ne pourrait parvenir à la connaissance de Dieu si Dieu ne se faisait d'abord connaître. C'est là une autre raison pour laquelle la connaissance est nécessairement expérience. Et si l'homme dispose d'outils pour le connaître, les obstacles à la

²⁷ Voir Gabriella ARAGIONE, « Connaissance de Dieu et nature de l'être humain : Fondements bibliques et traditions exégétiques de l'anthropologie de Tatien », *infra*, p. XX-YY.

²⁸ Voir Gilbert DAHAN, « Connaissance et expérience de Dieu dans la théologie et l'exégèse du XIII^e siècle », *infra*, p. XX-YY.

²⁹ Voir Marc LIENHARD, « "Sola experientia facit theologum". Luther et l'expérience », *infra*, p. XX-YY.

³⁰ Voir Christophe TOURNU, « Connaissance et expérience de Dieu chez John Milton », *infra*, p. XX-YY.

connaissance de Dieu sont nombreux, et le doute inhérent à la foi. Pour Milton, c'est ce dont doivent se persuader même les justes qui font l'expérience de la foi. Un bond de deux siècles est alors franchi. Connaître Dieu ou devenir chrétien ? C'est sous la forme de cette alternative que Frédéric Rognon présente l'apport de Søren Kierkegaard (1813-1855) à la réflexion menée dans le cadre du présent volume³¹. L'introduction de sa contribution que nous reprendrons ici en résumé fort bien la teneur. « La connaissance de Dieu est-elle une prétention légitime ? L'expérience de sa présence dans notre vie requiert-elle un savoir assuré à son endroit ? Tels sont les questionnements que nous offre Søren Kierkegaard, non sans une relecture vivement polémique à l'encontre de la tradition théologique. Plus précisément, la cible de ses attaques est la prédication de l'Église luthérienne du Danemark à son époque. Et le principal grief qu'il énonce à son endroit est sa présomption de connaître Dieu, de le faire connaître, et d'offrir ainsi aux Danois une incontestable identité chrétienne. L'Église commet, à ses yeux, l'outrecuidance de s'autoriser une mainmise sur Dieu, de manière à rassurer les croyants en les persuadant d'être chrétiens à bon compte. C'est à cette double ambition : “connaître Dieu” et “être chrétien”, que Kierkegaard opposera l’“exister” et le “devenir chrétien”. Il s'agit en effet d'une alternative : plus nous prétendons connaître Dieu, moins nous “existons”, et plus nous sommes convaincus d'être chrétiens, moins nous avons de chances de le devenir. Se croire arrivé à destination est le plus sûr obstacle à une mise en route. » Le dernier auteur auquel une étude est spécifiquement consacrée est William James (1842-1910). En étudiant sa psychologie de la religion, Daniel Frey observe que l'originalité de son approche psychologique de l'expérience religieuse est d'être centrée sur le sujet de la croyance plutôt que sur son objet³². Plus précisément, James innove en prenant en considération la vie subliminale, qui est conçue comme le lieu d'apparition de l'intuition religieuse : selon lui, la vie subliminale est, en toute hypothèse, le lieu d'apparition de l'expérience religieuse, soit que le sentiment du lien du moi avec le divin provienne directement de la conscience subliminale elle-même, soit que le divin se manifeste indirectement par le truchement de cette subconscience plus perméable que ne l'est la conscience active. James propose ainsi une explication *sui generis* de l'expérience religieuse, sans exclure *a priori* l'existence de Dieu. *In fine*, le vécu religieux relève chez James d'une expérience mystique, dans laquelle le sentiment de dépendance vis-à-vis du divin tend à se fondre avec le sentiment, éprouvé par le sujet, qu'il est lui-même identique au divin.

Une contribution vient clore la section relevant de l'histoire des idées, celle d'Eran Shuali, qui décrit et analyse deux débats qui ont eu lieu entre traducteurs du Nouveau Testament en hébreu au sujet du type de langage à employer, l'un, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, entre Franz Delitzsch et Isaac E. Salkinson, et l'autre, depuis la deuxième moitié du XX^e, entre des membres de communautés chrétiennes en Israël impliqués dans la production de nouvelles traductions du Nouveau Testament³³. Il apparaît que les enjeux sont théologiques, l'accent étant mis par les traducteurs soit sur la « biblicité » du Nouveau Testament ainsi que sa parenté avec la Bible hébraïque (1), soit sur la judaïté de Jésus et du mouvement chrétien des origines (2), soit sur l'accessibilité à tous du Nouveau Testament et de son message (3). Les conceptions que les différents traducteurs avaient de ces enjeux ainsi que l'importance qu'ils accordaient à chacun d'entre eux les ont fait pencher tantôt vers l'emploi rigoureux de l'hébreu biblique (1), tantôt vers la recherche de l'hébreu que pouvaient parler Jésus et ses disciples et que pouvaient écrire les auteurs du Nouveau Testament (2), tantôt vers l'usage d'un langage courant (3). Il

³¹ Voir Frédéric ROGNON, « Connaître Dieu ou devenir chrétien : l'alternative kierkegaardienne », *infra*, p. XX-YY.

³² Voir Daniel FREY, « L'expérience religieuse selon William James », *infra*, p. XX-YY.

³³ Voir Eran SHUALI, « Quel langage pour une expérience de Dieu ? Débats concernant l'usage du “langage biblique” et du langage “non biblique” dans les traductions hébraïques du Nouveau Testament du XIX^e au XXI^e siècles », *infra*, p. XX-YY.

s'avère ainsi que ces différents choix de traduction présupposent et induisent à leur tour une conception spécifique tant de la connaissance que de l'expérience de Dieu.

Viennent pour finir trois articles de facture systématique. Isabelle Grellier se demande si l'expérience de la rencontre avec les plus pauvres pourrait être source de connaissance de Dieu et comment³⁴. Pour cela, elle étudie et compare les réflexions engagées autour de la diaconie respectivement par les Églises luthériennes et réformées de France dans un processus synodal intitulé « Solidaires au nom de Jésus-Christ. Quand l'Église reconnaît sa vocation diaconale », en 2009-2010, et par l'Église catholique, à partir de 2010, sous l'appellation « Diaconia 2013. Servons la fraternité ». Elle observe notamment, en s'appuyant sur Paul Tillich, que « le protestantisme, dans sa volonté de respecter la liberté et l'altérité de Dieu, le pense plutôt comme un principe, et [...] se méfie de tout ce qui pourrait l'assigner à résidence dans un lieu ou une catégorie de personnes ; ce qui empêche la tendance catholique à sacraliser le pauvre. » Elle note encore que, « si l'une et l'autre confessions insistent sur la rencontre à vivre avec les personnes en précarité, le discours catholique souligne davantage l'ouverture à Dieu qu'elle permet, dans une perspective mystique, tandis que le discours protestant, plus orienté vers l'action, met l'accent sur la dignité de l'autre à respecter et sur l'efficacité de l'aide que l'écoute de l'autre favorise. Elle se demande finalement si ce n'est pas dans l'espace de la rencontre – davantage que dans la personne même du pauvre – que peut se jouer le « rendez-vous avec le Christ ». C'est à une expérience-limite de Dieu, celle de la perte de foi, qu'est consacrée la contribution suivante. Son auteur, Karsten Lehmkuhler, s'emploie à fournir une compréhension théologique d'une telle expérience³⁵. Après avoir montré le lien étroit unissant les phénomènes de déconversion et le souci d'être vrai avec soi-même (l'abandon de la foi, aussi douloureux qu'il puisse être dans certains cas, résultant de la volonté d'être sincère), il fait fond sur deux récentes études empiriques qui, portant sur ces phénomènes, en ont établi une typologie et achève sa réflexion en prenant à bras le corps la question suivante : « [s]i la foi n'est pas seulement une décision ou un acte de l'homme mais aussi – et même avant tout – un *don* que Dieu offre à l'homme, un agir de Dieu qui *transforme* l'homme, comment décrire alors, théologiquement, l'expérience subjective de la perte de foi ? Le don de Dieu serait-il vraiment “détruit” par un choix de l'homme [...] ? » Comprenant la foi comme une inhabitation de Dieu en l'être humain, K. Lehmkuhler répond en faisant valoir que « *rien* ne nous autorise à conclure, sur le plan théologique, que l'expérience de la perte de foi signifie en même temps la perte du don divin ou le “retrait” de Dieu de la vie d'une personne jusque-là croyante. Sur le plan doctrinal, on ne peut qu'affirmer que Dieu a agi sur cette personne, en se rendant présent dans sa vie, et que Dieu reste fidèle ». Pour finir, Marc Vial se demande ce que, dans les limites du discours théologique, dogmatique en l'occurrence, l'on peut dire de l'expérience de Dieu³⁶. La question est en effet réelle car, si l'on peut tenir que l'expérience de Dieu est une expérience religieuse, il n'est pas assuré du tout que toute expérience religieuse soit, comme telle, une expérience de Dieu : ce qui se donne comme une expérience de Dieu n'est pas forcément une expérience au travers de laquelle Dieu lui-même se donne. Fort de ce constat, l'auteur procède en deux temps. S'enquérant du contenu définitionnel du concept d'expérience de Dieu, il s'emploie d'abord à montrer qu'il ne peut être compris que comme étant structurellement homologue à la révélation, et donc qu'il ne peut être empiriquement fondé : le discours théologique sur l'expérience de Dieu ne se tire pas de l'expérience religieuse elle-même. Dans un second temps, M. Vial s'emploie, à la suite de plusieurs théologiens, à mettre en évidence la dimension cognitive de l'expérience de Dieu, à montrer que la foi constitue la connaissance

³⁴ Voir Isabelle GRELLIER, « Connaître Dieu à travers les plus pauvres ? », *infra*, p. XX-YY.

³⁵ Voir Karsten LEHMKÜHLER, « Perte de foi et sincérité », *infra*, p. XX-YY.

³⁶ Voir Marc VIAL, « Foi et connaissance expérientielle de Dieu », *infra*, p. XX-YY.

expérientielle de Dieu par excellence, l'expérience par laquelle le sujet éprouve qu'il n'y a pas d'expérience particulière à faire.

Cet ouvrage n'aurait pu voir le jour sans le concours de plusieurs personnes. Une fois encore, nous devons une très fière chandelle à Madame Patricia Carbiener, appui administratif à l'EA 4378, qui n'a ménagé ni son temps ni ses compétences dans la préparation du prêt à cliquer. Qu'elle en soit très chaleureusement remerciée ! Nous savons gré également à Monsieur Romain Ehrismann, étudiant à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, de nous avoir prêté main forte pour l'harmonisation des références bibliographiques. Nous adressons pour finir notre reconnaissance à Monsieur le Professeur Matthieu Arnold, qui a bien voulu accueillir cet ouvrage dans la collection qu'il dirige.